

30° Asamblea de la Asociación de Biblistas de México

La misión del biblista: traducción, exegesis y enseñanza

México 2019

Responsables de la edición:

José Manuel Suazo, Carlos Vargas y Konrad Schaefer

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro
por cualquier medio, sin permiso escrito del autor

Se terminó de imprimir el 8 de noviembre de 2019 por Alfonso Sandoval Mazariego.
Tizapán N° 172, Local 1, Col. Metropolitana, Tercera Sección, Nezahualcóyotl, Estado de México, C.P. 57750 Tel. 5793 4152.
La edición consta de 300 ejemplares, más sobrantes para reposición.

Índice

Introducción	5
La versión de la Biblia: historia y enseñanzas	
José Manuel Sánchez Caro.....	8
Introducción	
La lectura e interpretación de la Biblia en la Iglesia	
José Manuel Sánchez Caro.....	39
Enseñar a leer la Biblia	
José Manuel Sánchez Caro.....	54
Interpretación bíblica feminista	
Barbara Reid.....	65
Jesús es el centro y el fin de las Escrituras	
Juan López Vergara.....	72
Traducir: una labor necesaria y desafiante	
Eduardo Córdova.....	87
Biblia del Oso. 450 años	
Javier Quezada del Río.....	95
La versión de la Biblia: historia y enseñanzas	
Raul Duarte.....	115
¡Oiga usted, arsenokoítês!	
Manuel Villalobos.....	122

INTRODUCCIÓN

En el marco de la XXX Asamblea Nacional de Biblistas de México (ABM), la misma Palabra de Dios nos ha llevado a reflexionar en torno de la misión del biblista. Ella es la luz que guía los pasos del biblista y ha de ser la antorcha que lo conduce en su sendero. Asunto verdaderamente importante, pues si bien la centralidad es de la Palabra de Dios, también es cierto que, al acercarnos a ella, todos los medios que nos permitan una mejor comprensión facilitan nuestra relación con Dios por medio de su Palabra escrita.

En este sentido, en enero de 2019, reunidos en la ciudad de México, en la casa Xitla, se ha tenido la oportunidad de reflexionar sobre «La misión del biblista: traducción, exégesis y enseñanza». Razón transversal a la que nos hemos podido acercar desde diferentes puntos, según la luz que los diferentes expositores fueron brindando a este respecto. Ha sido un encuentro verdaderamente fructífero.

En el primer capítulo, respecto de la versión de la Biblia, su historia y enseñanzas, ha sido el P. José Manuel Sánchez Caro quien nos ha guiado ofreciendo sus consideraciones en el ámbito de la historia de las versiones bíblicas en castellano. Con la espontaneidad de una historia que nos mueve a pensar y nos plantea preguntas que, saliendo de la antigüedad de la Palabra, llegan hasta nuestro mismo presente. Así, con la intención de comprender mejor los hechos que componen la historia de las versiones de la Biblia a nuestra lengua castellana, ha sugerido un recorrido por los bloques más importantes de la historia de la Escritura, desde las primeras versiones hasta la incipiente versión de la Biblia

al castellano, hecha de las lenguas originales, y la larga serie de versiones que a consecuencia de ésta han surgido. Una historia apasionante que ha gustado de todo. A lo largo del desarrollo mismo de sus líneas, Sánchez Caro introduce vigorosas cuestiones que llaman a la reflexión.

En el segundo capítulo se nos ofrece la oportunidad de situarnos en torno a la lectura e interpretación de la Biblia en la Iglesia. La historia de la interpretación de la Sagrada Escritura es uno de los campos más ricos y fecundos que nos pone en ocasión de comprender cómo nace la teología cristiana y con qué ojos se lee la Escritura en cada tiempo, comenzando por el gran y paradigmático Orígenes, avanzando por la construcción medieval de la teoría de los cuatro sentidos, hasta llegar a la reflexión hermenéutica de los últimos tiempos. Este segundo capítulo abriga la pretensión de mostrar los elementos básicos para una lectura e interpretación de la Biblia en el seno de la Iglesia católica, en diálogo siempre con otras iglesias y confesiones cristianas. La acción del Espíritu Santo, a la hora de interpretar la Biblia hecha por un cristiano, se realiza en el escritor sagrado, que es un escritor inspirado; en el libro sagrado, que es un texto inspirado; en el lector actual, que lleva a cabo una lectura inspirada en el seno de la Iglesia. Este es el verdadero caldo de cultivo que garantiza la acción del Espíritu Santo. Suponiendo siempre el principio de la inagotabilidad de la Palabra de Dios.

Es el tercer capítulo donde José Manuel Sánchez Caro puntualiza pedagógicamente las dos cuestiones que surgen de modo natural

en quien se acerca al texto sagrado y descubre la complejidad y riesgos en su interpretación. ¿Sólo los especialistas están capacitados para interpretar la Biblia? Si es así, ¿los demás debemos conformarnos con escucharlos?, ¿cómo hacer accesible la lectura adecuada de la Biblia a todos los cristianos? Cuestiones graves y profundas que se verán resueltas en el tercer capítulo. De ahí la importancia de la constante actualización en cuanto a la interpretación del texto sagrado: desde docentes y especialistas de universidades, hasta párrocos y catequistas, sin dejar de lado a los “cristianos de a pie”, como ha gustado llamarlos Sánchez Caro. El producto: un sugerente y pretencioso Decálogo del verdadero biblista.

Por su parte, el cuarto capítulo corre a cargo de Bárbara Reid, quien explica la interpretación feminista de la Escritura. Primero permite acercarnos de forma plástica a la punzante cuestión, para proceder después a la explicación de lo que hoy se entiende por interpretación bíblica feminista. Su intervención concluye con un ejemplo del Cuarto Evangelio. Así pues, este capítulo nos permite acercarnos al texto desde una perspectiva feminista y demostrar la importancia que ésta tiene para el florecimiento de todas las personas y toda la creación. Esta es una cuestión importante, en la tarea del biblista.

En el quinto capítulo, Juan López Vergara sitúa en el centro y cumbre de la Escritura a Jesús. En este sentido, la misión de que se reviste el biblista mira la arquitectura composicional y el género literario de los textos de la misma. Por esta razón, el biblista está llamado a proponer una lectura integradora, teniendo en cuenta el contexto inmediato y el contexto más amplio de todo el texto sagrado. El evento Jesús sólo puede ser comprendido a la luz de

las Escrituras y éstas, a su vez, sólo pueden ser asimiladas a la luz de lo que ha pasado con Jesús. Una relación que compone la más bella de las sinfonías.

En el sexto capítulo, “Traducir: una labor necesaria y desafiante”, Eduardo Córdova comenta algunos temas que se manejan en el ámbito de la traducción bíblica, tanto en consideración del traductor-exégeta como del destinatario-lector. Trata de las noblezas y dificultades de la traducción; los intereses que representan la traducción por equivalencia formal y la dinámica, y los pasos que el traductor sigue ante un texto.

La Biblia del Oso: 450 años, es lo que en el séptimo capítulo presenta Javier Quezada del Río. A lo largo de su discurso puntualiza, en principio, algunos detalles de la publicación del Nuevo Testamento de Francisco de Enzinas. En un segundo momento, la historia de la publicación de la traducción de la Biblia de Casiodoro de Reina y, por último, en el tercer momento de su intervención, compara algunos textos de las traducciones de ambos y de Juan Pérez de Pineda, quien también publicó un Nuevo Testamento en español, antes que Casiodoro de Reina. Justificando, de este modo, que no ha sido Casiodoro el primero en transliterar el nombre de Dios por Jehová. Resulta interesante la manera en que presenta el ambiente de gestación de la Biblia de Casiodoro de Reina.

En el capítulo octavo, Raúl Duarte expone la versión de la Biblia: historia y enseñanzas. En su intervención explica cómo se fueron forjando algunas comunidades al inicio del cristianismo y cómo, en un segundo momento, tuvieron necesidad de expresar su fe y vivencia adaptándose a las formas que tenían enfrente. Así pues,

teniendo como marco de referencia la llamada a la sinodalidad que ha hecho el Papa Francisco a que sea una Iglesia abierta y echada hacia adelante, con todas las cuestiones que esto implica, se descubre la gran tarea que a este respecto le compete al biblista.

Finalmente, Manuel Villalobos presenta, **¡Oiga usted, arsenokoités!**, tomando este nombre del grupo condenado por Pablo en 1Tim 1,10. Villalobos demuestra que Pablo y el autor de las Cartas Pastorales condenan a dicho grupo por sus prácticas sexuales, mismas que incluyen algún tipo de explotación económica. Sugi-

riendo, a continuación, el uso de las herramientas hermenéuticas para transformar esta palabra de terror en palabra de vida para las minorías sexuales. Llega a su conclusión afirmando que es mejor aceptar la injuria de discursos homofóbicos, porque esta da posibilidades de acceder a la esfera de lo humano, frente a la nulidad de la existencia.

Ahora sólo nos queda esperar que el lector se complazca con el fruto de este encuentro y que le sea útil para comprender mejor la Palabra.

CAPÍTULO PRIMERO

La versión de la Biblia: historia y enseñanzas

José Manuel Sánchez Caro

Introducción

Las cuestiones relativas a la versión o traducción de la Sagrada Escritura son variadas y diversas entre sí. Este trabajo podría haberse centrado en la técnica específica de traducir los textos bíblicos y en las diversas opciones que pueden tomarse en cada caso, con sus ventajas e inconvenientes. Esta perspectiva es sin duda importante, y de ella hablan algunos interesantes estudios y ensayos bien conocidos¹. Su importancia es tan grande, que en algunas universidades existe la licenciatura específica de Traducción e Interpretación, dedicando a ello varios años de estudio. Pero no es éste mi campo de trabajo específico, aunque como tantos otros haya tenido que internarme a veces en él, sobre todo para aprender de los especialistas.

1. Cf. los clásicos estudios de E. A. Nida, Ch. R. Taber, *Teoría y práctica de la traducción*, Madrid, Cristiandad 1986; C. Buzzetti, *Traducir la palabra. Aspectos lingüísticos, hermenéuticos y teológicos de la traducción de la Biblia*, Estella, EVD 1976; L. Alonso Schökel, E. Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Madrid, Cristiandad 1977; J. C. Margot, *Traducir sin traicionar. Teoría de la traducción aplicada a los textos bíblicos*. Madrid, Cristiandad 1979); más reciente, P. Laide, *Ist die Bibel richtig übersetzt?*, Gütersloh, Gütersloher Verlag 1900; Trad. italiana, *Bibbia tradotta, Bibbia tradita*, Bolonia, Ed. Dehoniane 2000; una visión general, en A.M Artola, J.M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios*, Estella, EVD 1992, 3ª ed. 369-375.

Yo he preferido moverme en el ámbito de la historia de las versiones bíblicas a la lengua española, concretamente, a la castellana. Pero no he querido presentar una historia lineal y aséptica, sino una historia que nos ayude a reflexionar y nos plantee preguntas que lleguen hasta nuestro mismo presente. De esta manera, aunque sin duda muchos aspectos de esta historia, al menos en sus líneas generales, sean conocidos por los lectores, confío en que ella quede enriquecida con observaciones críticas y sugerencias, que puedan resultarnos útiles en la tarea de interpretar la Biblia y trabajar en la pastoral bíblica, lo que hará su lectura, así lo espero, más útil e interesante².

1. La Biblia, libro para traducir, Las versiones primeras

La primera noticia que tenemos de una versión de la Biblia es probable que sea la contenida en el capítulo octavo del libro de Nehemías. En él se describe la promulgación pública y oficial del “libro de la ley de Moisés que el Señor había dado a Israel” (Neh 8, 1). Se trata del libro de “la ley del Dios del cielo”, como en termi-

2. Lo esencial de este trabajo fue presentado en la XXX Asamblea de la ABM, celebrada en Ciudad de México en enero de 2019. Quisiera agradecer al equipo directivo de la Asociación la invitación que me hizo a participar en esta interesante asamblea, llena de saber, vida e interés.

nología persa puede leerse en la carta que Artajerjes escribe para Esdras, “escriba experto en la ley del Señor”, dando así a la ley del Dios de Israel la categoría jurídica de ley oficial para los judíos del imperio persa (cf. Esd 7, 11-26). Por supuesto, esta ley no se identifica plenamente con lo que hoy entendemos por Escritura Sagrada. Ni siquiera sabemos del todo cuál era su contenido exacto, aunque debía de ser un texto muy próximo al actual Pentateuco³. El libro de Nehemías nos describe una solemne sesión de carácter litúrgico el día antes de comenzar la fiesta de los Tabernáculos, llevada a cabo delante de la Puerta del Agua en Jerusalén. Esdras porta en procesión con toda ceremonia el libro de la ley ante el pueblo allí congregado: “hombres, mujeres y cuantos tenían uso de razón” (Neh 8, 2). Y allí mismo, sobre un estrado construido a propósito, comienza a leer en voz alta, a proclamar, deberíamos decir más exactamente, la ley del Señor, mientras el pueblo se pone respetuosamente en pie cuando Esdras desenrolla con solemnidad litúrgica el rollo de la ley.

Con toda seguridad Esdras proclama la ley en la lengua sagrada de Israel, la lengua hebrea. Pero ya son muchos entre el pueblo quienes no la entienden, pues poco a poco se ha ido imponiendo en todo el imperio persa su lengua más común, la lengua aramea, aparte de las lenguas locales (cf. Neh 13, 23-24). Precisamente por eso, Esdras está acompañado de un grupo de levitas, proba-

3. Andrés Fernández, *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1950, 346-359, no es partidario de que se hable de una traducción; algo diferente, F. Ch. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, NICOT, Grand Rapids, Michigan, Erdmans 1982, 214-219; L.H. Brockington, *Ezra, Nehemiah and Esther*, New Century Bible, Londres, Oliphants 1969, 130-134.

blemente bilingües. “Leyeron el libro de la ley de Dios con claridad, explicando su sentido, de modo que entendieran la lectura” (Neh 8, 8). No es fácil interpretar esta explicación del sentido de la lectura proclamada, pero es muy probable que deba interpretarse como de la versión del texto a la lengua aramea, que era la habitual entre el pueblo, aparte de que pudiesen glosar algunos pasajes. Así debió de interpretarlo la posterior tradición judía, que vio en este acto el origen de la proclamación de la Escritura en la sinagoga, acompañada de su versión aramea, con comentarios intercalados. Versión aramea repleta de comentarios o sugerencias para la homilía es lo que dio lugar, una vez puesta por escrito, al *tárgum*, es decir la versión aramea más o menos parafrástica e interpretada de la Escritura hebrea⁴.

Con mucha mayor claridad podemos hablar de la versión griega de la ley de Moisés al griego, primer paso de lo que sería más adelante la versión completa al griego de la Biblia hebrea, que sigue siendo conocida como la *Septuaginta*, o versión de los Setenta, a partir del relato contenido en la Carta a Aristeeas, del siglo III a.C. Aunque el relato en sí contiene una serie de leyendas sacras,

4. Así lo interpreta el Talmud en su tratado *Megillah* 3a. Sobre el origen legendario de la tradición acerca de la Gran Asamblea o Gran Sinagoga, punto de partida de la sinagoga y de la tradición judía, pueden verse los textos recogidos por L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Filadelfia 1968, IV, 359; VI, 56. Sobre estas traducciones arameas y sus modalidades, así como sobre los escritos que de ellas nos quedan y su importancia, véase el trabajo básico de A. Díez Macho, *El Targum. Introducción a las traducciones aramáicas de la Biblia*, Madrid, CSIC 1979; y la exposición más actualizada de M. Pérez Fernández en G. Aranda/ F. García Martínez/M. Pérez, *Literatura judía intertestamentaria*. Estella, EVD 1996.

con el fin de subrayar la sacralidad del texto griego de la Escritura judía, perfectamente conforme en todo con el original hebreo, su testimonio sin embargo puede aceptarse, en el sentido de que el Pentateuco se tradujo a la lengua griega hacia finales del s. III a.C. con la finalidad de ser leído y, quizás, proclamado en el culto por la comunidad judía de Alejandría. La suerte de esta versión, que se cierra definitivamente en el siglo I a.C., alcanza su punto culminante, cuando se convierte en la Biblia cristiana, la Sagrada Escritura de la que hablan los textos del NT. Puede decirse sin temor alguno a equivocarse, que el cristianismo ha nacido en grandísima parte leyendo la Escritura Sagrada en griego, rezando con ella en esta lengua, e interpretando la figura de Jesús y su Evangelio en esta versión y desde ella⁵.

Se produce así un fenómeno singular: lo que hoy conocemos como Biblia hebrea o Antiguo Testamento comenzó a traducirse a otras lenguas (en particular al arameo y al griego) antes incluso de que el conjunto de libros formase una colección literaria completa, y mucho antes de que se acogiese como libro canónico entre judíos y cristianos. Y este mismo camino siguió muy pronto también el Nuevo Testamento, escrito originalmente en griego y traducido a partir de finales del siglo II a las lenguas vivas del momento, el siríaco y el latín entre otras. Por consiguiente, podemos decir que en el ADN de la Biblia cristiana está la disposición a ser traducida, para que pueda ser leída por cualquier persona, y se

5. Cf. N. Fernández Marcos, *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos*, Salamanca, Sígueme 2014, con amplia bibliografía. Bajo la dirección del mismo profesor se ha concluido recientemente la versión castellana de la Septuaginta, *La Biblia griega. Septuaginta*, 4 vol., Salamanca, Sígueme 2013-2018.

pueda cumplir el mandato de Jesucristo, de anunciar el Evangelio al mundo entero.

En esto existe una cierta diferencia con la Biblia hebrea, que, a pesar de haber sido frecuentemente traducida por judíos de diversas lenguas, conserva sin embargo la lectura litúrgica sinagoga preferentemente en hebreo. Y hay una diferencia total con cuanto ocurre en los libros sagrados de otras religiones, por ejemplo, en el Islam. El Corán nunca podrá ser oficialmente leído en otra lengua que no sea la lengua árabe original. Sólo en ella puede percibirse la voz de Dios. Lo cual muestra ya la diferente concepción de Escritura Sagrada existente entre cristianos y musulmanes: para un musulmán el Corán es la revelación misma de Dios; para un cristiano, la revelación de Dios se compendia en Jesucristo, palabra decisiva del Padre. Su Evangelio llega a nosotros por medio de la Escritura y de la Tradición viva de la Iglesia, que en el fondo es la misma Escritura tal como ha sido leída e interpretada a lo largo de la historia por la Iglesia. Es muy importante la materialidad de la letra de la Escritura. Es importantísimo leer la Biblia. Pero lo decisivo es el encuentro con Cristo por medio de la Escritura y de la acción del Espíritu, que inspiró la Escritura a los autores sagrados e inspira hoy su lectura, cuando ésta se hace en el ámbito de la Iglesia, lugar único en el que tenemos la certeza de estar bajo la acción del Espíritu Santo. Aunque, como bien sabemos, el Espíritu sopla donde quiere, y puede ayudar a comprender la Escritura y a recibir el fruto de la salvación a todo aquel que se acerque a sus páginas con espíritu de escucha humilde, mínimamente abierto a la palabra de Dios⁶.

6. Cf. *Verbum Domini* 109-110; sobre la diferencia entre Biblia y Corán,

En este momento es oportuno detenernos un instante a reflexionar sobre los datos que nos ofrece la historia. Una de las constantes que pueden observarse desde los comienzos mismos de las versiones bíblicas es la pugna entre versión literal estricta, lo más ajustada posible al original, y versión más flexible, ajustada preferentemente a la capacidad de comunicar el sentido original en la lengua receptora. Bástenos aquí simplemente aludir a algunos casos, sin que nos detengamos a exponerlos con detalle, asunto que no corresponde hacer en este caso.

Recordemos en primer lugar la decisión rabínica de ajustar las versiones arameas lo más posible al original. El resultado fue el llamado *tárgum* de Ónkelos, frente a otros *targumen* palestinos, sea el Pseudo Jonatan, el *tárgum* Fragmentario o el *tárgum* Neófiti, descubierto por Díez Macho. Todos estos, que entreveran su versión con largas paráfrasis, incluso con leyendas rabínicas y pasajes de homilías clásicas, fueron retirados del culto sinagoga, mientras que sólo el *tárgum* Ónkelos se convirtió en la versión aramea oficialmente aceptada.

Un caso semejante sucede con la versión griega o Septuaginta a partir de la destrucción de Jerusalén el año 70, y de la selección por rabinos fariseos de un texto hebreo determinado para la Biblia judía. Frente al uso que los misioneros cristianos hacían de este texto judío, se levanta el deseo de ajustar la versión griega lo más literalmente posible al original hebreo aprobado por los rabinos fariseos a finales del siglo I. Baste aquí recordar las diferentes

versiones y arreglos de Áquila, Sínmaco y Teodoción, que recogió con sumo cuidado Orígenes en sus eruditas Hexaplas, todas ellas centradas en acercar la clásica versión griega al texto hebreo seleccionado. En el fondo, esta confrontación seguirá vigente a lo largo de los siglos en casi todos los casos de versión bíblica, y permanece hoy vigente, aunque la planteemos con técnicas un poco más complejas.

2. Apunte sobre las versiones latinas en Hispania

Pero no debemos olvidar en esta sucinta referencia a la vocación de libro para traducir, que tiene la Biblia desde sus comienzos, la importancia que alcanzaron en nuestra cultura occidental, de la que todos bebemos, las versiones latinas. También aquí encontramos particularidades llenas de interés. Era lógico y esperable, que a medida que la lengua latina iba expandiéndose por el imperio romano, a medida que el griego iba quedando como lengua lejana, las comunidades cristianas quisiesen tener un texto bíblico comprensible. Es así como nacen las versiones latinas, que se extienden por la península de Italia y por el norte de África con mucha rapidez, pasando desde aquí muy pronto a la Hispania romana, especialmente a la Bética, más o menos la actual Andalucía en el sur de España, plenamente romanizada ya a finales del siglo I. De hecho, a mediados del siglo III ya hay una compleja organización eclesíastica en Hispania, y unos años después encontramos el primer testimonio escrito de la lectura de la Biblia en España⁷. Efectivamente, en las actas auténticas del martirio del

cf. J. Jomier, *Biblia y Corán*, Madrid, Razón y fe 1966; F. Timón, *El Corán y la Biblia*, Madrid 2003; E. González Ferrín, *La palabra descendida: un acercamiento al Corán*, Oviedo, Ed. Nobel 2002.

7. Véase la carta 67 (sinodal) de san Cipriano, obispo de Cartago, al obispo Félix y a los fieles de León, Astorga y Mérida el año 254; cf. J. Campos

obispo de Tarragona, Fructuoso, y sus diáconos, Augurio y Eulogio, quienes mueren mártires en la hoguera el año 259, se nos dice que ya existe el oficio eclesiástico de “lector” de la Escritura en las celebraciones litúrgicas, se afirma que los que estaban en la cárcel celebraron actos litúrgicos y se compara a los mártires con los tres jóvenes en el horno de fuego, de que habla el libro bíblico de Daniel, un texto que sólo nos ha llegado a través de la antigua versión griega. Así pues, nuestros antepasados cristianos hispanos del siglo III, al menos los pertenecientes al clero, leían la Biblia, lo hacían en los actos litúrgicos y el texto que usaban era el conocido como *Vetus Latina versio*, una de las antiguas traducciones latinas hechas desde el griego, sin que podamos precisar mucho más⁸.

La versión llamada *Vetus Latina* es en realidad un cúmulo de versiones muy diferentes, según el lugar y el tiempo en que se hizo la versión bíblica para cada comunidad. Además, en la gran mayoría de los casos, por no decir en la totalidad de ellos, la traducción a la lengua latina se hizo de la versión griega vigente en la Iglesia del Oriente y en Roma durante el siglo I. Variedad de versiones y traducción de la Biblia griega son las dos características de la primera Biblia latina. De hecho, cuando el papa san Dámaso a finales del siglo IV le pide a san Jerónimo que unifique estas versiones, tras hacer algunos intentos, por ejemplo, con los salmos y con los evangelios, se dio cuenta de que era menos trabajo y más fructífe-

ro el traducir directamente la Biblia⁹. Pero Jerónimo, que al fin y al cabo era un intelectual, se percató enseguida de que no bastaba ir por los ríos de las versiones latinas hacia el griego original, sino que era mejor situarse en la misma fuente, en lo que el llamó la *hebraica veritas*, la verdad del original hebreo. Largos años dedicó a esta tarea, no siempre comprendida y con frecuencia rechazada en algunas iglesias, como ocurre cuando san Agustín quiere cambiar el texto de los salmos cantados en su comunidad (tomados de la versión griega) por los traducidos por Jerónimo a partir del hebreo. En este caso, el pueblo fiel se le quejaba, diciendo que esa no era su Biblia, y hubo de volver a la versión anterior y ya tradicional en su Iglesia¹⁰.

La acogida a la versión Vulgata de la Biblia en España fue lenta y duró varios siglos, al igual que sucedió en toda Europa. Pero conviene recordar la particular anécdota de la llegada de los primeros manuscritos de la Vulgata a Hispania, incluso todavía en vida de san Jerónimo. En efecto, un rico hispano de la Bética hispana de

9. Véase en el prólogo de san Jerónimo a los evangelios, dirigido al papa san Dámaso, sobre la diversidad de códices latinos: Si enim latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus; tot sunt paene quot codices; y sobre la necesidad de consultar los originales griegos: Hoc certe cum in nostro sermone discordat et diversos rivulorum tramites ducit unio, de fonte quaerendum est; *Biblia Sacra Vulgata*, ed. R. Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft 2007, 5ª ed., 1515.

10. Para las discusiones entre san Jerónimo y san Agustín acerca de la Biblia traducida del griego o del hebreo, cf. las cartas 71, 72, 73, 81 y 82, en *Obras completas de san Agustín VIII*. Cartas (1º), Madrid, BAC 1986, ed. de L. Cilleruelo; para el ambiente general, puede verse F. van der Meer, *San Agustín, Pastor de almas*, Barcelona, Herder 1965, 420-440.

(ed.), *Obras de San Cipriano*. Edición bilingüe. Tratados. Cartas, Madrid, BAC 1964, 631-40.

8. Cf. D. Ruiz Bueno (ed.), *Actas de los mártires*. Texto bilingüe, Madrid, BAC 1987, 781-800.

nombre Lucinio, a quien por su procedencia se conoce como Lucinio Bético, deseando leer la Escritura en un texto más seguro que las versiones latinas entonces usadas, fletó una misión a Belén con diversos escribas y criados. Allí residía a finales del siglo IV y comienzos del V nada menos que san Jerónimo, el mayor conocedor de la Biblia de la época. Dedicado en ese momento enteramente a la traducción de la Biblia hebrea, se maravilló del interés de este laico hispano y permitió copiar a aquellos escribas cuanto había traducido hasta entonces. Fue así como llegó por primera vez a España la que, andando el tiempo, sería la versión latina más divulgada, la que conocemos con el nombre de *Vulgata*¹¹. Pero, al final, a lo largo del Medievo, la versión de san Jerónimo, con algunas variantes (la más importante el salterio traducido del griego, que acabó llamándose salterio gálico, por ser usado preferentemente en la Galia y haber sido así acogido en las revisiones que se hicieron en tiempos de Carlomagno), terminó imponiéndose en la Iglesia romana, convirtiéndose en la más divulgada (*vulgata*, en latín). Esta es la versión latina que pasó a formar parte de la

11. Las cartas de san Jerónimo a Lucinio Bético y a su mujer Teodora, en las que se cuenta esta singular historia, pueden verse en D. Ruiz Bueno (ed.), *Cartas de San Jerónimo. Edición bilingüe*, 2 vol., Madrid, BAC 1962, I, 677-84; 712. Para más datos sobre la Vulgata en España, cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premières siècles du moyen âge*, París 1893; ed. anastática G. Olms, Hildesheim/Nueva York 1976, 8-28; A. García Moreno, *La neovulgata. Precedentes y actualidad*, Pamplona, Universidad de Navarra 1986, 115-22; J. Gribomont, “Traducciones. Jerónimo y Rufino”, en A. di Berardi (dir.), *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid, BAC 1981, 228-36; J. Treballe, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, Trotta 1993, 368-78.

liturgia oficial de la Iglesia romana y ha durado casi hasta nuestros días, pues todavía a mediados de los años sesenta del siglo pasado se celebraba la misa y rezaba el oficio divino en lengua latina¹².

3. Las versiones de la Biblia que nacieron con la misma lengua castellana: apunte sobre las versiones medievales

Ya he indicado que seguir la historia de las versiones latinas de la Biblia en España es tarea harto compleja y no viene ahora directamente al caso. Pero sí es importante constatar, y eso es lo importante, que de estas versiones latinas harán los cristianos las primeras al castellano naciente, mientras los judíos de la península traducirán su Biblia directamente de la lengua hebrea.

¿Cuándo aparece por primera vez la Biblia en lengua española? Los primeros balbuceos de una Biblia en castellano se encuentran probablemente en la traducción castellana de algunos textos bíblicos, incluidos en la crónica del viaje a Tierra Santa, que Almerich

12. Para una primera presentación, cf. la síntesis de J. Treballe en J. González Echegaray y otros, *Introducción al estudio de la Biblia. 1. La Biblia en su entorno*, Estella, EVD 1990, 538-543; para las versiones latinas en España, T. Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina Hispana I; Prolegómenos*, Madrid, CSIC 1953; más actualizados, J. Treballe, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, Trotta 1998, 2013, 4ª ed.; H. A. G. Houghton, *The Latin New Testament: A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford, Oxford University Press 2018. Una presentación de los orígenes de la Biblia en España, en J.M. Sánchez Caro, *La aventura de leer la Biblia en España*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca 2000 = “Excursus. Historia de la Biblia en España”, en M. Pérez - J. Treballe, *Historia de la Biblia*, Madrid, Trotta 2006, 311-337 (sin notas).

o Aymerich de Malafaida, “arcediano de Antioquía”, envía al arzobispo don Raimundo de Toledo (+1151), uno de los impulsores de la primera escuela de traductores de Toledo. La crónica de este viaje, en su versión castellana, fue editada en Salamanca por el erudito judío Moshé Lazar con el título de “La Fazienda de Ultramar”, sacado del manuscrito que guarda aquella Universidad. Es posible que la obra fuera compuesta entre los años 1126 y 1142, cuando Don Raimundo era arzobispo de Toledo. Pero no tenemos ninguna certeza de que fuera escrita originalmente en castellano. Tanto la letra del manuscrito, como la estructura de la lengua castellana usada, que tiene semejanzas con la del Poema del Mío Cid, nos remiten al primer cuarto del siglo XIII, según los estudios más recientes. Es interesante notar que, posiblemente, el traductor del texto latino está usando una versión de Re, Ez, Jer ya existente anteriormente. Los textos bíblicos latinos originales, traducidos quizá en parte de una fuente hebrea, aunque varios de ellos están claramente tomados de la Vulgata, se refieren a los acontecimientos históricos bíblicos más conocidos en la catequesis y en la predicación. Así, más que ilustrar un itinerario por Tierra Santa, son situados en sus lugares geográficos y adquieren una especial viveza y utilidad para el predicador. En este sentido, tenemos aquí casi la primera “historia sagrada” en castellano de nuestras letras y de nuestra catequesis, una historia sagrada escrita ciertamente “sobre el terreno”¹³. Oigamos en el castellano del siglo XII-XIII el contenido de las tablas de la ley, entregadas por Dios a Moisés:

13. La obra fue editada la primera vez por M. Lazar, *Almerich, Arcidiano de Antiochia. La Fazienda de Ultra Mar. Biblia romanceada et Itinéraire Biblique en prose castillaine du XII siècle*, Salamanca, Universidad de Salamanca 1965. Este autor dató la obra entre 1126 y 1152, y así lo

lo el tu Sennor Dios, que te saqué de tierra de Egipto, de casa de servitud.

Non sean a ti otros dios(es) delant mí.

Non fagas pora ty dolant nin doladizo (ídolo), ni nulla semblança, que es en los çielos de suso, ni en la tierra de yuso, ni en las aguas de yus la tierra.

Ni los adores, ni los sirvas.

Que yo, el tu Sennor, Dios poderoso e celoso visitant peccado de parientes,

sobre fijos y sobre terceros y sobre quartos amygos aborrecientes, taciend misericordia a millares a mios amigos e a los que guardan myos comendamyentos. Non iures nombre de tu Dios en falso, que non perdonará Dios qui iurará so nombre en vano.

acepté yo en otros trabajos. Véanse, sin embargo, R. Lapesa, *Historia de la lengua española*, Madrid, Gredos 1980, 233; M.C. Sanchís Calvo, *El lenguaje de la Fazienda de Ultramar*, Madrid, Anejos al Boletín de la Real Academia Española 1991, especialmente p. 568-70. Todos estos datos son recogidos, y a ellos añade interesantes observaciones, F. Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana. I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra 1998, 111-122. Para un panorama general sobre la escuela de traductores en la época del obispo don Raimundo y en la de Alfonso X el Sabio, puede verse J.F. Ruiz Casanova, *Aproximación a una historia de la traducción en España*, Madrid, Cátedra 2000, 54-73, con bibliografía. Véase la espléndida página web con introducción, transcripción del manuscrito y notas de David Arbesú (University of South Florida 2011-2019) www.lafaziendadeultramar.com, donde podrá consultarse el texto y las discusiones más actuales en torno a él, con bibliografía actualizada (acceso el 3 de enero de 2019).

Myembret del día del sábado, de sanctiguarlo. VI días labrarás e farás toda tu huebra. Ni tú, ni tu fija, ni tu fijo, ni tu bestia, ni tu manceba, ni tu morador entre tus puertas, non labres nada.

Que en VI días fizo Dios los cielos y la tierra, e el mar y todo lo que es, y reposó el día séptimo. Por esto bendixo Dios al día séptimo e lo sanctiguó.

Ondra a tu padre e a tu madre. E allongarse an tus días sobre la tierra, que tu Sennor Dios dio a ti.

Non mates.

Non furtes.

Non fornigues.

Non testimonies a tu vezino testimonio de falsedat.

Non cobdicies cosa de tu vezino.

Ni cobdicies mugier de tu próximo, ni su manceba, ni su buey, ni su asno, ni su mula, ni nulla cosa de tu vezino¹⁴.

Compite con este puñado de textos bíblicos la versión del salterio, llevada a cabo por Hermann el Alemán, cuando era obispo de Astorga, probablemente la más antigua en lengua española y uno de los textos bíblicos más tempranos que conocemos en nuestra lengua. Se trata en este caso de un universitario, que había estudiado en París, donde conoció al papa que le haría obispo de Astorga hacia 1266. Pertenece a la orden teutónica y fue traductor prestigioso de Aristóteles y de Averroes, además de miembro del grupo de traductores de Toledo. Don Hermano, como se le llamaba en Astorga, traduce el salterio hacia 1270, quizá para la *General Estoria* de Alfonso X el Sabio. Lo traduce “segund cuemo está en el

14. Fol 18va-18vb, en la transcripción de David Arbesú, con algunos arreglos míos para facilitar su comprensión.

ebraygo”, a tenor de sus propias palabras, si bien no es fácil decir si hace la versión directamente del hebreo o, como era costumbre en muchos casos, teniendo delante la Vulgata latina. He aquí la transcripción que hace del salmo primero la editora, añadiendo por parte mía entre paréntesis alguna aclaración conveniente para comprender mejor el texto:

O qué bienaventurado es el varón que no ha dubdo (anduvo) en el consseio de los malos

e en la carrera de los peccadores non souo (se sentó), e non souo en la morança de los que fablan vanidades.

Mas en la ley de Dios es su voluntat e en la su ley pensará dia e noche.

E es assí como el árbol plantado sobre los ríos de las aguas, que da su fructo en su tiempo e no cae de su foia e son buenos todos sus fechos.

No assí los malos,

mas assí como la paja menuda que el viento echa de l'era (la era).

Por esto non estarán los malos en el juyzio,

ni los peccadores en el concejo de los justos.

Car (porque) Dios ha cuidado de la carrera de los justos,

mas la de los peccadores perecerá¹⁵.

Entre los siglos XIII y XV se producen en la península Ibérica toda una serie de biblias española traducidas tanto del latín como del hebreo, que forman el conjunto no muy numeroso, pero verda-

15. Texto y estudio de M^a.W. de Diego Lobejón, *El Salterio de Hermann el Alemán. MS. Escorialense I-j-8. Primera traducción castellana de la Biblia*, Valladolid, Universidad de Valladolid 1993; texto reproducido, en p. 65; cf. J.M. Sánchez Caro, “Para una historia de la Biblia en España, *varia notitia*”, *Estudios Bíblicos* 57 (1999) 643-64.

deramente admirable, de las “biblias romanceadas”. Todas las castellanas pueden hoy consultarse cómodamente en la página web de la Universidad de las Islas Baleares (España), <http://www.bibliamedieval.es/>, dirigida desde 2004 por el profesor del mismo centro Andrés Enrique-Arias. Ofrece el texto original y la transcripción de catorce manuscritos, prácticamente “el corpus integral de los romanceamientos bíblicos en castellano, con sus más de 5 millones de palabras, la alineación con las fuentes latinas y hebreas, las herramientas de búsqueda, las 17.000 imágenes digitales y los recursos asociados (índices, concordancias, textos descargables, base de datos bibliográfica)”, según expresión de los responsables de la misma página.

Por supuesto, no podemos aquí dar en detalle todas estas versiones. Baste una nota general sobre dos de ellas que tienen especial significación, una traducida del latín, otra de la lengua hebrea. La primera es la versión promovida por Alfonso X el Sabio en la escuela de traductores de Toledo, bajo el título de *General Estoria*, obra en la que emprende la gigantesca tarea de hacer una completísima historia del mundo desde sus orígenes hasta la actualidad que él vive. ¿Qué fuente -pensaban- más fiable para ello que la Biblia, libro santo que habla de los orígenes del universo y va narrando la historia santa conocida y venerada por el pueblo cristiano? Esta es la razón por la cual se proyecta una traducción completa de toda la Biblia, generalmente hecha de la Vulgata latina. Luego se va entrelazando con otros testimonios históricos autorizados en una especie de centón de textos y datos, con los que se construye esta peculiar visión medieval de la historia. La obra nunca fue terminada, pues el rey murió antes de que se le diera culmen, y los traductores y escribientes se dispersaron des-

pués. Pero el resultado es una versión prácticamente completa del Antiguo Testamento al castellano, con añadidos y glosas múltiples y varias¹⁶.

La segunda versión que aquí nos interesa es la llamada Biblia de Guzmán o de Alba -por su pertenencia actual a esta casa noble encargada por Luis de Guzmán, gran maestro de la orden de Calatrava, al rabino Mosé Arragel de Guadalajara, quien concluyó la traducción del hebreo el año 1430. Se trata de un interesante modelo de colaboración entre judíos y cristianos y una muestra, tanto del interés intelectual de un cristiano viejo por la Biblia hebrea, como del conocimiento por parte de un judío intelectual del texto y la tradición latinas¹⁷.

16. Edición impresa completa en Alfonso X el Sabio, *General Estoria*, VI partes, edición coordinada por P. Sánchez Prieto, Madrid, Fundación José Antonio de Castro 2009, 10 volúmenes. Puede consultarse también en la página web citada, donde además se encontrará bibliografía. Para el conjunto de las Biblias medievales hispanas, la obra más completa es la de G. Avenzoa, *Biblias castellanas medievales*, San Millán de la Cogolla, Cilengua 2011.

17. Esta Biblia fue editada en facsímil, la primera vez por Antonio Paz y Meliá, *Edición de Biblia. Antiguo Testamento. Traducida del hebreo al castellano por Rabbí Mosé Arragel de Guadalfajara (1422 - 1433)*, a expensas del Duque de Berwick y Alba, Madrid, Imprenta Artística 1920-1922, 2 vols. Se hicieron sólo 300 ejemplares. Más recientemente se ha hecho una magnífica edición facsímil, acompañada de un volumen de estudios sobre el manuscrito, por Jeremy Schonfield, *La Biblia de Alba: An Illustrated Manuscript Bible in Castilian, by Rabbi Mosses Arragel*, Madrid - Londres, Fundación Amigos de Sefarad, 1992. Puede verse el completo estudio ilustrado de Sonia Fellous, *La Biblia de Alba: de cómo rabí Mosé Arragel interpreta la Biblia para el gran maestro de Calatrava:*

Conviene en este punto añadir una nota sobre versiones hispanas al catalán y al valenciano. Como he descrito en otra parte, es llamativo, y no sin algún significado, que la primera noticia que tenemos de algunas versiones españolas, en este caso al catalán y al valenciano, sea precisamente una prohibición, la de traducir la Biblia “en romancio”, como afirma el concilio de Tarragona del año 1233, en tiempos de Jaime I de Aragón. Aunque puede dudarse de que existieran en ese momento versiones catalanas de la Biblia, ya que esta prohibición se hizo probablemente más por seguir las indicaciones del concilio de Tolosa en Francia contra los albigenses (1229), que por necesidades de su reino¹⁸. Posteriormente si encontramos versiones de la Biblia a la lengua catalana, todas ellas hechas del latín, a diferencia de lo que ocurría con el castellano, donde no pocas se hicieron del hebreo. La Biblia más antigua de que tenemos noticia es la llamada “Biblia de Alfonso II”, traducida a partir de 1287 por Jacme de Montjuich; interesante también es la Biblia rimada de Romeu Sa Bruguera, una traducción rimada, cuyo salterio parece del siglo XIII. Pero, sin duda, la más conocida de todas es la Biblia “arromançada de lengua latina en la nostra valenciana, por lo molt reverent Micer Bonifaci Ferrer” (+1417), prior de la cartuja de Porta Caeli y hermano de san Vicente Ferrer, impresa en Valencia tras cuidadosa revisión del inquisidor Jaume Borrell, el año 1478. La persecución posterior de todas las biblias

Toledo 1422-1433, París, Somogy 2001.

18. Véase *La Biblia en su entorno* op. cit. 561, para un panorama general; sobre esta prohibición, con documentos y bibliografía, cf. J. Enciso, “Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino”, *Estudios Bíblicos* 3 (1944) 523-60, esp. 531-34.

romanceadas y otras circunstancias hicieron que de ella conozcamos hoy sólo una hoja, precisamente la que contiene el colofón¹⁹.

Hasta aquí algunos datos del rico y variado mundo de las versiones medievales romanceadas. Ahora conviene sin embargo pararse un momento a reflexionar sobre los hechos. Notemos, en primer lugar, que las versiones de la Biblia a nuestra lengua castellana tienen su origen prácticamente con el mismo nacimiento de la lengua, como una necesidad natural y lógica. Hasta el punto esto es así, que quienes hoy explotan científicamente el inmenso tesoro de vocabulario y gramática que el conjunto de estos textos ofrece son precisamente los lingüistas y los estudiosos de la literatura española, que son los que se han tomado el trabajo de ir editando a la vez que estudiando estos textos.

Por otra parte, observamos cómo la Biblia cristiana muestra su vocación de ser texto traducido, a la vez que su conexión natural con la cultura de cada momento en la historia. Es verdad que no se trata de versiones y textos hechos directamente para el pueblo.

19. Sobre Biblias medievales catalanas y valencianas, cf. A. Puig i Tàrrach, *La Biblia a Catalunya, València i les Illes fins al segle XV*, Tarragona, Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós 1997; este autor coordina la publicación del *Corpus Biblicum Catalaunicum*, una colección de las versiones bíblicas catalanas hasta el siglo XV incluido, patrocinada por la Asociación Bíblica Catalana y la Abadía benedictina de Montserrat, de la que ya han aparecido algunos volúmenes. Acerca de las prohibiciones medievales de la Biblia en España, cf. J. Enciso, “Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del tridentino”, *Estudios Bíblicos* 3 (1944) 523-560; S. Fernández López, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar. Defensores y detractores*, León, Universidad de León 2003.

Son manuscritos elaborados para monasterios, proyectos reales de cultura general o simplemente respuesta preciada a los deseos de nobles deseosos de tener una obra de prestigio. Recordemos de nuevo que en el Medioevo español (y europeo en general) eran pocos los que sabían leer. Los cristianos seguían leyendo la Biblia mediante las imágenes de retablos o pinturas en los templos; o con el oído, en las celebraciones litúrgicas, en predicaciones y sermones tan habituales en la época, o mediante teatros sacros y canciones o poemas con ocasión de las grandes celebraciones de Navidad y Semana Santa. Es verdad que, si económicamente podían permitírselo, podían acercarse a la Escritura en devocionarios y Biblias ricas y bellamente ilustradas, que después adquirieron un doble nombre entre los eruditos: las *Bibliae pauperum*, Biblias de los pobres (culturalmente hablando), que con poco texto dibujaban los hechos bíblicos a modo de gran historia sagrada. Y las Biblias moralizadas, en las que se iban comparando escenas bíblicas con escenas contemporáneas, mostrando así lo que era conforme o disconforme a la enseñanza de Jesucristo en la Escritura. Sin olvidar los *Libros de Horas*, devocionarios para reyes y reinas. De todo ello nos han quedado magníficos ejemplares en las Bibliotecas europeas. Pero... ninguna de estas obras llegó nunca directamente al pueblo.

4. Las versiones en el siglo XVI: judíos, católicos y protestantes

La gran novedad del siglo XV es la invención de la imprenta, cuyo primer libro completo publicado hacia 1545 en Maguncia por Johannes Gutenberg fue la llamada Biblia de 42 líneas. En España, la primera versión completa impresa de la Biblia de que tenemos

noticia es la de Bonifaci Ferrer, un manuscrito de principios del siglo XV, que se imprime en Valencia el año 1478. Desgraciadamente, como ya he indicado, de esa Biblia impresa sólo conservamos su última página, con los versos finales del Apocalipsis y el colofón que nos informa del libro al que esta página perteneció.

Para encontrar otra Biblia impresa en lengua castellana debemos irnos al siguiente siglo. En él, las primeras Biblias en castellano son dos versiones hechas por judíos españoles en el exilio, después de haber sido expulsados de España el año 1492. La más importante es la Biblia de Ferrara, “Biblia en lengua española, traducida palabra por palabra de la verdad hebraica por muy excelentes letrados, vista y examinada por el officio de la Inquisición”, como reza la portada de la edición impresa en esa ciudad italiana, allá por 1553, traducida o patrocinada por Abraham Usque y Yom Tob Atías. Pero no debe dejarse en el olvido el denominado “Pentateuco de Constantinopla”, editado por el impresor hebreo Sencino el año 1547 en Constantinopla y escrito en ladino, esa lengua religiosa de los judíos sefardíes, que se convirtió en el dialecto de los judíos españoles de Oriente tras su expulsión de los reinos hispanos; en este caso además el texto está escrito en caracteres hebreos. Una y otra llegaron hasta nosotros impresas, aunque, sobre todo la primera, representa el culmen de las versiones al castellano hechas desde el hebreo, y tendrá una larga influencia en las comunidades de judíos hispanos y portugueses²⁰.

20. Sobre la primera, cf. la edición facsímil *La Biblia de Ferrara (1553)*, a cargo de I.M. Hassán y U. Macías, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario 1992, así como la edición crítica de M. Lazar, *Biblia de Ferrara*, Madrid, Fundación J.A. de Castro 1996, y el volumen de estudios, editado por I.M. Hassán, *Introducción a la Biblia de Ferrara*. Actas del

El desarrollo del humanismo renacentista, nacido en la península italiana y extendido por toda Europa, llega a España con fuerza en tiempos de los Reyes Católicos, a caballo de los siglos XV y XVI. De un modo especial tuvo una gran influencia la obra y la persona de Erasmo de Rotterdam (1466-1536), varias de cuyas obras se tradujeron pronto a nuestra lengua²¹. En este mismo tiempo tuvo lugar la reforma protestante, iniciada por Martín Lutero en Alemania y continuada en otros países europeos. España, tanto en tiempos del emperador Carlos I, V de Alemania, como del rey

Simposio Internacional, Madrid, Sociedad Estatal Quinto Centenario 1994. Para el segundo, cf. la edición de M. Lazar, *The Ladino Pentateuch (Constantinople, 1547)*, Culver City, Ca., The Sephardic Classical Library 1988; L. Amigo, *El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia medieval romanceada judeoespañola: Criterios y fuentes de traducción*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca 1983; Id., “Una aproximación al Pentateuco de Constantinopla (1547)”, *Estudios Bíblicos* 48 (1990) 81-111.

21. Sobre Erasmo y el movimiento humanista en España, es clásica la obra de Marcel Bataillon, *Erasmo y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, 2ª ed.; cf. también Natalio Fernández Marcos, “Bibliismo y erasmismo en la España del siglo XVI”, en M. Revuelta/C. Morón (eds.), *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo 1986, 97-108; los textos de Erasmo relativos al NT pueden ahora consultarse en edición bilingüe en Erasmo de Róterdam, *Escritos de introducción al Nuevo Testamento*, edición de Inmaculada Delgado Jara y Victoriano Pastor Julián, Madrid, BAC 2019; para algunas de las versiones bíblicas que siguen, un primer acercamiento en Enrique Fernández y Fernández, *Las Biblias castellanas del exilio. Historia de las Biblias castellanas del siglo XVI*, Miami, Florida, Editorial Caribe 1976.

Felipe II, se opuso con todas las fuerzas al avance de esta reforma y, sobre todo, a que sus doctrinas y las obras escritas que la propugnaban entrasen en España. Como la reforma protestante se lleva a cabo en nombre de la Sagrada Escritura, favoreciendo su lectura en las lenguas vernáculas existentes, la resistencia española (y la católica romana en general) se opuso a estas versiones y, al final, hizo imposible una traducción reconocida de la Biblia a la lengua castellana²².

No obstante, hasta que la prohibición de traducir y de leer la Biblia en castellano se hizo totalmente operativa, lo cual ocurre con la publicación en 1559 del índice de libros prohibidos del Inquisidor General Fernando de Valdés, arzobispo de Oviedo, aunque se prohibía la publicación y lectura de la Biblia en lengua vulgar, los márgenes de autorización eran aún flexibles. En este tiempo se llevan a cabo versiones parciales de la Biblia a nuestra lengua, hechas todas ellas fuera de las fronteras hispanas. En este contexto hay que situar las versiones bíblicas del humanista conquense Juan de Valdés (ca. 1499-1541) en limpio castellano, aunque se moviera preferentemente en el ámbito del humanismo napolitano²³. Conocemos de él una interesante versión del Salterio hecha

22. Sobre la Biblia en España durante este tiempo, cf. J.M. Sánchez Caro, “La Sagrada Escritura en el diálogo ecuménico católico-protestante”, *Sal Terrae* 105 (2017) 35-50; “Protestantes y católicos ante la Biblia: motivo de ruptura, ocasión de unidad”, en J.L. Ponga, F. Joven Álvarez, L.A. Fajardo Vaquero, M.P. Panero García (coords.), *Martín Lutero. Perspectivas desde el siglo XXI*, Valladolid, Universidad de Valladolid 2018, 239-259.

23. Sobre Juan de Valdés siempre es útil Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles I*, Madrid BAC 1956, 879-937 (I. IV, c. IV); cf. también Domingo de Santa Teresa OCD, *Juan de Valdés*

directamente del hebreo, que sin embargo no llegó a publicar²⁴. Además, nos han llegado las versiones y comentarios a la carta a los Romanos y a la primera carta a los Corintios²⁵. Tradujo tam-

(1498?-1541). *Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Roma, Pontificia Università Gregoriana 1957.

24. *El Salterio, traducido del hebreo en romance castellano*, por Juan de Valdés, ahora por primera vez impreso, Bonn, Imprenta de Carlos Georgi 1880. La edición, dentro de la colección de Luis Usoz del Río, *Reformistas Antiguos Españoles* (RAE) XXIII, es del reformado e hispanista E. Boehmer, que ofrece en ella una selección del prólogo de Valdés, con la exposición de sus criterios de traducción, a la vez que un estudio sobre el manuscrito y los criterios que él siguió para la edición (p. 165-170); ha sido reeditado en facsímil en Barcelona, Librería de Diego Gómez Flores 1983; ed. digital en: <https://ia801400.us.archive.org/10/items/elsalterio-00boehgoog/elsalterio00boehgoog> (acceso: 27 de julio de 2015). Mejor edición en D. Ricart (ed.), *Juan de Valdés. Diálogo de la Doctrina Cristiana y el Salterio traducido del hebreo en romance castellano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México 1964.

25. *Comentario o declaración breve y compendiosa sobre la epístola de S. Paulo Apóstol a los Romanos, muy saludable para todo cristiano*. Compuesto por Juan Valdesio, pio y sincero theólogo. Venezia, Juan Philadelpho 1556, 305 p.; *Comentario o Declaración Familiar i Compendiosa, sobre la primera Epístola de San Pablo Apóstol a los Corintios...* Compuesta por Juan VV., Pio i sinzero teólogo. En Venezia, en casa de Juan Philadelpho 1567, 320, más 60 pp. de introducción y notas de Usoz del Río. En realidad, tanto una como otra carta, se editaron en Ginebra, probablemente en los talleres de Jean Crespin. El editor fue Pérez de Pineda, que manejó un manuscrito muy estropeado, según su propio testimonio, por lo que no hay siempre garantías de que la edición responda plenamente al original. Ambas obras fueron reeditadas por Luis Usoz del Río, en su colección *Antiguos Reformistas Españoles*, vol. X

bién el evangelio según san Mateo, del que hace un sobrio comentario²⁶.

De importancia es la versión del Nuevo Testamento llevada a cabo por Francisco de Enzinas (+1552), natural de Burgos, que se formó en Lovaina con Luis Vives, llegó a ser profesor en Cambridge, y tiene una notable lista de versiones de clásicos greco-latinos. Fue gran amigo de Melancthon, quien parece le animó a traducir el Nuevo Testamento a la lengua castellana. Lo hace a partir de la edición griega de Erasmo y lo publica el año 1543 en la ciudad de Amberes²⁷.

El tercero de estos traductores primeros en el exilio es el montillano Juan Pérez de Pineda (ca. 1500-1567), que perteneció al grupo filo-reformado de la Sevilla del siglo XVI, donde fue rector del Colegio de la Doctrina. Cuando comenzó el tribunal de la Inquisición a tomar cartas en el asunto de los reformados sevillanos,

y XI, Barcelona 1856; edición facsímil en Barcelona, Librería de Diego Gómez Flores 1982.

26. *El Evangelio según S. Mateo declarado por Juan de Valdés. Ahora por primera vez publicado*, Madrid, Librería Nacional y Extranjera 1880, edición de E. Boehmer; edición digitalizada en la Biblioteca virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-evangelio-segun-san-mateo-0/> (acceso: 27 de julio de 2015).

27. *El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Salvador Iesu Christo*, traducido de Griego en lengua Castellana por Francisco de Enzinas, dedicado a la Cesarea Magestad, Enveres, en casa de Estevan Mierdmanno 1543; existe un ejemplar en la BNE, perteneciente al fondo Usoz del Río. Sobre Enzinas, cf. Menendez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles I*, 954-976 (I. IV, c. V); J. Bergua Cavero, *Francisco de Enzinas, un humanista reformado en la Europa de Carlos V*, Madrid, Trotta 2006.

Pineda huye con los monjes jerónimos de San Isidoro de Sevilla a Ginebra. De hecho, fue quemado en efigie en el acto de fe celebrado en la misma ciudad en 1560. A nuestros efectos, de este “elegante escritor”, como lo califica Menéndez Pelayo, interesan dos obras concretas: la versión castellana de los salmos a partir de la lengua hebrea y la traducción del Nuevo Testamento. Ambas parecen haber sido publicadas en Ginebra²⁸.

Como puede verse, el ambiente de los reformadores españoles en Europa les llevaba inevitablemente a encontrarse con la Biblia. Comparando lo que ocurría a este respecto en España con la florecimiento de versiones bíblicas en el resto de Europa, era inevitable su deseo de que también los cristianos españoles tuviesen su Biblia en la propia lengua. Por supuesto, la reforma protestante apoyada en la *sola Scriptura* exigía prácticamente un acceso inmediato a la

Biblia, y esto sólo era posible en la propia lengua del lector. Sin embargo, y a pesar de ser lo anterior verdad, es muy probable que, de no ser por la reacción a la reforma protestante, en España hubieran nacido versiones de la Biblia. Pensemos, por ejemplo, en autores como fray Luis de León, que traduce algunos libros y pasajes bíblicos, o el mismo Benito Arias Montano, el gran experto bíblico de Felipe II y editor de la Biblia Regia. Pero, de hecho, esto fue imposible en España, especialmente a raíz de la publicación por el inquisidor general Fernando de Valdés del Índice de libros prohibidos de 1559²⁹.

Es en este ambiente en el que hay que situar a Casiodoro de Reina (ca. 1525-1594), de origen probablemente extremeño, aunque integrado plenamente en la ciudad de Sevilla, en cuyo colegio de Santa María de Jesús, germen de la universidad sevillana, hizo pro-

28. *Los Psalmos de David con sus sumarios en que se declara con brevedad lo contenido en cada Psalmo*, agora nueva y fielmente traduzidos en romance Castellano por el doctor Iuan Perez, conforme a la verdad de la lengua Sancta, En Venecia en casa de Pedro Daniel 1557. Edición digital en Google libros: https://books.google.es/books?id=6W1RAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=Juan+P%C3%A9rez+de+Pineda&hl=es&sa=X&ved=0CFsQ6AEwCmoVChMI5-ne-72Dxw1Vw4_bCh0C5w8c#v=onepage&q=Juan%20P%C3%A9rez%20de%20Pineda&f=false (acceso 30 de julio de 2015). Este es el juicio de Menéndez Pelayo: “La traducción es hermosa como lengua; no la hay mejor de los Salmos en prosa castellana. Ni muy libre, ni muy rastrera, sin afectaciones de hebraísmo ni locuciones exóticas, más bien literal que parafrástica, pero libre de supersticioso rabinismo, está escrita en lenguaje puro, correcto, claro y de gran lozanía y hermosura”, *Historia de los heterodoxos españoles* II, 106 (l. IV, c. X).

29. Cf. J. Enciso, “Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino”, *Estudios Bíblicos* 3 (1944) 523-60; J.M. de Bujanda, *Index des livres interdits* (Centre d’Études de la Renaissance, Quebec 1984-96) 12 volúmenes; los índices de la inquisición española se encuentran en los volúmenes V (1984) y VI (1993); un estudio de conjunto, con el índice de obras más completo existente hasta ahora, en J. M. de Bujanda, *El Índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española (1551-1819). Evolución y contenido*, Madrid, BAC 2016; J.L. González Novalín, *El inquisidor general Fernando de Valdés* (Oviedo 1968) I, 261-86 (índice de 1559); J.M. Sánchez Caro, “Intervención de la Iglesia en la labor traductora. El caso de la Biblia en España”, *Salmanticensis* 49 (2002) 387-432 = A. Bueno García / C. Adrada Rafael (eds.), *La traducción monacal. Valor y función de las traducciones de los religiosos a través de la historia*. Actas del Coloquio Internacional, Soria, Diputación Provincial 2002, 33-52.

blemente sus estudios superiores. Acabados estos, ingresó en el monasterio de san Isidoro del Campo, situado en Santiponce, cerca de la antigua Itálica, donde fue ordenado sacerdote. Pronto el monasterio y todos sus monjes se vieron metidos de lleno en el movimiento reformista, que tan vivamente impulsaban personas de tanta categoría como el magistral de la catedral Juan Gil -el doctor Egidio- y el canónigo y predicador Constantino Ponce de la Fuente, autor de varios catecismos. La acusación de luteranismo llegó pronto y la inquisición actuó de manera decidida, para atajar lo que se consideraba un foco de luteranismo, según el lenguaje del tiempo. Para evitar el juicio y la severa condena, en 1557 huye Casiodoro junto con otros monjes hacia Ginebra, con lo que evitó el auto de fe que el Santo Oficio celebró allí el año 1560, en que él mismo fue quemado en effigie. Es el comienzo de un largo peregrinar, que le llevará a Londres, de donde tendrá que huir, primero a Amberes, después a Frankfurt y de allí nuevamente a Suiza, esta vez a Basilea, para concluir su largo peregrinar finalmente en Frankfurt. Entremedias había contraído matrimonio y en este contexto tan azaroso Casiodoro va traduciendo la Biblia. Según él mismo indica en el prólogo a su versión, dedicó doce años a esta tarea. Finalmente, y tras no pocas dificultades de salud más algunos problemas con los editores, publica a su versión en Basilea el año de 1569, en la casa editorial de Thomas Guarin (Guarinus), para quien quizás trabajó en esa ocasión el taller de Samuel Biener (Apiarius), cuyo sello editorial -un oso tratando de alcanzar un panal de miel en medio de dificultades- es el que figura en la portada, haciendo que esta biblia sea conocida como la *Biblia del Oso*³⁰. Entre sus ayudas para la traducción, además del texto

30. Casiodoro de Reina, *La Biblia, que es los sacros libros del Viejo y*

hebreo y griego, cuenta con la Vulgata, la versión latina literal del Antiguo Testamento hebreo hecha por el humanista Sanctes Pagnino, y la Biblia de Ferrara; mientras que para el Nuevo Testamento se ayudó de la versión de Pineda.

Es obra sin duda de autor, y no de grupo, como se ha pretendido alguna vez sin argumentos convincentes. Un autor, Casiodoro, que tenía ciertamente conocimientos de hebreo, aunque no parece que fuera el suficiente y preciso para habérselas directamente y a solas con todas las páginas hebreas de la Biblia. Probablemente, y como ocurre con no pocas traducciones de la Biblia, las versiones usadas fueron en no pocos casos decisivos, al menos para la versión del hebreo. Tampoco conocemos el grado de pericia en el conocimiento del griego, aunque en este caso seguramente era superior al de hebreo, como corresponde a quien tenía una buena formación humanista. En todo caso es una versión hecha en buen castellano de la época y tiene el mérito de ser la primera biblia completa en lengua castellana.

Nuevo Testamento trasladada en español, Basilea, Samuel Biener “Apiarius” para Thomas Guarin “Guarinus” 1569; existe una edición facsímil bastante accesible, publicada en Madrid, Sociedad Bíblica 1986; sobre la traducción, entre otros, G.M. Verd, “Casiodoro de Reina, traductor de la Biblia”, *Estudios Eclesiásticos* 46 (1971) 511-29; J. Alonso Díaz/A. Araujo/J. Guillén, “La versión española de la Biblia del protestante Casiodoro de Reina”, *El libro Español* 12 (1969) 571-87 = *Cultura Bíblica* 27 (1970) 277-92; edición digitalizada: https://books.google.es/books?id=IRxZAAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (acceso el 31 de julio de 2015); tesis doctoral de Constantino Bada, *La Biblia del Oso*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca 2018.

A poco de la muerte de Reina, Cipriano de Valera (ca. 1532-1602), otro antiguo monje de San Isidoro de Sevilla edita el Nuevo Testamento de Reina en Londres con pocas modificaciones y un prólogo notable³¹. Mucho más importante es la publicación de la Biblia entera en Amsterdam el año 1602, Biblia que se conoce como *Biblia del Cántaro*, también en razón del ex libris editorial. Como en el caso anterior, no cita en la página de títulos a Casiodoro de Reina, aunque la edición no es otra cosa que la Biblia de este autor con mínimas correcciones, si bien afirma al principio, no sin cierta exageración, que ha trabajado casi veinte años en esta empresa, y además en solitario³².

¿Cuál fue el destino de esta Biblia? La Biblia de Reina y Valera cayó en desuso relativamente pronto. De hecho, no se encuentra una revisión o actualización de esta Biblia hasta la segunda mitad del siglo XIX. Las razones son varias. La primera fue la imposibilidad de introducir un número abundante de biblias en España, donde permanece la prohibición de traducir su texto a la lengua vulgar

31. *El Testamento Nuevo de Nuestro Señor Iesu Christo*. En Casa de Ricardo del Campo 1596; en realidad se trata del NT traducido por Casiodoro Reina y revisado por Cipriano de Valera en Londres, en la editorial de Richard Field.

32. *La Biblia, que es los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento*. Segunda edición. Revista y conferida con los textos Hebreos y Griegos y con diversas translaciones. Por Cypriano de Valera. En Casa de Lorenço Iacobi, Amsterdam 1602; existe una edición facsímil reciente, hecha por la Sociedad Bíblica, Madrid 1990; sobre Valera, cf. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* II, 138-144 (l. IV, c. X); A. Gordon Kinder, "Cipriano de Valera, reformador español (¿1532-1602?)", *Diálogo Ecuménico* 20 (1985) 165-79, con bibliografía.

hasta 1792; a ello se añade el número limitado de protestantes de lengua española fuera de España, y con el paso del tiempo la dificultad de leer un castellano que se había quedado anticuado. Sólo se hicieron algunas versiones del Nuevo Testamento en los siglos XVIII y XIX, publicadas en Londres. Pero fueron pocas, limitadas y siempre fuera de España. En la península esta Biblia permaneció totalmente desconocida por desgracia, y ningún influjo pudo tener en la evolución de nuestra lengua, al contrario de lo que sucedió, por ejemplo, en Alemania con la versión de Lutero o en Inglaterra con la versión del rey Jaime. De hecho, la primera biblia protestante publicada en España es el Nuevo Testamento editado por George Borrow en 1837. La estructura de la obra es netamente protestante -publicación de los versículos como entidades independientes y sin notas aclaratorias- pero el texto es la versión católica de Felipe Scío de San Miguel³³.

Sin embargo, el destino de la Biblia de Reina, revisada por Valera, cambiará a partir de la segunda mitad del siglo XIX. La primera revisión la lleva a cabo Lorenzo de Santa María Lucena Pedrosa (1807-1881), que fue sacerdote católico convertido al anglicanismo, y profesor de español en Oxford. Él es el encargado de la revisión del original de 1602 de Reina-Valera por la *Society for the Promotion of Christian Knowledge* (SPCK) en 1862, quien la edita ese año en Oxford³⁴. Se trata de una revisión a fondo de la orto-

33. G. Borrow, ed., *El Nuevo Testamento, traducido al español de la Vulgata Latina por Phelipe Scio de San Miguel*, Madrid, a cargo de D. Joaquín de la Barrera 1837; hay una posible reedición en Madrid 1855.

34. *La santa Biblia que contiene los sagrados libros del Antiguo y Nuevo Testamento, antigua versión de Cipriano de Valera cotejada con diver-*

grafía, unida a una modernización de términos, especialmente en su manera de escribirlos. Precisamente una leve modernización de esta revisión es la que, por primera vez, se imprime en España, durante el trienio revolucionario, al amparo de la constitución de 1869³⁵.

No dejaron de publicarse diversas revisiones de la Biblia Reina-Valera, siempre con la base de la revisión de Lucena. La más importante de ellas es la que se llevó a cabo en 1909 bajo el patrocinio, como tantas veces, de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera. Esta edición de 1909 recoge el trabajo que habían realizado anteriormente Juan Bautista Cabrera y Cipriano Tornos cuatro años antes. Nace así la que será por muchos años, para algunos incluso hoy, la versión típica de la Biblia Reina-Valera (así empieza a llamarse)³⁶. Pero la que tuvo y tiene hoy más éxito es la de 1960.

Las traducciones y revisada con arreglo á los originales Hebreo y Griego, Oxford, Imprenta de la Universidad 1862; de esta edición se hicieron varias revisiones, la más importante en Londres en 1866, con ciertas innovaciones en el NT: *La Biblia, que es, los Sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento, versión revista y confrontada con los textos hebreos y griegos, y con diversas traducciones por Cipriano de Valera. Nueva edición con algunas enmendaciones*, Londres, Spottiswoode y Compañía 1866, edición reimpressa en 1867 en Londres por W. Clowes é Hijos y luego en 1869 por W. M. Watts.

35. *La santa Biblia que contiene los sagrados libros del Antiguo y Nuevo Testamento, antigua versión de Cipriano de Valera cotejada con diversas traducciones y revisada de acuerdo a los originales Hebreo y Griego*, Madrid, Depósito Central de las Sociedad Bíblica, B(ritánica) y E(xtranjera) 1869; Madrid, Depósito Central de la Sociedad Bíblica, B. y E. 1870.

36. *La Santa Biblia que contiene los Sagrados Libros del Antiguo y Nuevo*

Nace por la necesidad de actualizar la versión de 1909, que resultaba de difícil comprensión sobre todo en América Latina. Para ello, la propuesta que se abre camino es la de conservar la belleza del original, pero con ortografía y uso del lenguaje contemporáneo. Por primera vez se emplea el diccionario de la Real Academia como autoridad ortográfica y léxica. Los trabajos para la revisión fueron complejos y de larga duración, casi veinte años. En ellos tuvo un papel muy importante Eugene Nida, secretario del Comité de Traducciones de la Sociedad Bíblica Americana. Tras este arduo trabajo, se lleva a cabo la primera edición de la Biblia revisada, que publica la Sociedad Bíblica Americana con un total de 100.000 ejemplares³⁷. Aunque no siempre fue bien recibida, esta versión es hoy la más aceptada en el mundo protestante de lengua española. Es lo que podríamos decir un clásico entre las versiones de la Biblia, especialmente en los círculos más conservadores del ambiente reformado de lengua hispana, donde con frecuencia se tratan de “liberales” no sólo otras versiones bíblicas, sino incluso los mismos intentos de revisión dentro del mundo protestante.

No podemos seguir el ritmo de las posteriores revisiones, así como de las innumerables ediciones de esta clásica Biblia, que todavía

Testamento, antigua versión de Cipriano de Valera cotejada con diversas y revisada con arreglo a los originales hebreo y griego, Madrid, Valentín Tordesillas 1909.

37. *La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, antigua versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera*, Londres (impresión), Sociedades Bíblicas de América Latina 1960; cf. Eugene Nida, “Reina-Valera Spanish Revision of 1960”, *The Bible Translator*, July (1961) 107-119; Calvin George, *La historia de la Biblia Reina-Valera 1960*, Kearney, NE, Morris Publishing 2005.

fue revisada en 2011, apareciendo con el nombre de “Reina-Valera contemporánea”, la cual, sin perder de vista el *textus receptus* del que parten todas las versiones anteriores, tiene en cuenta no sólo el propósito de utilizar un castellano contemporáneo y comprensible para el lector, de manera que pueda ser utilizada en la celebración litúrgica, sino también las ediciones críticas actuales del texto bíblico original³⁸.

Qué pasaba en América en este tiempo

El trabajo más completo sobre la Biblia en los siglos XV y XVI en la América de lengua española es, hasta ahora, el de Juan Luis de León Azcárate, profesor en la Universidad de Deusto en España³⁹. Recuerda el autor que la Biblia llega a América, como no podía ser de otro modo en este tiempo, mediada por la predicación y la interpretación de los hispanos, y sin que el otro, el indio, tuviese algún protagonismo. Recuerda dos episodios que todos conocen. El primero es el sermón dominical del dominico Alfonso de Montesinos en Santo Domingo el año 1515, en el que denuncia a partir de textos bíblicos la violencia y opresión ejercidos contra los indios, provocando la ira de sus oyentes españoles. El segundo es más conocido. Tiene lugar en 1533 en Cajamarca (Perú), y sus protagonistas fueron el también dominico, Vicente de Valverde,

integrante de la expedición de Francisco Pizarro, y el Inca Atahualpa, jefe político y religioso del Imperio inca. Fray Vicente, con una Biblia (o quizás un breviario) en la mano, insta al Inca, tras una breve catequesis, a convertirse al cristianismo y a ser amigo tributario del Rey de España. Le entrega el libro a Atahualpa, pero éste, tras hojearlo sin entender nada de lo escrito, rechaza la propuesta y lo arroja contra el suelo. La ambición de Pizarro y diversas intrigas propiciarán la ejecución de Atahualpa tras recibir el bautismo.

Por otra parte, sabemos cómo, nada más llegar a México en 1524, los primeros doce misioneros franciscanos dirigidos por fray Martín de Valencia, conocidos como los «doce apóstoles» de Nueva España, hicieron de la Biblia un elemento central de su tarea evangelizadora. Además, estos primeros misioneros franciscanos llevaron a cabo la traducción a algunas lenguas nativas (fundamentalmente el náhuatl y, secundariamente, el tarasco) algunos textos de la Sagrada Escritura, especialmente las Epístolas y Evangelios de todo el año para uso litúrgico. Fue precisamente el primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga (obispo entre 1528 y 1548), quien en su *Doctrina Breve* (1544), recomienda la lectura directa de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares, aun en contra de quienes piensan que los «idiotas» (entre ellos los indios) no están capacitados para ello:

No apruebo la opinión de los que dicen que los idiotas no leyesen en las divinas letras traducidas en la lengua que el vulgo usa, porque Jesucristo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se divulguen; y así desearía yo, por cierto, que cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las Epístolas de San Pablo.

Tenemos noticia de que en este tiempo y lugar se tradujeron los libros completos de Proverbios, Tobías y el Evangelio de Lucas,

38. *La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento: Antigua Versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602) y co-tejada posteriormente con diversas traducciones, y con los textos hebreo y griego, con referencias*, Madrid, Sociedades Bíblicas Unidas 2011.

39. J.L. de León Azcárate, “La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI”, *Veritas*. Revista de Filosofía y Teología 32 (Valparaíso, Chile 2015) 195-227.

obras desgraciadamente hoy perdidas. Sin embargo, fue imposible seguir esta línea, pues muy pronto afectó a las iglesias del Nuevo Mundo la misma prohibición de traducir la Biblia a lenguas vulgares, que hizo imposible una versión de la Biblia en España. Así se entiende que el I Concilio Mexicano (1555) desaconsejara esta práctica a los misioneros y sólo permitiera la traducción de «doctrinas» o catecismos previa censura y aprobación (canon 69), y que el II Concilio Mexicano (1565) prohibiera la circulación entre los indígenas de obras y textos de la Sagrada Escritura traducidos a sus lenguas, salvo las aprobadas por la autoridad competente (canon 23).

Es interesante, por otra parte, cómo todos los esfuerzos por publicar vocabularios en lengua castellana y mexicana o gramáticas de las lenguas indígenas, se esfuerzan por justificar su trabajo por el beneficio de la evangelización. Pero cuando la inquisición se establece en Nueva España el año 1569 todas estas iniciativas se hacen cada vez más difíciles. Aunque el ingenio de los evangelizadores franciscanos abrieron un cauce nuevo para conocer episodios bíblicos, la escenificación de obras teatrales o autos sacramentales. Así lo expresa Jerónimo de Mendieta: «Y en algunas partes hay representaciones de pasos de la Escritura sagrada, que todo ayuda para edificación del pueblo y aumento de solemnidad a la fiesta». Sabemos, por ejemplo, que en el contexto de las fiestas del Corpus Christi y San Juan que se celebraron en Tlaxcala en 1538, fray Toribio de Benavente, a quien los nativos llamaban Motolinía (pobrecito), señala que los indios representaron la Natividad de Juan el Bautista (Lc 1) y que junto al hospital se escenificó un auto sobre «la caída de nuestros primeros padres» (Gn 3) en lengua náhuatl. Como éstas se siguieron otras varias representaciones, por

ejemplo las del sacrificio de Isaac y la adoración de los Reyes, por hablar de dos perfectamente documentadas. La lengua indígena cobraba así un protagonismo que se le había negado en las traducciones escritas del texto bíblico. Este “teatro evangelizador”, como lo llama León Azcárate, es anticipo de lo que será muy pronto la historia sagrada, que iba a sustituir a la Biblia en muchos hogares y escuelas cristianas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

5. La versión de la Biblia al castellano en los tiempos de la Ilustración

La prohibición severa de leer la Biblia en lengua vulgar, así como de traducirla a la lengua del pueblo, alcanzó en España y en todo su imperio una especial severidad hasta finales del siglo XVIII. Baste recordar que en el siglo XVI no fue posible publicar una sola versión bíblica en territorios hispanos, y en consecuencia, en los territorios de la América hispana sujetos al gobierno de España. Recordemos que fray Luis de León, además de traducir y comentar el libro de Job y algunos salmos, sufre cinco años de cárcel, acusado, entre otras cosas, de traducir el Cantar de los Cantares, lo que ciertamente había hecho, pero que nunca divulgó, entre otras cosas porque ninguna de sus versiones bíblicas completas pasó a la imprenta hasta el siglo XVIII. Por otra parte, de animar a la lectura de la Biblia en lengua vulgar se acusó también al gran arzobispo de Toledo, el dominico fray Bartolomé de Carranza, que murió preso en la cárcel de Castel Sant’Angelo en Roma. Además, en el severísimo índice de libros prohibidos de 1559 figuraban obras de Fray Luis de Granada, de san Juan de Ávila y del mismo san Francisco de Borja, junto a algunos otros grandes teólogos y maestros de espiritualidad de la época. No porque hubieran

traducido algún libro bíblico, sino porque se suponía que animaban a la lectura de la Biblia por laicos y mujeres o, simplemente, porque reproducían largas citas bíblicas en sus escritos espirituales. La misma santa Teresa de Jesús se queja amargamente de la prohibición de leer algunos de sus más queridos libros de espiritualidad, si bien ella los suplirá con la presencia misma de Cristo, libro vivo:

Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daban recreación leerlos, y yo no podía ya por dejarlos en latín, me dijo el Señor: No tengas pena, que yo te daré libro vivo... Su Majestad ha sido el libro verdadero a donde he visto las verdades. ¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer de manera que no se puede olvidar! (Vida 26,5).

El mismo efecto se produce en toda la América dependiente de la corona española durante este tiempo, especialmente porque se traslada la inquisición española a la administración hispano-americana con la misma finalidad que tenía en España, como luego se dirá.

Desde el punto de vista de la historia de las versiones bíblicas, en España no se vuelve a publicar ninguna traducción de la Biblia, total o parcial, desde 1559 hasta que en 1783 se concede permiso para hacerlo, siempre que la traducción se hiciera de la Vulgata. Comienza entonces un renacer de versiones bíblicas, primero parciales, luego completas, que suman desde 1700 hasta 1835 algo más de cincuenta. Entre sus autores, recordemos especialmente a fray Anselmo Petite OSB, monje de San Millán de la Cogolla, que tradujo los evangelios, con mucho éxito posterior; al jesuita caste-

llano Ángel Sánchez, que elaboró una notable versión en verso de los salmos y de los libros sapienciales con amplios comentarios; al laico ilustrado Tomás González Carvajal, que publicó en 12 magníficos volúmenes la versión y comentario de los Salmos, Cantares, los libros sapienciales, Job e Isaías; y al canónigo orensano Juan Manuel Bedoya, cuyas versiones en verso de casi los mismos libros quedaron en manuscrito⁴⁰.

Por supuesto, todas las versiones debían hacerse no de las lenguas originales, sino del latín de la Vulgata. Así nace la edición llevada a cabo por el escolapio Felipe Scío de San Miguel (Valencia 1790-3). Diez grandes volúmenes, preciosamente editados, pero carísimos. La segunda edición, revisada para ajustarse más literalmente a la Vulgata, se edita en 19 volúmenes más manejables poco después (Madrid 1794). Esta versión, que tiene la gloria de ser la primera edición católica completa de la Biblia en España, es también la que usará el agente británico de la Sociedad Bíblica de Londres, Georges Borrow, bien conocido por su obra *La Biblia en España*, para hacer su edición del Nuevo Testamento en un volumen, por supuesto sin notas ni comentarios y a muy buen precio (Madrid 1837). Cuarenta años escasos después, el clérigo catalán Félix Torres Amat lleva a cabo, también del latín, una versión más suelta, que tendría enorme éxito (Madrid 1823-5) y cuya segunda edición (1835) sigue editándose incluso en nuestros días.

40. Sobre las versiones de la Biblia al castellano en este tiempo, puede verse J.M. Sánchez Caro, *Biblia e Ilustración. Las versiones de la Biblia en el Siglo de las Luces*, Vigo, Fundación San Millán de la Cogolla, Editorial Academia del Hispanismo 2011.

¿Qué pasaba en la América hispana durante este tiempo? Los procesos de independencia de las diferentes naciones americanas respecto de la corona española, sumida en descrédito y decadencia especialmente tras la invasión francesa de España, así como el naciente liberalismo y la supresión de la Inquisición, ineficaz ya desde 1820 y oficialmente abolida en 1834, crean un nuevo ambiente que favorece la circulación de la Biblia en lengua vulgar, tanto en España como en los nuevos países de la América hispana, aunque siempre con recelos respecto a las publicaciones de la Biblia sin notas hechas por los protestantes, que en este tiempo se muestran relativamente activos, tanto en España como en la América hispana. En este punto, si la figura más relevante en España es Georges Borrow, como he dicho, en América la figura más importante de agente bíblico por cuenta de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera es sin lugar a dudas el escocés James Thomson o, como se le conocía en sus correrías por América, Diego Thomson (1788-1854)⁴¹. Pastor, educador y escritor, llega a México en 1827, después de haber visitado como agente de la Sociedad Bíblica Buenos Aires (1818), Chile (1822), Perú (1824) y Colombia (1825). Como a todo buen *callporter* británico, portador de la Palabra o del Libro, le animaba un claro espíritu misionero y la profunda convicción de la superioridad del mundo británico sobre el latino, notas que también percibimos en Georges Borrow. Viaja por todo México hasta 1830, llevando los libros editados en

Londres, biblias completas, nuevos testamentos, los cuatro evangelios, Lucas con Hechos de los Apóstoles. El texto de aquellos libros bíblicos era la versión del escolapio Felipe Scío de San Miguel en su segunda edición, un texto particularmente querido por los protestantes por ser de carácter marcadamente literal. Tiene una profunda amistad con el doctor José María Luis Mora, a quien algunos consideran padre del pensamiento liberal mexicano. Este llegará a ser responsable de los depósitos de libros bíblicos en México, siempre de acuerdo con la Sociedad Bíblica y Extranjera de Londres. Pero también trata con obispos y sacerdotes y, por lo que reflejan sus cartas, en estos años es un trato bastante comprensivo por ambas partes. Intenta conseguir fondos para traducir al menos algunas porciones de la Biblia a lenguas mexicanas vernáculas, pero no acabó de conseguirlo. No sabemos el número de Biblias o de libros bíblicos que pudo vender en estos casi cuatro años de misión. Teniendo en cuenta los datos que aporta Canclini, podrían haber sido entre 3.000 y 5.000 ejemplares.

Todavía hará una segunda estancia de algo más de año y medio en México entre los años 1842-1844. En el país la situación era difícil y la oposición de la Iglesia católica a la venta de biblias protestantes se había endurecido. En 1829 Pío VIII había publicado la encíclica *Traditi humiliati*, en la que condenaba las ediciones de la Biblia sin permiso de la Iglesia y se instaba a los obispos a oponerse a ello (EB 74)⁴², lo que llevó a publicarse un edicto

41. Buenos datos en A. Canclini, *Diego Thomson. Apóstol de la enseñanza y distribución de la Biblia en América Latina y España*, Buenos Aires, Asociación Sociedad Argentina Bíblica 1987; Pedro Grigoire (Gonzalo Báez-Camargo), *El Dr. Mora, impulsor de la causa bíblica en México*, México, Sociedades Bíblicas en América Latina 1943.

42. En 1844 y 1846 los papas Gregorio XVI y Pío IX condenarán expresamente las sociedades bíblicas protestantes y su tarea de propagar ejemplares bíblicos, que no lleven la aprobación de la Iglesia católica (EB 74b-74m). Cito el EB por la edición bilingüe de C. Granados y L. Sánchez Navarro, *Enquiridion Bíblico*. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada

en la diócesis metropolitana “contra la compra, venta, lectura o posesión de cualquiera de sus Biblias”. Así lo relata Thomson en una carta de 7 setiembre de 1842. Y en esta ocasión aporta un dato interesante. La afición a la Biblia nacida de la difusión de ejemplares sin notas, ha hecho nacer el deseo de contar con una Biblia que tuviera las notas y la bendición de la Iglesia. “La consecuencia fue que un librero ordenó una edición de la Biblia de Torres Amat, que fue impresa en 17 pequeños volúmenes ... y fue vendida aquí a 25 dólares. Se han vendido alrededor de 1.000 ejemplares de esta edición. La obra aún se vende bien y el precio se ha reducido un poco”. Inmediatamente se refiere a una nueva versión bíblica hecha en México y promovida también por el editor Mariano Galván Ribera. Se trata de la conocida como Biblia de Vence, editada entre 1831 y 1833 en 25 volúmenes, a la que alaba con entusiasmo, y a la que me referiré enseguida⁴³. Vuelve a expresar en esta ocasión su interés por traducir al menos el Nuevo Testamento a las lenguas vernáculas de los indios. Afirma que uno de los evangelios ya está traducido a la lengua “que llaman mexicana”, y está buscando traductor para hacer lo mismo con la lengua que llaman otomí. Es el paso necesario, afirma, para pasar de un cristianismo que considera en la mayoría de los indios sólo nominal, a un encuentro con el verdadero Evangelio⁴⁴. Parece que no pudo conseguirlo, porque tras una breve estancia, que no fue fácil, en la península de Yucatán, nuestro portador de la Palabra, via Belice, volvió a Inglaterra.

Escritura, Madrid, BAC 2010.

43. A. Canclini, *Diego Thomson* op. cit. 216-217.

44. A. Canclini, *Diego Thomson* op. cit. 218.

No es este el lugar para hacer juicios y menos sobre personas. El trabajo de Thomson es meritorio, y las dificultades que tuvo para dar a conocer la Biblia no fueron pequeñas. La huella que su distribución de libros bíblicos dejó en México es difícil de evaluar. José Luis Montecillos Chipres, en un reciente ensayo, en el que aporta interesantes datos, mezclados con un lenguaje no precisamente ecuménico respecto a la Iglesia católica en México, vincula a la tarea de Thomson el nacimiento y la presencia de distintas Iglesias evangélicas en tierras mexicanas, al menos en sus inicios⁴⁵. Pero es posible, como el mismo Thomson constata en alguna de sus cartas, que su presencia y su propagación de la Biblia, suscitase en algunos grupos cierto interés por conocer la Sagrada Escritura. Ello influyó probablemente en la edición de la Biblia de Torres Amat, de la que el mismo Thomson habla⁴⁶. Hasta dónde llegó ese interés y cuánto perduró, es sin embargo difícil de evaluar a estas alturas.

Por otra parte, la peripecia de Thomson y su referencia a la que es, sin duda, la primera edición de la Biblia de Torres Amat en México, llevada a cabo por el bien conocido editor Mariano Galván Ribera en los años 1835 a 1836, nos permite recordar que, en el siglo XIX, aparte las Biblias que llegaban de Madrid, la misma versión de Torres Amat se editó en México otras dos veces, que yo

45. Cf. J.L. Montecillos Chipres, *México ante la Biblia. Apuntes para una historia de la Iglesia Evangélica Nacional*, México, ed. El Camino a la Vida 2011, especialmente 63-125.

46. *La Sagrada Biblia nuevamente traducida al español, é ilustrada con notas*, reimpresión de la 2ª ed. de la traducción de Torres Amat, editada en Madrid, México, Galván 1835-1836, 17 v. de 15 cm.

coozca. Una en 1872, edición de lujo con ilustraciones de Gustavo Doré, y otra entre 1879 y 1881, arreglada por Gregorio Pérez Jardón⁴⁷. Ambas son Biblias de varios volúmenes y gran formato, por lo que eran caras y no pudieron ser populares.

Tampoco fue popular la empresa formidable que el mismo editor Galván llevó a cabo con la colaboración de varios sacerdotes en Ciudad de México. Se trata de la publicación en 25 volúmenes en cuarto de la llamada Biblia de Vence. Bajo este nombre se comprende la versión francesa a partir de la Vulgata hecha en Port Royal y editada por el conocido miembro del grupo Louis-Isaac Lemaistre de Sacy en 1672, aunque la gran obra se concluyó después de su muerte (1684) en 32 volúmenes en octavo el año 1708. Fue conocida como Biblia de Sacy, aunque en realidad sería más exacto llamarla la Biblia de Port Royal. A partir de la traducción de esta Biblia, Henri-François de Vence (1676-1749), bien conocido por su erudición bíblica, añadió, además de varias disertaciones, un comentario bíblico en forma de paráfrasis, distinguiendo mediante distinto tipo de letra el texto bíblico de la paráfrasis propiamente dicha, lo cual tuvo mucho éxito. Finalmente, el gran escriturista francés, profesor y monje benedictino

47. *La sagrada Biblia*. Traducción de la Vulgata latina al español, aclarado el sentido de algunos lugares con la luz que dan los textos originales hebreo y griego é ilustrada con varias notas sacadas de los Santos Padres y expositores sagrados por D. Félix Torres Amat; il. por Gustavo Doré, México, Centro Editorial de Obras Ilustradas 1872, varios volúmenes, 43cm.; *La Sagrada Biblia*. Tr. de la Vulgata latina por el Illmo. Sr. D. Félix Torres Amat. Edición enteramente castellana traducida y arreglada por Gregorio Perez Jardon, México, Imprenta Tipográfica y Litográfica de Ireneo Paz 1879-1881, varios volúmenes, 43 cm.

Augustin Calmet (1672-1757), revisó la versión y añadió nuevas disertaciones, junto con la de algunos otros expertos de la época, componiendo así la magna Biblia en varios tomos, que se popularizó bajo el nombre de “Biblia de Vence”⁴⁸. Esta magna obra es la que Mariano Galván se propuso editar en castellano, traduciendo concretamente la cuarta edición francesa, publicada en 1820. En la dedicatoria del primer volumen la presenta como la mejor de todas las obras escritas hasta el momento: “Quien dice la Biblia de Vence, ya no tiene qué añadir: si no es lo más cabal y perfecto que ha dado a luz la laboriosidad y celo de los católicos, pocas han de ser las obras de su clase que se le iguallen”. La dedica como “homenaje a la Iglesia mejicana”. Y en la advertencia de este mismo volumen se nos dice que no se ha tocado el texto bíblico latino, pero para la versión española, además de modernizar la ortografía, se ha traducido el texto latino y francés siguiendo fundamentalmente las versiones de la Biblia de Torres Amat y de la Semana Santa del sacerdote valenciano Luis Monfort, publicada en 1810⁴⁹. No

48. *Sainte Bible en latin et françois, avec des notes litterales, critiques et historiques*, 1748, 4^o, 14 v., editada por Henri-François de Vence (1676-1749); 2^a ed. 1767-1773, 16 v. in folio. Sobre esta obra cf. R. Chédozeau, “Les grandes etapes de la publication de la Bible catholique en français du Concile de Trente au XVIIIe siecle”, en J.R. Armogathe (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Bible de tous les temps 6, Paris, Beauchesne 1986; *Port Royal et la Bible. Un siècle d'or de la Bible en France. 1650-1708*, Paris, Nolin 2007, 69-70; “Bibles in French from 1520 to 1750”, en E. Cameron (ed.), *The New Cambridge History of the Bible. Vol. 3: From 1450 to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press 2016, 298-304.

49. *Oficio de la Semana Santa y de la Octava de Pasqua*, con una explicación en cada día de sus ceremonias y misterios. Traducido por el Dr. Don Luis Monfort, Valencia, Ildefonso Mompié 1816; sobre esta obra, cf. J.M.

se trata, pues, de una versión totalmente original, si bien tiene el mérito de llevar a cabo un arreglo de la versión directamente para la cultura mexicana⁵⁰. Hoy los 25 volúmenes están digitalizados y pueden descargarse gratuitamente en internet. En 2010 la Iglesia del Tercer Día hizo una recopilación del texto bíblico de esta obra con su paráfrasis, que fue publicada por la Sociedad Bíblica de México en un solo volumen el año 2010⁵¹.

Los hechos anteriores invitan, como siempre, a la reflexión. Lo primero que se constata en esta historia es que las versiones de la Biblia a la lengua vulgar durante los siglos XVI hasta finales del XVIII nunca fue fácil llevarlas a cabo, al menos en gran parte de la Iglesia católica, en la que hemos de situar los países de lengua española. Las desviaciones primeras a propósito de la Biblia (pienso por ejemplo en el caso de Prisciliano en la Hispania de los siglos IV y V, o en el de los albigenses y cátaros en el siglo XIII), crearon

Sánchez Caro, “Biblia y liturgia en el siglo XIX español: las versiones de la Semana Santa en castellano”, en *Glorificatio Dei, sanctificatio hominum*. Homenaje al Prof. José María de Miguel, OSST, Salamanca, Secretariado Trinitario 2017, 432-37.

50. *Sagrada Biblia en Latín y Español* con notas literales, críticas e históricas, prefacios y disertaciones, sacadas del comentario de D. Agustín Calmet, Abad de Senopes, del abad Vence y de los más célebres autores, para facilitar la inteligencia de la Santa Escritura. Obra adornada con estampas y mapas. Primera edición mejicana enteramente conforme a la cuarta y última francesa del año de 1820, Méjico, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 25 vol. 1831-1833.

51. *La Sagrada Biblia*. Con comentarios del Abad Vence. Edición Bi-Centenario 1810 - 1910 - 2010. Tomo único, México D.F., Sociedad Bíblica de México 2010, folio, 1391 p.

no pocas dificultades para la lectura de la Biblia, especialmente en lengua vulgar, aunque no detuvieron la realización de versiones bíblicas en el Medievo. Y estas dificultades, precisamente cuando se tenían los mejores medios para superarlas, como eran la cultura humanista y la invención de la imprenta, se agudizaron a causa de la reforma protestante, como hemos podido ver. La Sagrada Escritura por parte del pueblo se había leído casi siempre “de oídas” en el marco de la liturgia o de la predicación y catequesis. Y se pensó que así debía seguir siendo, para protegerla de versiones malintencionadas y de interpretaciones puramente personales.

En los tiempos de la Ilustración, aparte de nacer las historias sagradas, tan importantes para conocer al menos la parte histórica de la Biblia, se abrió un poco la puerta, permitiendo las versiones a partir del latín y con la protección de introducciones y notas, que garantizaran la lectura e interpretación dentro del seno de la Iglesia. Pero también en el campo bíblico se manifestó el clásico principio del despotismo ilustrado: “Todo para el pueblo, pero sin el pueblo”. A pesar de la relativa abundancia de versiones bíblicas en estos años, nunca llegaba al pueblo el fruto de todo este trabajo. La gran mayoría no sabía leer, las Biblias se consideraban objetos preciosos y las bellas ediciones de abundantes tomos resultaban inalcanzables para la mayoría del pueblo. Recordemos que la primera Biblia completa en castellano publicada, la del escolapio Scío de San Miguel, se hizo en diez tomos en folio, cuyo coste era aproximadamente el sueldo de un maestro de escuela durante todo el año. Así era difícil competir con las ágiles y baratas ediciones protestantes. La primera vez que se edita la Biblia completa en un solo tomo en España es en 1876, con la versión de Torres Amat. Según se dice en una nota “al lector”, se intenta

publicar una obra “que por sus reducidas dimensiones sea manual y poco costosa, y en consecuencia accesible a todas las clases de la sociedad, pudiendo servir de eficaz propaganda contra la perniciosa difusión de las protestantes”. Aún así se trata de un volumen de 24 x 17 cm. (ediciones posteriores serán aun más grandes), de más de 1.500 páginas, que apenas puede sostenerse entre las manos. Por otra parte, en estos años se agudiza la discusión entre ilustrados y tradicionalistas acerca de la conveniencia o menos de leer la Biblia en lengua vulgar. Desgraciadamente vencieron por el momento los tradicionalistas, y la Biblia no pudo hacerse popular. Siguió siendo en parte un objeto de lujo, su lectura era ocasión de sospecha de protestantismo, y su divulgación quedó en gran parte remitida a las historias sagradas, que poco a poco se fueron integrando en los catecismos y como libro de texto en la escuela.

Por su parte, el mundo protestante hizo posibles versiones de la Biblia a todas las lenguas conocidas, con lo que enriqueció el mundo cristiano. Pero, al hacerlo sin notas y abiertas a la libre interpretación de cada cristiano, aunque fuese en el seno de su comunidad, generó una inevitable diversidad de interpretaciones, que se tradujo en las numerosísimas confesiones, pequeñas iglesias e incluso sectas hoy existentes. Dejemos, por eso, el juicio de los hechos en el aire, sin querer juzgar con criterios de hoy situaciones complejas, nacidas y vividas en circunstancias muy diferentes. Pero, a la vez, demos gracias a Dios por la riqueza hoy existente de versiones bíblicas, que pueden ser disfrutadas por el pueblo cristiano en prácticamente todas las circunstancias.

6. La primera versión de la Biblia al castellano hecha de las lenguas originales y la larga serie de versiones posteriores

La historia precedente explica, aunque no lo justifique, que en el seno del catolicismo de lengua castellana la primera versión de la Biblia completa hecha a partir de los textos originales sólo se materialice en 1943. ¿Qué había pasado para que eso fuese posible? El movimiento litúrgico europeo y el movimiento bíblico que le sigue, apoyado primero con prudencia por el papa León XIII con la encíclica *Providentísimus Deus*, después con más apertura por Pío XII el año 1943 con la *Divino Afflante Spiritu*, hizo posible el cultivo especializado de la Escritura. Centros como el Pontificio Instituto Bíblico, la Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén, fundada por los dominicos con Marie-Joseph Lagrange a la cabeza, y el cultivo de la Biblia en no pocos centros de estudio alemanes, estimulados por los trabajos de sus colegas protestantes, hicieron posible este renacer, que en el marco de la España de la primera mitad del siglo XX se concretó en la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos en España (AFEBE), fundada en Salamanca y Madrid el año 1925. Es de este conjunto de estudiosos de donde parten, entre otras, las iniciativas de hacer una versión de la Biblia a partir de las lenguas originales, que sin embargo no podrá llevarse a cabo hasta la década de los cuarenta. El mismo año en que se publica la encíclica de Pío XII, es decir, en 1943, dos biblistas salmantinos de adopción, el canónigo Eloíno Nácar y el dominico de San Esteban Alberto Colunga, profesor de la Universidad Pontificia recién reinstaurada, inauguran con una versión de toda la Biblia hecha de las lenguas originales, una colección de libros que tendrá su propia historia, la Biblioteca

de Autores Cristianos, la BAC. Es la que todos conocemos como Biblia Nácar-Colunga. Hecha en un castellano castizo y correcto, con amplias notas, editada y revisada ininidad de veces, ha tenido numerosas y diversas ediciones, con más de siete millones de ejemplares impresos. Poco después aparece otra traducción completa debida al jesuita José María Bover Oliver y al hebraísta Francisco Cantera Burgos. De factura más literal que la anterior, con un lenguaje menos elegante, pero con notas más eruditas, ha sido puesta al día en una reciente última revisión, debida a F. Cantera, con quien colaboraron otros especialistas, y el jesuita Manuel Iglesias, profesor del Pontificio Instituto Bíblico y buen conocedor de la obra del padre Bover.

Pero la verdadera explosión del acercamiento a la Biblia en el mundo católico iba a nacer del Concilio Vaticano II, concretamente de la constitución dogmática *Dei Verbum*, amplia y a veces ásperamente discutida en el aula conciliar, y aprobada el año 1965:

El Santo Sínodo recomienda insistentemente a todos los fieles ... la lectura asidua de la Escritura, para que adquieran la ciencia suprema de Jesucristo, pues desconocer la Escritura es desconocer a Cristo (DV 25).

Era un giro radical a la situación. Sancionando lo que ya era praxis común en la vida de los cristianos, por primera vez en la historia una asamblea tan autorizada como es un concilio no sólo permitía sin limitaciones, sino que recomendaba la lectura de la Biblia a todos. De un golpe no sólo se autorizaba, sino que se recomendaba traducir la Biblia a partir de los textos originales; no sólo no parecían tan malas las Sociedades Bíblicas protestantes, sino que se animaba a los católicos a hacer traducciones en colaboración con sus expertos; y no sólo no estaba mal difundir la Biblia, sino que,

hecho “discretamente”, hasta era un bien. De repente, siglos de malos entendidos y de enconadas discusiones caían por tierra. He dicho “de repente”, pero en realidad era el resultado de un trabajo inteligente y constante, hecho desde dentro de la Iglesia misma, sostenido por algunos de sus mejores hijos, desde san Agustín y san Jerónimo, pasando por Teresa de Jesús y fray Luis de León, hasta llegar a los tiempos de Marie-Joseph Lagrange y el padre Alberto Colunga. Una historia y una aventura, que afianzaba los nuevos rumbos emprendidos en los últimos años.

Efectivamente, las nuevas traducciones se multiplicaron en España. La Casa de la Biblia publica, después de haber editado parcialmente los evangelios y el Nuevo Testamento, una Biblia completa, traducida de los originales (Casa de la Biblia, Madrid 1966); tras su revisión a fondo, nace prácticamente una nueva Biblia el año 1992 (*La Biblia*, Casa de la Biblia, Madrid 1992). Se trata de una traducción aceptable, aunque irregular según los libros y los traductores. El castellano suele ser claro y las notas son útiles para el lector medio, sin tecnicismos y tratando de introducir globalmente a las distintas secciones del texto bíblico, con una atención preferente a las aplicaciones pastorales. Existe además una adaptación de esta traducción para la América hispana, con el título de *La Biblia de América* (Casa de la Biblia, Madrid 1994). También con origen en los trabajos de algunos miembros de la Casa de la Biblia, se edita en Madrid una nueva traducción (Ed. Paulinas, Madrid 1965), que fue revisada bajo la dirección del sacerdote abulense Evaristo Martín Nieto el año 1988. Tiene un lenguaje claro e introducciones y notas suficientes, orientadas a comprender el texto en una perspectiva pastoral.

Por otra parte, dos iniciativas diferentes enriquecieron el panorama bíblico español con dos traducciones de gran calidad. La primera es la *Biblia de Jerusalén* (Desclée, Bilbao 1967, 1975, 1998). Se trata de la adaptación de la prestigiosa traducción elaborada en francés por la Escuela Bíblica de Jerusalén después de muchos años de trabajo. Se aceptaron las introducciones, las notas y los paralelos bíblicos, y se hizo una nueva traducción al castellano en equipo, dirigida por José Ángel Ubieta. Las notas y todo lo demás es magnífico. La traducción, mejorada notablemente en la última edición revisada, es todavía irregular, pero siempre fiable. El año 1975, después de muchos años de trabajo y ensayos, sale a la luz la *Nueva Biblia Española* (Cristiandad, Madrid 1975). Hecha por un equipo dirigido por los jesuitas Luis Alonso Schökel (AT) y Juan Mateos (NT), utiliza en la traducción el sistema de equivalencia dinámica e intenta una versión que pueda leerse individualmente con gusto en nuestra lengua y pueda a la vez proclamarse en alto. En los orígenes de esta traducción se encuentra una empresa de importancia y altura, la traducción litúrgica de la Biblia. El resultado es un bello castellano, que alcanza cotas altísimas en Salmos, Job, Cantar de los Cantares, Ezequiel y Proverbios. El NT, bueno en general, tiene algunas traducciones que desmerecen del conjunto. Es la Biblia de más agradable lectura castellana. Una revisión de esta Biblia, ahora bajo la responsabilidad exclusiva de Luis Alonso Schökel se publicó recientemente con el título *Biblia del peregrino* (Bilbao, EGA/Mensajero 1993).

Al final de cuanto llevamos dicho, quisiera subrayar que la mayor aportación a nuestra cultura española, realizada por este renacimiento bíblico -probablemente el mayor de nuestra historia- ha sido la versión litúrgica de los textos bíblicos, que se proclaman en la liturgia en nuestras lenguas españolas. Por primera vez en

nuestra historia se ha creado un lenguaje que no existía y se ha hecho de manera consciente, competente y bella. No entro aquí en lo que esto ha significado para todas nuestras lenguas hispanas. Me limito al castellano. La aventura de leer la Biblia ha sido y sigue siendo sobre todo la aventura de escuchar la Biblia. En nuestra tierra española y latinoamericana no se podía entender la proclamación de la Sagrada Escritura en la liturgia desde aproximadamente el siglo VI. Catorce siglos sin un lenguaje bíblico público, sin un lenguaje litúrgico y sin un lenguaje teológico en nuestra lengua vulgar, el castellano o español. La gran empresa de crear estos lenguajes se ha hecho en España y en Hispano América en los últimos cuarenta años.

En España, el último fruto de este trabajo ha sido la *Sagrada Biblia*, patrocinada por la Conferencia Episcopal Española, que se ha llevado a cabo durante más de diez años por un equipo de profesores especialistas católicos, a partir de la versión de textos litúrgicos hecha por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos con sus equipos respectivos. Desde el año 2011 es el texto que se usa en la liturgia, en la catequesis y en la escuela de religión. No es una obra perfecta, y tiene no pocos defectos. Pero, sin duda, es una obra religiosa y cultural de primera categoría, capaz de crear un lenguaje religioso específico, que sea usado por el pueblo cristiano de forma habitual y natural.

Por supuesto, hay muchas otras versiones, entre ellas merecería una nota aparte la Biblia interconfesional, la primera edición de la Biblia hecha en España por organizadores y editores de diversas confesiones cristianas. O la Biblia de la Universidad de Navarra, o la nueva versión editada por la editorial Herder, o tantas otras que no caben en una comunicación como ésta, ya demasiado larga.

Son casi todas ellas de una calidad apreciable y enriquecen sin duda el mundo del conocimiento bíblico y de la lengua española.

También en la América católica de lengua española se lleva tiempo trabajando en este campo. Recordemos casi de pasada las obras de Juan Straubinger en Argentina, culminada hasta el momento con los trabajos que han llevado a editar en 1981 *La Biblia. El libro del pueblo de Dios*, dirigida por Armando Levoratti y Alfredo Trusso, que ha alcanzado el honor de ser la versión española que figura en la página web oficial de la Santa Sede. También son de interés las iniciativas nacidas en tierra chilena, primero con la traducción hecha del griego de toda la Biblia por Wilhelm Jünemann Beckschäfer (1856-1938), Guillermo Jünemann, hijo de inmigrantes alemanes de Westfalia, donde nació, *La Sagrada Biblia. Versión de la Septuaginta al español*. El NT se publicó en Concepción el año 1928; la Biblia completa es una publicación póstuma de sus alumnos el año 1992. Y la iniciativa pastoral de gran repercusión que supuso, y supone, las múltiples ediciones de la *Biblia Latinoamericana* a partir de 1970, llevada a cabo en su comienzo por los sacerdotes franceses Bernard Hurault y Ramón Ricciardi.

Y en México, para terminar este ya largo relato, recordemos, aparte las ediciones que se hicieron de las Biblias de Scío y Torres Amat, aparte las ediciones de los protestantes de la Biblia Reina Valera, relativamente numerosas todas ellas, la primera Biblia completa católica editada por Ediciones Paulinas, *La Santa Biblia* (1978), traducida de los textos originales por un equipo dirigido por Evaristo Martín Nieto, y adaptada a las tierras mexicanas actualmente con el título *La Santa Biblia de la Familia Mexicana*, desde 1985. Particular interés tiene la iniciativa del sacerdote de Tlazazalca, Michoacán, Agustín Magaña Méndez (1887 – 1982).

Fue publicando versiones de libros del NT desde 1953 a cargo del Boletín Eclesiástico de Guadalajara. Finalmente, en 1975 las Ediciones Paulinas publicaron la versión completa del NT y en 1978 la primera edición de toda la Biblia, que por la ilustración de su portada fue popularmente conocida como “la Biblia de la burrita”. Está hecha del griego y mediante la confrontación con otras versiones en diversas lenguas. Su valor científico es modesto, aunque la iniciativa pastoral, como la de la Biblia latinoamericana, es bien interesante. La edición que yo manejo, de 1997, es ya la número 67. Desde la edición número 105, publicada en noviembre de 2002, con el título *Biblia Sagrada. Edición Pastoral*, contiene introducciones y notas elaboradas por un equipo de biblistas de la Universidad Pontificia de México. Actualmente, los escrituristas mexicanos han alcanzado un magnífico nivel, como muestran, entre otras obras, sus colaboraciones en diversas revistas, en editoriales universitarias y en la editorial Verbo Divino. Recordemos al biblista regiomontano Carlos Junco, que coordina la versión española latinoamericana del AT llevada a cabo por el CELAM, que ya ha publicado el NT, y dirige en la editorial antes mencionada la Biblioteca Bíblica Básica.

7. Algunas reflexiones para concluir

Al comienzo de este trabajo señalaba la importancia de reflexionar sobre los hechos que componen la historia de las versiones de la Biblia a nuestra lengua castellana. A lo largo de su desarrollo he ido introduciendo algunas reflexiones que me parecieron pertinentes. En este final recojo, de manera casi telegráfica, las que me parecen más principales de ellas.

Leer la Biblia, oír la Biblia

La historia de las versiones de la Biblia a nuestra lengua común no ha sido una historia pacífica. En ella hay huellas de sangre, que, aunque hayan de entenderse en el contexto en que ocurrieron, no deja de producirnos una cierta incomodidad, con algo de vergüenza. Esto no contradice el hecho de que en la historia de la vida de la Iglesia católica la Biblia, al menos en sus páginas decisivas, nunca ha sido silenciada, aunque haya sido leída preferentemente con el oído. La predicación -aunque no siempre fue preferentemente bíblica-, los retablos y muchas de las imágenes y pinturas de nuestras iglesias, las “Biblias para los pobres” -los que no sabían leer-, las historias sagradas, y muchos libros de devoción, especialmente los “años cristianos”, y en los últimos tiempos los misales de fieles, fueron instrumentos que trasvasaron los datos bíblicos fundamentales a lo largo de muchos siglos de la historia del cristianismo. Hoy, cuando tener una Biblia es lo más fácil del mundo, no debemos olvidar que gran mayoría de nuestro pueblo cristiano sigue leyendo la Biblia del mismo modo, por el oído. La reforma de los leccionarios es una buena respuesta a esta realidad. Debemos cuidarla tanto en la versión y edición de textos, como en la dignidad y claridad de su proclamación en la celebración litúrgica. Y no podemos olvidar, especialmente los sacerdotes, la gran responsabilidad que tenemos a la hora de predicar, especialmente la homilía dominical.

Pastoral bíblica: recuperar la lectura de la Biblia

El respeto al texto sagrado de la Biblia nos exige cuidar nuestras ediciones, ponerlas al alcance de los menos preparados, hacer lo posible por un mejor conocimiento del mundo bíblico entre nues-

tros hermanos cristianos, y cuidar la formación de quienes tienen que ayudar a hacer que su lectura por todos sea provechosa. Esta es una de las tareas fundamentales de la pastoral bíblica, siempre en conexión con la catequesis y celebración litúrgica. Afortunadamente hoy podemos dar gracias a Dios por el aliento que en este campo ha supuesto, primero, el Concilio Vaticano II, con la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la revelación divina; después la constitución *Sacrosantum Concilium* sobre la reforma de la liturgia, que abrió el tesoro de la Palabra en todas las celebraciones litúrgicas. A partir de ahí, Santa Sede y Conferencias Episcopales, y en concreto las diócesis y las parroquias han ido realizando con toda la comunidad cristiana un trabajo admirable, una verdadera reconquista de la lectura de la Biblia. No es el menor de los motores de esta renovación el trabajo del CELAM, primero con sus grandes documentos episcopales, después con la tarea silenciosa pero eficaz del CEBIPAL, Centro Bíblico para América Latina. Se trata de un camino que debemos seguir recorriendo con interés, esfuerzo e inteligencia, para lograr que la Palabra de Dios llegue a ser, mediante la lectura bíblica, conocida mejor y acogida cordialmente por todos los cristianos.

Nuestros hermanos protestantes

La historia de las Iglesias reformadas ha ido paralela a su interés por poner en las manos de los fieles una versión digna de la Biblia. Y la historia de la confrontación de la Iglesia católica con las Iglesias de la Reforma se ha jugado en gran parte en el campo de la lectura de la Biblia. Una historia, digámoslo sinceramente, no siempre ejemplar por ambas partes. Hoy, en un clima abiertamente ecuménico, es hora de buscar una reconciliación, que puede y

debe venir en gran parte a partir de nuestro mutuo interés y amor a la Sagrada Escritura. También nosotros los católicos, como nuestros hermanos protestantes, queremos que se extienda la lectura de la Biblia. Tenemos algunas diferencias, especialmente porque subrayamos la necesidad de leerla en el seno del pueblo a quien Dios mismo se la dió, es decir, en el seno de la Iglesia, donde existe la garantía de la acción constante del Espíritu. Pero hemos de agradecerles su amor por la Biblia, su trabajo por extenderla, su labor traductora, y habernos hecho reconquistar el concepto y la idea de lectura inspirada de la Biblia, aunque con alguna pequeña diferencia en su comprensión. En la medida en que ello sea posible, y estoy seguro de que lo será en muchos casos, la colaboración en la traducción y en la elaboración de instrumentos comunes para una mejor comprensión de la Biblia, será siempre provechosa, tanto para una mejor atención a los fieles cristianos, como para la creación de un espíritu ecuménico de reconciliación. El camino nos lo señala ya la colaboración actual en el nivel de la investigación entre exegetas católicos y protestantes. Para poder superar prejuicios, para poder llegar a un mutuo aprecio es imprescindible el mejor conocimiento mutuo y el trabajo común, especialmente en el campo bíblico, donde antaño brotaron tantos mal entendidos y tantas sospechas y rencores, que quienes seguimos leyendo y acogiendo cordialmente el Evangelio del Señor tenemos la tarea de superar.

La disputa sin fin: versión literal, versión libre

Una de las discusiones perennes a la hora de traducir la Biblia ha sido, desde el principio, conseguir el equilibrio necesario entre una versión que refleje lo más posible la lengua de origen y una

versión que exprese en la lengua receptora lo mejor posible el mensaje de la lengua emisora. Afortunadamente hoy las técnicas de traducción se han refinado ampliamente, además de haber aumentado nuestros conocimientos filológicos y semánticos, todo lo cual nos ayuda a traducir mejor. Pero siempre quedará una opción final. Aceptando que es imposible reflejar en una tradición el cien por ciento del significado original, pienso que, además de la imprescindible preparación técnica del traductor, la decisión final sobre el tipo de traducción realizada debe estar en función del lector a quien se dirige. Por otra parte, sobre todo cuando se trata de textos que van a ser leídos en público, por ejemplo en la celebración litúrgica, siempre serán bienvenidas las colaboraciones externas, especialmente con escritores y, en algunos casos, con las mismas academias de la lengua.

La diversidad de versiones bíblicas

En los últimos cincuenta años hemos pasado de la escasez de versiones bíblicas competentes y completas de la Biblia a una abundancia como no ha existido nunca en nuestra historia. Hoy hay en el mercado de la lengua española más de una veintena de versiones bíblicas, muchas de ellas de toda la Biblia, que pueden comprarse y leerse de manera habitual. El lector responsable y el pastor de la Iglesia se formulan inevitablemente una pregunta alternativa: ¿se trata de una riqueza o más bien es ocasión de confusión? Es una discusión larga y no fácil. De manera sintética, pienso que la abundancia de versiones bíblicas, siempre que sean hechas con solvencia y seriedad, es un elemento positivo. El pastor deberá tener a su alcance criterios concretos para aconsejar y decidir cuándo, para quién y en qué circunstancias es mejor usar

una versión u otra. No obstante, siempre desde el punto de vista pastoral, considero que es muy útil el que exista un texto único y el mismo en la liturgia, en la catequesis y en la escuela. Pedagógicamente ayudará a crear un lenguaje cristiano enriquecido por el lenguaje bíblico, facilitará la referencia a distintos pasajes y episodios bíblicos y hará posible el recuerdo de textos bíblicos en la memoria. En este sentido, la Biblia de la Conferencia Episcopal Española me parece un acierto.

¿Una Biblia común?

Sería un sueño poder tener una versión común de la Biblia para todos los pueblos hispanos. No sé siquiera si ello es posible. Pero acercar las versiones de los textos, hacer el esfuerzo por que los pasajes más importantes se asemejen lo más posible, nos ayudaría a todos a sentirnos siempre en casa en cualquier parte donde hubiera un católico de lengua hispana. Es ésta una responsabilidad de las conferencias episcopales, una responsabilidad que podría comenzar por los textos principales del leccionario litúrgico. Una responsabilidad y una bella e importante tarea, que requiere tiempo, conocimiento, generosidad y amplio y católico sentido de Iglesia.

Para concluir

Hace unos años tuve yo la oportunidad de contar por primera vez en ámbito universitario “la aventura de leer la Biblia en España”. A la vista del camino recorrido, es claro que no fue una trayectoria fácil. Entonces, como ahora, concluía que, al menos, el final de la aventura ha sido aceptablemente feliz. Permítanme que, como colofón de este ya largo discurso, haga resonar de nuevo la voz misma de la Biblia. Como símbolo del talante ecuménico con que todos los cristianos debemos colaborar en la tarea de animar y ayudar a leer la Sagrada Escritura, me parece oportuno concluir con las palabras bíblicas que figuran en la portada de la primera versión española completa de la Biblia, la Biblia del Oso, el origen de la Biblia Reina-Valera de nuestros hermanos protestantes de lengua castellana; pero usando la bella versión litúrgica española actual, para que así, al concluir la narración de esta aventura, se unan en el abrazo de la lengua dos de sus más señalados contendientes:

Toda carne es hierba y su belleza como flor campestre:
se agosta la hierba, se marchita la flor,
cuando el aliento del Señor sopla sobre ellos;
se agosta la hierba, se marchita la flor,
... pero la palabra de nuestro Dios
permanece para siempre (Isaías 40, 6-8).

CAPÍTULO SEGUNDO

La lectura e interpretación de la Biblia en la Iglesia

José Manuel Sánchez Caro

Introducción

La lectura de la Biblia y su interpretación -aquí emplearemos los dos términos prácticamente con el mismo significado- es la operación decisiva a la hora de enfrentarse con el libro sagrado. Ya desde los mismos tiempos de composición de la Biblia hebrea encontramos diversas relecturas o, lo que es lo mismo, diversas interpretaciones y actualizaciones de pasajes bíblicos. Baste pensar, por ejemplo, en el clásico ejemplo de las constantes reinterpretaciones del éxodo de Israel, que se continuarán en el NT y en la liturgia cristiana. Las traducciones arameas sinagogales de la Biblia hebrea nos han transmitido algunas de las interpretaciones clásicas de textos bíblicos, construidos por la exégesis y la piedad judía. La versión judía de los Setenta, Septuaginta contiene en muchos casos auténticas interpretaciones del texto hebreo, que responden a sus necesidades religiosas y culturales propias. Los evangelios reinterpretan textos proféticos, especialmente de Isaías y Jeremías, para aplicarlos a Jesús, con la intención de ayudarnos a penetrar un poco en el misterio de su persona y su obra. Y, a partir de aquí, la historia de la interpretación de la Biblia es uno de los campos más ricos y fecundos, para comprender cómo nace la teología cristiana y con qué ojos se lee la Escritura en cada tiempo, comenzando por el gigante Orígenes, pasando por la construcción medieval de la teoría de los cuatro sentidos, hasta llegar a la reflexión hermenéutica de los últimos tiempos. Naturalmente, no se trata aquí de contar de nuevo esta historia, que

se puede encontrar en los buenos manuales de introducción a la Sagrada Escritura, aparte de monografías específicas¹. La pretensión de este trabajo es únicamente la de presentar los elementos básicos para una lectura e interpretación de la Biblia en el seno de la Iglesia católica, y en diálogo siempre con otras iglesias y confesiones cristianas.

1. Aclaración de los términos

Los términos interpretación, lectura, exégesis, Biblia, Sagrada Escritura no siempre se utilizan con el mismo sentido en los diversos autores. Por eso, para que todos nos entendamos y para evitar malentendidos, expongo aquí en qué sentido se usan a continuación los términos claves de mi exposición.

Entiendo por lectura de la Biblia toda lectura comprensiva de ella, es decir, la lectura a la que acompaña, consciente o inconscientemente, una interpretación. Es la única manera de leer inteligentemente, es decir, tratando de comprender con la inteligencia -y

1. Véanse los capítulos X y XI de Antonio M. Artola, J.M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios*, Estella, Editorial Verbo Divino 1992, 3ª ed. 247-314, con bibliografía; recientemente y para el AT, cf. Magne Saebø (ed.), *Hebrew Bible - Old Testament. The History of Its Interpretation*, Gotinga, Vandenhoeck and Ruprecht 1996-2015, 5 vol.

a veces con el corazón- lo que se lee. En consecuencia, lectura e interpretación son para mí en esta exposición prácticamente sinónimos. Comprenden las operaciones que un lector cristiano ha de tener en cuenta para comprender el sentido literal de la Biblia que lee, y para descubrir su dimensión actual de palabra de Dios dirigida al lector creyente. Aunque en el título no figura, usaré más de una vez la palabra exégesis. Independientemente de su significado original, entiendo en este caso con la palabra todas las operaciones necesarias, incluidos los métodos oportunos y necesarios, para llegar a entender el significado literal de un texto, es decir, su significado en el contexto literario, cultural y religiosos del momento en que el texto se escribe. Distingo además entre Biblia, la colección de libros religiosos resultante de un largo proceso en la comunidad judía y las iglesias cristianas, libro que puede considerarse un clásico de la literatura universal, y Sagrada Escritura, materialmente el mismo libro, pero leído desde la convicción creyente de que ha sido inspirado por Dios y contiene su palabra, que es palabra de vida siempre actual para quien se acerca a sus páginas. Finalmente, cuando añadimos “en la Iglesia” estamos indicando que un cristiano siempre lee e interpreta la Biblia, en el sentido antes indicado, en el ámbito de la Iglesia y en comunión con ella, lugar donde tenemos la certeza de que actúa el Espíritu. En nuestro caso, esta Iglesia es la Iglesia católica.

2. La compleja función de interpretar: el triángulo hermenéutico

Interpretar supone captar el mensaje real de un texto en su contexto inmediato. Pero lleva consigo también descubrir su mensaje concreto para el lector en su contexto propio. En el caso de la Biblia, la función de interpretar, por tanto, ha de ejercerse a través

de un mecanismo intelectual que haga posible captar el mensaje directo del texto leído, a la vez que el significado concreto y actual para quien lee y escucha en un momento determinado. Por lo que se refiere a la Sagrada Escritura, esto se hace posible mediante una función bien conocida, denominada triángulo hermenéutico, pero teniendo siempre en cuenta unos principios capaces de establecer criterios concretos que me ayuden a leer la Biblia de acuerdo con su naturaleza y mi interés. Tras una sintética exposición del triángulo hermenéutico, intentaré sintetizar también los principios que rigen una interpretación de la Escritura en la Iglesia católica, así como los criterios concretos que de ellos se derivan².

El triángulo hermenéutico nos ayuda a percibir una primera complejidad en el arte de interpretar. Es un mecanismo relativamente sencillo de comprender, por lo que es muy útil a la hora de explicar a cristianos no especialistas la complejidad inevitable de toda interpretación, también por supuesto de la interpretación bíblica. En efecto, con este mecanismo se ponen de relieve los condicio-

2. Sobre la interpretación de la Biblia, además del documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 1993, pueden verse las páginas que he dedicado a la cuestión en *Biblia y Palabra de Dios* op. cit. 315-364, y mis trabajos “Teología sistemática y hermenéutica bíblica”, *Revista Española de Teología* 49 (1989) 185-208; “Criterios de interpretación de la Biblia en la Iglesia”, en F. García López, A. Galindo García (eds.), *Biblia, Literatura e Iglesia*, Salamanca, UPSA 1995, 133-154; “Hermenéutica bíblica y teología. Reflexiones metodológicas”, en J. Morales, J. Alviar, M. Lluch (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión de la teología*, Pamplona, Universidad de Navarra 1998, 207-239 = *Scripta Theologica* 29 (1997) 841-875.

nantes que existen cuando me acerco a leer e interpretar cualquier texto, también el texto bíblico. Debemos tenerlos en cuenta para no caer en la trampa del simplismo intelectual, mediante el cual uno se cree preparado y listo para comprender cualquier texto que caiga en sus manos, aunque admita necesitar un poco de ayuda sobre los aspectos más difíciles. Siguiendo en esto a numerosos autores, el triángulo hermenéutico se formula con la conocida terna de texto, pretexto, contexto³.

Para comprender lo que leemos en nuestra Biblia se exige, en primer lugar, un conocimiento suficiente del texto bíblico, de su significado propio, teniendo en cuenta el ámbito histórico, cultural y literario en que se escribió. Ello viene exigido por el necesario respeto a la objetividad del texto que tenemos delante. Esta operación, que podrá ser directa y científica en el caso del intérprete profesional, puede también consistir en la proporcionada y necesaria documentación sobre el texto bíblico que se lee y se quiere conocer por parte del lector ordinario. El mínimo será leer las introducciones de la Biblia propia y leer las notas que la acompañan. Puede ser también la asistencia a un curso bíblico, proporcionado a los conocimientos y preparación de quien lee la Biblia. En cualquier caso, la gran tentación es pensar que leyendo sin más el texto bíblico con sincera apertura al Espíritu, uno ya tiene bastante para captar el significado de cuanto lee. Por supuesto, el Espíritu puede hacer estos milagros, pues nadie puede ponerle

límites. Pero no es lo ordinario. Habitualmente el Espíritu no corrige las faltas de ortografía cuando se escribe, ni concede conocimientos enciclopédicos a quien no se ha tomado la mínima molestia de informarse debidamente. La desatención al conocimiento del texto bíblico puede llevar a comprensiones disparatadas de la Escritura o, lo que es peor, a lecturas fundamentalistas de ella, con frecuencia intransigentes y en no pocos casos excluyentes.

En segundo lugar, toda lectura se hace desde un pre-texto. Con ello quiero decir que no nos acercamos a leer la Biblia con pura objetividad. Cada lector tiene su cultura -o su falta de cultura-, vive en una sociedad con valores predominantes que acepta o rechaza, tiene sus criterios, opiniones, modos propios de pensar. Fue Rudolf Bultmann, en un contexto diferente al nuestro de hoy, quien nos ayudó a descubrir de manera efectiva la pre-comprensión con que nos acercamos a cualquier texto. Leemos lo mismo y entendemos cosas diferentes, porque nosotros los lectores somos diferentes, aunque estemos ante el mismo texto. Es todo un mundo personal, social y cultural el que nos acompaña, cada vez que nos acercamos a la Biblia, igual que a otros textos y a otras realidades, un mundo previo al texto (pre-texto) y que condiciona la lectura e interpretación que de él hacemos. ¿Quiere esto decir que es imposible una interpretación objetiva y que todo está condicionado a las circunstancias propias del sujeto? No necesariamente. Pero, para que pueda existir el diálogo que nos ayude a afinar nuestra comprensión de cuanto leemos, es preciso que tratemos de conocer lo mejor posible nuestros condicionamientos y los hagamos explícitos, confrontándolos con el texto que leemos y tratando de ajustarlo a cuanto el texto nos dice. Esta es la manera más honesta y científica de acercarnos a cualquier interpretación, también a la de un texto bíblico.

3. Tengo especialmente en cuenta la propuesta de Carlos Mesters, "Flor sin defensa. Leer el Evangelio en la vida", en Seladoc, *Una Iglesia que nace del pueblo*, Salamanca, Sígueme 1979; Ralf Huning, *Aprendiendo de Carlos Mesters: hacia una teoría de la lectura bíblica*, Estella, EVD 2007, especialmente las pp. 225-276.

Finalmente, toda interpretación bíblica -y de cualquier texto escrito o de cualquier realidad- debe tener en cuenta el contexto. Un texto bíblico puede leerse en una clase de la Universidad, en una discusión religiosa, en una celebración litúrgica, en un grupo de amigos, en el ámbito de una confesión religiosa específica, en el seno de la Iglesia católica. Son sólo algunos ejemplos de contextos que condicionarán más o menos nuestra interpretación del texto bíblico. En una homilía no se me ocurrirá exponer con detalle las características del genitivo objetivo; y en una clase de universidad difícilmente el profesor comenzará su lección con un “queridos hermanos”. Saber en qué contexto estamos cuando se lee el texto es importante. No se trata necesariamente de un contexto físico. Es más bien un contexto mental y cordial. Yo puedo leer en la soledad de mi casa la Biblia, sin que nadie me acompañe, sin que nadie lo sepa. Y, sin embargo, como cristiano católico la estoy leyendo en el seno de la Iglesia, en el contexto de la catolicidad que me abre al Espíritu que habita en toda la Iglesia y me ayuda a no interpretar la Biblia como un asunto privado, sino en comunión con todos los que a la Iglesia pertenecemos, incluido naturalmente el mismo magisterio de la Iglesia.

3. Principios y criterios de toda lectura e interpretación de la Biblia

Estas observaciones que acabamos de hacer no bastan, sin embargo, para hacer una interpretación adecuada de la Biblia, menos aún si desde nuestra condición de cristianos creyentes la consideramos escritura sagrada, es decir, inspirada por Dios. La Pontificia Comisión Bíblica, en su importante escrito de 1993 sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, nos recuerda que cualquier teoría hermenéutica bíblica ha de hacerse en diálogo con la filo-

sófia hermenéutica contemporánea (II,A). En este texto, teniendo en cuenta las aportaciones concretas de Rudolf Bultmann, Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur, se consideran como adquiridos los siguientes elementos: la precomprensión necesaria a toda comprensión de un texto, la no aceptación de la hermenéutica existencial bultmaniana como único instrumento de interpretación, la distancia entre el texto y su intérprete, la teoría del círculo hermenéutico y el carácter simbólico del lenguaje religioso bíblico. Por supuesto, muchos de estos conceptos hermenéuticos son anteriores a los autores citados y no es ahora el momento de entrar en una detallada descripción de ellos. Pero la comisión ha retenido estos nombres, probablemente porque han sido los más influyentes en la discusión hermenéutica bíblica reciente⁴.

Por otra parte, la misma Comisión invita a construir una teoría hermenéutica, es decir, unos principios y criterios que hagan posible una interpretación de la Biblia dentro de la Iglesia y en diálogo con la cultura contemporánea. Por tanto, debería ser una teoría que permitiese incorporar los métodos de crítica literaria e histórica en un modelo de interpretación más amplio, necesidad que se apoya en la Biblia misma y en la historia de su interpretación, sin vaciar la interpretación bíblica de su mensaje religioso y cristiano específico. Esto supone aplicar los avances de la filosofía

4. Para situar estas afirmaciones en su contexto filosófico y exegético más amplio, cf. *Biblia y Palabra de Dios* op.cit. 283.314. con bibliografía. Es importante en este punto tener en cuenta las observaciones de la exhortación apostólica postconciliar *Verbum Domini* de 2010, nn. 29-49, donde se hallan recogidas casi literalmente las palabras que pronunció Benedicto XVI en el aula sinodal sobre hermenéutica bíblica, una cuestión que siempre le preocupó de manera muy directa.

hermenéutica general para todo texto literario e histórico, pero sin olvidar, que la Sagrada Escritura tiene unas características especiales que la hacen única, concretamente, los acontecimientos de salvación y su cumplimiento en la persona de Jesucristo en cuanto dan sentido a toda la historia humana. Además deben tenerse en cuenta ciertos presupuestos particulares, como la fe vivida en la comunidad eclesial y la luz del Espíritu; ambos presupuestos dirigen su interpretación (cf. II,A,2).

¿Cuáles son entonces los presupuestos, que contienen los principios y los criterios necesarios para interpretar correctamente la Biblia? De manera sintética, pero clara, están expuestos en los números 11-13 de la Constitución *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación, del Concilio Vaticano II. En n. 11 se dice:

La revelación que la Sagrada Escritura contiene y ofrece ha sido puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. La santa madre Iglesia ... reconoce que todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto que, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor, y como tales han sido confiados a la Iglesia. En la composición de los libros sagrados Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería.

Se expone aquí la doble naturaleza de la SE. Por una parte, en su composición ha intervenido misteriosa pero eficazmente Dios mismo, el Espíritu Santo. Por tanto, en un paralelismo con la persona misma de Cristo, Palabra divina encarnada en nuestra naturaleza humana, expresamente aludido en DV 13, la Sagrada Escritura es toda ella divina (divinamente inspirada) y toda ella

humana (escrita por hombres como verdaderos autores). A partir de esta doble naturaleza de la Biblia como Escritura Sagrada intentaré exponer ahora los principios en que ha de apoyarse toda hermenéutica bíblica, y los criterios derivados de ellos, necesarios también para interpretar la Biblia correctamente.

El esquema del tratamiento de una hermenéutica bíblica (en el terreno de los principios, por supuesto) es el mismo que el de la hermenéutica cristológica: la naturaleza de la Sagrada Escritura es doble, libro humano antiguo, palabra escrita de Dios. Este principio, el de la doble naturaleza de la Biblia como Sagrada Escritura, es el principio básico, que hace posible conjugar una escritura inspirada con la aplicación de todos los métodos de análisis histórico-críticos; pero es también el principio que permite acoger la Escritura Sagrada como palabra de Dios sin miedo a caer en el fundamentalismo. De aquí su grande importancia.

Así pues, una vez establecido el principio de la doble naturaleza de la SE, toda hermenéutica bíblica se sustenta en un doble principio, que se formula explicitando la doble naturaleza de la Escritura: su total humanidad como palabra humana y su plena divinidad como palabra inspirada por Dios. De este doble principio, derivan inmediatamente los criterios concretos que nos ayudan a interpretar correctamente el texto sagrado. Veámoslo de manera sintética.

La humanidad de la Escritura Sagrada

Este es el primer principio, equivalente y paralelo al principio de la humanidad plena y total de Jesucristo, Verbo encarnado. Ahora bien, tomar en serio la humanidad de la Escritura, significa aceptar todos los métodos y procedimientos de interpretación que requiere cualquier libro humano en las mismas circunstancias,

siempre que no esté sustentado o contaminado con principios de tipo ideológico que se opongan a la naturaleza doble de la Sagrada Escritura. Aquí podemos sustentar la imprescindible crítica textual, la crítica literaria, el análisis histórico-crítico de géneros o formas literarias, de tradiciones y de la composición o redacción. En suma, todo tipo de método diacrónico o sincrónico. El límite de estos análisis es, aparte del ideológico ya indicado (es decir, salvar siempre la apertura a lo sobrenatural, a la acción de Dios), el límite de las hipótesis razonables. Eso es importante sobre todo cuando aplicamos criterios de historicidad a los textos bíblicos, tanto por lo que se refiere a la historia de Israel, como a la figura histórica de Jesús, dos cuestiones siempre actuales, pero hoy en plena efervescencia y con escuelas o grupos no poco divergentes. Es en este principio en el que se sustenta la aplicación de los diversos métodos y aproximaciones a la Biblia, tal como ha expuesto en síntesis la Pontificia Comisión Bíblica en el documento sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia tantas veces citado.

La Escritura Sagrada como Palabra inspirada por el Espíritu

El segundo principio es paralelo a este: tomar en serio la Escritura como palabra de Dios significa leerla e interpretarla en el mismo Espíritu en que fue compuesta. Este principio, aparentemente inocuo, es sin embargo decisivo. El Espíritu sopla donde quiere, naturalmente, pero la garantía de su presencia sólo la encontramos en la comunidad en que por la fuerza del Espíritu nació la Escritura; en la comunidad que, con el trabajo de la investigación y la iluminación del Espíritu, ha sido capaz de conocerla entre tantos escritos y, después, obedientemente recibirla como normativa

y canónica⁵. Dicho en pocas palabras, la garantía de la presencia del Espíritu se tiene con seguridad -no con exclusividad- sólo en la Iglesia. Espíritu e Iglesia son los grandes protagonistas de las tres concreciones clásicas que toma este principio, tal como, siguiendo una larga tradición, son expresadas por la constitución *Dei Verbum* en su número 12, párrafo tercero: el contenido y unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe.

El primer criterio, que concreta el principio general de la lectura en Espíritu, se formula de la siguiente manera: para leer la Biblia en el mismo Espíritu en que fue compuesta, es preciso tener en cuenta el contenido y unidad de toda la Escritura. No significa esto que haya que conocer todos y cada uno de los textos bíblicos, para poder leer y entender uno determinado. Significa, que cada texto bíblico ha de situarse en el marco del contenido pleno de la Escritura, que constituye una unidad dinámica, es decir, una unidad histórico salvífica y, en consecuencia, pedagógica. En el fondo, lo que se quiere decir es que la Sagrada Escritura se entiende en el contexto de una historia de salvación, cuyo punto culminante es Cristo. Sólo así pueden leerse sin escándalo determinados pasajes del Antiguo Testamento, especialmente los que

5. Este principio ha sido expuesto con amplitud y profundidad por M.A. Molina Palma, *La interpretación de la Escritura en el espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución "Dei Verbum"*, Burgos, Facultad de Teología 1987; yo mismo lo he estudiado a partir de san Ireneo y de la hermenéutica contemporánea, en "La lectura eclesial de la Biblia", *Communio. RevIntCat* (edición española) 8 (1986)269-291; con amplitud y bibliografía en *Biblia y Palabra de Dios*, op.cit. 330-363.

ponen en boca de Dios decisiones violentas contra los pueblos y los hombres. Pertenecen, efectivamente, a una etapa de la historia de la salvación, que encuentra su plenitud en la muerte y resurrección de Jesucristo. Esta es también, en el fondo, la razón por la cual pueden leerse los textos del Antiguo Testamento con ojos cristianos, con los ojos del Señor Jesús. Esta es la razón por la cual la Iglesia lee casi siempre en su liturgia eucarística dominical un pasaje del Antiguo Testamento al lado de un texto evangélico. La unidad de la Escritura no es por tanto una unidad sincrónica: no es correcto elaborar un pensamiento cristiano a partir de una colección de textos bíblicos sobre el mismo tema, como si todos fuesen igualmente importantes. Hay que colocar cada texto en su lugar adecuado de la historia de salvación, y hay que situarlo en confrontación con la palabra y la vida de Jesucristo, a cuya luz el Antiguo Testamento cobra todo su sentido dinámico de camino hacia el centro de la salvación, que es Cristo.

El segundo criterio se formula del siguiente modo: para leer la Biblia en el mismo Espíritu en que fue compuesta, es preciso tener en cuenta la Tradición viva de la Iglesia. Tal como está formulado, en un primer momento podría pensarse que aquí lo que se nos pide es mirar hacia atrás, para ver cómo se ha interpretado un texto de la Biblia a lo largo de la historia por la tradición cristiana. Pero no es del todo exacto. En el texto del Vaticano II Tradición se escribe con mayúscula. Se refiere a la misma vida de la Iglesia a lo largo del tiempo, convertida en su Tradición, pero vivificada en el momento en que leemos la Escritura por el Espíritu Santo. Es la luz del Espíritu, derramada a lo largo de la historia de la Iglesia, la que constituye el conjunto de la Tradición. Y es Tradición viva, porque la misma luz del Espíritu nos ayuda a encontrar hoy el sentido actual de un pasaje bíblico. Aquí podemos aprovechar mucho

de las reflexiones de un filósofo como Gadamer y sus teorías de la influencia generada por el texto (*Wirkungsgeschichte*) en la interpretación, así como la necesidad de un horizonte hermenéutico en el que situar nuestra interpretación, horizonte que está formado precisamente por la tradición. Sin la tradición, sin ese horizonte que nos ayuda a situar la Escritura en perspectiva, será muy difícil entender el verdadero mensaje actual de cada texto. La luz del Espíritu, como una nueva epíclesis que desciende sobre la Palabra escrita -según la bella imagen del arzobispo oriental Neófitos Edelby en el Concilio Vaticano II- hace brotar nuevos significados a partir de la Tradición. Por eso es Tradición viva. Y por eso el mejor avance en el conocimiento de la Escritura, como en la vida misma, surge a partir del conocimiento de la Tradición⁶.

Finalmente, el tercer criterio que desarrolla la lectura de la Biblia en Espíritu establece que, para leer la Biblia en el mismo Espíritu en que fue compuesta, es preciso tener en cuenta la analogía de la fe. Es ésta una expresión técnica y difícil a veces de explicar. Digamos que una verdadera lectura de la Biblia se hace en el contexto del conjunto de la fe de la Iglesia. Esa fe actúa, en parte, como campo que delimita nuestra interpretación bíblica. Pero, a la vez, desde la fe de la Iglesia se plantean constantemente nuevas

6. La intervención de mons. Neófitos Edelby, arzobispo de Edesa, con el comentario de Luis Alonso Schökel, pueden verse en L. Alonso Schökel (dir.), *Comentarios a la constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, Madrid, BAC 1969, 481-487; un exegeta como Ulrich Luz ha incorporado la historia de la influencia del texto en su magistral comentario al evangelio según san Mateo, *El evangelio según san Mateo*, Salamanca, Sígueme 1996-2005, 4 vol.; lo mismo hizo Joachim Gnilka en su comentario a Marcos, Salamanca, Sígueme 1986, 2 vol.

preguntas al texto bíblico, y así es un estímulo para avanzar en una comprensión mayor de la palabra de Dios escrita.

Es aquí, en este contexto teológico-hermenéutico, donde tenemos que situar la relación del Magisterio de la Iglesia con la Sagrada Escritura. Como dice *Dei Verbum*, el Magisterio de la Iglesia no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, un servicio que consiste en objetivar el campo en el que se mueve la interpretación bíblica, manteniendo siempre la analogía de la fe. En este servicio es ayudado por los biblistas expertos en el estudio e interpretación de la Biblia, como afirma DV 12⁷. Por otra parte, el Magisterio recibe también la luz del Espíritu que se difunde por toda la Iglesia y es con esa luz como ayuda en la interpretación auténtica de la Escritura. No es por tanto una imposición, ni una limitación de la tarea del intérprete, sino la garantía externa y objetiva de que nuestra interpretación es fiel al Espíritu, porque se mueve en el seno de la Iglesia entera.

3. Algunas cuestiones

A la luz de lo que acabamos de decir, planteamos ahora una serie de preguntas frecuentes, que se hacen los teólogos y los cristianos a la hora de interpretar las Escrituras.

7. “A los exegetas toca aplicar estas normas en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia”, DV 12, tercer párrafo.

Sobre los sentidos bíblicos

La primera cuestión podría formularse de este modo: ¿Hay varios sentidos en el texto bíblico? ¿Qué entendemos por sentido literal y sentido espiritual de la Escritura? ¿Qué podemos decir sobre la famosa teoría de los cuatro sentidos bíblicos?

La Pontificia Comisión Bíblica aborda directamente en el escrito sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia este asunto (II B). Su respuesta es matizada, pero sobre todo nos invita indirectamente a dejar de lado divisiones de los sentidos de la Escritura como las existentes en el Medievo, a la vez que pone en guardia sobre la hipótesis de un único sentido, el sentido literal encontrado por medio de la exégesis histórico-crítica. Con razón nos invita a aprovechar en este campo los logros de la filosofía del lenguaje, que en parte he utilizado ya a la hora de describir la interpretación de la Biblia en Espíritu.

En realidad, y estrictamente no hay varios sentidos diversos, o mejor, cuando hablamos de varios sentidos de la Escritura estamos reflejando en el fondo la variada respuesta que un texto bíblico puede ofrecer, según las preguntas que se le plantean. El llamado sentido literal, complejo de definir, es el significado que tiene un texto en su momento histórico y cultural concreto. Algo que en gran parte podemos descubrir mediante las operaciones de exégesis bíblica, aplicando los llamados métodos histórico-críticos. El sentido espiritual es el sentido que ese mismo texto tiene para el lector de hoy: es decir, el sentido que a la luz del Espíritu el lector encuentra en un texto que, al mismo tiempo que palabra humana plena, es plena palabra de Dios. Como la Palabra de Dios es inagotable, y las preguntas que hacemos al texto son también

diferentes según las circunstancias de tiempo, cultura, situación personal, podemos decir que el texto bíblico, cuando se lee e interpreta como palabra de Dios encarnada en la letra humana, ilumina nuestra vida y nuestra circunstancia de modo actual y conveniente. Nos ayuda a discernir el contenido de la fe y la manera de actuar, a la vez que sostiene nuestra esperanza en participar de la vida conquistada para nosotros por Cristo. Estos son los famosos cuatro sentidos de la tradición medieval: histórico (letra), alegórico (qué creer), tropológico (cómo actuar), anagógico (qué esperar). Esta manera de presentar el rico conjunto de significados de los textos bíblicos está en consonancia con las reflexiones hermenéuticas de los filósofos de nuestro tiempo, que hablan del inagotable significado de los textos leídos (Paul Ricoeur habla de la interminable tarea de la interpretación), y responde también a la convicción judía antigua de la ley, la Torah tiene setenta caras, es decir, múltiples sentidos; o a la expresión clásica de san Gregorio Magno, según el cual la Escritura crece con el que la lee⁸. Esta reflexión es la que nos hace comprender, por qué un texto clásico puede ser leído e interpretado por cada generación de un modo diferente, aun manteniendo su significado original. Esto mismo sucede con la Biblia, aunque en este caso el lector creyente sabe que es la luz del Espíritu la que hace posible la inagotable carga

8. Quia divina eloquia cum legente crescunt; nam tanto illa quisque altius intelligit, quanto in eis altius intendit, (Porque las palabra sagradas crecen con el lector; pues tanto más profundamente uno las entiende, cuanto con ellas mas profundamente entiende), *Homilía sobre el profeta Ezequiel*, lib. I, Hom. 7, 8; *Sacra scriptura... aliquo modo cum legentibus crescit*, (La Sagrada Escritura en cierto modo crece con sus lectores); *Moralia in Iob* XX, I, 1.

de sentido y significado de la Escritura. Por eso podemos leer los mismos textos constantemente y descubrir en ellos respuestas distintas (siempre dependientes de su sentido literal) para preguntas y situaciones distintas.

Una nota sobre el llamado sentido pleno, al que también se refiere la Pontificia Comisión Bíblica, si bien con poca convicción (II,B,3). El problema nace, a mi modo de ver, cuando centramos la inspiración bíblica exclusivamente en el autor bíblico. Entonces se llega a decir que Dios pone en el texto un sentido más pleno, no necesariamente conocido por el autor humano, y que se revela posteriormente en la Iglesia. Es posible. Pero requiere demasiados acontecimientos extraordinarios, aparte de que no dice bien con la naturaleza de la Sagrada Escritura, plenamente humana y divina. ¿Se puede considerar plenamente humana cuando Dios esconde sentidos especiales del texto al autor humano? Parece más oportuno, y ese me parece ser el camino que indica la Pontificia Comisión Bíblica, considerar el sentido pleno como una manera de hablar de la plenitud de sentido de los textos bíblicos. No hace falta que Dios haya puesto en un texto bíblico significados ocultos al escritor sagrado. Simplemente, con la ayuda de la luz del Espíritu el lector descubre nuevos significados en nuevas circunstancias a partir siempre del significado literal básico.

En resumen, la acción del Espíritu a la hora de interpretar la Biblia hecha por un cristiano, se realiza en el escritor sagrado, que es un escritor inspirado; en el libro sagrado, que es un texto inspirado; en el lector actual, que lleva a cabo una lectura inspirada en el seno de la Iglesia, el ámbito donde tenemos garantizada la acción del Espíritu.

La lectura del Antiguo Testamento

Una segunda cuestión, que por otra parte es clásica en la vida de la Iglesia: ¿Por qué lee la Iglesia el AT en la liturgia? ¿Es posible una lectura cristiana del AT? En realidad, la pregunta sobre el AT y su lectura ha suscitado cierta incomodidad desde los tiempos de Marción. En la presentación que hace el entonces cardenal Ratzinger del documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre “El pueblo judío y sus escrituras sagradas en la Biblia cristiana”, publicado en 2001, el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe recorre las dificultades del joven Agustín de Hipona para aceptar el Antiguo Testamento, solucionadas por la exégesis espiritual de san Ambrosio, heredero en este campo de Orígenes; recuerda también el rechazo de Marción, combatido por san Ireneo, y pasa a recordar cómo en nuestros tiempos autores protestantes como Adolf von Harnack prácticamente rechazan el Antiguo Testamento, escrito ya superado por el Nuevo Testamento. Y no es infrecuente hoy escuchar la pregunta de por qué se lee en la liturgia cristiana el Antiguo Testamento, si está ya superado.

La respuesta básica se apoya en el hecho de que la Iglesia cristiana considera que toda la Biblia es libro inspirado. Es decir, toda ella ha sido compuesta por autores humanos en colaboración con el Espíritu Santo. Cómo esto se explique, no es ahora cuestión que tengamos que tratar. Pero si toda la Escritura es obra humana y de Dios, toda ella está al servicio del creyente. Por otra parte, y con mucha razón, Joseph Ratzinger en las páginas antes aludidas subraya que sin el Antiguo Testamento se hace incomprensible el Nuevo Testamento, y cita el escrito de la Comisión: «Sin el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento sería un libro indescifrable, una planta privada de sus raíces y destinada a secarse» (n. 84).

La pregunta así respondida se vuelve ahora en una más matizada: ¿Es posible entonces una lectura cristiana del Antiguo Testamento? Es esta una cuestión que ha suscitado muchos estudios y diversas posturas, incluso las de aquellos que consideran que ello es imposible. Pero la Iglesia no hace más que seguir el ejemplo de Jesús y de la Iglesia apostólica. Jesús leyó la Escritura, amó la Escritura, declaró la autoridad de la Escritura, y en su tiempo por Escritura sólo puede entenderse la Escritura o Biblia judía, pues el Nuevo Testamento aún no existía. Él aceptó la ley, no vino a destruirla, sino a llevarla a cumplimiento (Mt 5, 17-19). La mejor expresión -aunque hay muchas- la encontramos en el sermón de la montaña: “Habéis oído que se dijo a los antiguos ... pero yo os digo” (Mt 5, 21-48). Los apóstoles y los primeros misioneros cristianos, que sólo tenían y veneraban la Escritura judía, leyeron ésta con los ojos de Jesús, lo cual es una actitud hermenéutica decisiva. Así se pone de manifiesto de manera evidente en Lc 24. Primero, en el diálogo del Señor resucitado con los discípulos que caminan hacia Emaús: “Y, comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que se refería a él en todas las Escrituras” (v. 27); después, en el encuentro con los discípulos en Jerusalén: “Esto es lo que os dije mientras estaba con vosotros: que era necesario que se cumpliera todo lo escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y Salmos acerca de mí. Entonces les abrió el entendimiento para comprender las Escrituras” (v. 44.45)⁹.

9. Cf. sobre esta cuestión *Biblia y palabra de Dios* op. cit. 356-363, en el contexto de la actualización de la Escritura; allí se encontrará una bibliografía básica; puede completarse con Antonio Bonora, *Espiritualidad del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1994, especialmente las páginas sobre el Antiguo Testamento en la fe de la Iglesia, 427-492; y con

San Agustín definió la función del Antiguo Testamento en la Iglesia con la conocida frase que ha quedado como expresión sintética de las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*¹⁰: El Nuevo Testamento estaba ya oculto en el Antiguo; el Antiguo Testamento alcanza su comprensión plena en el Nuevo. Teniendo en cuenta todo lo dicho, podemos ahora responder acerca del por qué existe una lectura dominical en la liturgia de muchos domingos y días festivos. La lectura del Antiguo Testamento en la liturgia, por lo general, nos da el trasfondo bíblico del pasaje del evangelio proclamado, ayudando a comprender mejor su mensaje; el texto evangélico, por su parte, nos ayuda a descubrir todo el sentido del pasaje del Antiguo Testamento que se ha proclamado. Por eso, para el cristiano la Biblia judía se transformó en Antiguo Testamento, por referencia al Nuevo Testamento o nueva alianza que se selló con la sangre redentora de Cristo. De aquí que rechazar el Antiguo Testamento es rechazar la Palabra de Dios escrita que

la propuesta de lectura canónica de toda la Biblia, de Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Londres, SCM 1992. Sobre estos temas siempre dan luz los documentos de la Pontificia Comisión Bíblica: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma 1993, 3A; y *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (Roma 2001), esp. nn. 19-22.

10. “Se dice muchas veces, y con buenos argumentos, que el temor pertenece más bien al Antiguo Testamento, como el amor al Nuevo, aunque en el Antiguo Testamento está oculto el Nuevo y en el Nuevo Testamento se manifieste el Antiguo (quamquam et in vetere novum lateat et in novo vetus pateat)”, *Cuestiones sobre el Heptateuco II, 73, Obras completas de san Agustín XXVIII*, Madrid, BAC 1989, 230.

compone esta parte de la Biblia, y dificultar, si no impedir, la plena comprensión del mensaje contenido en el Nuevo Testamento. Por eso la Iglesia ha defendido siempre que la Biblia se compone de Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, ya frente al primer autor que rechazó el Antiguo Testamento, concretamente Marción en el s. II. Por eso seguimos rezando los salmos. Cada uno es una bella plegaria pronunciada en un contexto cultural y religioso concreto, pero escrita bajo la acción del Espíritu. San Agustín, en su admirable comentario espiritual a los salmos, decía que los salmos o son plegaria de Cristo, o son plegaria nuestra a Cristo, o son plegaria del Cristo total, que es cuerpo místico de la Iglesia¹¹.

Los textos difíciles

En el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre “La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura”, publicado el año 2014, a propósito de la verdad de la escritura, se dedica toda la sección tercera a presentar los diversos problemas que plantea la Biblia al lector cristiano actual tanto desde el punto de vista histórico, como desde la perspectiva ética y social. Dificultades para compaginar fechas bíblicas con fechas proporcionadas por la investigación de la historia o, incluso, problemas de historicidad de algunos hechos narrados forman la primera parte; la violencia,

11. “Cuando hablamos a Dios suplicando, no separamos al Hijo de la plegaria; y cuando ruega el Cuerpo del Hijo, no aparta de sí a su Cabeza; y así es el Hijo de Dios, nuestro Señor Jesucristo, el único Salvador de su Cuerpo, el cual pide también por nosotros y en nosotros; y también oramos nosotros. Ora por nosotros como Sacerdote nuestro; ora en nosotros como nuestra Cabeza; y nosotros oramos a él como nuestro Dios”, *Enarraciones sobre los salmos 85, 1*; Madrid, BAC 1966, 216.

el exterminio de los pueblos, la venganza aceptada, el estatuto de las mujeres son algunas de las cuestiones que se tratan con sobriedad, pero con interesantes sugerencias. Ya en la Exhortación postsinodal *Verbum Domini* se pone de manifiesto la preocupación por este problema, al que se dedica el n. 42, bajo el epígrafe “Las páginas oscuras de la Biblia”. En realidad, la interpretación de algunos pasajes de la Biblia siempre ha planteado problemas. De aquí que nos planteemos una nueva cuestión: ¿Cómo interpretar los textos difíciles, especialmente del Antiguo Testamento?

Efectivamente, con cierta frecuencia nos resulta difícil leer -especialmente si se trata de textos proclamados en la celebración litúrgica- algunos pasajes del Antiguo Testamento, y en particular aquellos que hablan de la violencia permitida por Dios o incluso ordenada por él, o aquellos otros en los que se discrimina a la mujer, según nuestra actual sensibilidad social. Lo mismo nos sucede con otras cuestiones, como la poligamia de los patriarcas, la alabanza de su mentira -Abraham ante el faraón a propósito de su mujer (Gen 12, 10-20)- y tantos otros. No siempre es fácil explicar estos textos a los lectores cristianos o, simplemente, al hombre y la mujer contemporáneos. Por eso, conviene recordar aquí una vez más lo ya indicado a propósito de la unidad de toda la Escritura. Decíamos allí que se trata de una unidad dinámica, realizada a lo largo de una historia de salvación, en la cual Dios ha ido guiando a su pueblo como un gran pedagogo. No podemos pedir la perfección ética y religiosa de Jesús y del Nuevo Testamento a todo Antiguo Testamento. De aquí la necesidad de interpretar el texto en esa unidad que configura la historia de la salvación, distinguiendo con claridad diversas etapas hasta llegar a la plenitud de los tiempos, hasta Jesús. Nosotros, decía antes, leemos todo el An-

tiguo Testamento con los ojos de Jesús. Allí donde éste contradice la enseñanza y la vida de Jesús, el lector cristiano descubre que se trata de un momento previo de la historia de la salvación, en el cual Dios por su gran paciencia de pedagogo con el ser humano ha tolerado actitudes imperfectas, y ha ido llevando a su pueblo y a los hombres como de la mano hasta la perfección admirable y única de Jesucristo, su Hijo encarnado¹². No obstante, en algunos casos, para evitar escándalos inútiles, la misma Iglesia ha dejado de lado algunos textos más violentos en la celebración litúrgica. Un ejemplo lo tenemos en el salmo 137 (136), “Junto a los canales de Babilonia”. Los últimos versos 7-9 se han omitido del rezo litúrgico, por manifestar una violencia explícita, que chocaría con el estilo cristiano de la oración. En todo caso, es útil recoger aquí la recomendación final de *Verbum Domini* 42:

... Sería equivocado no considerar aquellos pasajes de la Escritura que nos parecen problemáticos. Más bien, hay que ser conscientes de que la lectura de estas páginas exige tener una adecuada competencia, adquirida a través de una formación que enseñe a leer los textos en su contexto histórico-literario y en la perspectiva cristiana, que tiene como clave hermenéutica completa «el Evangelio y el mandamiento nuevo de Jesucristo, cumplido en el misterio pascual». Por eso, exhorto a los estudiosos y a los pastores, a que ayuden a todos los fieles a acercarse también a estas páginas mediante una lectura que les haga descubrir su significado a la luz del misterio de Cristo.

12. Puede verse a este propósito J.M. Sánchez Caro, “Sagrada Escritura y pedagogía de Dios en la cultura del tiempo”, en Jorge J. Fernández Sangrador - Juan A. Mayoral (eds.), *La Sagrada Escritura en la Iglesia*, Madrid, BAC 2015, 395-415.

Colaboración cultural, religiosa e interconfesional en la interpretación bíblica

A lo largo de la historia de la lectura e interpretación de la Biblia uno de los problemas que más se han puesto de relieve en la Iglesia católica ha sido siempre la dificultad de compaginar la interpretación de la Biblia en la Iglesia católica con la interpretación de no creyentes, judíos y cristianos de otras confesiones. En el contexto cultural y ecuménico de la Iglesia de hoy en medio del mundo es inevitable hacerse la pregunta, acerca de si puede un cristiano católico leer e interpretar conjuntamente la Biblia con cristianos no católicos, con judíos, con no creyentes¹³.

La respuesta ha de ser en principio positiva. Hemos podido observar que la lectura e interpretación de la Biblia es un camino amplio y largo. Y podemos estar seguros de que siempre podremos hacer con el otro, al menos, un trecho de ese complejo camino. Del mismo modo que la Iglesia en la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II anima, en las debidas condiciones, a colaborar en traducciones ecuménicas de la Biblia con otros hermanos cristianos, del mismo modo podemos colaborar en el estudio de

13. Sobre estas cuestión he reflexionado en varios trabajos, por ejemplo, "Dios al encuentro del hombre en las Sagradas Escrituras", en A. Galindo García / J.M. Sánchez Caro (eds.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca 2003, 97-120; "La Biblia, libro de comunidad, libro de cultura", en J. Campos / V. Pastor (eds.), *Congreso Internacional "Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas"*, Zamora, Asociación Bíblica Española 2004, 254-267; "*Ultima lectio*: La Biblia, libro de la Iglesia, libro de la Humanidad", *Salmanticensis* 59 (2012) 15-39; en ellos se encontrará amplia bibliografía.

la Biblia. En primer lugar, podemos colaborar en gran parte de las tareas de interpretación de la Biblia como libro humano, lo que de hecho se hace todos los días en el ámbito de la investigación bíblica: estudios de lengua, análisis filológico, interpretación histórica, aplicación de diversos métodos... son algunas de las etapas de investigación en las que hoy se trabaja con normalidad, sin necesariamente preguntar la religión o la confesión del colega con quien se colabora.

Además, podemos también colaborar en alguna etapa de la interpretación creyente. De hecho, aunque sean religiones diferentes o no haya una plena comunión, podemos sin embargo rezar los salmos con judíos, con protestantes, con cristianos ortodoxos. Con frecuencia, a pesar de todo, es posible que no podamos llegar juntos hasta el final del camino. Nuestros amigos judíos no aceptarán la lectura cristiana del Antiguo Testamento; es más, no aceptarán siquiera que su Biblia hebrea pueda ser considerada Antiguo Testamento. Los cristianos ortodoxos a veces se opondrán al necesario estudio crítico de la Biblia, o al menos se sentirán incómodos en este campo. Y los hermanos protestantes, por su parte, no acabarán de compartir con nosotros que la garantía de una acción del Espíritu sobre el lector de la Biblia sólo se consiga con certeza plena en el seno de la Iglesia, de acuerdo a la explicación dada sobre la lectura bíblica en el Espíritu.

Nos quedan, por tanto, muchas tareas que podemos llevar a cabo en común con otros lectores de la Biblia. Pienso en la tarea hoy tan habitual de buscar las influencias bíblicas en el arte, en el pensamiento, en la lengua o en la literatura de un grupo común. Y por supuesto, siempre podremos practicar la lectura común de la Biblia con otros hermanos creyentes, aunque no se compartan al

cien por cien la sensibilidad y las actitudes teológicas del trasfondo. En todo caso esta parece una buena iniciativa para recorrer caminos comunes con el tronco judío del que nació la fe cristiana, y para abonar el camino hacia la difícil y necesaria unidad de cuantos llevamos el nombre de cristiano. Todo ello es posible, tanto en el campo de la investigación científica, como en la común tarea de abrirnos a la Palabra de Dios humildemente y en actitud orante. Especialmente por lo que se refiere a los cristianos de todas las confesiones, si todos nos ponemos bajo la autoridad de la Palabra inspirada, el Espíritu que hizo posible la Escritura nos irá conduciendo hacia la unidad plena.

El peligro de la lectura fundamentalista de la Biblia

En su documento sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, la Pontificia Comisión Bíblica dedica un amplio párrafo a la lectura fundamentalista de la Biblia, recordando sus orígenes, su rechazo de toda investigación bíblica y su extensión, con diversas variantes, en grupos cristianos de todo el mundo, mostrando su peligrosidad a la hora de interpretar la Biblia ilusoriamente o, lo que es peor, según el patrón ideológico del grupo al que se adscriba el lector (I F). Efectivamente, de todos es conocido que en los ámbitos cristianos de confesión protestante se designa con esta palabra, en sentido general, un movimiento conservador cristiano, opuesto a las tendencias liberales o modernistas de la teología de finales del siglo XIX y comienzos de siglo XX. Pero, en sentido estricto, el fundamentalismo es un movimiento conservador nacido en el seno del protestantismo norteamericano, que se propone defender, frente a la exégesis liberal y la teología modernista, una serie de principios que considera fundamentales en la fe cristiana.

El fundamentalismo bíblico puede definirse como aquel tipo de lectura de la Biblia que nace de un triple condicionamiento o toma de postura:

1) Una concepción de la inspiración bíblica como inspiración mecánica y verbal, que da lugar a su vez a la defensa de una inerrancia bíblica mecánica y sin ningún matiz, siempre que se trate del texto original.

2) Una lectura e interpretación individual de la Biblia (sin ámbito eclesial), directa e inmediata, porque la Escritura es clara y patente a quien se acerca a ella con las debidas disposiciones espirituales (a este tipo de lectura se denomina impropriamente interpretación literal directa o inmediata), con rechazo explícito de los métodos críticos de exégesis fundados en la razón, puesto que sería tanto como interpretar con elementos humanos lo que es divino, a la vez que eliminar todo elemento sobrenatural de la interpretación bíblica.

3) Una lectura de la Biblia hecha en un ámbito especialmente intenso de piedad (pietismo) y de conversión o búsqueda de la conversión (“revivalismo”, renacimiento espiritual), que no pocas veces conduce a formar parte de grupos o sectas de origen evangélico, pietista o de otro tipo semejante.

El fundamentalismo rechaza el estudio de la Biblia con métodos humanos, rechaza en el fondo toda intervención de la razón en la interpretación de la Biblia. Surge como defensa, frente a interpretaciones racionalistas del texto bíblico, pero acaba creando una especie de escudo defensor de la Biblia y de la fe en ella, que hace al lector sentirse a gusto sobre todo en la comunidad que con él comparte sus criterios y juicios. De aquí que gran parte de inter-

pretaciones fundamentalistas de la Biblia se generan y se refugian en grupos de carácter sectario¹⁴.

La respuesta católica al fundamentalismo bíblico se apoya, por una parte, en el reconocimiento de la doble naturaleza de la Escritura Sagrada, libro plenamente humano y libro plenamente palabra de Dios, dos dimensiones que componen el verdadero concepto de la inspiración bíblica. Por otra parte, la interpretación se hace en el ámbito de la Iglesia universal, en la cual habita el Espíritu, y en la cual toda la vida de la Iglesia y en ella el Magisterio me ayudan a superar todo tipo de interpretación individualista de la Biblia. En resumen, la mejor estrategia de combate del fundamentalismo consiste en una mejor formación bíblica y catequística de los cristianos, y en un amor grande a la Iglesia. Y es que al final, una buena hermenéutica bíblica necesita formación, confianza en la razón y apertura sin miedo al Espíritu, que habita en la Iglesia.

4. A modo de conclusión

La tarea de interpretar ciertamente es inacabable, más aún cuando interpretamos la inagotable palabra de Dios en la Escritura santa. El biblista responsable con su tarea y prudente con su misión en la Iglesia ha de preguntarse constantemente, como se ha hecho a lo largo de toda la historia, cómo es posible que la Biblia pueda seguir teniendo un significado actual para la vida de todos los cristianos. Es obligación suya intentar una respuesta, para superar la objeción de que se manipula la Biblia y se la hace decir lo que

en cada ocasión conviene. En las páginas anteriores he intentado mostrar sintéticamente, cómo esa hermenéutica ha de responder a la naturaleza de la Biblia para el cristiano, que la considera Sagrada Escritura, es decir, escritura humana inspirada por Dios. A partir de aquí, he intentado proceder con un ojo en la realidad humana de la Biblia y otro en el libro santo que me entrega la Iglesia. No dejar nunca de lado ninguna de las dos dimensiones de este libro singular es la condición para elaborar una teoría hermenéutica, que se mueva en el ámbito de la fe cristiana católica, que haga posible un estudio científico del libro antiguo que es, que explique e impulse una lectura capaz de hacer crecer al cristiano en su fe y en su vida como discípulo de Cristo; que me permita hacer un camino con los expertos bíblicos, aunque no pueda compartir con ellos la plenitud de mi fe, y que permita acercarse con espíritu humilde y sencillo a su texto a cualquier cristiano de cualquier cultura, descubriendo en él con ayuda del Espíritu la fuente de agua viva que le renueva cada día; que me permita acercarme al libro sin renunciar a ninguna de las exigencias del exegeta más estricto, y a la vez sostenga cada día mi oración y mi vida cristiana. Una hermenéutica no exclusiva, que me permita acercarme a todos, aunque encuentre dificultades al lado de quienes entienden la Biblia de otro modo.

De manera sintética eso es lo que intentan las páginas anteriores. Expuestas, como es lógico, al diálogo y a la crítica, porque sólo así avanzaremos en nuestra comprensión de la Sagrada Escritura, una tarea que tiene la dimensión inabarcable de la grandeza de la palabra de Dios, un trabajo interminable.

14. He estudiado esta cuestión en J.M. Sánchez Caro, "Escritura", en J.L. Mardones (ed.), *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*, Estella, Editorial Verbo Divino 1999, 47-80.

CAPÍTULO TERCERO

Enseñar a leer la Biblia

José Manuel Sánchez Caro

1. La ciencia y el arte de interpretar la Escritura

Como he intentado explicar en la exposición anterior, leer e interpretar la Sagrada Escritura de modo adecuado no es fácil. Exige una serie de conocimientos bastante amplia y, en algunos casos, conocimientos bastante complejos. Es lógico en consecuencia preguntarse, si sólo los especialistas están capacitados para interpretar la Biblia, mientras que los demás debemos conformarnos con escucharlos. Ahora bien, si como parece razonable, esta no puede ser una opción asumible, la pregunta se formula de otro modo, a saber, ¿cómo hacer accesible la lectura adecuada de la Biblia a todos los cristianos? Estas son las dos cuestiones que nos van a ocupar ahora.

En cuanto al problema del acceso a la Biblia, no es una reflexión nueva, ni mía. Precisamente la constatación de la dificultad existente para acercarse a un libro antiguo, como es la Biblia, junto a los peligros que pensaban se podían derivar de ello, era el razonamiento que llevaba a muchas personas de la Iglesia, entre ellos a grandes teólogos del siglo XVI, a apoyar la prohibición de la lectura de la Biblia al cristiano. Ahí está el gran profesor salmantino del siglo XVI, Melchor Cano, autor de la decisiva y magistral obra sobre los lugares teológicos, que estaba convencido de que leer la Escritura era un alimento peligroso para la gente sencilla, en particular para las mujeres: “Por más que las mujeres reclamen con insaciable apetito comer de este fruto (leer la Sagrada Escritura),

es necesario vedarlo y poner cuchillo de fuego, para que el pueblo no llegue a él”¹. O esta otra afirmación del mismo: “Porque la experiencia ha enseñado que la lección de semejantes libros, en especial con libertad de leer la Sagrada Escritura, o toda o en gran parte de ella y trasladarla en vulgar, ha hecho mucho daño a las mujeres y a los idiotas”².

En el extremo contrario se hallan las quejas, a finales del siglo XX, sobre el secuestro de la Biblia por parte de los expertos, excluyendo de ella al pueblo fiel. La queja primera, que se extenderá a muchos ambientes, reflejando un malestar en no pocos ámbitos de la Iglesia, se refiere a la complicación de aplicar los métodos histórico-críticos, con todos sus tecnicismos, a la Biblia. Aparece formulada técnica y enérgicamente por primera vez en una serie de artículos del dominico François Dreyfus, publicados en la *Revue Biblique* entre los años 1975-79. El título del primer artículo indica ya el tono de la discusión: “Exégesis en la Sorbona, exégesis en la Iglesia”. Es decir, la exégesis científica, como afirma el do-

1. A. Caballero, *Conquenses ilustres II*, Madrid 1871, 597, cit. por O. Steggink, *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, EDES, Madrid 1974, 169.

2. Cit. por M. Andrés, *La Teología española en el siglo XVI*, II, BAC, Madrid 1978, 573.

cumento sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de la Pontificia Comisión Bíblica, lejos “de permitir un acceso más fácil y más seguro a las fuentes vivas de la palabra de Dios, hace de la Biblia un libro cerrado, cuya interpretación siempre problemática requiere una refinada técnica, que hace de ella dominio reservado a algunos especialistas” (Introducción, A)³. Este “secuestro” de la Biblia por los especialistas hace imposible o muy difícil el acceso a ella del pueblo de Dios, y exige otros métodos de interpretación bíblica.

En esta misma línea se situaban las críticas que al uso abusivo de los métodos histórico-críticos hacía el cardenal Joseph Ratzinger en sus tiempos de prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe. Críticas que, en forma de atinadas observaciones, expresó de manera concisa en una importante intervención que tuvo, ya como papa Benedicto XVI, en el aula sinodal del Sínodo sobre la Palabra de Dios, y que han pasado íntegras a los números 29-30 de la exhortación postsinodal *Verbum Domini*. Allí el papa nos recuerda, primero, que “el lugar originario de la interpretación escriturística es la vida de la Iglesia”, y que “el Libro es precisamente la voz del Pueblo de Dios peregrino, y sólo en la fe de este Pueblo estamos, por decirlo así, en la tonalidad adecuada para entender la Escritura”.

Estas reflexiones, que han dado lugar a no pocas discusiones y a otros tantos excesos, nos plantean inevitablemente una serie de

3. He narrado esta crisis con cierto detalle, en “Cuarenta años de la Constitución *Dei Verbum*. Balance y perspectivas”, en I. González Marcos OSA (ed.), *Concilio Vaticano II. 40 años después*. IX Jornadas Agustinianas, Madrid, Centro Teológico San Agustín 2006, 283-327.

cuestiones inmediatas: ¿Pueden todos los cristianos acceder a la Palabra de Dios consignada en la Sagrada Escritura? ¿Necesitan una preparación técnica precisa y dificultosa? La respuesta es clara y la encontramos en un documento tan autorizado como es el concilio Vaticano II, que en la constitución *Dei Verbum* dice sin limitaciones: «Dios, que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la esposa de su Hijo amado; así el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo» (DV 8). Y en ello se fundan todos los documentos de la Iglesia para recordar que la comprensión verdadera de la Escritura se logra por la acción del Espíritu de Dios, que nos hace contemporáneos y afines a la Palabra de Dios que proclamamos o leemos en la Biblia. La cuestión ahora se nos plantea de otra manera: Entonces, ¿no es precisa la preparación alguna para leer la Biblia? ¿No sería mejor abrirse humilde y sencillamente a la acción del Espíritu Santo, para que sea él quien nos ayude a comprender y acoger la Palabra de Dios en la Escritura?

La respuesta nos la da la naturaleza misma de la Biblia sagrada, tal como acabo de exponer en la intervención anterior sobre la hermenéutica bíblica. La Sagrada Escritura es fruto de la colaboración humana y divina. Tiene, por tanto, como el mismo Verbo encarnado, una doble naturaleza, divina y humana. Para acercarnos a ella con fruto hemos de tener en cuenta ambas dimensiones, cada cristiano según su situación y sus posibilidades, de manera que el acercamiento a la Escritura sea global en el conjunto de la Iglesia. Los especialistas y los santos, ambos nos marcan el doble camino para entender y enseñar a leer la Escritura: el esfuerzo humano y

la apertura al Espíritu de Dios. Cómo conjugar ambos elementos esenciales constituye un doble arte y ciencia: la ciencia de interpretar la Escritura y el arte de hacerla accesible a todos los cristianos mediante la pastoral bíblica. Dicho con otras palabras, necesitamos una hermenéutica bíblica para su adecuada comprensión, y a la vez es imprescindible hacer posible una acogida a fondo de la Palabra de Dios contenida en la Escritura por cualquier cristiano que se acerca a ella con sencillez y fe⁴. Entonces, ¿cuáles son los conocimientos necesarios para leer la Biblia por los distintos miembros del pueblo de Dios? ¿cómo conseguirlos?

2. Los elementos básicos

Si quisiéramos resumir de manera sintética qué necesita un cristiano para acercarse con fruto a la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta cuanto llevamos dicho, podríamos responder: un cierto conocimiento del mundo bíblico, y una lectura de la Biblia en el Espíritu, es decir, en el contexto de la comunidad cristiana, de la Iglesia.

Cuando hablo de un cierto conocimiento del mundo bíblico, quiero decir con ello que cada miembro de la comunidad eclesial, cada cristiano, en definitiva, debe tener un conocimiento proporcional a su cultura y a su situación e interés por la Biblia; un conocimiento o preparación que le permita acceder a este libro antiguo, escrito con categorías culturales y estilos y géneros literarios que no nos son inmediatamente accesibles. Como especificaré a continuación, este conocimiento variará mucho de unos cristianos a

otros, según su cultura y según la misión que desempeñen en la comunidad cristiana. Además, el conjunto de todos los conocimientos necesarios en cada miembro específico de la comunidad debe hacer posible, que hasta el más pequeño de ellos tenga el suficiente acceso a la Escritura, como para encontrarse en ella con la Palabra viva de Dios.

Esto que acabo de decir tiene su importancia. Efectivamente, no todos los cristianos tienen que ser especialistas de la Biblia, no todos tienen que saber hebreo y griego y otras lenguas, no todos tienen que manejar con habilidad los distintos métodos que se usan para interpretar textos antiguos, como son los de la Biblia, no todos han de tener conocimientos históricos y arqueológicos, para datar un escrito o situarlo correctamente en su contexto histórico concreto. El acercamiento a la Palabra de Dios mediante la lectura bíblica no es una especialidad técnica. No puede serlo, porque esto haría imposible su lectura, salvo para los muy especialistas. Y, sin embargo, en la comunidad cristiana es preciso que existan estos especialistas, para que ayuden a los que no tienen por qué serlo a acercarse con el mayor provecho a la Biblia. Aquí también vale aquello que san Pablo escribía a los corintios:

Hay diversidad de carismas, pero un mismo Espíritu; hay diversidad de ministerios, pero un mismo Señor; y hay diversidad de actuaciones, pero un mismo Dios que obra todo en todos. Pero a cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para el bien común. Y así uno recibe del Espíritu el hablar con sabiduría; otro, el hablar con inteligencia, según el mismo Espíritu. Hay quien, por el mismo Espíritu, recibe el don de la fe; y otro, por el mismo Espíritu, don de curar. A este se le ha concedido hacer milagros; a aquel, profetizar. A otro, distinguir los buenos y malos espíritus. A uno, la diversidad de lenguas; a otro, el don de interpretarlas. El mismo y

4. En la exposición que sigue, aunque no se especifiquen, tendré en cuenta muchas de las iniciativas propuestas en *Verbum Domini* 72-89.

único Espíritu obra todo esto, repartiendo a cada uno en particular como él quiere (1 Cor 12, 4-11)

3. Los especialistas y su necesaria presencia en la comunidad cristiana

Cuanto acabo de decir nos lleva a la necesidad de contar en determinados ámbitos con los necesarios especialistas en conocimientos bíblicos. La historia de los estudios bíblicos en nuestras iglesias de lengua española ha sido, hasta hace muy poco, una historia peculiar. Fue brillante en el siglo XVI, con nombres bien conocidos que ahora no es necesario repetir, y con obras de altura universal, como las dos primeras biblias políglotas, y maestros de gran prestigio, tanto en la universidad de Salamanca, como en la universidad más nueva de Alcalá, fundada por el cardenal Cisneros. Sin embargo, a partir de la reforma protestante se lleva a cabo una escisión total entre el especialista (que escribía en latín sin tener en cuenta directamente al pueblo cristiano) y el pueblo fiel, que unía a un amplio analfabetismo, la ignorancia cada vez mayor de la Biblia, a la que sólo podía acceder por medios indirectos, ya que la lectura en su propia lengua era imposible. No obstante, hasta principios del siglo XVIII todavía pueden contarse autores y escritos valiosos, como ha puesto de relieve la publicación hecha por Klaus Reinhardt, sobre los comentaristas bíblicos españoles de los siglos XVI y XVII⁵. El siglo XVIII es más pobre en comentaristas. Sin embargo, es el siglo en el que comienzan a publicarse en España y América hispana versiones completas de la Biblia en

castellano y múltiples y variados compendios de Historia Sagrada. Recordemos, por todas, las versiones de Felipe Scío de San Miguel (1794) y de Félix Torres Amat (1825). En cuanto a las historias sagradas, la primera, probablemente la más antigua escrita en castellano, la escribe el año 1643 en Puebla de los Ángeles, México, y en un español admirable su sabio obispo Juan de Palafox y Mendoza. Se titula *Historia Real Sagrada*, y se convierte en un clásico hispano de la Historia Sagrada, con varias ediciones posteriores en México, España y Flandes. La segunda obra decisiva en este campo es la versión española del *Catecismo Histórico* del presbítero francés Claude Fleury (1640–1723), llevada a cabo en 1718 por el ilustre mercedario español, fundador de la Real Academia de la Lengua, Juan Interián de Ayala. Ambas obras dan lugar a gran parte de las numerosísimas historias sagradas que se publicarán a lo largo del siglo XVIII y hasta mediados del siglo XX, e incluso hoy, aunque en este caso se titulan más bien Biblias para niños⁶. En las historias sagradas, con frecuencia utilizadas en las escuelas, han bebido muchos hispano-hablantes sus conocimientos de la Biblia a lo largo de muchísimos años. Y a través de ellas se ha creado un imaginario bíblico popular, así como una savia inspiradora, que ha fecundado de un modo u otro nuestra literatura⁷. Un ejemplo

5. Klaus Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)*, 2 vol., Madrid, CSIC 1990.

6. Sobre el nacimiento y desarrollo de la historia sagrada en nuestra lengua, cf. J.M. Sánchez Caro, *Biblia e Ilustración. Las versiones castellanas de la Biblia en el Siglo de las Luces*, Vigo, Academia del Humanismo 2012, 31-71.

7. Puede verse la espléndida serie dirigida por Gregorio del Olmo Lete (dir.), *La Biblia en la literatura española*, Madrid, Trotta - Fundación San Millán de la Cogolla 2008-2010, 4 tomos; presentación y crítica en J.M. Sánchez Caro, "Biblia y literatura española", *Salmanticensis* 57 (2010)

particularmente significativo en la América de lengua hispana es la poeta y premio Nobel chilena Gabriela Mistral⁸.

El siglo XIX es prácticamente un erial en lo referente a estudios bíblicos en España e Hispanoamérica. Después de la espléndida versión de la Biblia de Felix Torres Amat en 1824, apenas si puede salvarse el sacerdote palentino Francisco Javier Caminero (1830-1885), autor de una notable introducción a la Biblia en latín y de una apreciable versión y estudio del libro de Job. Es en los comienzos del siglo XX cuando empieza a renacer la preocupación por los estudios bíblicos, primero en un grupo de sacerdotes y religiosos capitaneados por el jesuita José María Bover; después con la creación de la Asociación para el Fomento de los Estudios Bíblicos (AFEBE) en 1925, seno en que nace la revista *Estudios Bíblicos* el año 1929. Es el comienzo de un lento resurgir, que se fue gestando alrededor de dos grandes maestros. En Roma, el jesuita Luis Alonso Schökel, que creó equipo entre sus discípulos y escuela con muchos de ellos; en Barcelona y Madrid el religioso misionero del Sagrado Corazón Alejandro Díez Macho, alrededor del cual se formó un importante grupo de hebraístas, especialmente dedicados al estudio del targum arameo. Ambos fueron capaces de crear equipo y con ambos se crea la Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, que desembocaría finalmente en la

111-124; Id. (dir.), *La Biblia en la literatura hispanoamericana*, Madrid, Trotta 2016; una reflexión sobre la presencia de la Biblia en la literatura, en J.M. Sánchez Caro, "Biblia y literatura: la mirada del escritorista", *Estudios Bíblicos* 71 (2013) 483-508. con amplia bibliografía.

8. Cf. J.M. Sánchez Caro, "Gabriela Mistral y la Biblia", *Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción* 14.1 (Concepción, Chile 2012) 53-98.

Asociación Bíblica Española, ámbito de numerosas publicaciones e iniciativas bíblicas, abiertas siempre a la colaboración fraterna con los escrituristas latino-americanos⁹. Paralelamente, también en otras naciones latino-americanas ha ido creciendo el interés por la Biblia. Pienso, por ejemplo, en la interesante producción actual de autores mexicanos, que refleja una editorial especializada en el campo bíblico como es la Editorial Verbo Divino.

Afortunadamente el nivel bíblico de nuestros expertos es mucho mejor que hace cincuenta años. No obstante, es necesario que cada comunidad cristiana, especialmente cada diócesis, tenga siempre alguna persona preparada científicamente en el estudio de la Biblia, para que pueda ser el animador de otros muchos que, como en red, puedan ir haciendo posible un mejor conocimiento de la Biblia. Si no es posible en una diócesis, al menos entre varias diócesis convendría tener siempre personas preparadas a nivel universitario en el campo bíblico. Y se impone la necesidad de llevar adelante proyectos de investigación bíblica entre expertos de España y del continente americano, coordinados quizá en alguna organización que anime la tarea, facilite los encuentros y ayude a buscar la financiación necesaria para iniciativas de este tipo. No es imprescindible que tengamos en nuestras Iglesias centros de

9. Sobre todo esto cf. L. Arnaldich, *Los estudios bíblicos en España. Desde el año 1900 al año 1955*, Madrid, CSIC 1957; J. Sánchez Bosch, A. Cruells Viñas, *La Biblia en el libro español*, Barcelona, INLE 1977; J.M. Sánchez Caro, "La investigación bíblica en España desde la *Providentissimus Deus*. Un siglo de estudios bíblicos en España", en A. Galindo García / J. Barrado Barquilla (eds.), *León XIII y su tiempo*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca 2004, 595-628; "Apuntes para una historia de *Estudios Bíblicos*", *Estudios Bíblicos* 75 (2017) 9-49.

estudio e investigación bíblica en exclusiva. Afortunadamente ya existen, pienso por ejemplo en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma o en la Escuela Bíblica y Arqueológica Francesa de Jerusalén. Pero en nuestras más importantes universidades católicas, especialmente en aquellas en la que existen facultades de Teología, parece necesario cuidar este campo con especial interés. Y algunas instituciones que coordinen estos esfuerzos de investigación en el mundo de lengua hispánica, al estilo de lo que hace el CELAM con iniciativas como la versión española americana de la Biblia, serán sin duda de mucha utilidad.

No es un lujo cuanto acabo de sugerir, como podrían pensar bienintencionadamente algunos, sobre todo teniendo en cuenta los urgentes problemas pastorales de nuestras iglesias en un mundo cada vez más secularizado. Al contrario, es algo de lo que a medio y largo plazo no podemos prescindir. El ámbito natural en el que pueden ejercitar su tarea estos expertos es, como he dicho, la universidad, especialmente las facultades de teología. Desde aquí hay que proyectar el mejor conocimiento bíblico a otros ámbitos, como el de la formación de seminaristas, sacerdotes y catequistas, especialmente. Por medio de publicaciones, de cursos, de conferencias, de grupos de trabajo. Si no cuidamos la preparación de expertos bíblicos en diferentes grados de competencia, el nivel de conocimiento de la Biblia se deteriorará. Ellos son los guardianes, para que el acercamiento a la Biblia del pueblo de Dios no derive en ignorancia o, lo que es peor, en actitudes fundamentalistas y tentación de acudir a determinadas sectas.

4. El presbítero

Importante, por no decir decisivo, en esta cadena de transmisión del conocimiento y del amor a la Sagrada Escritura es el presbítero o sacerdote, especialmente el sacerdote diocesano, junto por supuesto con aquellos religiosos que están en contacto habitual con el pueblo fiel en distintos lugares e iniciativas de la Iglesia. ¿Qué debe saber de la Biblia un sacerdote? ¿Cómo conseguirlo? No soy yo quien deba decir una palabra autorizada en este punto. La *Ratio studiorum* de seminarios y facultades de teología ya lo expresan con suficiente claridad. Y afortunadamente en nuestros centros teológicos, seminarios y facultades, la formación bíblica que recibe hoy el estudiante es cualitativamente superior a la de hace cincuenta años. Por lo general, se cuenta con profesores competentes y se tiene una bibliografía básica en castellano al alcance de todos. El nuevo sacerdote puede salir de su seminario o facultad con una aceptable formación bíblica. Sin embargo, quedan algunos puntos oscuros, en particular dos muy concretos. Uno es la deficiente formación en lenguas bíblicas, otro, la falta de práctica en el ejercicio de exégesis con diversos métodos bíblicos. En parte esta deficiencia puede ser remediada con una selecta biblioteca, pues contamos hoy por fortuna con buenos comentarios de casi todos los libros bíblicos, tanto de autores en lengua española, como en otras lenguas, traducidas a la nuestra. Y no faltan buenas monografías y escritos de buena divulgación. En todo caso, es claro que un sacerdote, y estoy hablando específicamente del sacerdote diocesano, que es el que más conozco, debe tener los necesarios conocimientos sobre el libro sagrado, su texto, la historia en que nace y que refleja, y la cultura general a la que res-

ponde, cuestiones sobre las que, por regla general, los sacerdotes están bastante bien informados.

No debe olvidarse en este bagaje otros conocimientos imprescindibles. Así, la importante distinción entre Biblia y Sagrada Escritura exige una formación básica sobre cómo se plantean hoy las cuestiones sobre el canon, la inspiración, las cualidades de la Biblia derivadas de su peculiar naturaleza, como son su santidad, la verdad que contiene y su eficacia para la vida cristiana. Debe conocer cuanto he expuesto anteriormente de modo sintético acerca de la lectura e interpretación de la Biblia, como libro humano que exige estudio, como sagrada Escritura que ha de leerse con el mismo Espíritu con que fue compuesto. Es muy importante que haya hecho suyo y sea capaz de comunicarlo a sus fieles, que la Sagrada Escritura es el libro del pueblo de Dios, y que sólo en el interior de ese pueblo, que hoy es la comunidad cristiana, formada por los fieles y sus autoridades, es decir, en la Iglesia, puede ser leído e interpretado con la plena garantía de conocer su verdadero sentido y su completo significado. Y, desde el punto de vista práctico, recordemos que un sacerdote debe conocer las principales versiones de la Biblia en su lengua y ambiente cultural, para saber aconsejar a cada cristiano que se lo pida, cuál es la edición que más le conviene, según su preparación, su nivel espiritual y su grado de compromiso cristiano.

Por otra parte, el sacerdote, especialmente el que tiene encomendada una misión pastoral, que es el experto bíblico en su diócesis o ámbito pastoral concreto, hará bien en prepararse de manera inmediata para practicar la pastoral bíblica en su ejercicio pastoral o, mejor, tal como nos indica la exhortación *Verbum Domini*, recogiendo una ya larga experiencia en este campo, para ser capaz

de introducir la dimensión bíblica en las distintas tareas pastorales de su comunidad cristiana. Naturalmente, a todo esto habría que añadir una preparación cuidadosa de lo que es nuestra actividad interpretativa principal de la Escritura. Me refiero a la homilía, en particular a la homilía dominical. Pero ni este es el lugar de extendernos en ello, ni tenemos tiempo. Baste con indicar las páginas que *Verbum Domini* 59 y *Evangelii gaudium* 135-144 han dedicado a ello páginas importantes, útiles, orientadoras, que reflejan indirectamente la necesidad que tenemos todos los sacerdotes de revisar constantemente nuestra predicación.

5. Catequistas, profesores de Religión y animadores bíblicos

De una importancia grande son las figuras en la Iglesia del catequista, del profesor de religión (si es posible dar esta materia en algún contexto de estudios) y del animador bíblico. Ellos son los expertos bíblicos para quienes los escuchan. Ellos también deben tener un conocimiento proporcional de la Biblia, puesto que todos ellos ejercen una modalidad del ministerio de la Palabra, como afirma DV 24: la predicación pastoral, *la catequesis*, toda la instrucción cristiana y en puesto privilegiado la homilía, recibe de la palabra de la Escritura alimento saludable y por ella da frutos de santidad (sobre la catequesis específicamente, VD 74).

En primer lugar, todos ellos han de tener un conocimiento básico del Libro, es decir, de la Biblia: sobre su doble naturaleza humana y divina como libro inspirado, sobre el conjunto de sus libros como norma o canon para toda la Iglesia, sobre su contenido básico, especialmente siguiendo el guión de la historia de salvación. El catequista, o el docente, o el animador bíblico debe saber por

experiencia, que al libro santo se puede llegar por varios caminos: un acercamiento humano-cultural, una aproximación desde la fe del creyente, un conocimiento desde la celebración litúrgica, una asimilación desde la actitud orante. Todas estas formas de conocimiento y aproximación a la Biblia pueden practicarse, según los momentos y las circunstancias. Habrá de enseñar a amar y manejar la Biblia a sus discípulos y alumnos, a acogerla y amarla, haciéndola parte natural de su vida cristiana. Para ello es necesario estar al día de los materiales pedagógicos y didácticos existentes, haciendo lo posible para usarlos cuando y como mejor convenga.

En cuanto al uso de la Biblia en la catequesis o en el grupo, éste habrá de ser progresivo, subrayando en todo caso las referencias bíblicas en el catecismo usado. Hoy, afortunadamente, nuestros catecismos no sólo tienen en cuenta la Biblia, sino que ella misma es columna vertebral y parte inseparable del catecismo. ¿Cómo iniciar en la lectura de la Biblia al cristiano desde su niñez? Es preciso conocer las llamadas Biblias para niños, que son el sustituto de las antiguas historias sagradas, para que el niño se familiarice con la figura de Jesús y de los demás personajes bíblicos. En un momento determinado podremos regalar los Evangelios y Hechos de los Apóstoles. Después, afortunadamente, existen buenas Biblias preparadas para adolescentes y jóvenes. Es conveniente tener en cuenta el grado de asimilación de los asistentes a la catequesis, escuela o grupo bíblico, para ir utilizando unos u otros materiales.

Es muy importante cuidar a los animadores bíblicos, agentes de pastoral que ayudan a pequeños grupos o comunidades concretas a leer e interpretar la Biblia. América Latina nos ha enseñado a toda la Iglesia la belleza y la eficacia de la lectura de la Biblia en comunidad, con espíritu cristiano y con ganas de renovar el

mundo injusto que frecuentemente nos rodea. Ayudar a estos animadores a ir adquiriendo los conocimientos básicos, apoyarlos personalmente y con materiales adecuados, es sin duda una de las tareas de cualquier párroco o sacerdote en su tarea evangelizadora. Esta capilaridad, que llega a los más pequeños de la Iglesia, ayudándoles a descubrir que ellos también pueden y deben leer la Santa Escritura es un ejercicio pastoral muy beneficioso para la comunidad cristiana y una buena ayuda frente a tentaciones fundamentalistas o sectarias.

6. La formación bíblica del cristiano:Cuál es el mínimo, cómo puede mejorarse esa formación.

La mayoría de los cristianos que participan de un modo u otro en la vida parroquial o diocesana son personas que tienen una formación bíblica muy elemental. Al menos así sucede en el ámbito español. Esto nos plantea la cuestión de cómo mejorar su conocimiento bíblico, y cómo animarles a leer la Biblia. Nuestros hermanos protestantes nos llevan siglos de práctica en este campo, aunque habría algunas dimensiones en su apostolado bíblico que tendríamos que modificar un poco. En primer lugar, es admirable la fe y la confianza que tienen en que la lectura de la Palabra de Dios por cuenta de quien adquiere una Biblia hará milagros en el lector de buena voluntad. Esto es posible, ya he dicho que nadie puede poner límites a la acción del Espíritu. Pero puede suceder a muchos cristianos que, al comenzar a leer y encontrar dificultades para entender lo que leen, pronto lo dejen. Y, lo que es peor, ya no vuelvan a hacer caso de nuestras recomendaciones para acercarse a la Biblia. Más peligroso es que, si no se tiene formación alguna, se de lugar a una lectura fundamentalista de la Biblia, a

veces imbuida además de ciertos criterios de interpretación del grupo que te anima a leer la Biblia. Este es un peligro bien real sobre todo cuando la invitación a leer la Biblia viene de un grupo sectario. Por eso, junto regalar o repartir Biblias, deberíamos regalar y repartir instrucción. Pequeños cursos bíblicos, para conocer qué es la Biblia, cuál es su historia básica, qué papel tiene en la comunidad, qué significa para la Iglesia, cómo hemos de leerla. Esta formación se puede dar en grupos de estudio bíblico en las parroquias o comunidades, en cursos de divulgación abiertos a todos y con un horario adecuado para su asistencia.

Capítulo aparte merecen los grupos bíblicos. En este campo la experiencia latinoamericana, como ya he dicho, ha sido pionera y nos ha ilustrado y entusiasmado a todos, con maestros importantes como, por decir uno, el holandés brasileño Carlos Messers. En realidad, pueden existir grupos que hagan predominar a la hora de leer e interpretar la Biblia bien la formación bíblica, bien el compromiso militante, bien la espiritualidad personal o comunitaria. Son realizaciones bien conocidas por quienes aquí están, incluso mejor que yo. De todas maneras, quisiera anotar dos observaciones. La primera es que todo grupo bíblico, aunque en su lectura de la Biblia predomine una de esas dimensiones, debe conjugar todas las tres. Un curso bíblico hará prevalecer el carácter didáctico y de conocimientos; pero no se puede estudiar la Biblia sin recordar constantemente, que es la Palabra de Dios que alimenta mi vida, así como el impulso imprescindible que el acercamiento a la Palabra de Dios ha de manifestarse en mi tarea de apóstol comprometido. Una lectura bíblica que anime al compromiso social y pastoral, necesita de un cierto conocimiento bíblico, si no quiere edificar sobre ideologías subjetivas, y tampoco

co puede faltar una experiencia orante con la Palabra de Dios, si quiere mantener viva su fe y esperanza cristiana. Y un grupo de oración bíblica sólo podrá construirse sobre la lectura objetiva del texto bíblico que se medita, lo que exige un mínimo de estudio, y deberá concluir siempre en un compromiso misionero, si no quiere que la oración se convierta simplemente en cómoda autojustificación espiritual. Junto a esta observación, creo que no digo nada novedoso, si subrayo que el sínodo de los obispos sobre la Palabra de Dios, y en consecuencia la exhortación postsinodal del Benedicto XVI *Verbum Domini*, ha subrayado con todas sus fuerzas la importancia de recuperar, con las variantes necesarias, el método orante de la *lectio divina*, traducido a nuestra lengua de manera pertinente como “lectura orante de la Biblia” (VD 86-87). No hay por qué detenernos en ello, bien conocido para todos. Baste indicar que, en la lectura orante de la Biblia, la *lectio*, es decir, la primera parte denominada *lectio* o lectura, es el equivalente al conocimiento imprescindible del texto bíblico, el trabajo imprescindible para construir sobre el significado bíblico real, no sobre nuestras fantasías. Las dimensiones de meditación, oración y contemplación incluyen sobre todo la lectura espiritual y el trabajo de oración que exige este método, se haga individualmente o en grupo. El Papa, siguiendo una práctica ya extendida, ha añadido un quinto momento, la *actio*, acción, operación o compromiso, porque “la *lectio* divina no termina su proceso hasta que no se llega a la acción (*actio*), que mueve la vida del creyente a convertirse en don para los demás por la caridad” (VD 87). De este modo, también la lectura orante de la Biblia exige de quien la practique, personalmente o en grupo, el esfuerzo didáctico, la dimensión espiritual orante (que aquí predomina), y el compromiso militante,

que lleva a la vida nuestro conocimiento y la luz y la fuerza que Dios nos da en la oración.

En este contexto, brevisísimamente indico el interés de organizar en la parroquia o varias parroquias de conjunto la formación de lectores en las celebraciones litúrgicas. También aquí la exhortación postsinodal tiene alguna sugerencia interesante. Podemos partir de una pregunta bien concreta: ¿qué se pide a un lector? VD 58 responde: Que “sean realmente idóneos y estén seriamente preparados. Dicha preparación ha de ser tanto bíblica y litúrgica, como técnica”. En consecuencia, el lector debe tener la preparación bíblica al menos de un laico cristiano. Ha de conocer la dignidad de lector que proclama la Palabra de Dios, para servir a toda la comunidad congregada en la celebración, junto con el manejo básico de los leccionarios. Y deberemos facilitarle una pequeña preparación técnica, para que mejore su entonación en la lectura pública. Aquí tenemos un objetivo interesante, que puede ayudarnos a mejorar las celebraciones litúrgicas y a descubrir nuevos entusiastas de la Biblia.

Todo este conjunto de iniciativas, y muchas más, constituyen lo que se ha llamado la pastoral bíblica. Expresamente hace mención de ello VD 73:

El Sínodo ha invitado a un particular esfuerzo pastoral para resaltar el puesto central de la Palabra de Dios en la vida eclesial, recomendando incrementar la “pastoral bíblica”, no en yuxtaposición con otras formas de pastoral, sino como animación bíblica de toda la pastoral. No se trata, pues, de añadir algún encuentro en la parroquia o la diócesis, sino de lograr que las actividades habituales de las comunidades cristianas, las parroquias, las asociaciones y

los movimientos, se interesen realmente por el encuentro personal con Cristo que se comunica en su Palabra.

Cuanto he intentado exponer hasta aquí forma parte de la pastoral bíblica. Y todas las actividades pastorales de la diócesis, de la parroquia, de cualquier comunidad cristiana harán bien en fundamentarse en la Palabra de Dios, en recibir iluminación a partir de una lectura atenta de la Escritura, en reflexionar, para que al final sea la palabra y la persona de Cristo la que anunciemos con nuestras actividades pastorales, es decir, para que como discípulos apóstoles tengamos la certeza de que nuestro trabajo es sencillamente la misión de anunciar el Evangelio, misión siempre antigua y siempre nueva, como es la Iglesia, como es la Palabra de Dios.

7. Decálogo del verdadero biblista

Como final de estos apuntes acerca de la lectura de la Biblia, permítanme que les ofrezca lo que, un poco pretenciosamente quizás, he titulado Decálogo del verdadero biblista:

1. Amaré la Palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura con todo su corazón y con toda su alma, anteponiéndola a cualquier otra palabra humana.
2. Usaré siempre la Biblia con respeto, hará todo lo posible para que otros la estimen, la acojan y la reciban con el mismo respeto y amor con que usted lo hace.
3. Leeré la Sagrada Escritura con atención, la meditaré con detenimiento, oraré confiadamente con ella, la contemplaré con gozo, trataré con ánimo de llevarla a la vida.

3. Enseñar a leer la Biblia

4. Leerá de manera regular la Biblia y tratará de mantener al día sus conocimientos sobre ella mediante alguna lectura o actividad acomodada a su preparación, que le ayude a conocerla y a comprenderla mejor.

5. Leerá e interpretará la Sagrada Escritura con el mismo espíritu con que fue compuesta, abriéndose a la luz del Espíritu Santo que habita en la Iglesia.

6. Acogerá con gozo y fidelidad las enseñanzas de la Iglesia sobre la Escritura, sabiendo que ella es el libro de la comunidad, de la Iglesia entera, donde Dios Padre sale a nuestro encuentro para conversar con nosotros, sus hijos.

7. Hará de la Palabra de Dios contenida en la Escritura fuente de su vida y de la vida de sus fieles cristianos, de sus discípulos y alumnos, ayudándoles a manejarla, a estimarla, a leerla, a conocerla cada vez mejor.

8. Enseñará a leer la Escritura y a amarla en sus lecciones y en la catequesis, de modo que la Biblia o parte de ella, especialmente

los evangelios, se conviertan en uno de los libros más familiares de sus fieles cristianos, de sus discípulos y alumnos.

9. Orientará su vida y la de aquellos que la Iglesia le encomiende en la docencia, en la actividad pastoral o en la catequesis a la luz de la Palabra de Dios, especialmente de la Palabra de Jesucristo, tal como se expresa en la Sagrada Escritura y como la entiende la Iglesia.

10. Enseñará a los fieles cristianos, a sus discípulos y alumnos a rezar y a orar con la Biblia, ayudándoles a gustar los salmos, a descubrir el gozo del encuentro con Dios en la lectura orante de la Biblia.

Estos diez mandamientos se encierran en dos: acogerá con amor la Palabra de Dios en la Sagrada Escritura, y trabajará como presbítero, experto, catequista o animador bíblico para que otros la puedan acoger de la misma manera que usted lo hace, participando así de su mismo gozo y alegría.

CAPÍTULO CUARTO

Interpretación bíblica feminista

Barbara Reid

Me da mucho gusto estar con Uds. para esta reunión en que celebran 30 años de la Asociación. Quiero agradecer mucho a la Asociación esa invitación de compartir estas reflexiones con Uds. sobre la interpretación feminista de la Biblia.

Quiero compartir con Uds. algo que he aprendido de la importancia de darnos cuenta de los lentes con que acercamos el texto bíblico y las consecuencias que tiene en la vida cotidiana cuando leemos con lentes feministas.

Empiezo con una historia, después, explico lo que entiendo por la interpretación bíblica feminista, y finalmente voy a dar un ejemplo del Evangelio de San Juan cómo acercar el texto desde una perspectiva feminista y demostrar la importancia que tiene para el florecimiento de todas las personas y toda la creación.

Un texto problemático: Mc 8,34

Empiezo con una historia. Hacía como 15 años atrás yo estaba enseñando un curso del evangelio de Marcos. Llegamos a la mitad del curso y la mitad del evangelio – capítulo 8, donde Jesús pregunta a sus discípulos: ¿Quién dice la gente que soy yo? Después de revisar las respuestas de l@s discípul@s, hablábamos de los versículos donde Jesús explica que iba a padecer mucho e iba a sufrir la muerte, con el versículo 34 donde dice a sus seguidores, “Si alguien quiere venir conmigo, niéguese a si mismo, toma su cruz, y sígame” (Mc 8,34).

Yo estaban exponiendo sobre el significado de la cruz hoy día, si much@s de nosotr@s no estamos en peligro de ser crucificad@s literalmente. Una de mis estudiantes levantó la mano y quería decir algo. Yo estaba un poco molesta, porque yo estaba en la mitad de mi exposición, pero ella insistía más y más. Finalmente le dije, “Bueno, ¿quieres decir algo?” Y me contestó que sí, que ella odiaba el texto sobre el cargar con la cruz, y quisiera arrancarlo de la Biblia, ¡y nunca más proclamarlo! Yo no entendí, y le invité a explicar más lo que quería decir. Nos explicó que, en su trabajo en una casa de refugio para víctimas de la violencia doméstica, había visto que, para las mujeres cristianas, ese texto presenta el mayor obstáculo para para que ellas busquen la ayuda que necesitan. Ellas piensan que hay que aguantar cualquier tipo de violencia y abuso para cargar con su cruz con Jesús. Peor aún, cuando ellas finalmente rompen el silencio y buscan ayuda de su pastor o sacerdote, la mayoría de ellos les avisan que se vayan a casa y se sometan a sus maridos, como dice San Pablo. ¡Yo no sabía qué decir! Nunca había oído una interpretación tan horrenda. Yo estaba convencida que la solución no fue arrancar el texto de la biblia, sino buscar un método para interpretar ese texto en una manera liberadora.

El método histórico-crítico ofrece unas posibilidades si reconocemos que, en el contexto del evangelio de San Marcos, Jesús no está hablando de cualquier tipo de sufrimiento cuando invita a sus seguidores a cargar con la cruz. Jesús está hablando a sus

discípul@s sobre la posibilidad de experimentar consecuencias negativas o dañosas si le siguen. La cruz no es cualquier tipo de sufrimiento, especialmente el sufrimiento que resulta del abuso o de la injusticia. Ese tipo de sufrimiento hay que enfrentarlo en cuanto sea posible, como él mismo lo hizo durante su vida. Además, uno tiene que escogerlo con libertad. Es decir, escoger con libre voluntad a seguirle, dándose cuenta de las consecuencias posibles. No buscar el sufrimiento, sino aceptarlo si viene.

Pero no siempre tenemos la oportunidad de explicar este contexto histórico y literario; tampoco muchos predicadores se dan cuenta y refuerzan interpretaciones equivocadas, y la gente sigue pensando que cargar con la cruz quiere decir aguantar cualquier tipo de sufrimiento.

¿No hay en los evangelios otros textos que nos presentaría con otras imágenes que nos ayudara a entender que la muerte de Jesús sea más liberadora? Voy a intentar a contestar esa pregunta en un momento, pero primero quiero ofrecer una definición del feminismo.

El Feminismo

El feminismo es una perspectiva y un movimiento que surge desde el reconocimiento de las desigualdades hacia la mujer y que propone cambios en las estructuras que impiden el florecimiento de toda la humanidad y toda la creación. Con esta definición, reconocemos que la transformación de los sistemas que mantienen las desigualdades no tiene consecuencias buenas solamente para las mujeres, sino para toda la humanidad. Además, reconocemos que hay una relación entre la dominación de la mujer y el abuso de la tierra y de toda la creación. A veces usamos la palabra

ecofeminismo para subrayar esa conexión. Es importante notar que la interpretación feminista de la Biblia no es un trabajo que pertenece sólo a las mujeres. Tod@s nosotr@s podemos aprender a acercarnos al texto con conciencia de las desigualdades e investigar cómo el texto nos puede ayudar en nuestras acciones hacia la transformación.

Las Desigualdades

Aunque hemos visto muchos cambios en los últimos años, todavía hay muchas desigualdades en cada área de la vida:

- La Pobreza – dos tercios de las mujeres en el mundo viven en la pobreza
- El analfabetismo – dos tercios de los analfabetos en el mundo son mujeres. En muchos lugares, como aquí en México, el número de las mujeres que tienen una educación sigue avanzando, pero en muchas partes del mundo, si una familia no tiene dinero para la educación de todos los hijos, son los varones quienes van a asistir a la escuela.
- La educación – en algunas partes del mundo, los hombres se oponen con violencia la educación de las mujeres. Uds. seguramente conocen a Malala Yousafzai, la joven que fue atacada por el Talibán por promover la educación para las mujeres en Afganistán.
- El trabajo y el salario – todavía hay desigualdades en el nivel de empleo y en la recompensa. En los Estados Unidos, por ejemplo, las mujeres comprenden casi la mitad de l@s trabajadores. Pero la mayoría de ellas ganan sólo el sueldo mínimo o menos. El porcentaje que trabajan al

nivel más alto como ejecutivas, son muy pocas. Aquí en México, el porcentaje es más bajo aún. En los Estados Unidos, las mujeres ganan 79 centavos por cada dólar que ganan los hombres por el mismo trabajo. Aquí en México, 51 centavos.

- Y estas estadísticas no tienen en cuenta el trabajo que hacen las mujeres sin recompensa, sobre todo el trabajo en casa.
- En cuanto a la violencia hacia la mujer – la tercera parte de las mujeres en el mundo han sido violadas. El Cirujano General de los Estados Unidos ha dicho que el número de mujeres que han muerto a manos de su pareja es mayor que el número combinado de las que mueren por cáncer y los accidentes de automóviles.
- En cuanto a Los Ministerios en la Iglesia – todavía hay muchas mujeres que trabajan sin recompensa en muchos de los ministerios. El liderazgo y los que toman las decisiones se limita, por mayor parte, a los hombres.

La Biblia y la justicia

Frente a todas estas desigualdades, ¿Qué nos dice la Biblia? La Biblia no es neutral: o ayuda o impide los impulsos hacia la igualdad y la justicia. O refuerza el *status quo* o nos da los recursos para la transformación personal y de los sistemas. Es necesario usar un método feminista de interpretar la Biblia para ayudarnos a entrar en esta transformación. Ahora regresamos a nuestra búsqueda de una interpretación liberadora de la muerte de Jesús usando un método feminista.

La muerte de Jesús como un sacrificio expiatorio

Cuando empecé mis investigaciones sobre las interpretaciones bíblicas de la cruz, que resultó en mi libro *Reconsiderar la Cruz*,¹ yo preguntaba a muchos grupos en los Estados Unidos, México, Bolivia, y Perú, ¿por qué murió Jesús? Cada grupo sin excepción me dió la misma respuesta: “Cristo murió por nuestros pecados”. Aunque esa fórmula aparece en la primera carta de Pablo a los Corintios (1 Cor 15,3), y en algunos otros lugares (como Rom 3,25), esta no es la explicación teológica que predomina en el Nuevo Testamento. Hay distintas imágenes de Jesús y diferentes temas teológicos que enfatizan los evangelistas, Pablo, y los otros autores del Nuevo Testamento. El sacrificio expiatorio es sólo una de las explicaciones de la cruz, y no es la más sobresaliente. El que desarrolló la interpretación de la expiación fue San Anselmo en el siglo once (1033-1109), quien dijo que el pecado humano fue tan grande que sólo la muerte del hijo de Dios podría compensarlo. Por cualquiera razón, esta explicación de la muerte de Jesús como un sacrificio expiatorio se hizo la más popular y se quedó.

Al lado de esta interpretación, una imagen de Jesús bien popular es la del Justo Sufriente, que encontramos en textos como los Salmos de lamentación como 22 y 31; el libro de Sabiduría 2,12-20; 3,1-9; Isaías 52,13–53,12 sobre el Siervo Sufriente; y el evangelio de Marcos 14,61; 15,4-5 donde hay una imagen de Jesús como “el que no abre la boca; Como cordero que es llevado al matadero, Y

1. Bárbara E. Reid, *Reconsiderar la Cruz. Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento* (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009).

como oveja que ante sus trasquiladores permanece muda, El no abrió Su boca”, parecido al Siervo Sufriente de Isaías 53,7.

Nos damos cuenta de que todo el lenguaje que usamos para hablar del misterio pascual es metafórico, simbólico, y figurativo. Y ninguna imagen puede captar todo el misterio. Cada metáfora tiene sus ventajas y sus desventajas, o sus aspectos problemáticos. Para evaluar una imagen, debemos preguntar, ¿cómo presenta a Dios y su poder? ¿Qué efecto tiene? ¿Nos conduce hacia el amor de Dios y nos transforma en personas más amantes?

Aspectos Problemáticos

Cuando examinamos la imagen del justo sufriente y Jesús que ofrece su vida como sacrificio expiatorio, y cuando nos identificamos con él que calla ante el abuso, reconocemos unos aspectos problemáticos:

- Fomenta la glorificación del abuso y el sufrimiento
- Subvierte las protestas y la lucha contra el sufrimiento humano y la violencia
- Glorifica el amor sacrificial y la sumisión (por la mayor parte son mujeres que interiorizan este mensaje)
- Nos conduce hacia una interpretación literal de las metáforas
- Perdemos de vista el amor de Dios como el enfoque central
- Separamos la muerte de Jesús de la Encarnación y la Resurrección – es decir que algunas veces pensamos que

sólo el acto único de la crucifixión fue lo que nos consiguió el perdón y perdemos de vista la manera que Jesús nos enseñaba durante toda su vida como perdonar a otras personas.

Otras metáforas en el Evangelio de San Juan

Ahora quiero explorar algunas metáforas en el Evangelio de San Juan que ofrecen una alternativa a la expiación y abren algunas posibilidades liberadoras. En el Cuarto Evangelio hay unas metáforas distintas que nos da una idea visual de la auto-entrega al amor².

- levantar la serpiente en el desierto (3,15-16)
- entregar a su carne por la vida del mundo (6,51)
- brotar ríos de agua viva (7,38-39)
- el grano de trigo cae en la tierra y muere y produce mucho fruto (12,24).
- el buen pastor que da su vida por las ovejas de su propia voluntad; nadie se la quita (10,11-18)
- el amigo que da su vida por su amigo@s (15,13)
- lavar los pies (13,1-20)
- dar a luz

2. En vez de hablar del sacrificio expiatorio, Elisabeth Moltmann Wendell propone usar la frase “la auto-entrega al amor” (*Rediscovering Friendship. Awakening to the Promise and Power of Women's Friendships* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 43.

Dar a luz como una metáfora para la crucifixión de Jesús

Quiero enfocarme en la imagen de dar a luz como una metáfora para la crucifixión de Jesús. Notamos que en el Cuarto Evangelio, hay un detalle único en la escena de la crucifixión: uno de los soldados le traspasó el costado con una lanza, y al momento salió sangre y agua (19,34). Sangre y agua son los dos líquidos que salen en el proceso de nacimiento. El evangelista³ nos da una imagen de la cruz como el momento en que la comunidad de l@s amad@s por Jesús experimenta el renacimiento – el momento de la muerte es a la vez el momento del renacimiento. Para ayudarnos a entenderlo, vemos también que está la mamá de Jesús al pie de la cruz – otro detalle único de este evangelio. La que dió a luz a Jesús físicamente es testigo cuando Jesús da a luz a la comunidad renovada. También el evangelista ha creado una *inclusio* con el otro episodio en que aparece la mamá de Jesús – en el capítulo 2 en las bodas de Caná. En ese momento, ella funciona como partera. Ella sabe que es el momento de dar a luz al ministerio público de su hijo y lo ayuda como partera de esa vida nueva. Estas dos escenas forman una *inclusio* que nos ayuda interpretar la una por la otra. No creo que el evangelista esperara que vayamos a entender este símbolo solamente viendo a Jesús crucificado con el agua y la sangre saliendo del costado; ha planteado el tema por todo el evangelio, empezando con el primer capítulo.

En el Prólogo habla del nacimiento de l@s hij@s de Dios a través de la fe en el *Logos* (Jn 1,3. 12-13). En el versículo 3 dice: “Todo existió (ἐγένετο, *nació*) por medio de ella [la Palabra], y sin ella nada existió de cuanto existe”. En los versículos 12-13 dice “Pero a

3. O la evangelista – no se sabe quién escribió el evangelio.

l@s que la recibieron, a l@s que creen en ella, l@s hizo capaces de ser hij@s de Dios: ell@s no han nacido de la sangre ni del deseo de la carne, ni del deseo del hombre, sino que fueron engendrad@s (ἐγεννήθησαν) por Dios”. Más adelante en Juan 3,3-8 Jesús se encuentra con Nicodemo y habla de la necesidad de nacer de nuevo para entrar en el reino de Dios. Jesús le dice “Te aseguro que si una/o no nace de nuevo / desde arriba, no puede ver el reino de Dios. . . si una/o no nace de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios” (Jn 3,3. 5). Los símbolos de agua y el Espíritu son un tema que reaparece en el evangelio para conducirnos al entendimiento de la cruz en el capítulo 19. En el capítulo 4, Jesús habla con la samaritana sobre el don del agua viva: “cualquiera que beba del agua que yo le daré, nunca más tendrá sed, sino que el agua que yo le daré será en él/ella una fuente de agua que salte para vida eterna” (Jn 4,14).

Más adelante, Jesús declara: “Ríos de agua viva brotarán de su vientre (κοιλία)” (Jn 7,38). El pronombre αὐτοῦ en este versículo es ambiguo: los ríos de agua viva no saldrán solamente de Jesús, sino también de cualquiera persona que cree en él. También es importante notar que la palabra κοιλία en este caso significa el vientre, como en Juan 3,4 cuando Nicodemo pregunta “¿Acaso puede entrar por segunda vez en el vientre (κοιλία) de su madre y nacer?”⁴ Juan 7,38 también nos presenta una imagen femenina del nacimiento. Quizás nos preguntamos, ¿cómo puede ser que

4. Otras traducciones de κοιλία incluyen “su interior” (*Reina Valera 1995*); “lo más profundo de su ser” (*La Nueva Biblia de Latinoamérica de Hoy*); “sus entrañas” (*La Biblia de Nuestro Pueblo*); “el corazón” (*La Nueva Traducción Viviente*). Esas traducciones pierden el simbolismo del nacimiento que la imagen nos presenta.

Jesús, un hombre, puede hablar de su vientre? Vemos que en este Cuarto Evangelio hay otras imágenes femeninas de Dios y de Jesús que nos ayudan romper a los estereotipos de género. Por ejemplo, el último versículo del prólogo nos presenta esa imagen de la intimidad entre Dios Creador (θεός) y Jesús (ὁ λόγος) que sigue aún después de hacerse carne para habitar con nosotros (Jn 1,14): “El unigénito Dios ... está en el seno del Padre (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς)” (1,18). Es una imagen íntima del Padre que amamanta a su Hijo en el seno. Esa misma imagen reaparece en el capítulo 13, la Última Cena, donde un@ de l@s discípul@s, el/la que Jesús amaba, estaba a la mesa reclinad@ en el pecho de Jesús – ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ – en su seno (Jn 13,23). La intimidad maternal entre el Padre y Jesús es la misma intimidad entre Jesús y sus discípul@s.

En el capítulo 16 sale más fuerte aún la imagen del nacimiento cuando Jesús compara la angustia de la pasión a los dolores de parto de una mujer dando a luz: “La mujer, cuando da a luz, tiene angustia, porque ha llegado su hora. Pero después que ha dado a luz a la criatura, ya no se acuerda del dolor, por la alegría que siente por haber traído una persona al mundo. Así Uds. ahora tienen angustia; pero yo l@s veré otra vez y se llenarán de alegría, y nadie l@s quitará su alegría” (Jn 16,21-22). Esa imagen no es nueva – la usó el profeta Isaías cuando hablaba de la restauración de Israel después del exilio: “Por mucho tiempo he guardado silencio, he estado callado y me he contenido. Pero ahora grito como mujer de parto, resuello y jadeo a la vez” (Isa 42,14).

Regresamos a Jn 19,34, y ya es posible entender que es el clímax del tema de nacimiento. Las mujeres que están al pie de la cruz son las parteras de la nueva vida que se está dando a luz.

Y podemos entender la última palabra de Jesús antes de morir en Jn 19,30 “¡Consumado es!” (Τετέλεσται) – como una mamá que ha dado a luz, Jesús ha cumplido el trabajo de dar a luz a l@s que ha amado hasta el fin (εἰς τέλος, Jn 13,1). Para continuar la imagen, cuando lo bajaron de la cruz en Jn 19,40, lo envolvieron en lienzos, una acción parecida a lo que hicieron cuando nació – le envolvió en pañales (Lc 2,7). Finalmente, podemos imaginar el sepulcro vacío como el vientre abierto de donde ha salido la vida nueva (Jn 20,1). Y cuando el Cristo resucitado aparece a sus discípul@s en Jn 20,22 y sopló y les dijo, “Reciban el Espíritu”, es una acción parecida a la de Dios cuando creó la primera criatura humana y sopló en la nariz el aliento de vida (Gen 2,7).

Esa interpretación no es algo raro que pertenezca sólo a las feministas del siglo veintiuno. Mucho más antes, algunos padres de la iglesia también vieron algo parecido. Clemente de Alejandría (c. 150-211) dijo: “El Señor mismo nos dió a luz, con los dolores de la carne, y en el derramamiento de su sangre preciosa ... ¡O nacimiento extraordinario!” San Ambrosio (Obispo de Milán – m. 397) dijo: “Cristo es la Virgen quien nos dió a luz y quien nos dió de comer con su propia leche”. También, algunas místicas del siglo catorce, como Juliana de Norwich dijeron: “Jesús nuestro Salvador es nuestra verdadera madre quien continuamente nos da a luz”. Meister Eckhart (1260-1327) preguntó en uno de sus escritos “¿Qué hace Dios todo el día?” Concluyó que “Dios reclina en un sillón de parto, dando a luz todo el día”.

La importancia del símbolo de dar a luz

El símbolo de dar a luz como una manera de entender la cruz no es simplemente un símbolo bonito, sino lleva un poder impresio-

nante para conducirnos hacia la transformación.

Dar a luz representa el amor mutuo, que replica a sí mismo; dar valor al sufrimiento no como algo merecido o deseable; el dolor tiene valor como parte del proceso del nacimiento de la vida nueva. También, esa imagen abre más posibilidades que las mujeres podemos vernos creadas en la imagen de Dios, Dios que crea todo el cosmos como una madre que da a luz, y que recrea todo a través de la vida y muerte de su hijo amado y sus discípulos. Esta interpretación puede conducirnos a tomar acciones transformativas como individuos y en comunidad.

Para continuar el estudio:

Barbara E. Reid, *Reconsiderar la Cruz. Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento*. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009.

_____. *Wisdom's Feast. An Invitation to Feminist Interpretation of the Scriptures*. Grand Rapids: Eerdmans, 2016 – una introducción a la interpretación feminista de la Biblia al nivel popular; viene pronto la traducción en español, gracias a Ricardo López, por Editorial Verbo Divino.

Wisdom Commentary Series: www.wisdomcommentary.org Por primera vez, intentamos un serie completo de comentarios bíblicos – 58 volúmenes escritos por biblistas feministas - mujeres y hombres. Ya han salido 16 volúmenes y los demás están en producción. Espero que serán traducidos al español.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Los Caminos de la Sabiduría. Una Introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae, 2004.

CAPÍTULO QUINTO

Jesús es el centro y el fin de las Escrituras

Juan López Vergara

Asumir nuestra misión como biblistas que abraza la traducción, la exégesis y la enseñanza, implica la tarea de interpretar. “La exégesis es humana y viene a ayudar al hombre a reflexionar y escudriñar el mensaje divino”¹. El evento de Jesús sólo puede ser comprendido a la luz de las Escrituras, y éstas, a su vez, sólo pueden ser asimiladas a la luz de lo que ha pasado con él, siempre con la mirada fija en: “Jesucristo, al que los dos Testamentos miran –en la conocida sentencia de Pascal–, el Antiguo como su espera, el Nuevo como su modelo, los dos como su centro”.

Sin el Antiguo Testamento no existiría Jesucristo –afirma el padre García López–. Existiría Jesús de Nazaret, que padeció bajo Poncio Pilato y fue crucificado, pero no Jesucristo como redentor del mundo. El Antiguo Testamento es el horizonte decisivo para la percepción del significado salvífico del Jesús histórico².

Las Escrituras, por tanto, entrañan un testimonio radical, que implica nuestra acribia de biblistas. Pero su verdad no es accesible desde las meras palabras del texto, sino del Espíritu que las vivifica, lanzándonos a un misterio sin fronteras, inmersos en el proceso de interpretación. El padre Carlos Mesters, verdadero maestro en

el campo hermenéutico, advierte que la piedra de toque radica en “sentir el texto y poner atención a lo que está escrito”³. “El evangelio según Juan es un texto de una gran densidad teológica”⁴. Por lo que es importante no olvidar que supone en sus lectores una experiencia espiritual de simplificación y de unificación interior convenientemente madura⁵.

Una de las características distintivas del cuarto evangelio es el hecho de que Jesús aparece como atrapado en largas confrontaciones con aquellos a quienes el narrador se refiere como οἱ Ἰουδαῖοι (*los judíos*). Jerome H. Neyrey, SJ, en la introducción de su libro sobre la cristología en el cuarto evangelio, analiza que detrás de la triunfante proclamación de Jesús como Dios en el cuarto evangelio existe una historia de intenso conflicto y crisis: “Naturalmente, el lugar para empezar es Jn 5, 18, la primera vez en el cuarto evangelio que la igualdad de Jesús a Dios es formalmente introducida y discutida”⁶.

1. E. Barylka, *Judaísmo en femenino*, Nagrela Editores, Madrid 2018, 98.
2. F. García, “Reflexiones para una lectura del Antiguo Testamento”, en A. Cordovilla – J. M. Sánchez – S. del Cura (dirs.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 299-318 (299).

3. C. Mesters, *Jesús, nuestro hermano, El comienzo de la buena nueva, la comunidad y su misión*, Dabar, México 1996, 8.

4. J. Zumstein, *El Evangelio según Juan (13-21)*, BEB 153, Sígueme, Salamanca 2016, 8.

5. Cf. C. M. Martini, *El Evangelio de San Juan. Ejercicios espirituales sobre san Juan*, Ediciones Paulinas, Bogotá ³1986, 40.

6. J. H. Neyrey, SJ, *An Ideology of Revolt. John's Christology in Social-Science Perspective*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, OR, 2007, 9. Las

Jesús realiza la curación de un enfermo en la piscina de Betesda, donde la revelación de su misterio deviene en acontecimiento histórico, que significa el amor, la verdad y la libertad del Padre expresada en su Hijo Unigénito (5, 1-18). Esto sucedió justo en el día santo, cuando Jesús pronuncia un extenso discurso teológico; discurso que entraña una controversia jurídica, en el contexto de la primera confrontación hostil entre ‘los judíos’ y el Nazareno, que encontramos en el cuarto evangelio⁷.

A través del discurso late el misterio fascinante de la identidad de Jesús, quien defiende la verdad suprema de su vida: la relación única y absoluta con su Padre (5, 19-47). Este discurso de revelación podemos subdividirlo en tres apartados, en cuyo centro aparece el texto objeto de nuestra investigación, que narra la amplia defensa de Jesús con palabras enérgicas de acuerdo con los testimonios a su favor de: El Padre, Juan Bautista, sus obras y las Escrituras (vv. 31-40).

La importancia de una metáfora judicial como una llave hermenéutica (*hermeneutical key*) para el pensamiento joánico puede ser vista en el hecho de que mucho de lo que tiene que decir el cuarto evangelio concerniente a la identidad de Jesús tanto como su significado soteriológico está inserto en los episodios en los que la terminología legal y las imágenes judiciales son frecuentemente empleadas⁸.

cursivas son nuestras.

7. Cf. F. Lozada, Jr., *A Literary Reading of John 5. Text as Construction*, *Studies in Biblical Literature* 20, Peter Lang Publishing, NY 2000, 73.

8. M. Asiedu-Peprah, *Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy*, WUNT II/132, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 1.

En el horizonte del supuesto que el cuarto evangelio es una obra anónima de índole narrativa, en las cuales el autor material es conocido como: *el narrador*. Él anhela que el lector pueda ver a través del lenguaje, las pautas para la interpretación adecuada pretendida por el llamado: *autor implícito*. No sin advertir, como señala el padre Josep Oriol Tuñí que: “En el Evjn hay momentos en que resulta difícil distinguir a uno (autor) del otro (narrador), sin embargo, la distinción continúa siendo válida y hay que mantenerla”⁹.

Para la interpretación de este texto propongo una lectura integradora, teniendo en cuenta el contexto inmediato y el contexto más amplio de todo el cuarto evangelio, apoyado en una máxima de Heráclito que Jean Guitton recuerda que al venerable padre Lagrange le gustaba citar: “Es preferible una armonía invisible a una armonía manifiesta”¹⁰.

En un primer momento abordaré la arquitectura compositiva y su género literario, para continuar profundizando —convencido que la verdad radica en los matices—, a través del peculiar lenguaje de la obra joánica, donde late el misterio de Jesús, al cual el narrador quiere acercarnos. Y, en tercer término, dado que el pasaje escogido aparece solo como una pequeña isla en el mar sin fin de

9. J.-O. Tuñí, *El Evangelio es Jesús. Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan*, *Estudios Bíblicos* 39, Verbo Divino, Estella 2010, 42, quien explica que: “el autor es aquel cuya interpretación de Jesús es el núcleo de la obra; en cambio, el narrador es el que acerca a éste Jesús al lector”.

10. J. Guitton J., *El Nuevo Testamento. Una lectura nueva*, ALBA Minor 12, Ediciones Paulinas, Madrid 1988, 43.

semejante misterio; el misterio del Hijo Unigénito “ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς (*el que está en el seno del Padre*)” (Jn 1, 18), quien únicamente es cognoscible por su revelación en las Escrituras, veremos que aporta la experiencia de vida eterna, a partir de un nuevo nacimiento.

1. Género literario y arquitectura composicional del texto

En su extensa obra en torno a la búsqueda del Mesías, John Painter invita a descubrir que el cuarto evangelio es realmente “un rompecabezas (*puzzle*), un rompecabezas de dimensiones históricas, literarias, sociales y teológicas”¹¹. Johannes Beutler considera que las leyes de la retórica en la antigüedad fueron desarrolladas para escribir discursos, si bien un texto evangélico no necesariamente debe ser entendido como un discurso en estricto sentido, de modo que las leyes de la retórica clásica pueden ser aplicadas a nuestro evangelio de manera global con precaución, y lo mismo se aplica en partes del cuarto evangelio que combina relato y discurso¹².

El uso de la frase: Μετὰ ταῦτα (*después de estas cosas*) (5a) al comienzo del quinto capítulo marca un nuevo episodio, al igual

que su final: “Μετὰ ταῦτα (*después de estas cosas*), se trasladó Jesús a la otra ribera del mar de Galilea” (6, 1)¹³.

Este capítulo lo configuraran tres importantes secciones. La primera narra la acción (*Narrative of Action*: 5, 1-9a), que muestra el relato en el cual Jesús restaura la salud de un hombre enfermo. La segunda sección relata las acusaciones (*Narrative of Accusations*: 5, 9b-18), que describe un conflicto centrado en una acción fuera de la Ley realizada por Jesús; esto es, aliviar a un hombre enfermo en sábado. La tercera sección narra la extensa defensa realizada por Jesús (*Narrative of Defense*: 5, 19-47)¹⁴. Esta última sección a su vez está compuesta por tres escenas:

- a) La defensa de Jesús por sí mismo (vv. 19-30)
- b) La defensa de Jesús de acuerdo a sus testigos (vv. 31-40)
- c) La defensa de Jesús por su condenación a los judíos (vv. 41-47)¹⁵.

Entre las pocas acciones milagrosas que narra el cuarto evangelio, se encuentra la curación de un enfermo en la piscina de Betesda

11. J. Painter, *The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community*, Abingdon Press, Nashville, TN 21993, 1.

12. Cf. J. Beutler, “Response from a European Perspective”, en R. A. Culpepper - F. F. Segovia (Eds.), *The Fourth Gospel From a Literary Perspective*, *Society of Biblical Literature, Semeia* 53, Atlanta, GA 1991, 191-202 (esp. 193).

13. A. J. Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids, MI 32008, 177, señala que la expresión ‘después de estas cosas’, marca el paso de un periodo de tiempo indefinido.

14. Considera J. Blank, *El Evangelio según san Juan*, El Nuevo Testamento y su mensaje 4/1b, Herder, Barcelona 1984, 48, que: “En el fondo se trata del enfrentamiento joánico con el judaísmo coetáneo. Por ello lo que importa es aducir testigos y argumentos a favor de la pretensión cristiana de revelación”.

15. Cf. F. Lozada, Jr., *A Literary Reading...*, 68-69.

(5, 1-18), junto con la boda en Caná (2, 1-11); la curación del hijo del funcionario real (4, 46-56); el don del pan (6, 1-13); el caminar sobre las aguas (6, 16-21); la curación de un ciego (9, 1-41), y la resurrección de Lázaro (11, 1-44), además de algunos ‘gestos simbólicos’: la expulsión de los vendedores del templo (2, 13-22); el perdón de la adúltera (8, 1-11); la unción en Betania (12, 1-11); la entrada mesiánica en el asno (12, 12-19); el lavatorio de los pies (13, 1-20); el bocado dado al traidor (13, 21-30); la última encomienda de Jesús (19, 25-27), y la pesca fructuosa en el lago de Tiberíades (21, 1-14).

Estos signos y gestos simbólicos, descritos con pocas palabras – advierte el jesuita Silvano Fausti–, hacen siempre referencia a la realidad significada: La Gloria del amor pleno, que se revela en el momento de la elevación de la cruz¹⁶.

Es imprescindible conocer la situación vital de los textos bíblicos, y hacerlo de forma crítica, con los instrumentos que las ciencias sociales ponen a nuestra disposición. “Sólo de esta forma podremos evitar el anacronismo y el etnocentrismo en el que fácilmente se cae cuando se olvida que se trata de textos nacidos en una cultura diferente a la nuestra”¹⁷.

Con ocasión de una fiesta, Jesús subió a Jerusalén. Lo encontramos en una zona situada al nordeste del Templo, por la piscina de

Betesda¹⁸. ¿Por qué andaría por semejante lugar? “Bet-Jesdá (arameo) significa ‘casa de misericordia’”¹⁹. ¿No creen que el nombre del lugar ya nos dé una pista? Al parecer era un lugar pagano, dedicado a Esculapio, el dios de la salud, donde animados por esa esperanza que nunca muere, se daban cita una multitud de enfermos, “τυφλῶν χωλῶν ξηρῶν (*ciegos, cojos, impedidos*)” (v. 3); ξηρῶν, literalmente ‘secos’, esto es, ‘encogidos’ o ‘paralíticos’. Entre ellos estaba un hombre solo, sin nadie que le tendiera la mano, por treinta y ocho años. Es probable que la cifra sea simbólica, y aluda al período de la larga caminata del pueblo por el desierto (cf. Dt 12, 14). ¿Qué podía hacer aquel hombre ante la falta de oportunidades?

Se trataba de un caso desesperado, inestable y marginado, sostenido por ese único anhelo (v. 5; cf. Lc 13, 11; Hch 4, 22; 9, 33). Jesús va en su busca, lo ve y, sabiendo el mucho tiempo que tiene así, entabla con él un diálogo breve, de persona a persona (v. 6; cf. 2, 25). Pero la respuesta del hombre no encaja bien: “Señor, no tengo a nadie que me meta en la piscina cuando se agita el agua; y mientras yo voy, otro se mete antes que yo” (v. 7). “Pero, como sucede a menudo en el evangelio de Juan, el lector no puede estar seguro de que piensa el narrador [...], ¿y quién puede tomárselo a

16. S. Fausti, SJ, *Una comunidad lee el Evangelio de Juan*, San Pablo, Bogotá ³2014, 7-8.

17. S. Guijarro, “Las mujeres en el sepulcro. El recurso de las ciencias sociales en la interpretación de la Biblia”, en S. Guijarro (Coord.), *La interpretación de la Biblia*, UPS-PPC, Madrid 2017, 151-169 (esp. 169).

18. Precisa R. E. Brown, *El Evangelio según san Juan: I-XII*, Cristiandad, Madrid 1979, 413, que por ahí “pasaban los rebaños conducidos a Jerusalén para ser sacrificados; el nombre de aquella zona o de la piscina que allí existía, o de ambas a la vez, sería Betesda”.

19. S. Carrillo, *El Evangelio según san Juan*, Verbum México -Verbo Divino, Estella 2010, 202.

mal, tras haber permanecido tanto tiempo yaciendo allí?”²⁰. Jesús se compadece, y con su palabra sana al enfermo trayéndolo a la plenitud de la vida (vv. 8-9a). En el salterio leemos que: “Su palabra envió para sanarlos y arrancar sus vidas de la fosa” (Sal 107, 20). Y en el libro griego de la Sabiduría es la palabra del Señor la que todo lo sana (cf. Sb 16, 12). Y en las Escrituras el mismísimo Yahvé se identifica como el que sana:

Dijo: “Si escuchas atentamente la voz de Yahvé, tu Dios, y haces lo que considera recto; si obedeces sus mandamientos y guardas sus preceptos, no te afligiré con ninguna de las plagas con que afligí a los egipcios; porque *yo soy Yahvé, el que te sana*” (Ex 15, 26).

Yahvé reconstruye Jerusalén, congrega a los deportados de Israel; *sana los corazones quebrantados*, venda sus heridas (Sal 147, 2-3).

Y se refiere a Jesús un par de veces como: “ὁ ποιήσας με ὑγιῆ (El que hizo me sano)” (v. 11: cf. v. 15).

El narrador tiene cuidado en advertir: “Ἔην δὲ σάββατον (Era, empero, sábado)” (v. 9b; cf. Lc 7, 13). El judaísmo en el primer siglo tuvo especial atención en tres costumbres particulares que sirvieron para distinguir y definir a los miembros del pueblo escogido por Dios: La dieta *kosher*, la circuncisión y la estricta observancia del sábado²¹. Y no obstante de ser el día santo, Jesús tomó la iniciativa de hacer el milagro, sin importarle tener que enfrentar severas críticas. Es el sábado el que conduce a la discusión y al conflicto, y que sustenta todo el dramatismo del relato. Los ‘ju-

díos’ dijeron al que había sido curado: “σαββατόν ἐστιν (sábado es) y no es lícito cargar la camilla” (v. 10).

El término que con mayor frecuencia emplea el narrador para referirse a los antagonistas de Jesús es: οἱ Ἰουδαῖοι (los judíos). La encontramos sesenta y siete veces en el cuarto evangelio²². Apareciendo la primera justo después del prólogo en el texto del testimonio de Juan Bautista (1, 19). Ellos representan aquellos judíos que se muestran adversos a Jesús: persiguiéndolo (5, 16), lo malinterpretan (8, 22), intentan apedrearlo (8, 59), se rehúsan a creer en él (10, 31-39), y son los responsables de su arresto y crucifixión (18, 12; 19, 12). En el horizonte de la discusión en torno a la presentación predominantemente negativa de ‘los judíos’ en el cuarto evangelio, ¿no consideran significativo que Jesús se declara ante la samaritana sin ambigüedad alguna como judío (4, 22)?²³.

Es importante notar que la palabra sólo tiene matiz muy negativo en labios del narrador –puntualiza excepcionalmente Juan Manuel Martín-Moreno–. En boca de Jesús este término sólo aparece una vez con un sentido totalmente positivo: “La salvación viene de los judíos” (4, 22). En los discursos de despedida cuando Jesús habla de las fuerzas hostiles a él y a la comunidad nunca les llama “los judíos”, sino “el mundo”²⁴.

22. Estadísticas consultadas en J. R. III Kohlenberger – E. W. Goodrick – J. A. Swanson, *The Exhaustive...*, 473-474.

23. Cf. J. Zumstein, *El Evangelio...*, 196, quien enseguida aclara: “El lector observa que la noción (Ἰουδαῖοι) –que aquí designa al pueblo en su conjunto y no solo a sus autoridades– tiene una connotación eminentemente positiva”.

24. J. Martín-Moreno, *Personajes del Cuarto Evangelio*, BTC 7, Universi-

20. S. van Tilborg, *Comentario al Evangelio de Juan*, Evangelio y Cultura 3, Verbo Divino, Estella 42015, 109.

21. Cf. J. H. Neyrey, SJ, *An Ideology...*, 11.

El hombre sano quien cargaba su camilla como piedra de escándalo, les dijo a los ‘judíos’, que quien le había devuelto la salud, le dijo que tomará su camilla y andará (v. 11). Es importante aclarar que el enfermo no recuperó la salud por su fe en Jesús, sino por la compasión de él²⁵; quien desea así mostrar el espíritu que lo anima y la libertad de vida que proclama²⁶.

Ellos le preguntaron: “¿Quién es el hombre que te ha dicho eso?” (v. 12). ¡La cosa iba en serio! Pero el curado no sabía quién era (v. 13).

En el relato queda claro que es Jesús quien toma la iniciativa, al encontrar de nuevo en el Templo al enfermo a quien había curado (v. 14). El verbo εὐρίσκω significa: ‘hallar’, ‘encontrar’. Encontrar se corresponde a un buscar como los primeros discípulos en el capítulo primero (1, 41.43.45). El hombre se fue a decir a los judíos que era Jesús el que le había devuelto la salud (v. 15). Esto dio pie al inicio de la discusión. El narrador no deja lugar a dudas al expresar que: “los judíos perseguían a Jesús, porque hacía estas cosas ἐν σαββάτω (*en sábado*)” (v. 16). Por primera vez aparece en el cuarto evangelio el verbo διώκω que significa ‘perseguir’, ‘procurar’, ‘buscar’, ‘echar fuera’. Es a ellos a quienes más tarde,

con ese conocimiento tan suyo, Jesús les echará en cara: “No tienen en ustedes el amor de Dios” (v. 42).

Es probable que el texto que se encuentra en 7, 19-23, fuera la conclusión de este acontecimiento: “¿No es Moisés el que les dio la Ley? Y ninguno de ustedes cumple la Ley. ¿Por qué quieren matarme? [...] Un hombre debe recibir la circuncisión, aunque sea sábado, para no quebrantar la Ley de Moisés; entonces ¿conmigo se enojan porque ὅλον ἄνθρωπον ὑγιή ἐποίησα ἐν σαββάτω (*empero un hombre sano hice en sábado*)?” (Jn 7, 19-23). El término ὑγιής que significa ‘sano’, ‘bueno’, ‘curado’ aparece siete veces en el cuarto evangelio (5, 4.6.9.11.14.15; 7, 23). Pero esta última está reforzado por el adjetivo ὅλος que significa ‘entero’, ‘todo’, ‘completo’; ¿acaso este adjetivo no subraya la perfección de la curación realizada?²⁷.

En la secuencia del texto vemos que Jesús mantiene una independencia absoluta con respecto a las interpretaciones que hacen los ‘judíos’. Esta independencia va unida a una obediencia al Padre, tal que el obrar de Jesús y el obrar de su Padre son una misma cosa:

ο πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται καὶ ἐγὼ ἐργάζομαι.
(*El Padre de mi hasta ahora trabaja, y yo trabajo*) (v. 17).

Esta declaración debemos entenderla sobre el trasfondo de la teología del sábado: “Después bendijo Dios el día séptimo y lo santi-

dad Pontificia Comillas de Madrid – Desclée De Brouwer, Bilbao 2002, n. 1, 285.

25. Comenta R. López y P. Richard, *Evangelio y Apocalipsis de san Juan*, BBB 17, Estella 2006, 124, que: “Al sitio va Jesús, quizá para purificarse (cf. Jn 11, 55-56), pero en el texto sólo para curar”.

26. Cf. G. Zevini, *Evangelio según san Juan*, Nueva Alianza 131, Sígueme, Salamanca 1995, 156.

27. La nota 7, 23 de la *Biblia de Jerusalén* 42009, 1556, explica que: “Jesús emplea un razonamiento de estilo rabínico, *qal wahomer*, o *a fortiori*: si la circuncisión, que era considerada ‘curación’ de un miembro particular, podía practicarse en sábado, con más razón debía ser lícita la curación de ‘un hombre entero’”.

ficó; porque en él puso fin Dios a toda la obra creadora que había hecho” (Gn 2, 3). Si bien, acerca del descanso sabático: “Yahvé habló así a Moisés. Di a los israelitas [...] será una señal perpetua entre mí y los israelitas, pues en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra, y el día séptimo descansó y tomó respiro” (Ex 31, 12-17). “Dios cesa en su obra creadora pero —así se interrogaban los rabinos—, ¿cesa acaso Dios de impartir justicia? No, dicen ellos, pues de lo contrario no hubiese estado allí ‘para tomar respiro’, es decir: estar ocupado con el aliento, con la vida del hombre”²⁸.

No obstante la clara afirmación del descanso sabático de Dios en Gn 2, 3, era claro a los pensadores judíos que Dios no podía realmente cesar su trabajo en sábado, de otro modo la naturaleza y la vida llegaría a su fin. La actividad continua de Dios fue vista en el hecho que nacían niños en sábado, y también morían personas en sábado. En otras palabras, Dios continuó sus actividades al dar vida y juzgar en sábado²⁹.

Con su argumentación, Jesús destaca que él trabaja porque trabaja su Padre Dios, auto-revelándose como el hijo fiel que continua el quehacer de su Padre. Más aún, su actuación muestra al Padre (cf. Jn 14, 8-9). Es menester subrayar que se trata de un conflicto porque era sábado el día de la curación, y estimaron que el Taumaturgo estaba participando del poder vivificador y justiciero de Dios; ¿será por ello que ‘los judíos’ dictaminaron que era reo de muerte? El narrador, enseguida, precisa que ya se urdían planes de muerte: “ὁ δὲ τοῦτο οὖν (Por esto, pues) los judíos trataban con mayor empeño de matarle, porque no sólo quebrantaba τὸ σάββατον (el sábado), sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose

a sí mismo igual a Dios” (v. 18). Esto llevó, por tanto, “a indiciarlo con un cargo doble: disolver el sábado y hacerse Dios”³⁰.

El narrador del cuarto evangelio dispone así a sus lectores para entrar en un profundo proceso de discernimiento, a través de la lectura atenta de su obra, y así madurar su fe en Jesucristo, el Hijo de Dios. Es él quien une a Dios y a la humanidad (cf. Jn 1, 51); a partir de su Hijo, Dios comunica sus riquezas, de modo que creyendo tengamos vida “ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (en el nombre de él)” (Jn 20, 31).

2. A través de un asombroso lenguaje, tan sencillo como sublime, late el misterio de Jesús

La primera parte del discurso de autodefensa de Jesús justificando su actividad en sábado, delante de un tribunal simbólico, se basa en la naturaleza de su relación con el Padre, en la cual se finca su autoridad para ejercer la doble función de dar vida y juicio (vv. 19-30). Jesús expresa la revelación indiscutible de su misión, al asegurar que entre el Padre y él no existe ninguna diferencia, pues no hace otra cosa que lo que ha visto u oído hacer al Padre:

οὐ δύναιται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἄφ’ ἑαυτοῦ οὐδέν (No puede el Hijo hacer de sí mismo nada), sino lo que ve hacer al Padre: lo que hace él, eso hace igualmente el Hijo (v. 19)³¹.

30. R. López y P. Richard, *Evangelio...*, 123, y luego precisa que es acusado no solo de transgredir el sábado, más bien “de ‘disolverlo’” (126).

31. Precisa H. van den Bussche, *El evangelio según san Juan*, Madrid 1972, 280, que: “Ese igualmente (*homoíōs*) indica más que una semejanza; una identidad de acción”.

28. S. van Tilborg, *Comentario...*, 114.

29. M. Asiedu-Peprah, *Johannine...*, 77.

Οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἄπ’ ἑμαυτοῦ οὐδέν (No puedo yo hacer de mí mismo nada), juzgo según lo que oigo; y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la de aquel que me ha enviado (v. 30).

El verso 30 es una inclusión que ratifica y amplía el verso 19. Su actividad le revela como el Hijo que vive en comunidad de vida con el Padre. Charles Kingsley Barret precisa: “Y eso, a la vez que un sumiso reconocimiento, es una pretensión sublime”³². Semejante identidad de acción y vida en comunión está fundada: ὁ γὰρ πατήρ φιλεῖ τὸν υἱὸν (porque el Padre ama al Hijo), y le muestra todo lo que él hace. Y aún tiene que mostrarle obras mayores que éstas, que a ustedes los asombrarán” (v. 20).

El amor es el que impulsa al Padre a dar al Hijo sus obras. Es el amor el que impulsa al Padre a hacer al Hijo participe de su actividad, a manifestarle toda su vida y a actuar en él. Todos los secretos del Padre se le han revelado al Hijo. Jesús posee entonces todo en sus manos, ya que Dios le ama³³.

La segunda parte del discurso de autodefensa es más apremiante y concreta, se enfoca en la emisión de los testimonios (vv. 31-40). En estos versos aparece cuatro veces la palabra μαρτυρία (testimonio) (vv. 31.32.34.36), y el verbo μαρτυρέω (dar testimonio, testificar, ser testigo, atestiguar, afirmar, ratificar, hablar favorablemente de, aprobar) en siete ocasiones (vv. 31. 32. 32. 33. 36. 37. 39). “El hombre es palabra y la palabra es testimonio, recuerdo

y martirio de la verdad, que se conoce y se vive. Todas nuestras relaciones son ‘testimonios’”³⁴.

El discurso judicial que presenta la extensa defensa abraza un esquema de revelación, pronunciado por Jesús y dirigido a unos oyentes que están enfrente de él, aunque nunca toman la palabra. En realidad, la defensa de Jesús es un ataque. Él quiere hacer valer lo que ha dicho en la primera parte del discurso. El cual es un pozo inagotable por la profundidad del misterio que entraña, en cuyo corazón aparecen los testigos en quienes Jesús se apoya: El Padre, Juan Bautista, sus obras y las Escrituras. La serie de testigos que Jesús enumera son de la confianza de los ‘judíos’. El busca indicar a sus oponentes que ellos han rehusado deliberadamente conocer la verdad acerca de su persona y su obra, y persuadirlos a que reconozcan la verdad.

Jesús afirma que, si diera testimonio de sí mismo, su testimonio no sería válido (cf. v. 31)³⁵. “En el planteamiento –precisa Josef Blank– corre en sentido jurídico formal: ante un tribunal ese testimonio no tiene validez alguna”³⁶. Para enseguida apelar con inefable confianza, en primer lugar, al testimonio personal de Dios, a quien se refiere de un modo misterioso: “ἄλλος (Otro) es el que da testimonio de mí, y yo se que es válido el testimonio que da de mí” (v. 32), aunque a continuación es designado expresamente

32. C. K. Barret, *El evangelio según san Juan*, Cristiandad, Madrid 2003, 388.

33. G. Zevini, *Evangelio...*, 164.

34. S. Fausti, SJ, *Una comunidad...*, 141.

35. Comenta J. R. Michaels, *John*, NIBC 4, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 1993, 97, que el principio establecido en este verso aparece también en la Mishnah: “Pero nadie puede ser creíble cuando da testimonio de sí mismo (*Ketuboth* 2.9)”.

36. J. Blank, *El Evangelio...*, 50.

como el Padre que lo ha enviado (cf. vv. 37-38; cf. 8, 17-18). Es la única vez que en todo el Nuevo Testamento se llama al Padre: ἄλλος; él es el Mitente o el que envía, quien testimonia a favor de Jesús³⁷.

Todo el cuarto evangelio es una repetición constante del testimonio del Padre a favor de Jesús, de cómo él actúa porque actúa el Padre, de la reciprocidad de conocimiento, amor y autoridad entre uno y otro, de la existencia del uno en el Otro, de cómo el amor que el Padre ofrece al Hijo este lo ofrece a quienes creen en él. La presencia de Dios en Cristo, la reverberación del Padre en el Hijo, la co-responsabilización del Hijo en el designio salvífico del Padre y la respuesta acreditativa del Padre a la obra del Hijo, es decir, *la glorificación mutua, es un tema constante en el evangelista*³⁸.

Luego remite al testimonio de Juan, a quien “el narrador con anterioridad ha descrito como ‘un hombre enviado por Dios’ (1, 6), ha dado un testimonio confiable sobre Jesús, entonces el lector tiene toda la razón de creer que su testimonio es verdadero, y por tanto aceptar la postura de Jesús”³⁹. Juan aparece como “el gran testigo humano de Cristo”⁴⁰; quien al ser enviado por Dios, tiene derecho a ser escuchado, pues “vino para μαρτυρήσῃ (*dar testi-*

monio) acerca de la luz, para que todos creyesen por él” (1, 7)⁴¹. Si bien, Juan no era sino un momentáneo reflejo de la luz, como ha dejado muy claro el narrador desde el prólogo: “No era la luz, sino quien debía dar testimonio de la luz” (1, 8). Es el testigo por excelencia, que se reconoce pequeño ante Jesús quien va detrás de él (cf. 1, 27). Juan es presentado por el narrador para ayudar a los lectores a introducirse en el misterio del que es anterior, aunque venga después (cf. 1, 30).

La presentación de Juan no es igual que en los evangelios sinópticos. En estos aparece hasta doce veces el título ὁ βαπτιστῆς (Mc 6, 25; 8, 28; Mt 3, 1; 11, 11.12; 14, 2.8; 16, 14; 17, 13; Lc 7, 20.33; 9,19)⁴². En el cuarto evangelio, en cambio, para penetrar en su significación, el calificativo que se le otorga es el ser ‘testigo’, o ‘dar testimonio’ (Jn 1, 7.15.19; 5, 33.36). Es presentado como el testigo de Jesús leal y digno de crédito. Cuando se compuso este evangelio existían comunidades de discípulos de Juan (cf. Hch 18, 24 – 19, 7). ¿Será por eso que el narrador insista en acotar la misión desempeñada por Juan, quien no es digno de desatarle la correa de su sandalia (1, 27) y no es el esposo, sino el amigo del esposo (3, 29)? “En su calidad de testigo se funda su limitación, pero también su grandeza”⁴³.

37. Cf. R. López y P. Richard, *Evangelio...*, 131.

38. O. González de Cardedal, *Jesucristo, Soledad y compañía*, Verdad e Imagen 205, Sígueme, Salamanca 2016, 109. Las cursivas son nuestras.

39. M. Asiedu-Peprah, *Johannine...*, 192, y precisa que “al mencionar el testimonio de Juan aquí, el narrador busca persuadir al lector a aceptar las demandas cristológicas de la narración”.

40. A. Jaubert, *El evangelio según san Juan*, CB 17, Estella ⁵1985, 20.

41. Subraya C. Bennema, “Spirit-Baptism in the Fourth Gospel: A Messianic Reading of John 1, 33”, en *Bib* 84 (2003), 35-60 (esp. 39), que, en el cuarto evangelio, Juan Bautista es presentado como un testigo explícito de Jesús, como el Mesías (cf. 1, 6-8.15.19-37; 3, 26-30).

42. J. R. III Kohlenberger – E. W. Goodrick – J. A. Swanson, *The Exhaustive...*, 970.

43. A. Wikenhauser, *El Evangelio según san Juan*, Barcelona ³1978, 71.

Jesús les dice: “Ustedes han enviado mensajeros a Juan, quien μαρτυρήκεν τῇ ἀληθείᾳ (*ha testificado a favor de la verdad*)” (v. 33). El verbo en perfecto denota una acción en el pasado cuyo efecto conserva su validez. Y el término ἀλήθεια “debe interpretarse cristológicamente (cf. 18, 37). Por ‘verdad’ hay que entender la realidad divina manifestada en la persona de Jesús”⁴⁴. ¿Acaso Jesús no revela en el cuarto evangelio ser la ἀλήθεια absoluta (cf. 14, 6)?

Afirma enseguida no tener necesidad de esta voz humana para demostrar su identidad y la legitimidad de su obra. Si nombra a Juan como testigo, es por su función de salvación en beneficio de la humanidad (cf. v. 34). La finalidad del testimonio de Juan es que todos crean, que reconozcan la luz que el Verbo irradia en el mundo: “El era ὁ λύχνος (*la lámpara*), que arde y alumbraba, y ustedes quisieron recrearse una hora con su luz” (v. 35). La función peculiar de Juan es caracterizada con la imagen de la lámpara. Si el Bautista no es la luz definitiva es con toda la lámpara, que puede iluminarles en el camino de salvación. Su testimonio debería conducirles a Cristo y ayudarles a valorar el testimonio del ἄλλος (*Otro*).

Después introduce un testimonio de mayor valor que el de Juan. Y Jesús revela que este tercer testimonio está argumentado y probado por: “τὰ ἔργα (*Las obras*) que el Padre me ha encomendado llevar a cabo, las mismas obras que realizo, μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ (*testifican sobre mí*), que el Padre me ha enviado” (v. 36)⁴⁵. Apa-

44. J. Zumstein, *El Evangelio...*, 256.

45. Anot. P. W. Meyer, “‘The Father’: The Presentation of God in the Fourth Gospel”, en R. A. Culpepper – C. Clifton Black (Eds.), *Exploring*

rece el plural: ‘las obras’ como compendio de todos los actos de Jesús. Todo lo que Jesús hace o dice, es decir, su entero ministerio, constituye sus ‘obras’⁴⁶. Su superioridad se fundamenta, en que no son sus propias obras, sino las que el mismísimo Padre le encargó realizar, y que lleva a cabo en unión con él. “Las obras (milagros) son parte de esa obra que es la economía de salvación, que el Padre ha confiado a Jesús”⁴⁷.

Estas obras son por consiguiente como el sello divino de su caminar, que emanan de su identidad de Hijo Unigénito, testificando así el cumplimiento de la misión confiada por su Padre. Estas obras, por consiguiente, son las credenciales que atestiguan que es el Padre quien actúa en su Hijo y por su Hijo: “τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου, (*Las obras que yo hago en el nombre del Padre de mí*), ταῦτα μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ, (*estas testifican acerca de mí*)” (10, 25; cf. 14, 10-11).

La postura del Jesús joánico que ‘los judíos’ han fallado en reconocer el testimonio del Padre en sus obras porque ellos ni han oído la voz del Padre, ni han visto su ‘forma’ también busca mostrar al lector en su entendimiento cristológico de Jesús. El lector ha sido previamente advertido del hecho de que Jesús es el único que ha

the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 1996, 255-273 (esp. n. 38, p. 270), que Jesús es el ‘enviado’ por Dios: el griego ἀποστείλει (deja aparte pe, mpein por el momento); enviado por Dios (ὁ θεός): 3, 17, 34; 6, 29; 7, 29; 8, 42; enviado por el Padre (ὁ πατήρ): 5, 36, 38; 6, 57; 10, 36; 11, 42; 17, 3; 8, 18, 21, 23, 25; 20, 21.

46. Cf. A. J. Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2008, 192.

47. R. E. Brown, *El Evangelio...*, 435.

descendido del cielo y posee la experiencia directa de Dios (cf. 3, 13, 31, 32) [...] De nuevo, como el Unigénito del Padre (1, 14), Jesús es el único que hace a Dios, a quien nadie nunca ha visto, presente en la historia humana (1, 18). El es por tanto el εἶδος de Dios. Así Dios es escuchado en las palabras de Jesús, y visto en la persona y las obras de Jesús⁴⁸.

Como en un proceso judicial se ha llamado sucesivamente a los testigos y, en último término, aunado al testimonio central del Padre, y de Juan Bautista y sus obras, Jesús alude a las Escrituras, las cuales son fuente de vida eterna que confrontan y reconfortan. Jesús arguye que las Escrituras lo avalan, otorgando testimonio de él:

ἐρευνᾶτε τὰς γραφὰς (*Escrudiñan las Escrituras*), porque ustedes piensan en ellas ζωὴν αἰώνιον ἔχειν (*vida eterna tener*). καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ (*Y ellas son las que testifican sobre mí*) (v. 39).

ἐρευνᾶτε puede ser traducido como presente de indicativo o como un imperativo, pero el contexto confirma el indicativo⁴⁹. El significado del verbo ἐραυνάω es ‘examinar’, ‘escudriñar’, ‘investigar’, ‘indagar’; responde a un término técnico de los rabinos (*darash*) en su estudio de las Escrituras. Esto aparece con toda claridad en las discusiones en el cuarto evangelio sobre el origen de Cristo, cuando los sumos sacerdotes y los fariseos respondieron a la observación que les hiciera nada menos que Nicodemo, uno de

los notables de la Ciudad Santa: “ἐρεύνησον (*Escrudiña*) y mira que de Galilea no sale ningún profeta” (7, 52).

El término γραφή significa ‘Escritura’, ‘escrito sagrado’, ‘pasaje del Antiguo Testamento’, en plural como aparece en el texto vendría a ser: ‘Escrituras’, ‘escritos sagrados’. Podemos traducirlo por estudiar apasionadamente las Escrituras santas, es decir, su Ley (cf. 8, 17; 10, 34; 15, 25; 7, 19, 51; 18, 31; 19, 7)⁵⁰. En el pensamiento del pueblo elegido la Torá es la fuente de vida por excelencia, portadora de vida ζωὴ αἰώνιος (*vida eterna*). R. Gamaliel, un rabino del siglo I, solía decir:

Cuanta más carne, más gusanos; cuanta más riqueza más preocupaciones, cuantas más mujeres más sortilegios; cuantas más criadas, más incontinencia; cuantos más esclavos, más robo; *cuanto más estudio de la Ley, más vida*; cuanta más escuela, más sabiduría; cuanto más consejo, más inteligencia; cuanta más justicia, más paz. Quien se consigue buena fama, la adquiere para él mismo. *Quien se consigue las palabras de la Torá, adquiere para él la vida eterna* (*mAb 2, 7*)⁵¹.

El demostrativo ἐκεῖνος (v. 39c), en esta sección de la defensa de Jesús de acuerdo a sus testigos aparece en dos ocasiones (vv. 37, 38), y en la defensa de Jesús por su condenación a los judíos otras tres veces más (vv. 43, 46 y 47). Las Escrituras justamente ἐκεῖναί (*ellas*) dan testimonio de Jesús ¿No es una importante afirmación sobre el valor cristológico de las Escrituras?

48. M. Asiedu-Peprah, *Johannine...*, 192-193.

49. Cf. J. R. Michaels, *John...*, 97. En contra H. van den Bussche, *El evangelio...*, 292, quien prefiere el imperativo, porque “el tono desafiante de Jesús es demasiado claro”.

50. Cf. H. van den Bussche, *El evangelio...*, 292.

51. Citado por R. López y P. Richard, *Evangelio...*, 131-132. Las cursivas son nuestras.

Ustedes investigan las Escrituras porque creen que en ellas tienen vida eterna, pero Jesús afirma que tal estudio es en vano, cuando este estudio rehúsa la llave hermenéutica (*hermeneutical key*), dada por la revelación presente de Dios en él, y así pierde el veredicto de vida que como juez ahora da: “pero ustedes no quieren venir a mí para tener vida” (v. 40; cf. vv. 21 y 24)⁵².

En último término aparece la defensa de Jesús por su condena a los judíos, desenmascarando su hipocresía. Los acusadores resultan acusados y culpables (vv. 41-47). Y vemos a Moisés como el gran acusador. El rechazo que han hecho de Jesús, quien ha venido en el nombre del Padre (cf. v. 43), es signo de que el amor de Dios no habita en ellos: “Pero yo conozco que τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν εαυτοῖς (*el amor de Dios no tienen en ustedes*)” (v. 42). “El argumento decisivo y último de la verdad de todo testimonio es el amor de quien lo da y de quien lo recibe”⁵³. Su incredulidad tiene sus raíces en su complacencia, pues andan en busca de la propia gloria y ocupados en recibirla unos de otros: “no buscan la gloria que viene del único Dios” (cf. v. 44). A Jesús, en cambio, le basta con buscar la gloria de Dios, no la de los hombres (cf. v. 41). “Reconocer únicamente a Dios como criterio supremo equivale a amarle con todo el corazón, como reclama la principal oración judía y el primer mandamiento cristiano”⁵⁴.

Los judíos ya estudian las Escrituras porque piensan que en ellas encontrarán vida eterna. Si bien, al rechazar su interpretación cris-

tológica caen en una grave contradicción: “Porque, si creyeran a Moisés, me creerían a mí, porque él escribió de mí. Pero si no creen en sus escritos, ¿cómo van a creer en mis palabras” (vv. 46-47). La postura de Jesús asienta que su rechazo hacia él contradice sus propias aspiraciones anulando su diligente estudio⁵⁵. Dado el interés y la familiaridad que tenían por la lectura y la meditación de las Escrituras sus hermanos judíos, ¿no se esperaba que estuvieran más dispuestos a acoger a la persona de Jesús, de quien las Escrituras dan testimonio?

3. El estudio de la Biblia, a partir de un nuevo nacimiento, aporta la experiencia de la vida eterna

Inmersos en los mares del cuarto evangelio, que es un verdadero rompecabezas (*puzzle*)⁵⁶, encontramos que Jesús, en un momento culminante de su vida, en conversación íntima con su Padre, manifiesta: “Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti. Y que, según el poder que le has otorgado sobre toda carne, a todos los que tú les has dado, conceda ζωὴν αἰώνιον (*vida eterna*)” (17, 1-2). El modo como el Padre va a ser glorificado por el Hijo será comunicando vida eterna. Así, en el horizonte de Jesús, hacia su Padre su objetivo es glorificar, y hacia los hombres dar vida eterna, porque todo se hizo por Jesús, en quien era la vida y la vida era la luz de los hombres (cf. 1, 4). El narrador sintió la necesidad de definir tan importante concepto.

αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσιν σὲ (*Pues ésta es la eterna vida que te conozcan a ti*) el único Dios verdadero,

52. Cf. A. T. Lincoln, *The Gospel According to Saint John*, Black's New Testament Commentary, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2013, 207.

53. S. Fausti, SJ, *Una comunidad...*, 143.

54. J. Blank, *El Evangelio...*, 55.

55. Cf. J. R. Michaels, *John...*, 3, 97-98.

56. Cf. J. Painter, *The Quest...*, 1.

y al que tú has enviado Jesucristo (καὶ ὁ ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν) (17, 3)⁵⁷.

En los textos bíblicos el *conocer* no deriva de una actividad puramente intelectual, cuanto de una experiencia: “*Te desposaré conmigo en fidelidad, y tu conocerás a Yahvé*” (Os 2, 22). Este conocimiento que reside en el corazón, implica un devoto acatamiento de la alianza, o sea *re-conocer* los beneficios de Dios en clave de amor misericordioso:

Amarás, pues, a Yavé, tu Dios, y cumplirás todos los días cuanto te tiene ordenado: sus ordenanzas, sus mandamientos y sus preceptos. Ustedes a quienes me dirijo me entienden; tal vez sea más difícil para sus hijos que no habrán conocido ni visto las lecciones que dio Yavé con su mano firme y sus grandes golpes, ni sus milagros e intervenciones contra Faraón y contra todo el país (Dt 11, 1-3).

Porque yo quiero amor, no sacrificio, conocimiento de Dios, más que holocaustos (Os 6, 6).

Pero tú, Dios nuestro, eres bueno y fiel, eres paciente y todo lo gobiernas con misericordia [...] Conocer a ti es justicia consumada y reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad (Sb 15, 1-3).

El conocimiento no procede de una actividad exclusivamente intelectual, sino de una experiencia y, por ende, de una presencia, de un trato vital. Esto que aparece con claridad en la oración de

Jesús, lo encontramos en otros pasajes del cuarto evangelio que nos ayudarán a comprender con mayor profundidad, en particular, cuando Jesús revela: “Yo soy el buen pastor; y conozco a mis ovejas y las mías me conocen a mí, como me conoce el Padre y yo conozco al Padre y doy mi vida por las ovejas” (10, 14-15)⁵⁸. El verbo γινώσκω (*conocer*), por tanto, es esencial para comprender el concepto de vida eterna, que “no consiste, ante todo, en una existencia *post mortem* cuya duración sería ilimitada, sino en un acto de conocimiento que compromete a la persona en la totalidad de su existencia”⁵⁹.

Jesús revela que el conocimiento del Padre y el de sí mismo, es decir, de su enviado, introduce en la vida eterna, una vida nueva, don mesiánico, comunicación de la vida de Dios, que triunfa de la muerte y de todo límite: “Para que todo el que crea tenga en él la vida eterna. Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él” (3, 15-17). El argumento que constituyen la médula espinal del cuarto evangelio late en las palabras de Jesús: “Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra” (4, 34). Y llevar a cumplimiento la obra de Dios es salvar a la humanidad

57. Según C. K. Barret, *El evangelio...*, 765, este versículo deberá considerarse como un paréntesis, pero eso no quiere decir que sea una glosa. Y enseña cita una reflexión del judaísmo rabínico: “¿Cuál es el texto más breve de la Escritura, en el que se compendia lo más esencial de la Ley? Prov 3, 6: En todos tus caminos piensa en él [literalmente: Conócelo], y él allanará tus sendas’ (*Berakot* 63a)”. Las negritas son nuestras.

58. Para F. Dreyfus, *¿Sabía Jesús que era Dios?*, Universidad Iberoamericana, Coyoacán, México 1987, 52, este “texto *sugiere* algo así como una *igualdad*, por lo menos en un campo limitado, el del conocimiento en el sentido semítico de la palabra, que significa indisolublemente saber y amar”. Las cursivas son del autor.

59. J. Zumstein, *El Evangelio...*, 214.

(cf. 17, 4), concediendo a todos los que Dios le ha encomendado comunicar “ζωὴν αἰώνιον (*vida eterna*)” (17, 2).

El narrador desde el prólogo ha dejado estipulado que el inefable interés del Verbo por el mundo tenía que acabar relacionándolo personalmente con el hombre, sin que el Verbo dejara de ser Dios (1, 1-18)⁶⁰. El Verbo pasa de su eternidad a su existencia humana, vinculándose inextricablemente a nuestra historia⁶¹. Esto es lo que significa que el Verbo eterno se realiza como ‘carne’, destacando así que la revelación definitiva de Dios “no es una sombra, un sueño, una ilusión óptica”⁶². Se trata de una realidad tangible. Dios se comunica en la inmediatez: la relación Dios-hombre, en el Verbo encarnado es directa. La expresión: “el Verbo se hizo carne” (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), no dice que el Verbo entrara o morara en la carne, sino que se *hizo* (ἐγένετο), carne⁶³.

60. Véase M. Peppard, “Adopted and Begotten Sons of God: Paul and John on Divine Sonship”, en *CBQ* 73 (2011) 92-110 (esp. 107), quien considera que se destaca así la combinación de trascendencia e inmanencia de Dios en la encarnación.

61. Para J. Lúzarra, “ὁ υἱὸς τοῦ ἀθρώπου” En Jn, y su traducción al arameo”, en *EstBib* 66 (2008), 387-427 (esp. 397), aplicar al Hijo del hombre el calificativo de ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς implica una conexión con su trasfondo daniélico, estableciéndose “un eco a su preexistencia (cf. I Hen 48, 2; 62, 7, 4 Esd 13, 26) o trascendencia, a la vez que a su encarnación (cf. Jn 1, 14, 6, 53)”.

62. H. van den Bussche, *El evangelio...*, 118.

63. Según H. H. Henrix, “Jesus Christ in Jewish-Christian dialogue”, en *TD* 53 (2006) 103-112 (esp. 108), el testimonio de la Palabra hecha carne dice aquello que ya fue dicho en el testimonio de que Dios ‘puso su tienda’ y su ‘nombre en medio de Israel’. Las dos declaraciones significan lo mismo. La primera mitad del verso expresa esto en un sentido

Y en el penúltimo versículo del prólogo destaca que “la Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo” (1, 17). Subraya así que mientras que la ley nos ‘fue dada’ (ἐδόθη) por mediación de Moisés, la gracia de la verdad ‘nos ha llegado’ (ἐγένετο) por la Persona de Jesucristo, desde su destino histórico, mediante su mensaje, misión y perduración en la memoria y fe actuales. Moisés entregó la ley como algo separado y separable de su persona; “el Hijo, en cambio, es él mismo la gracia”⁶⁴.

Jesús no profiere palabras que hablan sobre Dios, es la Palabra en la que se expresa Dios mismo. Esto es lo que con acierto se ha llamado: el escándalo de la particularidad. La Palabra de Jesús ofrece vida; de donde prevenidos por las Escrituras de Moisés, los judíos deberían abrirse a la voz viva de Jesús⁶⁵. “No creer en Jesús, no venir a él, no seguirle, es rechazar la vida y no comprender nada de las Escrituras”⁶⁶.

ἐρευνᾶτε τὰς γραφὰς (*Escrudinhan las Escrituras*),
porque ustedes piensan en ellas ζωὴν αἰώνιον ἔχειν (*vida eterna tener*).

καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ (*Y ellas son las que testifican sobre mí*) (v. 39).

El estudio de la Biblia, a partir de un nuevo nacimiento, aporta la experiencia de la *vida eterna*. “Y ésta es la definición del cristianis-

‘cristiano’, y la segunda en un modo ‘judío’.

64. Anota K. Berger, *Jesús*, Panorama 12, Santander 2009, 79, que este es un rasgo originario del cristianismo más primitivo. Jesucristo puede afirmar: “Hoy ha entrado la salvación a esta casa”.

65. Cf. H. van den Bussche, *El evangelio...*, 295.

66. Cf. S. Carrillo, *El Evangelio...*, 216.

mo: Qué te conozcan a ti y a quien enviaste, Jesucristo”⁶⁷

A guisa de conclusión

Con la certeza de que asumir nuestra misión como biblistas que abraza la traducción, la exégesis y la enseñanza, implica la tarea de interpretar. Un criterio hermenéutico importante es el llamado *mística de ojos abiertos*, que desemboca en una traducción viva. Me he propuesto escuchar el testimonio del autor implícito –compañero por el narrador–, quien ha recargado su cabeza en el seno de Jesús (cf. Jn 13, 23), siempre atento al latido de su corazón.

Es el día santo el que provoca la discusión y el conflicto, sustentando todo el dramatismo del relato que antecede a la controversia judicial. Los ‘judíos’ dijeron al que había sido curado: “σαββατόν ἐστίν (*sábado es*) y no es lícito cargar la camilla” (v. 10).

Ya que la invocación de los testigos en una controversia judicial busca una persuasión retórica, esta es siempre esencial para tener confianza en los testigos que sean aceptables para la parte contraria. Es por esta razón que Jesús mira a testigos que ‘los judíos’ han visto y oído:

Juan (vv. 33-35).

Las obras de Jesús y su testimonio del Padre (vv. 36-38).

Y las Escrituras (vv. 39-40).

Al abordar cada evangelio es imprescindible estudiar las líneas distintivas que los caracterizan, las cuales proyectan luz sobre la obra, conscientes como se dice que cada pintor tiene su paleta; no

deja caer la luz en el mismo punto ni es sensible al mismo género de luz.

De forma que entre tanto el genio lucano presenta la escena de los discípulos de Emaús como la primera lección de cristología en la historia⁶⁸, Jesús, en el cuarto evangelio, al reconocer a sus hermanos judíos que escudriñan las Escrituras porque piensan en ellas tener vida eterna, enseguida revela: “Ellas son las que μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ (*testifican sobre mí*)” (v. 39b). Las Escrituras, que son fuente de vida eterna y alimento de la comunidad (cf. Lv 18, 5; Si 15, 17), testifican a favor del Enviado, quien ha “salido de Dios” (Jn 16, 30). La relación única de Jesús con su Padre constituye el corazón mismo de la identidad de Jesús

Nuestros hermanos mayores, de quienes Jesús de Nazaret declara procede la salvación (cf. Jn 4, 22), como cada uno de los que lo confesamos: “Señor mío y Dios mío” (Jn 20, 28), creemos que Dios infinito para revelarse, debió ‘concentrarse’, pero mientras que Dios para los judíos se hace texto, para los cristianos se hace hombre.

Las Escrituras son adecuadamente entendidas cuando son vistas como testimonio de Jesús. Jesús quien es la última revelación propia de Dios en la historia humana debe ser visto como la llave hermenéutica para una interpretación correcta de la propia revelación de Dios anterior consignada en las Escrituras, constituyéndose así en el centro y en fin de las Escrituras.

67. Véase O. González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Bac Maior 9, Madrid ³1993, 197.

68. Véase J. López-Vergara, *El Cristo de Lucas*, Estudios Bíblicos Mexicanos 7, Universidad Pontificia de México, México D.F. 2015, en especial el capítulo 9: “Jesús Resucitado se explica a sí mismo a la luz de las Escrituras” (177-209).

CAPÍTULO SEXTO

Traducir: una labor necesaria y desafiante

Eduardo Córdova

Introducción

El Papa Benedicto XVI da algunas ideas sobre las traducciones de la Biblia y anima a la elaboración de ellas. Dice lo siguiente:

Si la inculturación de la Palabra de Dios es parte imprescindible de la misión de la Iglesia en el mundo, un momento decisivo de este proceso es la difusión de la Biblia a través del valioso trabajo de su traducción en las diferentes lenguas. A este propósito, se ha de tener siempre en cuenta que la traducción de las Escrituras comenzó “ya en los tiempos del Antiguo Testamento, cuando se tradujo oralmente el texto hebreo de la Biblia en arameo (Ne 8,8.12) y más tarde, por escrito, en griego. Una traducción, en efecto es siempre más que una simple transcripción del texto original. El paso de una lengua a otra comporta necesariamente un cambio de contexto cultural: los conceptos no son idénticos y el alcance de los símbolos es diferente, ya que ellos ponen en relación con otras tradiciones de pensamiento y otras maneras de vivir”.

Animo a invertir recursos en este campo. En particular, quisiera recomendar que se apoye el compromiso de la Federación Bíblica Católica, para que se incremente más aún el número de traducciones de la Sagrada Escritura y su difusión capilar¹.

1. Benedicto XVI, *Exhortación Apostólica Postsinodal Verbum Domini, sobre la palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia*, § 115, Roma 2010. El texto de esta cita, que se encuentra entre comillas, corresponde a la cita de: Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15 de abril 1993), IV,B.

De estas palabras del Papa subrayo estos tres puntos: el tema de la inculturación de la Palabra de Dios. Una traducción consistirá precisamente en eso: proponer un mensaje que nació en una determinada cultura (y durante un largo proceso) a los destinatarios que pertenecen a otra cultura. Por lo mismo, la traducción (otro punto) no es simple transposición de términos o frases, lo cual quizá hasta podría encomendársele a un programa de computadora. Por último, son loables y dignas de ser impulsadas las iniciativas que promueven nuevas traducciones.

Algunos, al escuchar de *otra* traducción en la lengua propia, muestran extrañeza y hasta desconfianza. Pero hay varios factores que justifican nuevas traducciones. El simple hecho de que el lenguaje sea un fenómeno social que está en constante renovación pide estar alerta para descubrir las novedades del lenguaje y también los términos que se van “arrinconando” en la oscuridad de la incompreensión para lectores actuales.

Cuando algún creyente se acerca a la lectura personal de la Escritura, o cuando los fieles escuchan la proclamación de esa Palabra en el contexto de una asamblea litúrgica, no se detienen a considerar que se trata de traducciones de textos originalmente escritos en otra lengua que no es la propia.

Consideremos algunos temas que se manejan en el ámbito de la traducción bíblica, para hacer algunos comentarios y ofrecer algu-

nas propuestas. Para esta breve presentación tengo en cuenta ideas y propuestas de biblistas conocidos: Armando Levoratti, Horacio Simian Yofre y Silvio José Báez (estos dos últimos elaboraron un manual de “Orientaciones y Normas de traducción de la Biblia por Paulinas, 2007), también mencionaré a Wilhelm Egger y a Maurice Beuchot.

1. ¿Qué cosa es traducir?

La traducción bíblica consiste, en pocas palabras, en la reproducción escrita del texto, sea del hebreo o arameo del AT, sea del griego del NT, en una determinada lengua objetivo.

Dice W. Egger:

Una buena traducción presupone el conocimiento exegético... del texto que hay que traducir y, asimismo, el conocimiento de la lengua y del grupo de receptores. Por tanto, en el trabajo científico con los textos bíblicos, la traducción del texto constituye la terminación de la labor científica con el texto. La traducción es la objetivación, en forma muy condensada, de la comprensión del texto adquirida por el intérprete. La traducción expone a qué comprensión del texto ha llegado el intérprete...².

La traducción supone, por lo tanto, un trabajo exegético previo. Para eso, obviamente, se necesita el conocimiento de las lenguas originales del texto bíblico.

Por otra parte, la traducción y la hermenéutica tienen mucho parentesco. La palabra *hermenéia* puede significar *interpretación*,

pero también *traducción*. De hecho, la traducción lleva consigo esa dimensión hermenéutica.

La traducción entra en el ámbito más amplio de la comunicación y, más en particular, de la lingüística.

Se puede trazar este desarrollo básico en la labor de traducción:

- a) Hay un autor original de un determinado texto (en este caso, el texto bíblico).
- b) El texto bíblico se encuentra en su “lengua fuente”.
- c) El traductor desempeña una triple tarea: es lector del texto, es traductor del texto, y se convierte en emisor de ese mensaje contenido en el texto.
- d) Pero lo hace en una “lengua objetivo”.
- e) Para unos lectores o destinatarios³.

Todo inicia cuando el traductor se convierte en lector del texto. Así, la primera fase de la acción de traducir es la fase de comprender, en la cual el traductor analiza el texto de la lengua fuente, para descubrir su sentido, su intención, las circunstancias de su composición, los lectores originales, etc. La segunda fase consiste en trasladar las ideas de las estructuras de significado a la lengua de los receptores. La tercera fase es la de la reconstrucción, en la que el traductor reproduce el texto de la lengua fuente, analizado en su aspecto *lingüístico, semántico y pragmático*, teniendo en cuenta de la mejor manera posible los puntos de equivalencia comunicativa.

2. Wilhelm Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 74-75.

3. Cfr. Wilhelm Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella, 75.

Es muy importante tener en cuenta al receptor de la traducción. Según sean los receptores, habrá diferentes traducciones. Ciertamente, el texto de la lengua fuente y el texto de la lengua objetivo tendrán que ser lo más equivalentes posible.

El traductor ha de procurar una triple equivalencia: una equivalencia *semántica*, para garantizar una recta comprensión del mensaje del emisor (¿qué dice?); una equivalencia *literaria*, que tenga en cuenta la correspondencia natural de las estructuras lingüísticas utilizadas por el emisor con las del receptor (¿cómo lo dice? ¿cómo lo diría hoy?); una equivalencia *comunicativa*, para que la traducción reproduzca el acontecimiento original de comunicación para el cual el texto fue creado (¿para quién? ¿para qué lo dice?). Lo primero cabría en la dimensión semántica del texto; lo segundo, en la dimensión morfo-sintáctica; lo tercero en la dimensión pragmática.

Sobre este tercer apartado se puede mencionar la experiencia personal de Pablo, la experiencia de una lucha interior a propósito del tema del pecado, como se encuentra en Rom 7,14-25:

¹⁴ Pues sabemos que la ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido al pecado. ¹⁵ No comprendo lo que hago, pues no hago lo que quiero, sino que obro lo que aborrezco. ¹⁶ Y si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la ley en que es buena. ¹⁷ Así que ya no soy yo el que actúa, sino el pecado que habita en mí. ¹⁸ Sé que nada bueno habita en mí, es decir en mi carne; pues el querer el bien está a mi alcance, pero no el realizarlo, ¹⁹ porque no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero. ²⁰ Y si hago lo que no quiero, ya no soy yo el que lo realiza, sino el pecado que habita en mí. ²¹ Así pues, descubro entonces esta ley, que cuando quiero hacer el bien, el mal se me presenta. ²² Me complazco de hecho en la ley de Dios, según el hombre interior, ²³ pero descubro otra ley en mis miembros, que lucha contra la ley de mi razón y me hace cautivo de la ley del pecado que está en mis miembros. ²⁴ ¡Miserable de mí! ¿Quién me

librará de este cuerpo que lleva a la muerte? ²⁵ ¡Gracias a Dios por nuestro Señor Jesucristo! Así que yo mismo, por una parte, sirvo a la ley de Dios con la razón, pero, por otra, a la ley del pecado con la carne.

Por otra parte, se puede distinguir, según Armando Levoratti, entre *traducción* y *traducciones*. Al hablar de traducción nos referimos al acto de traducir. Al usar la expresión “traducciones” hablamos de las versiones ya existentes o en proceso, cuyas características dependen siempre de las necesidades prácticas que motivaron su ejecución.

2. Noblezas y dificultades de la traducción

Traducir es una plausible y encomiable labor. Es el fruto del estudio de las lenguas bíblicas y de los métodos exegéticos. Traducir es una tarea que tiene mucho de pedagogía: el que comprende un texto ayuda a otros a que también lo entiendan, porque “los otros” no tienen el conocimiento de las lenguas originales del texto bíblico. Incluso, entrando al ámbito de la fe, el traductor trabaja como creyente y para creyentes, con la finalidad de fortalecer la fe que se tiene en común (cfr. Rom 1,11-12).

La traducción puede hacerla el exégeta en ámbitos reducidos y de forma ocasional (por ejemplo, en la impartición de una clase), donde se tiene la oportunidad de profundizar y hasta de entrar en diálogo. La traducción puede realizarse también de una forma más amplia, más formal, y en atención a una traducción que quedará consignada por escrito.

Pero la traducción es una tarea difícil, en mayor o menor grado, dependiendo del libro o pasaje en cuestión. Hay que reconocer la imposibilidad de conseguir una perfecta y total adecuación entre el texto fuente y el texto traducido.

En cuanto a la *fonética* de las lenguas, por ejemplo, hay una amplia gama de efectos sonoros que se dan o pueden darse en todas las lenguas (por ejemplo, el ritmo, la aliteración, la rima consonante y asonante, etc.), pero esta expresividad particular del lenguaje no es idéntica en todos los idiomas, sino que funciona siempre en conformidad con el sistema fonológico de cada lengua. Estas impresiones producidas por la sonoridad del lenguaje adquieren una relevancia mucho mayor en los textos poéticos.

Obviamente, casi ninguno de estos efectos poéticos puede ser transplantado sin más de una lengua a otra. El traductor podrá, a lo sumo, afrontar el riesgo de producir en la lengua receptora algo más o menos parecido, pero ninguna traducción logrará reproducir todos los rasgos del texto original.

A nivel *sintáctico* se encuentran también algunas dificultades. Quizá el texto hebreo, con sus formas peculiares (y antiguas) de construcción pueda resultar más difícil de traducir que el griego, desde este punto de visto. El castellano, al depender del latín, está más cerca del griego, y de esa manera la sintaxis nos resulta más familiar. Si alguien tiene nociones de latín, estará más preparado para el estudio de las declinaciones y las conjugaciones del griego. Morfología y sintaxis son semejantes.

El aspecto *semántico* presenta también sus problemas al traductor. Ante todo, porque con frecuencia resulta difícil determinar el significado exacto de algunas palabras que aparecen en los textos, y esta dificultad complica todavía más la ya ardua tarea de encontrar en las lenguas receptoras los equivalentes de los términos bíblicos. Algunos ejemplos: hay palabras hebreas con especial carga semántica, como *jésed*, *berit*, *basar*, *sédeq/sedaqá*, *shalom*; también hay algunas palabras griegas, como *járis*, *eleuthería*, *dikaioo* o *dikaiosyne*.

Un caso particular es el término “*parákletos*”. En el NT, esa palabra es peculiar de los escritos joánicos. Parece un compuesto de la preposición “para” y un adjetivo o participio relacionado con el verbo “llamar”. El equivalente latino más cercano sería “*advocatus*”. Según 1 Jn 2,1, Jesús es un *parákletos*, que actúa como intercesor ante el Padre. Pero en cinco pasajes del cuarto evangelio, ese título se aplica a alguien que no es Jesús ni cumple la función de intercesor. Por otra parte, el análisis de los textos hace ver que se trata de un concepto polifacético. El *parákletos* es el testigo que defiende a Jesús, y esta función forense consiste en mostrar a los discípulos que Jesús salió vencedor en el juicio que el mundo entabló contra él, mientras que el príncipe de este mundo salió derrotado, como lo enseña en Jn 16,8-11: “Y cuando él venga, demostrará al mundo que hay un pecado, una justicia y un juicio. El pecado está en que ellos no creen en mí. La justicia, en que vuelvo al Padre y ustedes no me verán. Y el juicio, en que el príncipe de este mundo ya está condenado”. El aspecto forense es captado en parte por la palabra “abogado”, pero ese término no hace referencia al papel de *parákletos* como “maestro” y “consolador”. Quizá para resolver esa dificultad, san Jerónimo usó tres vocablos: *advocatus*, *consolator* y la transliteración *paraclitus*. Los traductores modernos, por lo general, tratan de ser consistentes en la elección de las equivalencias; y al encontrarse con que ninguna palabra de su propia lengua (como “abogado” o “consolador”) tomada aisladamente, expresa toda la riqueza del término joánico, optan con frecuencia por una simple transliteración, y emplean la palabra *paráclito*.

Pero, con todas las dificultades que se puedan reconocer, con todas las *cruces interpretum* que se puedan enlistar, la traducción es posible, necesaria, apasionante.

3. Tipos de traducción

En las traducciones modernas de la Biblia se utilizan principalmente dos tipos de traducción: según el tipo de equivalencia a la que se tiende, hay traducción por equivalencia formal y traducción por equivalencia dinámica.

Por equivalencia formal

En las traducciones por equivalencia formal se tiende a una traducción palabra por palabra. La traducción estará lo más posible en relación con el original, incluso en el plano de la sucesión de las palabras (sintaxis). Se trata de un tipo de traducción que, mediante la imitación verbal y sintáctica del original, quiere familiarizar al receptor con la comunicación. Mediante este tipo de traducción, se quiere salvaguardar la fidelidad al original.

Las traducciones formales, en principio, serían particularmente adecuadas para el estudio, porque acercan mucho al original. Pero su uso sería cuestionable, por ejemplo, en la Liturgia.

Por equivalencia dinámica

La traducción por equivalencia dinámica se basa en la consideración de que una traducción debe causar en el lector moderno el mismo efecto que el texto original causaba en el oyente de entonces.

4. Tipos de destinatarios

En este proceso de trans-codificación o transculturización, por el paso de una lengua a otra, el traductor moderno de la Biblia ha de tener presente el nivel cultural de sus destinatarios o posibles lectores. Es posible, según A. Levoratti, agrupar a los lectores en general, y por lo tanto también a los destinatarios de las traducciones

bíblicas, en distintas categorías o estamentos, de acuerdo con su nivel socio-cultural. Esta diferencia permite establecer por lo menos cuatro niveles, que determinarán la elección del lenguaje, el estilo y las características de la traducción:

- 1) En un primer nivel están las personas que poseen algunos conocimientos científicos de exégesis bíblica.
- 2) Luego vienen las personas que tienen una cierta formación literaria y una considerable capacidad de lectura.
- 3) A la tercera categoría pertenecen las personas de cultura media.
- 4) Por último, también hay que tener en cuenta a las personas con baja alfabetización y hábitos de lectura poco o apenas desarrollados.

Tomando como principales puntos de referencia esos cuatro niveles socio-culturales, resultaría fácil esbozar una tipología de las traducciones bíblicas existentes o posibles. Esta clasificación podría ser la siguiente.

1) Las traducciones científicas

A esta categoría pertenecen las traducciones que tienen como única finalidad proporcionar un punto de apoyo a un comentario científico de la Biblia.

2) Las traducciones “tradicionales”

Aquí hay que mencionar las versiones como las siguientes: Reina-Valera, Nácar-Colunga, Bover-Cantera. Estas traducciones, incluidas algunas más recientes, como la Biblia de Jerusalén en castellano, suelen oscilar entre: a) la búsqueda, en la medida de lo posible, de una coincidencia formal con los textos hebreos, arameos o griegos;

b) la inevitable adaptación a la sintaxis y los modismos de la lengua receptora, dada la imposibilidad de traducirlo todo “al pie de la letra”; c) ciertos intentos de acomodación a las expectativas del lector “común”, a quien la versión está dirigida en primer lugar.

3) La opción por la equivalencia formal

Hay otras traducciones que siempre buscan la equivalencia formal, pero que extreman las estrategias para traducir con naturalidad, sin hacer violencia a la lengua receptora. Un buen modelo de este tipo es la versión realizada en Francia por E. Osty (1973). En la introducción de esa versión se encuentra lo que sería el ideal del que traduce por “equivalencia formal”.

Nos hemos esforzado por escribir en francés todo lo que los autores sagrados han escrito en su lengua: no hemos añadido ni quitado nada. Hemos respetado el texto original hasta el escrupulo, no recurriendo a correcciones o conjeturas sino en casos extremos... Cada uno de los vocablos de la Biblia ha sido estudiado, apreciado, pensado, prestando atención particular a los términos del vocabulario teológico. Una vez establecido el sentido, no nos hemos apartado de él, salvo en los casos en que el contexto exigía imperiosamente la adopción de otro término... Hemos tenido en cuenta los diversos elementos gramaticales que concurren a dar a la expresión su valor preciso: presencia o ausencia del artículo, voz, tiempo y modos, preposiciones y, para todos los textos griegos, las partículas. Hemos respetado el género literario de cada escrito y el carácter de cada autor. Hemos tratado de traducir poéticamente los textos poéticos, sobre todo los más célebres⁴.

4. *La Bible. Traduction française par Emile Osty avec la collaboration de Joseph Trinquet*, Seuil, Paris, 1973, prólogo.

En el contexto latinoamericano, se puede mencionar aquí la traducción de la Biblia realizada en Argentina y publicada con el título “El Libro del pueblo de Dios”.

En su realización se tomaron como base criterios bastante parecidos a los de E. Osty, aunque en el momento de aplicarlos se procedió con un poco más flexibilidad. Como se trataba de una traducción destinada principalmente a la proclamación de la Palabra de Dios en las celebraciones litúrgicas, el lenguaje no podía apartarse demasiado de la “letra” de los textos originales; pero, al mismo tiempo, se procuró llevar a cabo una versión que pudiera ser leída por el pueblo.

4) La opción por la equivalencia dinámica

El objetivo de estas traducciones consiste en presentar el texto bíblico de tal manera que resulte comprensible para los lectores de escasa cultura literaria. Para facilitar la lectura sin traicionar el sentido de los textos bíblicos, se evitan sistemáticamente los “arcaísmos” y otras expresiones extrañas, tan frecuentes en las versiones tradicionales. Incluso se renuncia a emplear ciertos términos corrientes en el lenguaje teológico o eclesiástico (gracia, penitencia, justicia, justificación, justificar), y se trata de sustituirlos por otras expresiones más cercanas al lenguaje corriente, sin temor de recurrir, en ciertas ocasiones, a una breve paráfrasis. En una palabra, lo que se busca no es la equivalencia formal, sino la equivalencia dinámica, aplicando como criterio fundamental el siguiente principio: “Para que una traducción sea fiel, debe comunicar lo que el autor quiso decir, y hacerlo dentro de los recursos del lenguaje con que cuenta el hablante de un idioma dado. El conocimiento que el lector tenga de su propio idioma será lo que más le ayude a comprender lo que

lea”⁵. A este tipo pertenecen las llamadas “versiones populares” o “traducciones a la lengua contemporánea”.

En principio, el criterio que preside la realización de tales versiones es objetivamente válido, y solo en virtud de un prejuicio demasiado arraigado es posible afirmar que se trata de un procedimiento indigno de ser aplicado a la traducción de la Biblia.

5) ¿Qué decir de los destinatarios de la Biblia de Paulinas?

El Manual ya mencionado indica lo siguiente: “los destinatarios de la Biblia de Paulinas son personas de cultura media religiosa. Se piensa, en modo especial, en catequistas, profesores de religión y otros agentes de pastoral, en estudiantes de teología, en los cristianos que participan en los distintos movimientos eclesiales, en los miembros de las comunidades eclesiales de base y en los participantes a círculos bíblicos”.

En la clasificación propuesta sobre diversos tipos de lectores, esta Biblia de Paulinas se enfocaría al tercer nivel, de manera preponderante, y por lo tanto habría preferencia por la equivalencia formal.

5. La elaboración de la traducción

Como punto de partida, se puede afirmar que una buena traducción, además de tener en cuenta los datos señalados anteriormente, estará mejor realizada si el traductor es competente, tanto en el conocimiento de la lengua fuente (así como de las circunstancias de su composición) como en el conocimiento de la lengua objetivo. Aún más, el que tenga en su bagaje una buena cantidad de conoci-

mientos sobre lingüística y teorías tradicionales y actuales sobre la traducción tendrá más recursos para una mejor traducción.

Los pasos que tendría que dar el traductor serían los siguientes:

1. En primer lugar, el traductor tiene que determinar el texto que va a servir de base a su traducción. Para ello hay que tener en cuenta la crítica textual. Por otra parte, este es uno de los primeros pasos del método exegético histórico-crítico: hay que definir el texto que se va a traducir, especialmente cuando se presentan considerables problemas de transmisión.
2. En la traducción hay que tener muy en cuenta tanto la lengua fuente como la lengua objetivo. Al efectuar el análisis del texto en la lengua fuente, el traductor es ante todo lector del texto y tiene que servirse de los procedimientos usuales de análisis científico para comprender el texto. Este análisis tiene por objeto la índole lingüístico-sintáctica, semántica y pragmática del texto y el tipo del mismo.

En cuanto a la sintaxis, se puede afirmar que el sistema sintáctico es el mejor definido y estudiado en las diferentes lenguas y, por lo mismo, el más estable. Por lo tanto, la transposición del sistema sintáctico de una lengua a otra puede ser relativamente más sencilla, cuando se han descubierto las claves principales o las estructuras más constantes.

En cuanto a la semántica, esta se define como “el estudio del significado de los signos lingüísticos y de sus combinaciones, desde un punto de visto sincrónico o diacrónico”⁶. En este apartado es

5. Citado del Manual “Orientaciones y Normas de traducción de la Biblia de Paulinas”, 2007.

6. Voz: “Semántica”, *Nuevo Diccionario Enciclopédico Espasa*, Barcelona,

donde a veces se presentan más dificultades o puntos discutidos. Por ejemplo, la relación entre un ámbito semántico más particular y lo que se podría llamar “una cultura universal”. Por otra parte, en una misma lengua, el esquema semántico se puede modificar con el paso del tiempo. La distancia cultural entre el mundo bíblico y el ambiente moderno también es un problema a tener en cuenta. Finalmente, la sola mención de “diacronía” y “sincronía” nos advierte que hay que buscar el sentido de una palabra, pero sin prescindir de la época de la que estamos hablando o en la que nos ubicamos.

En cuanto a la pragmática, esta tiene interés prioritario por la intencionalidad del autor, así como fue consignada en el texto. Conocida la intencionalidad del autor y expresada de la mejor manera en la traducción, el texto se convierte en un elemento realmente interesante para el lector.

A propósito de la hermenéutica y la traducción, y de los diversos tipos de traducción, M. Beuchot tiene estos comentarios:

Los debates acerca de la traducción literal o una más libre son un problema interpretativo.

Puede señalarse una traducción que abarca el nivel sintáctico, otras en las que predomina el semántico y otra que llega al pragmático. La primera es la que hace hincapié en la traducción literal: tendría incluso como ideal el verter de un lenguaje a otro casi con el mismo número de palabras (se oye decir eso a algunos filólogos). La traducción semántica profundiza en otras estructuras de sentido, pero solamente la pragmática toma en cuenta la intencionalidad de los usuarios. Es esta última dimensión, la pragmática, aquella que se acerca más al ideal hermenéutico, ya que, aun cuando de diferente modo, pragmática y hermenéutica se

centran en la intencionalidad, tanto del usuario autor como la del usuario traductor o la del usuario lector (ya que el traductor no es sino el primer lector, intermediario para los demás lectores que tendrán acceso al texto del autor por medio de su traducción)⁷.

Estos comentarios privilegian el aspecto pragmático del texto, pero también parece que sería posible cuidar las tres dimensiones.

3. Al efectuar el análisis de la lengua objetivo y del grupo objetivo, el traductor tendrá que hacerse idea clara de la índole del grupo objetivo para el que está destinada la traducción, y tendrá que conocer sus capacidades culturales y lingüísticas.

En cuanto a la lengua de los destinatarios, es decir, la propia lengua, nótese que en castellano se cuenta actualmente con valiosos instrumentos de la real Academia Española, como son los siguientes: *Nueva Gramática de la Lengua Española* (2010), *Ortografía de la Lengua Española* (2011), *Diccionario Panhispánico de Dudas* (2005), etc.

Conclusión

Quien es invitado a participar en la realización de una traducción, contará seguramente con los criterios a seguir para esa traducción. Por otra parte, la propia preparación (diversa en cada uno de los participantes en una labor de traducción) es la herramienta con que se cuenta. Pero nunca hay que renunciar a la apertura y al interés para seguir aprendiendo todo aquello que contribuya a una más feliz traducción.

7. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México 2015, 150.

Espasa Calpe, 1998.

CAPÍTULO SÉPTIMO

Biblia del Oso. 450 años

Javier Quezada del Río

Que ni las disputas importunas, ni las defensas violentas, ni pretextos cautelosos, ni el fuego, ni las armas, ni toda la potencia del mundo junta podrá ya resistir, que la Palabra de Dios no corra por todo tan libremente como el sol por el cielo.

Introducción

Estas palabras que, tal vez actualizando un poco el lenguaje, podrían pasar como parte de la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, del Concilio Vaticano II, fueron escritas por Casiodoro de Reina en 1569¹.

En el mundo protestante hay mucho interés en hacer una celebración importante, pues, como de todos es sabido, esa traducción es como el emblema de la Biblia en español para el mundo reformado.

Gran número de católicos tienen esta Biblia por falsa y equivocada y creo que la mayoría la identifica con los Testigos de Jehová y otros, tal vez más informados, con el mundo protestante. En

1. CASIODORO DE REINA, *La Biblia. Que es los sacros libros del Viejo y Nuevo Testamento. Traducida en español*, septiembre de 1569, «Amonestación del intérprete de los Sacros libros al lector y a toda la Iglesia del Señor, en la que da razón de su translación, así en general, como de algunas cosas especiales», 4.

defensa de Casiodoro, adelanto que él no transliteró el nombre de Dios por Jehová y que otros, antes que él, sí.

Voy a exponer esta conferencia en tres partes. En la primera recordaré algunos detalles de la publicación del Nuevo Testamento de Francisco de Enzinas, en la segunda, la historia de la publicación de la traducción de la Biblia de Casiodoro de Reina y en la tercera compararé algunos textos de las traducciones de ambos y de Juan Pérez de Pineda, que también publicó un Nuevo Testamento en español, antes que Casiodoro de Reina².

Traducción del Nuevo Testamento de Francisco de Enzinas

Varios autores han señalado que Casiodoro utilizó la traducción de Francisco de Enzinas -del Nuevo Testamento-, sin embargo, difieren en cuanto al grado de utilización o dependencia y no he encontrado estudios comparativos precisos³. Lo mismo se ha dicho

2. *El Testamento Nuevo de nuestro Señor y salvador Iesu Christo. Nueva y fielmente traduzido del original Griego en romance Castellano*, Venecia, casa de Iuan Philadelpho, 1556.

3. Salvo la tesis de Bada, que comento en varias referencias. Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles, tomo II*, Librería católica san José, 468, dice que al inicio de 1569 había terminado la traducción de la Primera Carta a los Corintios y que le faltaba el resto, pero que el impresor lo apuraba, igual que la necesidad económica y que esto lo obligó a utilizar ampliamente la traducción de Enzinas, de modo que

de la traducción de Pérez de Pineda con respecto a la de Francisco de Enzinas. Antes de comparar las tres traducciones es indispensable que recordemos un poco la historia de las traducciones de Enzinas y Casiodoro.

En el s.xvi, en gran parte de España no estaba permitido leer la Biblia en español, el concilio de Tarragona, de 1233 había prohibido tenerla en lengua vulgar. Alfonso x, el Sabio, decretó, a finales de ese mismo siglo, que solo se podía traducir del latín. Alfonso v de Aragón dijo que el Antiguo Testamento sí se podía traducir del hebreo, pero que el Nuevo tenía que traducirse del latín. En 1430 se concluyó la Biblia del Duque de Alba, pero se trata del Antiguo Testamento hebreo y no se publicó sino hasta 1920 o 1922. La Biblia Políglota Complutense de 1520⁴ no contiene traducción al español. Los reyes católicos prohibieron leer la Biblia en lengua vulgar y seguramente también lo hizo Carlos v, pero no estaba prohibido hacer traducciones parciales.

Antes de Enzinas circulaban traducciones al español de los evangelios y de las cartas. Martín de Lucerna tradujo, en Toledo, los

entregó todo en junio de ese mismo año. Lo que Casiodoro calla en su «Amonestación al lector». Manuel DE LEÓN de la Vega, *Los protestantes y la espiritualidad evangélica en la España del xvi, tomo i*, 2011, opensource, 532, dice que se sirvió de la traducción de Enzinas «a manos llenas» en el Apocalipsis.

4. La Políglota Complutense se terminó en 1520. El Antiguo Testamento contiene el texto hebreo, de la Vulgata y de los LXX en cada página. Debajo de estas tres columnas, el Targum Onkelos con su traducción al latín. En Nuevo Testamento contiene el texto griego con la Vulgata.

evangelios y las cartas paulinas en 1450⁵, sin embargo, su obra no se publicó⁶. Gonzalo García de Santa María tradujo los evangelios y epístolas en 1485⁷. En 1512 fray Ambrosio de Montesinos hizo lo mismo⁸. Francisco de Enzinas tradujo todo el Nuevo Testamento, así que se puede decir que es el primero que tradujo *todo* el

5. Cf. ELS AGTEN, «Francisco de Enzinas, a Reformation-minded humanist with a vernacular dream: a Spanish New Testament», *Reformation and Renaissance Review* 14,3 (2012) 219-242, aquí 228-228 y Constantino BADA PRENDES, *La Biblia del Oso de Casiodoro de Reina. Primera traducción completa de la Biblia al castellano*, Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 2016, 34. Martín de Lucerna era judío converso.

6. Íñigo López de Mendoza, el marqués de Santillanac, pidió a Martín de Lucerna que tradujera el Nuevo Testamento al español. Sobrevive la traducción de los evangelios y de las cartas de Pablo, que fueron encontradas en la biblioteca del Escorial y luego llevados a la Biblioteca de Madrid, en donde se encuentran bajo la clasificación Mss 9556, según Mario SCHIFF, «Notice sur la traduction castillane des “Evangiles” et des “Epitres de saint Paul” faite par le Dr. Martin de Lucerna pour le marquis de Santillane», *Bulletin hispanique* 10,3 (1908) 307-314.

7. GONZALO GARCIA DE SANCTA MARIA, *Evangelios e epistulas siquier Liciones de los Domingos e fiestas sollemnes de todo el anyo*, publicada por Pablo Hurus, pero la Inquisición destruyó esta publicación. Cf. Luis GIL FERNÁNDEZ, «Los *Studia Humanitatis* en España durante el reinado de los Reyes Católicos», *Península, Revista de Estudios Ibéricos* 2 (2005) 45-68, aquí 50.

8. Pero lo hizo por encargo de Fernando el Católico. AMBROSIO DE MONTESINOS, *Epistulas y Evangelios por todo el año, con sus doctrinas y sermones*, Toledo 1512. Cf. Luis GIL FERNÁNDEZ, «Los *Studia Humanitatis* en España durante el reinado de los Reyes Católicos», *Península, Revista de Estudios Ibéricos* 2 (2005) 45-68, aquí 50 y BADA, *La Biblia*, 35.

Nuevo Testamento del griego al español⁹. Después de él, Juan Pérez de Pineda utilizó generosamente su traducción para publicar también un Nuevo Testamento en español¹⁰.

Francisco de Enzinas nació, como Casiodoro, hacia 1520. En 1539 estaba inscrito en Lovaina. Ahí tradujo al español el *Catecismo* de Calvino, aunque él era luterano. Se matriculó en la Universidad de Wittemberg tres años después, en donde habitó con Melancthon. En su compañía terminó de traducir el Nuevo Testamento. Sometió su traducción a Lovaina, para obtener el permiso de publicación. Aunque ahí le objetaron que las traducciones a lenguas vulgares favorecían la herejía, le dejaron la libertad de publicarlo¹¹. Tenía en mente traducir toda la Biblia, pero solo logró traducir,

9. Lo nota varias veces en sus Memorias (FRANCISCO DE ENZINAS, *Memorias*, I, 74, 104, 130).

10. Según Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles, tomo II*, Librería católica san José, 460, de quien sospecha incluso que supiera griego. Me parece que el juicio de Menéndez no es correcto, como veremos más adelante. Esta traducción fue publicada en 1556, pero sin el nombre del traductor. Fue Cipriano de Valera quien dijo que el traductor había sido Juan Pérez de Pineda.

11. Cf. ELS AGTEN, «Francisco de Enzinas, a Reformation-minded humanist with a vernacular dream: a Spanish New Testament», *Reformation and Renaissance Review* 14,3 (2012) 219-242, aquí 223. En sus Memorias dice: «y la respuesta que dieron fué digna de su virtud y erudición, a saber, que ellos no entendían la lengua española y por lo tanto no podían juzgar mi libro; agregando también que dudaban de que fuera conveniente para los españoles tener el Nuevo Testamento en su idioma» (FRANCISCO DE ENZINAS, *Memorias*, I, 75-76).

del francés, algunos libros del Antiguo Testamento -Salmos, Job, Sirácide y Proverbios.

Publicó la traducción del Nuevo Testamento el 25 de octubre de 1543, en la imprenta de Steven Mierdmans 26 años antes que Casiodoro, con una larga dedicación a Carlos v. Sin embargo, el emperador, antes de conocer esa dedicatoria, escribió al presidente del Concilio Privado, Van de Werve, para alertarlo sobre dicha traducción, pues sabía que el autor, sin que supiera quién era, estaba bajo sospecha. Van de Werve le respondió que el traductor era precisamente Francisco de Enzinas, que el editor había sido Steven Mierdman y que no se publicó con la patente imperial. Con todo, de Werve prohibió a Enzinas volver a publicar su traducción. Enzinas no se resignó, en noviembre de ese mismo año la presentó a Carlos v, quien dejó la revisión de su obra en manos de Pedro de Soto O.P. Menéndez Pelayo dice que el dominico no quiso remitir el caso a la Inquisición porque realmente esperaba que Enzinas recapacitara¹², pero Enzinas dice en sus *Memorias*, que el inquisidor era un hipócrita irredento que solo quería meterlo en la cárcel¹³.

Enzinas escribió las *Memorias* para Felipe Melancthon, haciendo, ante todo, una descripción de los procesos y formas que seguían los inquisidores, decía: «la furia idolátrica de esos teólogos es tan grosera que se puede tocar con la mano»¹⁴. En general, la obra es

12. Cf. MENÉNDEZ, *Historia*, 234-235.

13. Cf. FRANCISCO DE ENZINAS, *Memorias. Historia de los Países Bajos y de la Religión de España* (Obras clásicas de la Reforma VII), La Aurora, Buenos Aires 1960², (traducción de José C. Nieto), 107-125.

14. FRANCISCO DE ENZINAS, *Memorias*, I, 30.

como un martirologio protestante con tonos muy elogiosos para los luteranos y denigrantes para los inquisidores, frailes y jerarquía católica en general. Del emperador Carlos v se expresa con benevolencia, pero asegura que una de sus grandes debilidades fue haber dado tanto poder al clero¹⁵.

En diciembre de ese año 1543, el Consejo privado del emperador¹⁶ lo acusó de simpatía con los herejes y fue encarcelado. Le recriminaron básicamente ser luterano y haber traducido *De libertate Christiana*, de Calvino, pero él negó esto último con insistencia¹⁷.

Un poco más de un año después escapó de la prisión¹⁸ y se declaró reformado, por lo que tuvo que vivir huyendo los pocos años de vida que le quedaban. Su traducción fue incluida entre los libros del índice en 1545 y luego en otras listas. Se asentó en Basilea. Su hermano fue quemado por hereje en Roma en 1546¹⁹. Enzinas se casó en 1548 y tuvo dos hijos. Publicó mucho entre

15. FRANCISCO DE ENZINAS, *Memorias*, I, 69.

16. El Consejo privado del Emperador estaba compuesto por Jacobo Lantano, Ruardo (decano, inquisidor de la fe) y Francisco de Zon, rector de la Universidad de Lovaina (FRANCISCO DE ENZINAS, *Memorias*, I, 30-31).

17. Cf. FRANCISCO DE ENZINAS, *Memorias*, I, 124-125 y II, 132-133.

18. Como los jueces no encontraban cómo culparlo, pues él siempre los ponía ante el Evangelio, sin afirmar claramente que era luterano, es posible que hayan favorecido su huida, pues así evitaban el ridículo de liberarlo después de más de un año de prisión. Cuenta la forma de su escape rechazando la interpretación de que fue un gran milagro y aceptando la idea de que en realidad fue dejado en libertad (FRANCISCO DE ENZINAS, *Memorias*, II, 149-150).

19. MENÉNDEZ, *Historia*, 219.

1550 y 1552²⁰, año en que murió de peste, junto con su esposa, a la edad de 32 años.

Su traducción se basó en la edición crítica de Erasmo de Rotterdam, pero no sabemos cuál. Al principio, esta constaba de dos manuscritos del s.xii, de Basilea y uno del s.x, pero en su última edición, la cuarta, de 1522, usó 14 manuscritos y el código Beza (D), del s.v, con la salvedad de que Erasmo no supo valorarlo y con frecuencia lo desechó. Este código había estado en Francia, en el monasterio de San Ireneo, por muchos siglos, fue robado por los hugonotes franceses, quienes lo entregaron a Teodoro Beza, amigo y sucesor de Calvino.

Roberto Stefanus utilizó el texto de Erasmo, aunque él sí valoró el código Beza y dio a su texto, el nombre de *Textus Receptus*. Él mismo dividió los capítulos del Nuevo Testamento en versículos, en su edición de 1551, que Enzinas no conoció, por lo que en su Nuevo Testamento hay división en capítulos, pero no en versículos²¹, que sí están indicados en la traducción de Casiodoro de Reina.

En la dedicatoria a Carlos v, le dice que hay quienes critican que se hagan traducciones a la lengua vulgar, pero que él es de quienes consideran que es bueno y eso por tres motivos. 1) Gamaliel dijo que un movimiento solamente humano se acaba pronto, pero que si era inspirado por Dios, ninguna oposición lograría suprimirlo. 2) Solo en España se prohíbe leer la Biblia en su propia lengua, en

20. MENÉNDEZ, *Historia*, 237-239 dice que publicó *La historia de la muerte de Juan Díaz* y un *Libelo contra el Concilio de Trento*.

21. Como se puede advertir en la tercera parte de este artículo.

otros territorios del emperador sí se permite eso, como en Italia y Francia, ¿por qué solo se le prohíbe a los españoles?²² 3) Si las traducciones a la lengua vulgar resultan dañinas, el emperador puede hacer leyes para suprimirlas, pero los judíos tuvieron sus Escrituras en lengua vulgar, luego, cuando no la comprendían, las tradujeron al arameo -targumes- y luego al griego. El Nuevo Testamento se escribió en la lengua usada y comprendida por todos y luego se tradujo al latín y a otras lenguas, ¿por qué ahora se prohíbe seguir esta misma práctica? Las herejías no nacen de las Escrituras, sino de sus malas interpretaciones. Por ello, Enzinas termina pidiendo al emperador que defienda y ampare su Nuevo Testamento.

La traducción de Enzinas no es tendenciosa, lo único que se le puede achacar de protestante es que puso en mayúsculas unos textos que hablan de la justificación por la sola fe (Rm 3,21-31)²³ y otros que podrían tomarse como alusiones contra la iglesia Romana (1 Co 3,11; Ga 6,14; Ef 5,5; Col 3,5; 1 Tm 6,10.17). En un principio, el título de su traducción decía: *El Nuevo Testamento, esto es, el pacto de nuestro Redentor y solo Salvador Jesús Cristo* y no tenía el nombre del traductor. Como no se podía publicar sin

22. La primera Biblia traducida de la Vulgata al francés por un católico, fue la de Lefevre d'Étaples, en 1530. Al inglés, pero esta a partir de las lenguas originales, fue la de William Tyndel, publicada en 1525 (Cf. BADA, *La Biblia*, 207), de modo que el alegato de Enzinas tiene sustento. Sin embargo, la iglesia católica fue muy reticente con esas Biblias, que pronto fueron aprovechadas por los protestantes.

23. Esto le señalaron los jueces cuando estuvo en la cárcel, pero él respondió que su impresor había puesto esas mayúsculas por error (FRANCISCO DE ENZINAS, *Memorias*, I, 148).

el nombre del traductor, corrigió la primera página, en la que lo tuvo que quitar las palabras *pacto* y *solo*, que sonaban demasiado luteranas, y añadir su nombre, por lo que su título quedó así: *EL NUEVO TESTAMENTO De nuestro Redentor y Salvador JESU CRISTO. Traducido de griego en lengua castellana por Francisco de Enzinas. Dedicado a la Cesarea Magestad.*

Publicación de la Biblia del Oso

Casiodoro nació en Reyna o Montemolín hacia 1520²⁴. Casi nada sabemos de su vida, hasta que ingresó al monasterio de San Isidoro del Campo, en Sevilla, en donde fue profesor. Como varios de sus compañeros, simpatizó con ideas reformistas, especialmente de Calvino²⁵.

En aquella época se discutía mucho, especialmente en España, si los católicos deberían tener acceso a la Biblia en su lengua materna, a la vez que circulaba la traducción que Francisco de Enzinas había realizado en 1543²⁶. El apego de Casiodoro a esa traducción

24. Reina estaba muy cerca de Sevilla, pero para la Inquisición había nacido en Montemolín. Menéndez Pelayo lo llama morisco granadino, pero esa procedencia procede solo de una carta y no tiene mayor fundamento.

25. MENÉNDEZ, *Historia*, 466, dice que era luterano. En esa misma página también afirma que la suya es la primera biografía de Casiodoro de Reina.

26. FRANCISCO DE ENZINAS, *El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Salvador Iesu Christo. Traduzido de Griego en lengua Castellana por Francisco de Enzinas, dedicado a la Cesarea Magestad*, Esteuan Mierd-manno, Emueres 1543.

hizo que la Inquisición empezara a vigilarlo y luego francamente a hostigarlo, por lo que huyó a Ginebra, junto con otros monjes y discípulos Jerónimos. Es posible que allá hubiese pastoreado a la comunidad hispana protestante liderada por Juan Pérez de Pineda. Aunque cercano al calvinismo, Casiodoro mantuvo un criterio bastante independiente y mucha libertad, tanto de pensamiento como de acción²⁷. En Ginebra se enemistó con Juan Calvino, Juan Pérez de Pineda y algunas autoridades de esa iglesia porque rechazaba la condena a muerte de los herejes, especialmente de Miguel Servet -ajusticiado en 1553- y el repudio de los anabaptistas. Casiodoro abogaba por la aceptación de estos, sobre todo si no eran violentos y por mayor tolerancia doctrinal al interior. Otra causa que lo enemistó con las autoridades calvinistas fue su traducción del libro *Sobre los herejes*, de Castellion, que se oponía a Calvino y que rechazaba la ejecución de herejes. Al poco tiempo consideró que Ginebra se había convertido en una nueva Roma y se fue a vivir a Frankfurt, Alemania, donde se acercó más al luteranismo. El 26 de abril de 1562, en la plaza de San Francisco, en Sevilla, la Inquisición quemó una estatua suya, junto con las

27. Algunos dicen que era luterano. En su Confesión de fe defiende -en el capítulo segundo- que la eucaristía es un memorial, lo que se inclina más hacia el calvinismo, pero luego -en el capítulo décimo tercero defiende el consubstancialismo, que es más cercano al luteranismo. «Reina usó más tarde esos dos para justificar su ortodoxia calvinista y para autojustificarse como ministro luterano» (Arthur Gordon KINDER, *The Spanish Reformers of the Sixteenth Century Juan Pérez, Casiodoro de Reina, Cipriano de Valera*, PhD Thesis, Universidad de Scheffield, junio de 1971, 68).

de Valera, Corro y otros²⁸, puso sus libros en el índice y lo declaró herejarca. La persecución de la Inquisición lo obligó a cambiar frecuentemente de domicilio. En Inglaterra, la reina aceptó su comunidad como iglesia independiente²⁹, le asignó una renta de sesenta libras como pastor en una iglesia calvinista en 1563, época en la que inició su traducción de la Biblia³⁰. Pero la reina no tenía a bien que los que habían sido sacerdotes se casaran³¹, por lo que también tuvo que dejar Inglaterra.

No solo lo persiguió la Inquisición, los calvinistas criticaron su obra y le hicieron acusaciones de inmoralidad, adulterio y sodomía, aunque nunca lo expulsaron de su iglesia³². Después de In-

28. Cf. KINDER, *The Spanish*, 64.

29. Para lo cual Casiodoro publicó la *Declaration, o confession de fe hecha por ciertos fieles Españoles, que huyendo los abusos de la iglesia Romana, y la crueldad de la Inquisition de Espana hizieron a la Iglesia de los fieles para ser en ella recibidos por hermanos en Christo. Declaranse en este perqueno [sic] volumen los principales Fundamentos de la Fe y Religión Christiana necesarios a la salud conforme a la Diuina Escritura de donde son sacados con toda fidelidad y breuedad*. Francford. M. D. LXXVII. Edward BOEHMER, *Biblioteca Wiffeniana Spanish Reformers of two conturies, from 1520. Vol.2*, Estrasburgo-Londres 1883, 232.

30. MENÉNDEZ, *Historia*, 461, dice que fue espía de la reina por ese salario.

31. Álvaro de Quadra, embajador español en Londres informó en una carta que Casiodoro se había casado ahí por segunda vez, pero no consta que se hubiera casado antes. Tal vez la confusión se debió a que su esposa, Ana León, era viuda de Thomas Le Feune (KINDER, *The Spanish*, 75).

32. Manuel DE LEÓN de la Vega, *Los protestantes y la espiritualidad evangélica en la España del xvi, tomo 1*, 2011, opensource, 524, cree posible que esta acusación haya tenido su origen en la corte y la Inquisición

glaterra, en 1564, huyó a Amberes. En el consistorio de Estrasburgo, Teodoro Beza y otros calvinistas lo acusaron de cripto-luterano -mientras los luteranos lo acusaban de cripto-calvinista. Según Casiodoro, los reformados se debatían por cuestiones de minucia, lo que le ocasionaba una gran desazón. Tres años después publicó en latín *Algunas artes de la Santa Inquisición Española*, en Heidelberg, que a los pocos años se había traducido al inglés, holandés, francés y alemán, bajo el nombre de Reginaldus González Montano³³.

Su traducción de toda la Biblia vio la luz en Basilea, en septiembre de 1569, con un tiraje de 2600 ejemplares. Pero la vida errante de Casiodoro no había terminado, vivió en Amberes hasta 1585 y, cuando las tropas de Felipe II entraron en la ciudad, huyó de nuevo a Frankfurt, pues el rey ofrecía una recompensa a quien lo entregara. Felipe II quería impedir la publicación de la traducción a toda costa, al tiempo que tenía entre manos la edición de la Biblia de Amberes³⁴, que se publicó en 1572, con colaboración y apro-

españolas, pues Gaspar de Zapata era espía de España en Inglaterra y el embajador, Guzmán de Silva, hizo esa afirmación el 26 de abril de 1565. KINDER, *The Spanish*, 87 considera que es posible que la Inquisición estuviera detrás de tan engorroso dossier, que minó grandemente la credibilidad de Casiodoro. El joven supuestamente abusado, Jean de Bayinne dijo, finalmente, que todo había sido tramado para desacreditar a Casiodoro (KINDER, *The Spanish*, 87).

33. MENÉNDEZ, *Historia*, 476-477, dice que el latín de esa obra es mejor que el de las cartas de Casiodoro, pero que cree posible que haya sido el mismo autor. Reginaldus pudo ocultar el nombre Reina, mientras que Montano el de su origen -Montemolín.

34. De hecho, la Políglota de Amberes se conoce también como Biblia

bación de la universidad de Lovaina e *imprimatur* del Papa. De Frankfurt regresó a Amberes, en donde fue elegido pastor auxiliar en 1593, en una comunidad luterana³⁵, para lo cual, los calvinistas retiraron todos los cargos doctrinales y de inmoralidad que le habían sentado, pero Casiodoro murió ocho meses después, en 1594, sucediéndole en su cargo su hijo Marcos³⁶.

Casiodoro intentó que su traducción fuera aceptada por la iglesia católica y leída en España, para lo que tomó varias medidas, en la «Amonestación» dice:

Quanto a lo que toca al autor de la Translación -si Católico es el que fiel y sencillamente cree y profesa lo que la santa Madre Iglesia Cristiana Católica cree, tiene, y mantiene, determinado por Espiritu Santo, por los Cánones de la Divina Escritura, en los Santos Concilios, y en los Símbolos y summas comunes de la Fe, que llama comunmente el de los Apóstoles, el del Concilio Niceno, y el de Atanasio-, Católico es, y injuria manifiesta le hará quien no lo tuviere por tal.³⁷

Regía, porque fue patrocinada completamente por Felipe II. El Nuevo Testamento tenía el texto griego, el de la Vulgata, el de la Peshitta con caracteres sirios, con caracteres hebreos y con su traducción al latín. El sexto volumen contenía el Nuevo Testamento griego con la Vulgata en traducción interlineal. No tenía traducción al español.

35. MENÉNDEZ, *Historia*, 476, dice que Casiodoro era luterano y que él mismo afirmó que no se le podía considerar calvinista por coincidir con ellos en materias opinables.

36. Nacido en 1565 (KINDER, *The Spanish*, 114).

37. CASIODORO DE REINA, *La Biblia*, «Amonestación», 4.

Estas líneas pretenden aparentar que es católico romano, pero evita cuidadosamente hacer esa afirmación³⁸. Además, tradujo los libros deuterocanónicos, los incluyó en su publicación en el mismo orden en que están en la Biblia Vulgata y puso al inicio un texto del Concilio de Trento, en el que se aceptan traducciones a lengua vernácula si los traductores son católicos y si hay permiso del obispo o del inquisidor para leerla. Por si esto fuera poco, omitió poner su nombre en la publicación.

En la «Amonestación» dice que Satanás lucha contra la divulgación de las Sagradas Escrituras, pues no tolera la verdad y la luz divinas, mientras que, por otro lado, Dios quiere propagar su Palabra. Da cuatro argumentos en favor de la lectura de la Biblia en español. 1) Si se prohíbe la traducción española se hace injuria a Dios y se realiza la obra de Satanás. 2) En la Sagrada Escritura Dios revela al cristiano los misterios que debe conocer para salvarse. 3) No es prudente impedir que todos tengan acceso a la Escritura con el pretexto de que algunos la van a malinterpretar, pues estos estaban señalados para la perdición desde antes. 4) Dios entregó la Biblia a todos los fieles y exigir que se comprenda el latín para leerla es cerrar el acceso a ella a la mayor parte de los creyentes. «Si es palabra de Dios -dice-, insigne injuria se le hace a Dios, a ella y a los buenos, que por el abuso de los malos se le quite su libertad de correr por las manos de los que podrían usar bien de ella y sacar los frutos para los cuales Dios la dio»³⁹. El que prohíbe que sea leída en la propia lengua no pretende un fin legítimo,

38. Como notaba ya MENÉNDEZ, *Historia*, 472, usando palabras «que no dejan lugar a dudas sobre su verdadero pensamiento».

39. CASIODORO DE REINA, *La Biblia*, «Amonestación», 3.

pues Dios la entregó a los hombres para que sea comprendida, ya que «habiendo dado Dios su palabra a los hombres, y queriendo que sea entendida y puesta en efecto por todos, ningún buen fin puede pretender quien la prohibiere en cualquier lengua que sea».

Del Antiguo Testamento, dice haber seguido las traducciones de Sanctes Pagnino -al latín⁴⁰ y de Ferrara -al español⁴¹, pero consultando el hebreo en textos dudosos. Ahí en donde hay varias traducciones posibles, puso en el margen las opciones para que el lector escogiese. No añadió nada al texto hebreo, más que algunas palabras, siempre señaladas, para lograr mejor entendimiento. En los textos griegos y del Nuevo Testamento, todas las adiciones están entre corchetes [.]. En Sirácide, Sabiduría, Tobit y Judit, incluyó los textos añadidos en latín.

La característica más conocida de esta traducción es la del nombre de Dios. Alega que usa *lehová* pues es el nombre de Dios, por el que él mismo dice expresamente que quiere ser conocido. Que si

40. *Veteris et Novi Testamenti nova translatio*, publicada en 1527. Esta traducción formó parte de la Biblia de Amberes. Arias Montano la puso en forma interlineal en un volumen extra y puso correcciones suyas al margen, aunque parece que a veces puso en el texto interlineal su traducción -con cursivas- y en el margen la de Sanctes Pagnini. Margherita MORREALE, «De los sustitutos de la Vulgata en el s.xvi: la Biblia de Sanctes Pagnino enmendada por Benito Arias Montano», *Sefarad* 67,7 (2007) 229-236, aquí 232-233.

41. La Biblia de Ferrara se publicó como *Biblia en lengua española traduzida palabra por palabra de la verdad Hebraica por muy excelentes letrados, vista y examinada por el officio de la Inquisición*, traducida por Abraham Usque y Yom-Tob Athias y dedicada a Hércules II, duque de Ferrara, en 1553. Esta traducción no tiene el texto hebreo.

los masoretas (יהוה) y los Lxx (κύριος) le cambiaron el nombre se debió a una superstición. Lo primero que hay que notar es que la transcripción es con i latina, que en español hace que se pronuncie *lehová*. Lo que más choca a los católicos es la pronunciación J de la I, pero hay que tener en cuenta que la transcripción Jehová se hizo del inglés y del alemán, lenguas en las que esa letra suena como la i española. Por esta razón, la pronunciación J en español, no fue nunca intentada por Casiodoro de Reina. Por otro lado, en español se acostumbra pronunciar dicha i como j en nombres como Judá, Jesús, Jerusalén, Jacob, etc. Además de esto, la transliteración *Jehová* está presente en algunos pasajes de la traducción de algunos salmos de Juan de Valdés,⁴² de 1537, como Sal 7,18 -en donde traduce, incluso, *Jehová-Señor* y el Sal 32,12.

En cuanto al Nuevo Testamento, no dice que se hubiese basado en alguna traducción, así como tampoco aclara qué códices griegos utilizó. Sin embargo, dado que conoció la traducción al latín de Sanctes Pagnino del Antiguo Testamento, conoció también su traducción del Nuevo Testamento⁴³.

42. Hizo traducciones de algunos libros bíblicos, especialmente del salterio, que publicó en hebreo y español. Manuel DE LEÓN de la Vega, *Los protestantes y la espiritualidad evangélica en la España del xvi, tomo 1*, 2011, open-source, 532, dice que Casiodoro tomó el nombre lehová de la Biblia de Castellón.

43. Felipe II prohibió expresamente a Arias Montano tomar la traducción latina de Sanctes Pagnino para ponerla en la columna de la traducción al latín, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, por lo que Arias Montano puso toda esa traducción, interlineal, en el volumen VI de la Biblia de Amberes. La negativa de Felipe II se debió, sin duda, a que el reeditor de la traducción de Sanctes Pagnino había sido obra de un hereje,

Todos los capítulos de toda la Biblia tienen una muy breve síntesis al inicio -incluso los libros deuterocanónicos-, excepto el Apocalipsis, en donde ningún capítulo lo tiene. Lo que nos indica que estaba en apuros para lograr entregar su traducción al editor.

Al final de la «Amonestación» dice que la versión que presenta le llevó doce años y que es importante que haya una traducción oficial que se vaya corrigiendo, siempre con la aprobación del magisterio.

Esta Biblia se conoció como Biblia del Oso, por la imagen que usó el impresor en la pasta.

Un detalle me falta por comentar. Está claro que Casiodoro no fue el primero que tradujo al español ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento, la Biblia del Oso se presenta como la primera Biblia *completa* traducida al español.

Relación entre las traducciones de Francisco de Enzinas y Casiodoro de Reina

Pasemos ahora a comparar las traducciones de Enzinas Pérez de Pineda y Casiodoro, limitándonos al Nuevo Testamento, pues el espacio no nos permite abarcar el Antiguo.

No he tenido oportunidad de compararlo todo, lo que, sin duda, sería deseable para dar más autoridad a mis opiniones. Con todo, como lo van a notar en estos ejemplos, siempre hay un grado de subjetividad bastante grande a la hora de juzgar el grado de dependencia de un texto con respecto a otro.

Miguel Servet, en 1542. Cf. Natalio FERNÁNDEZ MARCOS - Emilia FERNÁNDEZ TEJERO, «Pagnino, Servet y Arias Montano. Avatares de una traducción latina de la Biblia Hebrea», *Sefarad* 63 (2003) 283-329, aquí 286.

En las siguientes sinopsis pongo en *cursivas* las traducciones que difieren entre uno y otro y con **negritas** aquello que es añadido u omitido por alguno de los traductores. Después de cada cuadro,

synetizo las diferencias y emito un juicio sobre la dependencia. Al final pongo una breve conclusión.

Mt 1,3-4.11

Texto griego

Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φάρες καὶ τὸν Ζάρα ἐκ τῆς Θαμάρ, Φάρες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐσρώμ, Ἐσρώμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἄράμ, Ἄράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμιναδάβ, Ἀμιναδάβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασσών, Ναασσών δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαλωμών,

Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλωνίως.

Juán Pérez de Pineda

Iudas engendro a Phares y a Zaran de Thamar. Phares engendro a Eson. Eson **engendro a Aram.**

Aram engendro a Aminadab. Aminadab engendro a Naasson. Naassón engendró a Salmon.

Iosias engendro a Ieconias y a sus hermanos *cuando fueron desterrados* a Babylonia.

Francisco de Encinas

Iudas engendro a Phares y Zaram, de Thamar. Phares engendro a Esrom. Esrom engendro a Aminadab. Aminadab engendro a Naasson, Naasson engendro a Salmón.

Iosias engendro a Iechonías y a sus hermanos en el *destierro* Babilónico

Casiodoro de Reina

3 Iudas engendró de Thamar á Phares y a Zaram. **Y** Phares engédró a Esrom. **Y** Esrom **engendró á Aram.**

4 Y Aram engédró á Aminadab. **Y** Aminadab engendró á Naason. **Y** Naason engendró a Salmón

11 **Y** Iosías [**engendró á Ioacim. Y Ioacim**] engendró á Iechonias, y á sus hermanos en la *transmigració* de Babylonia.

En estos versículos se percibe que el texto griego de Casiodoro no fue el mismo que el de Erasmo, aunque la adición de Casiodoro en el v. 11 está entre corchetes. En el v. 3 Casiodoro se atuvo al texto griego que tradujo Juan Pérez y no a Enzinas. La traducción de **τῆς μετοικεσίας** es diferente en Pérez de Pineda, Enzinas y Casiodoro, pero la más apegada al griego es la de Casiodoro.

En este texto no se percibe que Casiodoro haya utilizado o recurrido a las traducciones de Pérez de Pineda o Enzinas. Incluso, la traducción de **δέ** por *y* , afea mucho su traducción con respecto a esas dos.

Hch 2,42-47

Texto griego

ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.

Ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος, πολλά τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο.

πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινὰ

καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθότι ἄν τις χρεῖαν εἶχεν·

καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλιῶντες τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας

αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σφζομένους καθ' ἡμέραν **τῇ ἐκκλησίᾳ** ἐπὶ τὸ αὐτό.

Juan Pérez de Pineda

Y perseverauan en la doctrina de los Apostoles, y en la comunión, y en el partir del pan, y en oraciones.

Y toda *persona* tenía temor, y muchas maravillas, y señales **eran hechas por los Apostoles.**

Tambien todos los que creyan estauan unidos, y tenían todas las cosas comunes.

Y vendian sus posesiones y *haciendas*, y repartianlas a todos *conforme a la necesidad de cada uno.*

Y cada dia perseverauan de un animo en el templo, y partiendo el pan por cada casa, *tomauan juntamente la comida* con alegría, y simplicidad de corazon,

Francisco de Encinas

Y estaba perseverando en la doctrina, de los apóstoles, y en la comunión, y en el repartimiento del pan, y en oraciones.

Y toda *anima* tenía temor, y los apóstoles hazian muchas maravillas y señales,

Y todos los q creían se juntauan, y tenia todas las cosas comunes.-

Y vedían aus posesiones y *facultades*, y las repartian entre todos, *conforme a la necesidad de cada vno.*

Y cada dia vnanimos perseverauan en el templo, y repartiendo el pan, por cada casa, *tomauan entre si el mantenimiento* con alegría, y simplicidad de corazón

loando a Dios, y teniendo gracia con todo el pueblo. Y el Señor allegaua cada dia algunos **a la congregación,** *para que fuesen saluos.*

Casiodoro de Reina

42 Y perseverauan en la doctrina de los Apostoles, y en la comunión, y en el partimento del pan, y en las oraciones.

43 Y toda *persona* tenía temor: y muchas maravillas y señales **eran hechas por los Apostoles [en Ierusalem, y todos tenían gran miedo.]**

44 Y todos los que creyan, estauan juntos: y tenían todas las cosas communes.

45 Y vendian las posesiones y *las haciendas*, y repartianlas á todos, *como cada vno auia menester.*

46 Y perseverando vnanimos cada dia en el Templo, y partiendo el pan en las casas, *comian juntos* con alegría y con senzillez de corazon,

alabando a Dios, y teniendo gracia con todo el pueblo. Y el Señor ayuntaua cada día **a la congregacion** los que auian de fser saluos.

47 Alabado a Dios y teniendo gracia acerca de todo el pueblo, y el Señor añadia cada día *á los que auian de ser saluos.*

En el v. 43 Casiodoro traduce **ψυχῆ** por *persona*, como Pérez de Pineda y Enzinas por *ánima*. En ese mismo v. 43 **eran hechas por los Apoftoles** es una omisión de Enzinas, que no siguen Juan Pérez ni Casiodoro.

La adición de Casiodoro al v. 43 *en Ierusalem, y todos tenian gran miedo*, no está en D, pero es buen texto, pues está en p⁷⁴ vid. s it^{ar} c dem p2 ph m t w Vg^{ww} st. No está en el texto de Erasmo y Casiodoro lo pone entre corchetes.

En el v. 45 Enzinas traduce **ὕπαρξεις** por *facultades*, mientras que Casiodoro tiene igual que Pérez de Pineda *haciendas*. En ese mismo verso Enzinas y Pérez de Pineda traducen **ἄν τις χρείαν εἶχεν** por *conforme a la neceffidad de cada vno*, mientras que Casiodoro traduce *como cada vno auia menefter*.

En el v. 46 Casiodoro traduce **μετελαμβάνον τροφῆς** por *comían juntos*, más cercano a la traducción de Pérez de Pineda *tomauan*

juntamente la comida, al que seguramente corrigió, mientras que Enzinas tradujo *tomaban entre sí el mantenimiento*.

En el v. 47 Enzinas y Casiodoro omiten **ἐπὶ τὸ αὐτό**, que en el texto de Erasmo pertenece al enunciado siguiente. Enzinas y Pérez de Pineda sí traducen **τῇ ἐκκλησίᾳ** por *a la congregación*, que omite Casiodoro, seguramente porque es una adición del texto griego de Erasmo.

En el v. 47 Casiodoro traduce como Pérez de Pineda **τοὺς σωζομένους** por *a los que habían de ser salvos* y Enzinas por *para que fuesen salvos*. La traducción de Casiodoro es mejor y sigue a Pérez de Pineda.

El texto es muy similar, pero no se percibe copia ni abuso por parte de Casiodoro con respecto a Enzinas, aunque está más apegado a la traducción de Pérez de Pineda. La adición de Casiodoro al v. 43, junto con la omisión en el v. 47 indican que su texto griego original era un poco diferente del de Enzinas y Pérez de Pineda.

Rm 5,12

Texto en griego

Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσήλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον·

Francisco de Encinas

Por lo qual, asi como por vn hombre entro el peccado en el mudo, y por el peccado la muerte, de la misma manera *reino* sobre todos los hombres, *porque* todos peccaron.

Juan Pérez Pineda

Por tanto, como por un hombre el pecado entro en el mundo, y por el pecado la muerte: Y así la muerte *se apodero* de todos los hombres *en quanto* todos pecaron.

Casiodoro de Reina

12 Por tanto, de la manera que el pecado entro en el mundo por vn hombre, y por el peccado la muerte: y la muerte ansi *passó* á todos los hombres *en aquel en quien* todos peccaron.

En el v. 12 Casioro traduce **διήλθεν** por *pasó*, Enzinas por *reinó* y Pérez de Pineda por *se apoderó*. Casiodoro traduce **ἐφ' ᾧ** por *en aquel en quien*, Enzinas *porque*, lo mismo que Pérez de Pineda *en cuanto*, siendo la diferencia muy importante teológicamente. Para Reina todos pecaron en Adán, para Enzinas y Pérez de Pine-

da todos pecaron como Adán. Aunque ambas traducciones son posibles, es mejor la de Enzinas y Pérez de Pineda. Es posible que la de Casiodoro se haya basado en la Vulgata y Sanctes Pegnino (*in quo*).

1 Co 15,35-53

Texto en girego

Ἄλλὰ ἐρεῖ τις, Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; ἄφρον, σὺ ὃ σπεῖρεις, οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ·

καὶ ὃ σπεῖρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γειησόμενον σπεῖρεις ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον εἰ τύχοι σίτου ἢ τινος τῶν λοιπῶν·

ὃ δὲ θεὸς αὐτῷ δίδωσι σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἐκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα.

οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σὰρξ ἀλλὰ ἄλλη μὲν σὰρξ ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων. ἄλλη δὲ πτερυγίων

καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια· ἀλλὰ ἑτέρα μὲν ἡ τῶν ἐπουρανίων δόξα, ἑτέρα δὲ ἡ τῶν ἐπιγείων.

ἄλλη δόξα ἡ ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρως διαφέρει ἐν δόξῃ.

Francisco de Encinas

Pero díra alguno como *refulgirá* los muertos y en qual cuerpo vendrán:

O loco. Lo que tu siembras, no es viuificado si primero no fuere muerto.

Y esto q tu siebras, no siebras el cuerpo que ha de *naser*: fino el grano desnudo (*pongo por caso*) de trigo, o, de los otros

Pero Dios le da el cuerpo como *el quiere*, y a cada fimiente su propio cuerpo.

Toda carne no es vna misma carne pero vna es la carne de los hombres, y otra es la carne de las bestias, y otra de los peces, y otra de las aues,

Y **ay** tambien cuerpos celestes, y cuerpos terrestres. Pero vna es la gloria de los celestes, y otra la gloria de los terrestres,

otra es la claridad del Sol, y otra es la claridad de la Luna, y otra es *la claridad* de las estrellas. Por que vna estrella es diferente de otra **estrella** en *claridad*.

7. La Biblia del Oso. 450 años

Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ·

σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει·

σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν.

οὕτως καὶ γέγραπται, Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν.

ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευμᾶτικόν.

ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ.

οἶος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἶος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι·

καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανοῦ.

Τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ.

ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγῆσόμεθα,

ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίζει γὰρ καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἀφθαρτοὶ καὶ ἡμεῖς ἀλλαγῆσόμεθα.

δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦ ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν.

Asi tambien fera la resurreccion de los muertos. *Lo que es sembrado* en corrupción, resuscita en incorruption

y lo q es sembrado en ynfamia, resuscita en gloria: *y lo q es sembrado* en flaqueza resuscita en potencia

lo q es sembrado cuerpo animal, resuscita **cuerpo** espiritual. Ay cuerpo animal, y ay cuerpo esipiritual,

ansi como esta escrito: Ἐὶ primer hombre Adam fue hecho en anima viuiente: y el postrer Adam en espirito viuificante.

Pero *el que es* espiritual no es el primero, sino *e1 que es* animal, despues *el que es* espiritual.

El primer hombre de tierra **es** terreno: El segundo hombre, **es el mismo Señor** del cielo.

Qual es aquel terreno, tales son tambien los que son terrenos: Y qual es aquel celeste, tales son tambie los que son celestes.

Y asi como nosotros hemos traído la imagen del terreno, trairemos tambien la imagen del celeste.

Esto es lo que digo hermanos: Que la carne y la sangre no pueden heredar el Reino de Díos: Ni la corruption **puede heredar** la incorruption.

Veis aquí vn mifterio que yo os digo; *Verdad es que no todos nosotros dormiremos, pero todos nosotros seremos transformados,*

en vn momento, en vn abrir de ojo, por la postrera trompeta. Porque ella sonara, y los muertos *se leuantaran* incorruptibles, y nosotros seremos transformados.

Por que es necessario que esto corruptible se vista de incorruption: Y que esto mortal se vista de immortalidad.

Juan Pérez de Pineda

Pero dirá alguno: Como resucitan los muertos? en qual cuerpo vendran?

O loco, lo que tu siembras, no es vivificado, si primero no fuere muerto.

Y esto que tu siembras, no siembras el cuerpo que ha de nacer, mas el grano desnudo, como [grano] de trigo, o de alguno de los otros.

Pero Dios le da cuerpo como el quiere, y a cada simiente su propio cuerpo.

Toda carne no es una mesma carne: mas una es la carne de los hombres, y otra es la carne de las bestias, y otra la de los peces, y otra la de las aues.

Asi también ay cuerpos celestiales y cuerpos terrestres: pero una es la gloria de los celestiales, y otra la gloria de los terrestres.

Una es la claridad del sol, y otra es la claridad de la luna, y otra es la claridad de las estrellas. Porque una estrella es diferente de otra estrella en claridad:

asi tambien [sera] la refurreccion de los muertos. Los que es sembrado en corrupcion, resucitará en incorrupcion:

y lo que es sembrado en deshonra, resucitara en gloria: y lo que es sembrado en flaqueza resucitara en potencia:

es fembrado cuerpo animal, refucitara cuerpo efpiritual. Ay cuerpo animal, y ay cuerpo efpiritual:

ansi como esta escrito: El primer hombre Adan fue hecho en anima viviente: y el postrer Adam en espiritu viuificante.

Pero lo que es efpiritual, no es lo primero: sino lo que es animal, despues lo que es efpiritual.

El primer hombre de tierra, es terreno: y el segundo hombre [que es] el Señor, es del cielo.

Casiodoro de Reina

35 [Mas dirá alguno, Como *resucitarán* los muertos? Con que cuerpo saldrán?

36 O loco, lo que tu siembras, no rebiue, si no muriere antes, y]

37 Y lo que siembras, no siembras el cuerpo que ha de *salir*: sino el grano desnudo, es *á saber*, de trigo, o de otro grano:

38 Mas Dios le da el cuerpo como *quiso*, y a cada simiente su propio Cuerpo.

39 Toda carne no ef la mifma carne: mas vna carne **ciertamente** es la de los hóbres, y otra carne es la dé los animales, y otra la de los peces, y otra la de las aues.

40 Y cuerpos **ay** celestiales, y cuerpos terrestres mas **ciertamente** vna es la gloria de los celestiales, y otra la dé los terrestres.

41 Otra es la gloria del Sol, y otra la gloria dé la Luna, y otra *la gloria* de las estrellas porque vna estrella es diferente de otra en *gloria*.

42 Ansi también en la Refurreccion dé los muertos, *fiembrafe* en corrupción, leuantarse ha en incorrupción:

43 *Siembrafe* en vergüenza, leuantarse ha con gloria: *siembrase* en flaqueza, leuantarse há con potencia:

44 *Siembrase* cuerpo animal, leuantarse ha efpiritual: ay cuerpo animal, y ay cuerpo efpiritual.

45 Ansi también esta escrito, Fue hecho el primer hombre Adam en anima buiente: el postrer Adam, en Espiritu viuificante.

46 Mas *lo* efpiritual no es primero: sino *lo* animal, luego *lo* efpiritual.

47 El primer hombre, de la tierra, terreno: el segundo hombre del cielo, **celestial**:

Qual es el terreno, tales tambien son los terrenos: y qual es el celestial, tales tambien son los celestiales.

Y como auemos traydo la ymagen del terreno: trayremos tambien la ymagen del celestial.

Digo hermanos, que la carne y la sangre no pueden heredar el Reyno de Dios: ni la corrupcion hereda la yncorruptcion.

He aquí os digo un secreto: Verdad es que no dormiremos todos: mas todos seremos transformados

en un momento, en un cerrar y abrir de ojo, en la postrera trompeta (porque sonara,) y los muertos resucitaran incorruptibles, y nosotros seremos transformados.

Porque es necesario que esto corruptible se vista de incorruptcion: y que esto mortal se vista de immortalidad.

48 Qual el terreno, tales también los terrenos: y qual el celestial, tales también los celestiales

49 Y como truximos la imagen del terreno, traygamos también la imagen del celestial.

50 Esto empero digo, Hermanos, Que la carne y la sangre no pueden heredar el Reyno de Dios, ni a la corrupción *hereda* la incorruptión.

51 *He aqui*, Vn myfterio hos digo. *Todos ciertamente resuscitaremos: mas no todos seremos mudados:*

52 En vn mométo, en vn abrir de ojo, á la final trompeta: porque sera tocada trompeta, y los muertos *seran leuantados* sin corrupcion mas nosotros seremos mudados.

53 Porque es menester que esto corruptible sea vestido de incorruptcion, y esto mortal sera vestido de immortalidad.

En el v. 35 Enzinas traduce ἐγείρονται por *refulgirán*, pero Casiodoro prefiere la traducción de Pérez de Pineda, *resucitarán*, aunque en futuro -pues Pérez de Pineda prefiere el presente *resucitan*. La mejor traducción es la de Pérez de Pineda.

En el v. 36 Pérez de Pineda siguió a Enzinas al traducir ζωοποιείται con *es vivificado*, mientras que Casiodoro prefirió *revive*.

En el v. 37 Enzinas y Pérez de Pineda traducen τὸ γενησόμενον por *nacer*, mientras que Casiodoro prefirió salir, que es más correcto. En ese mismo versículo solo Pérez de Pineda tradujo τινος (*alguno*). Pérez de Pineda siguió a Enzinas en la traducción de por *otros* (plural), mientras que Casiodoro prefirió el singular *otro*, pero es más correcta la traducción de Enzinas y de Pérez de Pi-

neda. Al final del versículo, Casiodoro añade la palabra **grano** sin ponerla entre corchetes.

En el v. 38 Enzinas traduce por *quiere*, mientras que Pérez de Pineda y Casiodoro traducen *quiso*, lo que es más correcto.

En el v. 39 solo Casiodoro traduce la palabra μέν **-ciertamente-**. En ese mismo versículo Enzinas y Pérez de Pineda traducen κτηνῶν con *bestias*, mientras que Casiodoro tradujo *animales*, siendo mejor la traducción de Enzinas y Pérez de Pineda.

En el v. 40, llama la atención que los tres añaden *hay*, por el sentido, cuando es posible añadir *existen*. En el mismo v. 40 Enzinas y Pérez de Pineda omiten la traducción de μέν, que Casiodoro traduce por *ciertamente*.

En el v. 41 Enzinas y Pérez de Pineda traducen tres veces **δόξα** por *claridad* y Casiodoro se mantiene consistente en la traducción *gloria*. Casiodoro omite la tercera vez que aparece la palabra estrella **-ἀστéρος**, para evitar la repetición.

En los vv. 42.43.43.44 Casiodoro traduce **σπείρεται** por *siembra-se* y Enzinas y Pérez de Pineda por *lo que es sembrado*, aunque en el v. 44 Pérez de Pineda traduce *es sembrado*. Parece una corrección de Casiodoro, pues su traducción es mejor.

En el v. 44 Casiodoro omite la repetición de la palabra *cuero* (**σώμα**).

En el v. 46 Casiodoro traduce **τό** (+ adjetivo) tres veces por *lo* y Enzinas por *el que es* y Pérez de Pineda por *lo que es*. Parece una corrección de Casiodoro, pues Enzinas precisa en lo humano el sentido del versículo.

En el v. 47 Enzinas y Pérez de Pineda añaden el verbo *es*, que hace falta, pero que puede ir en otro lugar -antes. Casiodoro no lo añade. En ese mismo versículo Enzinas añade *es el mismo Señor*, y Pérez de Pineda *que es el Señor* con lo que refieren a Cristo o a Dios y no al ser humano que resucita. Casiodoro pudo haberse basado en D* que omite, con otros muchos, «del cielo», pero la adición final de Casiodoro **-celestial-**, acusa que el texto que recibió estaba corrompido.

En el v. 48 Enzinas y Pérez de Pineda añaden **son**, por el sentido, dos veces, mientras que Casiodoro no lo hace en ninguna ocasión.

En el v. 50 Casiodoro traduce **κληρονομεί** por *hereda*, como Pérez de Pineda y Enzinas por *puede heredar*. Enzinas tradujo como en el enunciado inmediato anterior, pero Casiodoro es más literal.

En el v. 51 se da la traducción usual de **ιδού** en Casiodoro por *he aquí*, como Pérez de Pineda, en tanto que Enzinas traduce por *veis aquí*. En ese mismo versículo Enzinas traduce con *misterio*, Pérez de Pineda con *secreto*, pero Casiodoro prefirió *mysterio*, que es mejor. En el mismo v. 51 Casiodoro tiene «Todos ciertamente refucitaremos: mas no todos feremos mudados», mientras Enzinas y Pérez de Pineda, con pocas diferencias, «Verdad es que no todos nofotros dormiremos, pero todos nofotros feremos tranfformados». El sentido es diferente, es posible que la diferencia se deba a D.

En el v. 52 Casiodoro traduce **ἐγερθήσονται** por *serán levantados*, Enzinas por *se levantarán* y Pérez de Pineda con *resucitarán*. Es mejor la traducción de Casiodoro.

En el v. 53 Enzinas y Pérez de Pineda traducen **ἐνδύσασθαι** con *se vista*, mientras que Casiodoro con *sea vestido*. La traducción de Enzinas y Pérez de Pineda es mejor, pues se trata de un infinitivo aoristo de la voz media.

En general, el texto de Casiodoro es muy similar al de Enzinas. La gran diferencia está en los vv. 37.51, en los que Casiodoro parece haber elegido el código Beza (D* it^{ar} b^b ftxt^(o) Vg Marción, etc.).

Ap 5,1-8

Texto Griego

Καὶ εἶδον ἐπὶ τὴν δεξιὰν τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου βιβλίον γεγραμμένον ἔσωθεν καὶ ὄπισθεν κατεσφραγισμένον σφραγίσιν ἑπτὰ.

καὶ εἶδον ἄγγελον ἰσχυρὸν κηρύσσοντα φωνῇ μεγάλῃ, Τίς ἄξιος ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ λύσαι τὰς σφραγίδας αὐτοῦ;

καὶ οὐδεὶς ἠδύνατο ἐν τῷ οὐρανῷ οὐδὲ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό.

καὶ ἔκλαιον πολλά, ὅτι οὐδεὶς ἄξιος εὐρέθη ἀνοῖξαι καὶ ἀναγνώσαι τὸ βιβλίον οὔτε βλέπειν αὐτό.

καὶ εἷς ἐκ τῶν πρεσβυτέρων λέγει μοι, Μὴ κλαῖε, ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ὢν ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαβίδ, ἀνοῖξαι τὸ βιβλίον καὶ λύσαι τὰς ἑπτὰ σφραγίδας αὐτοῦ.

Καὶ εἶδον καὶ ἰδοὺ ἐν μέσῳ τοῦ θρόνου καὶ τῶν τεσσάρων ζώων καὶ ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἄρνιον ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον ἔχων κέρατα ἑπτὰ καὶ ὀφθαλμοὺς ἑπτὰ οἳ εἰσιν τὰ τοῦ θεοῦ πνεύματα τὰ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν.

καὶ ἦλθεν καὶ εἴληφεν τὸ βιβλίον ἐκ τῆς δεξιᾶς τοῦ καθήμενου ἐπὶ τοῦ θρόνου.

καὶ ὅτε ἔλαβεν τὸ βιβλίον, τὰ τέσσαρα ζῶα καὶ οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἁρνίου ἔχοντες ἕκαστος κιθάρας καὶ φιάλας χρυσᾶς γεμούσας θυμιαμάτων, αἱ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων,

Pérez de Pineda

Y vide en la mano derecha del que estaua sentado sobre el throno un libro escripto de dentro y de fuera, sellado con siete sellos.

Francisco de Encinas

Y Yo vi en la mano diestra de aquel que estaua sentado sobre el throno, vn libro escrito por dedentro y por defuera sellado de siete sellos.

Y vi vn ángel fuerte, predicado con voz alta: Quien es digno de abrir el libro, y de desatar sus sellos

Y ninguno podía, ni en el cielo, ni en la tierra, ni debajo de la tierra, abrir el libro, ni mirarle.

Y yo lloraba mucho, por que ninguno auia sido hallado digno de abrir el libro, ni de leerle, ni de mirarle.

Y vno de los ancianos me dixo; No llores. *Veis aqui* al León de la línea de Iuda, la raíz de Dauid, que ha vencido, para abrir el libro, y desatar sus siete sellos.

Y yo mire: Y **veis aqui** en medio del throno y de los quatro animales, y en medio de los ansianos vn Cordero, q estaua alli como muerto, que tenía siete cuernos, y siete ojos, que son los siete espiritos de Dios embiados en toda la tierra;

Y el vino, y tomo el libro de la mano diestra de aquel que estaua sentado en el throno.

Y quando el vbo tomado el libro, los quatro animales, y los veynte y quatro ancianos *se echaron* delante del Cordero, teniendo cada vno harpas y **víuelas llenas** de oro y de *olores* que son las oraciones de los sanctos

Casiodoro de Reina

1 Vide en la mano derecha del que estaua sentado sobre el throno vn libro escripto de dentro y de fuera, sellado con siete sellos.

Y vide un fuerte Angel predicando a alta boz: Quien es digno de abrir el libro, y de desatar sus sellos?

Y ninguno podia ni en el cielo ni en la tierra, ni debaxo de la tierra abrir el libro, ni mirallo.

Y yo lloraua mucho, porque no auia sido hallado ninguno digno de abrir el libro, ni de leello, ni de mirallo.

Y uno de los Ancianos me dize: No llores: he aqui el Leon de la tribu de Iuda, la Rayz de Daud, que ha vencido para abrir el libro, y desatar sus siete sellos.

E yo mire: y he aquí en medio del throno y de los quatro animales y en medio de los Ancianos, estaua un Cordero asi como muerto, que tenia siete cuernos, y siete ojos, que son los siete espiritus de Dios embiados en toda la tierra.

Y el vino, y tomo el libro de la mano derecha de aquel que estaua sentado en el throno.

Y quando uvo tomado el libro, los quatro animales, y los veyntiquatro Ancianos se prostraron delante del Cordero, teniendo cada uno harpas, y vasos de oro, llenos de olores, que son las Oraciones de los Sanctos.

2 Y vide vn fuerte Angel, predicando a alta boz; Quien es digno de abrir el libro, y de desatar fus fellos

3 Y ninguno podra ni en el cielo, ni en la tierra, ni debaxo de la tierra abrir el libro, ni mirarlo,

4 Y yo lloraua mucho, porque no auia sido hallado ninguno digno de abrir el libro, ni de leerlo, ni de mirarlo.

5 Y vno dé los Ancianos me dize: No llores: *he aqui* el León del tribu de Iuda, la Raiz de Daud , que ha vencido para abrir el libro, y desatar sus siete sellos.

6 Y mire y **he aqui** en medio del throno y de los quatro animales, y en medio de los Ancianos, estaua vn Cordero como muerto, que tenia siete cuernos, y siete ojos, que son los siete espiritus de Dios embiados en toda la tierra.

7 Y el vino, y tomó el libro de la mano derecha de aquel que estaua sentado en el throno.

8 Y quando vuo tomado el libro, los quatro animales, y los veytiquatro Ancianos *se prostraron* delante del Cordero, teniendo cada vno harpas, y *tazones* de oro, llenos de perfumes, que son las oraciones de los Sanctos.

Los vv. 1.3.4.7 son casi idénticos en los tres.

En el v. 2 hay un pequeño cambio, Enzinas pone *ángel fuerte*, mientras que Pérez de Pineda y Casiodoro ponen *fuerte ángel*.

En el v. 5 Enzinas traduce *λέγει* por *dijo*, en tanto que Pérez de Pineda y Casiodoro traducen *dize*, que es más correcto. Los tres omiten *ὢν*, que es una variante propia del texto de Erasmo. Casiodoro traduce *ἰδοῦ*, por *he aquí*, como Pérez de Pineda y Enzinas por *veis aquí*. Enzinas traduce *φυλῆς* por *línea*, mientras que Pérez de Pineda y Casiodoro traducen *tribu*.

En el v. 6 Enzinas añade y *veis aquí*, que también añaden Casiodoro y Pérez de Pineda *-he aquí*. *καὶ ἰδοῦ*, es una variante propia del texto de Erasmo. En este versículo Enzinas añade **allí**. Es muy curioso que los tres traducen *εἰς* por *en*.

En el v. 8 Casiodoro traduce *ἔπεσαν* por *se prostraron*, como Pérez de Pineda y Enzinas *se echaron*, que parece más correcto. También varía la traducción de *φιάλας* por *viuelas* (Enzinas), *vasos* (Pérez de Pineda) y *tazones* (Casiodoro).

Da la impresión de que Casiodoro copió la traducción de Pérez de Pineda, pues nunca coincide con Enzinas contra este. Los tres son tan similares que está claro que tienen a Enzinas como fuente. Hay muy pocos cambios, el *veis aquí* por *he aquí*, que son las traducciones habituales de los tres, la postración en el v. 8 que está en el sentido, pero no en la palabra griega.

Conclusiones

La primera traducción al español de la Biblia completa se debe a Casiodoro de Reina, pero antes de él se habían traducido a esa lengua tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento.

El texto hebreo del Antiguo Testamento es de calidad incuestionable, pero el griego del Nuevo se resiente por su calidad, ya que no tuvo a mano muchos códices y papiros de gran antigüedad, que ahora poseemos.

Casiodoro de Reina tuvo que luchar por publicar su traducción en un siglo y en una Europa convulsionada por las guerras de religión, por la suspicacia y la intolerancia. Ahora, sin embargo, podemos mirar hacia atrás y valorarla tanto por su calidad académica como por lo que revela de tenacidad y amor a la Palabra de Dios.

El espacio de este artículo no me permite introducir la comparación de más textos. He realizado el ejercicio con algunos más,

pero he llegado a las mismas conclusiones que con estos pocos ejemplos. Por otro lado, estas conclusiones están de acuerdo con lo que Bada⁴⁴ descubrió en su tesis. Faltaría solo añadir que el autor encontró que la dependencia estrecha de la traducción de Pérez de Pineda se da desde la carta de Jacobo.

En cuanto a la comparación de las tradiciones de Enzinas, Pérez de Pineda y Casiodoro, me limito a cinco afirmaciones.

1. La traducción de Pérez de Pineda sigue muy de cerca la de Enzinas. No parece claro si Casiodoro tuvo a la vista la traducción de Enzinas, pero sí tuvo la de Pérez de Pineda, con la que coincide en muchas palabras y giros en contra de Enzinas.
2. Casiodoro no abusó de la traducción de Pérez de Pineda.
3. La traducción de Casiodoro es, por lo general, más apegada al griego, pero a veces la de Enzinas es más literal.
4. La traducción de Casiodoro es, por lo general, cuando varía de la de Enzinas, apegada a Pérez de Pineda y mejor.

En el Apocalipsis se percibe que Casiodoro adoptó la traducción de Pérez de Pineda con pequeños cambios.

44. BADA, *La Biblia*, 266-337.

CAPÍTULO OCTAVO

La versión de la Biblia: historia y enseñanzas

Raul Duarte

Al principio del Cristianismo

Dado que el tema que se propuso para nuestra reunión de biblistas mexicanos fue sobre la tradición, traducción y enseñanza, me vino a la mente un tema que, creo, es muy importante por la situación en que se encuentra la Iglesia en los inicios del siglo XXI, donde se desprecian con premura ciertas formas de vivir la vida y el cristianismo, en concreto. Habrá que ver si no hay manera de cambiar de odres, como cierta vez comentó el Maestro.

Voy a hablar de cómo se fueron forjando algunas comunidades cristianas al inicio del cristianismo y cómo en un segundo momento tuvieron necesidad de expresar su fe y vivencia adaptándose a las formas que tenían enfrente. Me movió a tratar este tema un artículo de Peter Lampe¹, que apareció en una revista nipona, *Annual of the Japanese Biblical Institute*.

En todo esto hay que tener en cuenta que sobre el desarrollo del cristianismo solo hemos tenido ante la vista la génesis de éste en el occidente, dejando de lado todo lo referente a los discípulos de Cristo que extendieron lo que entonces se llamaba “El camino”, en el oriente. Más aún, si tenemos en cuenta el origen racial del

judío y sus relaciones con los demás pueblos, ampliamente dominan sus relaciones y contactos con los pueblos orientales, ante todo, con los que se forjaron entre los dos ríos, Tigris y Éufrates. Por lo demás, la confección de la Torá tuvo sus influencias, al menos externas, en el periodo del imperio babilónico². No en balde, después de los primeros siglos cristianos, las grandes escuelas rabínicas se van a establecer en el oriente y van a darnos también, entre otros escritos, el Talmud de Babilonia. Todo esto no lo tomé en cuenta por ausencia de fuentes y, sobre todo, por mi incompetencia en esta parte de la transmisión judía en tierras orientales.

I

A Roma llegaban de todas partes en busca de fortuna y trabajo, amén de que la esclavitud proveía de gente, proveniente de las³ provincias romanas, a los dueños que empleaban esta mano barata. Las vías o caminos proporcionaban una gran movilidad en el imperio romano. Aparte de los caminos por tierra, existía al tráfico por el mar, que era muy bien empleado. Esta comunicación fue

1. Peter Lampe, “Überregionale Netzwerke der frühen Christen im Mitteleerraum”, *Annual of the Japanese Biblical Institute* XLII/XLVIII (2016/2017).

2. Thomas Römer, Jean-Daniel Maachi, Christophe Nihan (ed), *Introduction à l’Ancien Testament*, Labor et Fides, Ginebra 2004.

3. Séneca, *Helv.2*; Plinio el Viejo, *Nat. 36*; Tácito, *Anales 15,44,3*.

utilizada por los cristianos. Así, un filósofo de Neapolis (Siquén), Justino, fue a instalarse con facilidad en Roma. Uno de sus alumnos, Taciano, originario del Oriente, regresó después a su lugar de origen. Ireneo, originario de Esmirna, fue a dar a Lyon, de donde fue el segundo obispo. En Aviñón se encuentra una oración de un campesino sirio que rezaba a su Dios para que enviara la lluvia (IG XIV,248).

Marción, originario del Ponto, era miembro de la comunidad cristiana de Roma. De aquí mismo era originario el fabricante de tiendas, Áquila, que se movía por todo el mediterráneo oriental en su negocio⁴. Los Hechos de los Apóstoles hacen ver esta migración de gente y movilidad (Hch 2,10). La gente se aprovechaba de esa movilidad, podían ir a Roma y establecerse allí, manteniendo sus relaciones con sus lugares de origen. En su carta a los romanos, Pablo manda saludos a doce cristianos que conocería en el oriente.

Estos viajeros, algunos cristianos, eran intermediarios en la relación que mantenían distintas comunidades entre sí. A unos los conocemos, a otros, no. Los profetas o apóstoles predicaban sin tener un lugar fijo y encontraban alojamiento en las distintas comunidades. Hay los predicadores peregrinos que conocemos en Siria por la Didajé (11).

En el siglo II, Egesipo viajó por el imperio para investigar si los cristianos de las más importantes ciudades del imperio romano poseían una doctrina unitaria. Otro ejemplo está representado

por Policarpo de Esmirna, quien viajó a Roma⁵. Esta costumbre normal de viajar está ejemplarizada en Cloe, de la que nos informa Pablo en 1 Cor 1,11: “Pues me he enterado, hermanos míos, por los de Cloe, que existen discordias entre vosotros”.

Así se informaban las comunidades entre sí. Ayudaban a los viajeros con la hospitalidad y, desde luego, con algunos medios: “Le recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de la iglesia de Cencreas, para que la reciban, en atención al Señor, como merece una persona consagrada. Ella ha sido abogada de muchos, empezando por mí” (Rom 16,1-2).

También los pitagóricos⁶ poseían este intercambio.

Estos contactos se hacían también por cartas. Pablo empleó este medio. Varias comunidades lo acostumbraban, como en Asia Menor (1 Ped). O también sabemos de los libros, como los evangelios, que se copiaban en varias comunidades. Así se intercambiaban ideas y conceptos. Se ayudaban en las necesidades. Por ejemplo, lo que hace Pablo ayudando a los pobres de Jerusalén (Rom 15,26; 2 Cor 8-9; 1 Cor 16,1-4).

Los cristianos de Roma enviaron ayuda a Corinto y a otros lugares⁷.

4. *Anchor Bible Dictionary* 1, 319-320

5. Eusebio, HE 5,24.16

6. Diodoro Sículo, *Via Porphiri* 10,4.

7. Eusebio HE 4,23

II

Las comunidades cristianas en los primeros años se organizaron, como sabemos, en las casas privadas. Desde luego, hay que pensar en casas de gente acomodada, donde pudiera haber un grupo respetable de gente.

El cristianismo se desarrolló en comunidades domésticas y, por lo mismo, no tenían enrejados centralizados. Esto es evidente y una lectura somera de los primeros escritos cristianos lo muestran, ante todo, las cartas. Los saludos finales en la carta de Pablo a los Romanos (cap. 16), suponen unas siete casas de reunión. En Corinto, unas seis casas: la de Febe en Cencreas (Rom 16,1); la de Esteban (1 Cor 1,16;16,15); la de Crispo, jefe de la sinagoga; la de Ticio Justus; Gayo, que hospedaba a toda la comunidad (Rom 16,23); Prisca y Áquila, emprendedores que fueron expulsados de Roma, han de haber tenido una amplia casa.

Lo anterior tenía sus ventajas. Se conocían, se relacionaban fácilmente y era impensable, como el día de hoy, el anonimato. Había un conocimiento íntimo entre los miembros reunidos. Los problemas personales eran conocidos y solucionados entre sí. Había un factor emocional estable. Los sacramentos, sobre todo, la santa cena, se celebraba en casas. Los psicólogos hablan de las posibilidades del ser humano de relacionarse con unas 150 personas, no más. Si pensamos en una relación más personal como lo exigía la nueva fe, hay que reducir mucho el número.

Lo anterior tenía su influencia en la misión cristiana. Se misionaba, es decir, se predicaba la fe, partiendo de relaciones privadas, raramente se participaba la fe en lugares públicos. La sinagoga judía era un lugar al que concurrían los misioneros judeocristianos

para extender el cristianismo: “Atravesando Anfípolis y Apolonia llegaron a Tesalónica, donde había una sinagoga judía. Según costumbre, Pablo se dirigió a ella y, durante tres sábados, discutía con ellos, citando la Escritura”. “En la sinagoga (en Atenas) discutía con judíos y prosélitos; en la plaza pública hablaba con los que pasaban por allí. Algunos de las escuelas filosóficas de epicúreos y estoicos trababan conversación con él” (Hch 17,1-2.17-18). En Corinto: “Todos los sábados discutía en la sinagoga, intentando convencer a judíos y paganos... Llegaron a Éfeso, donde Pablo se separó de sus compañeros y se dirigió a la sinagoga para discutir con los judíos” (Hch 18,4.19); en Éfeso: “Después entró en la sinagoga, donde habló abiertamente durante tres meses, discutiendo de modo convincente sobre el reinado de Dios. Pero como algunos se endurecían y se negaban a creer y difamaban el Camino ante la gente, Pablo se apartó de ellos, llevó consigo a los discípulos y siguió discutiendo diariamente en la escuela de un tal Tirano” (Hch 19, 8-9). No eran espacios públicos donde los apóstoles hablaban, sino lo hacían con grupos reducidos, platicando con los *sebamenoí*, es decir, los simpatizantes con el monoteísmo de los judíos. En los ranchos, los profetas cristianos tenían en mente la dimensión doméstica:” Cuando entren en una casa, digan primero: ‘paz en esta casa’. De lo contrario tornará a ustedes. si hay allí gente de paz, descansará sobre ella su paz. De lo contrario, tornará a ustedes. Quédense en esa casa, comiendo y bebiendo, lo que haya; pues el obrero tiene derecho a su jornal. No anden de casa en casa... Quien a ustedes les escucha a mí me escucha; quien a ustedes desprecia a mí me desprecia; quien a mí me desprecia, desprecia al que me envió” (Lc 10,5-7.16). Es dudoso que haya tenido lugar el discurso de Pablo en el Areópago (Hch 17). Era algo normal que los que escribían una especie de historia, pusieran en

momentos importantes, un discurso confeccionado por el autor y puesto en boca de algunos de los personajes, con la intención de ofrecer una interpretación de lo que estaba sucediendo. Así lo hicieron Herodoto y Tucídides y lo recomienda en su manual de historia Luciano de Samosata. En Éfeso, después del rompimiento con la sinagoga, Pablo alquiló un gimnasio, como leímos en el libro de los Hechos 9,9. En Roma predicaba en una casa de alquiler: “Dos años vivió a costa propia. Recibía a cuantos acudían a él y proclamaba el reinado de Dios y enseñaba lo concerniente al Señor Jesús Mesías con toda libertad y sin estorbo” (Hch 28,30). En Corinto, después de la rotura con la sinagoga, predicaba en la casa del *sebameno* Titus Justus, junto a la sinagoga: “Saliendo de allí se dirigió a casa de un hombre religioso, llamado Ticio Justo, que habitaba junto a la sinagoga” (Hch 18,7). Cada cristiano predicaba en su medio.

Este tipo de anunciar casero podemos detectar en Roma. Mientras más se subía en la escala social, aparecían las mujeres y menos los hombres. Estas mujeres llevaban esta fe a sus familias. Los hombres modestos o pobres tenían más dificultades; mientras que los de familias ricas con facilidad dejaban su religión pagana y los seguían sus esposas, abuelas, etc.

Esta descentralización duró mucho tiempo. En el siglo III, los obispos de Roma, Alejandría y Constantinopla eran muy influyentes, pues no había un solo poder central en el periodo preconstantiniano, ni un Papa en Roma que gobernara sobre las otras ciudades. Poco a poco apareció en las ciudades el poder central, que fue muy relativo.

Antes de la mitad del siglo II, había una especie de conductores o guías en Roma para comunicarse entre las comunidades domés-

ticas, pero no un obispo central. En Oriente, en el s. II aparecen estas personalidades como obispos. ¿Serían obedecidos por todos? Hubo problemas en Filadelfia y Esmirna (Ignacio Phil 7-8; Magnesia 6-8). En Anatolia central, en Ancira, había un gremio presbiteral (Eusebio HE 5,16.15).

La reunión de Jerusalén trató sobre la obligatoriedad o no de la Torá. La cristología tenía problemas al principio. En el himno pre paulino de Fil 2, se afirma la preexistencia de Jesús, mientras que en Rom 1,3-4, aparecen dos estadios: Uno, donde Jesús posee ya la divinidad al nacer y, otro, donde por la resurrección llegó Jesús a la filiación divina.

Además, cada evangelio muestra su perfil. Mateo: afirma la observancia de la Torá y se abre a la misión de los paganos: “Por tanto, vayan a hacer discípulos entre todos los pueblos” (Mt 28,19); “No piensen que he venido a abolir la Ley o los Profetas. No he venido para abolir, sino para cumplir” (Mt 5,17s).

Los enemigos de Pablo en Galacia provienen de la generación anterior a él.

El Apocalipsis polemiza en los capítulos 2-3 contra comunidades, teñidas de paulinismo del Asia Menor y no le dan a Pablo un lugar como apóstol en la Jerusalén celestial descrita al final de este libro.

Lo anterior supone, como consecuencia, la existencia de un pluralismo teológico al principio del cristianismo.

Los cristianos no estaban de acuerdo sobre el número del círculo de apóstoles. ¿Solo los Doce, como dice Lucas, o todos los que habían recibido la visión de la resurrección y habían sido enviados, como Pablo?: “Saludos a Andrónico y Junia. Mis paisanos y

compañeros de prisión, que descuellan entre los apóstoles y fueron cristianos antes que yo” (Rom 16,7). “El concilio de Jerusalén muestra grietas que existían sobre la validez o no de la Torá y hasta qué punto era normativa (Gal 2). Como decía, la cristología no estaba muy clara: ¿Jesús era Dios desde el principio o adquirió la divinidad con la resurrección? “Acerca de su Hijo, nacido por línea carnal del linaje de David. A partir de la resurrección, establecido por el Espíritu Santo Hijo de Dios con poder” (Rom 1,3-4).

La Iglesia canoniza la heterogeneidad del NT, no una doctrina monolítica.

El siglo segundo muestra una situación donde se observa una variedad de identidades cristianas, de modo que se puede hablar de varios cristianismos, no de un cristianismo. Roma, La ciudad más importante muestra estas distintas corrientes y no un cristianismo monolítico.

En Roma se pueden observar, durante el siglo segundo, distintas corrientes cristianas: marcionitas, valentinianos de tenencia platónica, karpocristianos, teodocianos de influencia aristotélica, modalistas, montanistas, cuatrodécimalistas, un judeocristianismo que observa la Torá.

Unos grupos de cristianos mantenían una teología del Logos, que a la mayoría de cristianos, poco educados, les era ininteligible. Este grupo estaba representado por los gnósticos. Estaban después los cristianos milenaristas.

Además, convivían en las comunidades cristianos instruidos y no instruidos.

Los montanistas y cuatrodécimalistas en su mayoría eran de Asia menor, y querían mantener el calendario de sus fiestas de Asia Menor. Los montanistas poseían una profecía extática y había una mujer, que en sus comunidades domésticas se imponía.

La descentralización de los círculos permitía este tipo de cristianismo, con las influencias de su región. Influencias que con el tiempo se van a considerar contrarias a cierto cristianismo que se va a ir imponiendo.

Esa descentralización permitía cierta tolerancia. Con concepciones teológicas y prácticas diferentes, vivan una relación sin complicaciones. Había en esto también cierta permisividad que se mostraba en el judaísmo tan laxo, que se transparenta en los escritos evangélicos.

No se daban cuenta de estas diferencias como de algo grave. Ni se conocían algunos cristianos. Así Lucas no se conocía con Mateo, Pablo y Marcos no conocían la fuente Q. Poco a poco se fueron dando cuenta de estas diferencias, por lo que empezaron a discutir y a poner límites o fronteras. Era muy raro que un grupo echara en cara otro grupo el adjetivo de hereje. Fue la excepción en el siglo II d.C. En Roma el caso Marción apareció en 144 y desde finales del s. II empezó la exigencia de cierta uniformidad doctrinal y de manera de vivir, cuando se constituyó el mono episcopado.

Esto se explica por el enrejado tan laxo que existía entre las comunidades cristianas. No se ven las diferencias. Nadie posee la autoridad o el mandato para decretar la verdad obligatoria para todos, pues no hay una autoridad central todavía. Se argumentará para convencer al otro u otros. Se empleará el AT y el NT en cuanto este

último se irá canonizando. Además, todo inicio de un movimiento u organización sufre de esta especie de laxitud.

A finales del silo II se acabó la tolerancia en Roma. Se estableció el oficio episcopal monárquico. En la segunda parte del siglo II se estableció en la figura del obispo Víctor y así lo descentralizado se centralizó en una jerarquización. Ireneo habló de estas herejías al final del siglo II: cuatro herejías vivían en la ciudad central: Teodocianos, montanistas, cuatrodécimanianos y valentinianos. Fueron excluidos de la comunidad cristiana. Con Víctor empezó en Roma la figura del episcopado y la tolerancia se terminó.

III

¿Qué autoridad había entre las comunidades? Luego, ¿Cuáles relaciones o dependencias tenían las distintas comunidades con Roma?

Como decía, no había autoridad hasta la segunda parte del siglo II. Rom 16 es un ejemplo: “Saluden a...” porque Pablo sabe que su carta se leería en varias comunidades o círculos cristianos de Roma. No envía su carta a una sola comunidad, sino a varias: “A todos los amados de Dios, que están en Roma” (1,7). Así como Pablo, otros se dirigen a varios cristianos de Roma. Esos cristianos se sentían unidos, aunque se encontraran en distintos lugares de la ciudad, y aunque no se vieran o muy poco.

Los cristianos de Roma se sentían como una unidad y desde fuera así los miraban. Clemente escribe a la comunidad de Corinto en nombre de la comunidad romana. El año 170 envían los cristianos de Roma otra carta a los corintios (Eusebio, HE 4,23.11). También envían ayuda (Eusebio, HE 4.23.10). No hay que admirarse de que

los que visitaran a Roma, se alojaran en una u otra comunidad de la ciudad. Se pudo haber organizado para la coordinación de esto, una especie de “ministro del exterior”, predecesor del cargo de inspector, que esto significa episkopos. Empezaría a tener influjo sobre los demás cristianos de la ciudad. Tenía que tener dotes para organizar y llevar bien las cuestiones económicas. O sea, se empezaría con cierta centralización. Así, poco a poco se fue construyendo la red que llevaría a la jerarquización.

En la segunda parte del siglo II las comunidades domésticas estarían guiadas por su presbítero. Había convenciones o reuniones de estos *presbíteroi* a nivel de ciudad. En estas convenciones, por ejemplo, en la primera parte del siglo II, juzgaron el libro el pastor de Hermas. O para el mismo tiempo, una mujer llamada Grapte fue puesta a enseñar a los niños (Hermas 2.4.3). O en esta reunión o convención se propuso una reforma como la de Marción y fue rechazada (Eusebio, HE 5.24.25).

Un elemento esencial era la Eucaristía. Aun después, la eucaristía de una casa cristiana la enviaban a otra (Eusebio, HE 5.24.15).

Como la liturgia diaria era el elemento central de la comunidad doméstica, el envío del don de la eucaristía entre ellos era un signo de unidad. Esto a pesar de la distancia de espacio y cierta heterogeneidad. Para ellos era importante. La unidad de todas las iglesias yacía en la relación estrecha con Dios y Cristo.

Este salto al obispo monárquico y fijo tuvo también que ver con la herencia del grupo apostólico, los Doce y el papel de la Piedra, Kefa, como el encargado de mantener la confesión de la fe verdadera: “Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo” y el papel que tuvo Simón Pedro en los primeros actos de conducción de la pequeña

comunidad cristiana. No sabemos todavía cómo fue que se dio este paso concreto con los datos con que contamos por ahora.

Hoy en día nos puede servir mucho lo anterior para recobrar ciertos aspectos fundamentales que estaban al inicio del movimiento cristiano, por ejemplo, la cercanía, el conocimiento mutuo, la ayuda solidaria, evitar el anonimato de tantas parroquias, replantear la extensión de las diócesis, el papel del obispo como visitante de las comunidades para animarlas en la fe y organizarlas para la caridad común.

Algunas consecuencias de lo anterior

Tomar muy en serio la invitación del Papa Francisco de que la Iglesia se abra más a la sinodalidad, a que sea una Iglesia abierta y echada hacia adelante. Nuestro tiempo que exige más participación de la mujer en los ministerios nuevos y retomar el diaconado femenino. Dentro de una unidad fundamental en la fe y caridad, se puede fomentar lo propio de cada comunidad.

La formación de pequeños grupos, círculos familiares, ofrecen las ventajas de la cercanía personal y así poder llamar la atención. La comunidad de las grandes ciudades lleva a la falta de relaciones, al anonimato, al desconocimiento completo del otro u otros, no dice nada de la unidad cristiana.

Cuando los miembros de una comunidad son pocos, se evitan problemas: la eucaristía se puede celebrar de acuerdo a ciertos gustos, guardando lo esencial. Unos emplearán el mariachi, Bach, un silencio espiritual ... se puede buscar cómo conciliar las dos puntas de unidad y diversidad en la comunidad.

Con una jerarquización floja estos grupos podían coordinarse bien y servirse de una doctrina común, dejando casos particulares para determinadas comunidades, sin que las demás se vieran obligadas a seguirlos. Esa variedad y libertad se ejercitaba muy bien en todo el imperio romano, con la facilidad de comunicación que proporcionaban los distintos vías romanas y puertos.

Etc. Etc. Etc.

CAPÍTULO NOVENO

¡Oiga usted, *arsenokoítês*!

Manuel Villalobos

¡Oiga usted, *arsenokoítês*!

En la historia de la interpretación bíblica, intérpretes y exegetas de las Epístolas Pastorales [de aquí en adelante EP] se han dejado seducir por los hechizos tendenciosos del Autor¹, al condenar al grupo de los *arsenokoítai* (1Tim 1,10). Este vocablo se ha traducido como “homosexuales”, “afeminados” o en el peor de los casos como: “homosexuales practicantes” [New American Bible]. En esta ponencia propongo demostrar que Pablo y el seudo Pablo de las EP, condenan al grupo de los *arsenokoítai*, porque sus practicas sexuales incluyen algún tipo de explotación económica. Segundo, quiero demostrar que este grupo aparece siempre, tanto en la tradición Paulina, como en los documentos más fiables de los tres primeros siglos del cristianismo, en el genero conocido de “listas de vicios y virtudes”. Donde se ve reflejada una lucha de poder, entre los autores y sus aborrecidos *otros*. En esta lucha de poderes unos cuantos y los suyos, se legitiman como modelo eximio de toda virtud, mientras que los *otros* son situados “donde Satanás Reina” con un sinfín de vicios. En esta ponencia en vez de desarrollar una intensiva exégesis de dichos textos, propongo usar herramientas hermenéuticas, para transformar esta palabra de te-

1. Soy de la opinión que este conjunto de Cartas no fue escritas por Pablo, sino por algún discípulo de él. Port al motivo utilizare el termino de “Pastor” al referirme al autor.

rror, en palabra de vida para las minorías sexuales. para lograrlo recurro al pensamiento del filosofo francés Louis Althusser, para analizar como se forma el sujeto, por medio de la interpelación. Concluiré afirmando que es mejor aceptar la injuria de discursos homofóbicos, porque esta da posibilidades de acceder a lo humano.

Conocerán la verdad y la verdad les aterrorizará: Los *malakoi* y los *arsenokoítai* en la tradición paulina

En mis comentarios a las EP me he resistido a entrar en el debate interminable e infructuoso de hacer exégesis de los *malakoi* (1Cor 6,9) y de los *arsenokoítai* (1Cor 6,9; 1Tim 1,10) por la sencilla razón de que, al final, mis conclusiones serían similares a las que han llegado otros grandes biblistas². Por un lado, tenemos un pequeño grupo de personas lideradas por Dale B. Martin que, después de haber rastreado la etimología y el uso de la palabra

2. Manuel Villalobos Mendoza, An “*Arsenokoítês* Writer Bites Back”: 1 Timothy and the Letter of Titus from el otro lado, en *Latina/o Commentary of the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, próximamente); *When Men Were Not Men: Masculinity and Otherness in the Pastoral Epistles* (Sheffield, 2016; *Cristianos de la Segunda Generación: Las EP desde el Otro Lado* (Córdoba: Ediciones el Almendro, 2013)

arsenokoítês en los tres primeros siglos de la era cristiana concluye: “Parece que *arsenokoítês* se refiere a algún tipo de explotación económica por medio del sexo, quizás, pero no necesariamente del sexo homosexual”³. Por otro lado, tenemos a una legión de biblistas que ven en esta palabra una condena absoluta, clara y directa de cualquier práctica sexual que se aparte de la heteronormatividad compulsiva que “el Creador pretendía” desde el inicio de la Creación. El término *arsenokoítês* en 1 Tim 1, 10 tiene conexiones intertextuales con las prohibiciones levíticas de las relaciones homosexuales y con el respaldo exclusivo del matrimonio monógamo y heterosexual en Génesis 1-2, en la prohibición del adulterio por parte del Decálogo y en la expulsión de los textos deuteronomícos⁴.

En nuestra interpretación bíblica latinoamericana (hasta donde yo sé), las dos personas que han comentado, estudiado, interpretado y dialogado esta palabra (de una forma más fraterna y en un espíritu de mutuo respeto) teniendo en cuenta las aportaciones de Dale B. Martin han sido Tom Hanks y Juan Stam. Para Hanks, “Pablo encabeza su lista de vicios de 1 Cor 6, 9-10 con el término *adikói* (injustos, opresores) y en 1Tim 1,10, el único lugar de todo el NT donde aparece *arsenokoítês*, después de Corintios, es precedido por una referencia a los prostitutas (*pornoi*) y seguido por otra a los ‘traficantes de esclavos, sugiriendo que *arsenokoítês* hace referencia a los nuevos dueños/clientes de los jóvenes prostitutas

que fueron secuestrados y esclavizados (actos de explotación y opresión). Por lo tanto, estos textos no hablan de relaciones consensuadas y amorosas entre adultos del mismo sexo⁵. Contrario a las conclusiones de Hanks, Stam afirma que “*arsenokoítês* significa ‘varón que tiene sexo con otro varón’”⁶.

Como podemos ver, tanto en el mundo anglosajón como en nuestro continente latinoamericano, en relación con el origen, uso y contexto de la palabra *arsenokoítês*, las aportaciones exegéticas y hermenéuticas están polarizadas, siendo casi imposible llegar a un consenso. ¿Qué podemos hacer ante este dilema? ¿Cómo podemos acercarnos a este “texto de terror” cuando él mismo ha sido (ab)usado hasta la saciedad por ambas partes? En mi opinión no se le ha dado la atención debida al hecho de que, en la tradición paulina y en los tres primeros siglos del cristianismo, los *arsenokoítai* siempre aparezcan en una lista de vicios y en un contexto de polémica contra *es@as otr@s* que “pretenden ser maestros de la Ley, cuando no saben lo que dicen, ni entienden de lo que dogmatizan” (1Tim 1,7); por eso me atrevo a ofrecer mi interpretación desde otros lados hermenéuticos. Mi intención es anunciar buenas noticias a todos esos cuerpos que han sido silenciados, estigmatizados y marginados por interpretaciones homofóbicas. Con esta preocupación en mente, me arriesgo a “rebuscar espigas interpre-

3. Dale B. Martin, *Sex and the Savior. Gender and Sexuality in Biblical Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 43.

4. Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics* (Nashville: Abingdon Press, 2001), 339.

5. Tom Hanks, “*Arsenokoítês: ¿Abuso Sexual/Explotación?*”. Acceso a Internet: 25 de Octubre de 2017: <http://www.lupaprotestante.com/blog/arsenokoites-abuso-sexualexplotacion>.

6. Juan Stam, “Carta de Juan Stam a Tom Hanks: Sobre Arsenokoítai”. Acceso a Internet: 25 de Octubre de 2017: <http://www.lupaprotestante.com/blog/arsenokoites-abuso-sexualexplotacion>.

tativas” en un campo que ha sido bastante trillado y expurgado con tanta pasión y prejuicios. Al ser la palabra *arsenokoítês* una *crux interpretum* en el mundo bíblico, nos encontramos ante un verdadero nudo gordiano, donde no da lo mismo “cortar que desatar”⁷, por las implicaciones morales y éticas que nuestra aproximación bíblica conlleva para la comunidad LGBT (lesbianas, gays, bisexuales y transexuales).

Los *malakoi* en 1 Cor 6,9-10

Pablo, al inicio de la primera carta a los Corintios dice que ha sido informado por la gente de Cloe acerca de ciertas irregularidades que existen en la comunidad como son “la rivalidad entre algunas casas de oración (1Cor 1,10-16), la inmoralidad sexual en todo su esplendor (1Cor 5-6), la división en la asamblea cristiana (1Cor 11,2-16) y la explotación de los pobres en la ‘Cena del Señor’ (1Cor 11, 17-22)”, entre otros muchos problemas. Escandalizado por tener una “comunidad tan permisiva”, que no sanciona al individuo que vive con la esposa de su padre, ni a los que denuncian a l@s herman@s ante el tribunal civil (1Cor 6,1-11), ni a los que frecuentan las prostitutas (1Cor 6,12-20), Pablo dedicará gran parte de su carta a lidiar con dichas situaciones de inmoralidad. Irene Foulkes afirma que estas prácticas incorrectas de sexualidad, que

Pablo está denunciando, tienen que ver con “el concepto de propiedad enajenada”. Foulkes observa correctamente que, en el caso de incesto, el hombre está usurpando los derechos de su padre. En los pleitos de los hermanos que litigan ante tribunales civiles, ellos lo hacen por robo o por estafa y, finalmente, entre los hermanos que frecuentan prostitutas, ellos toman algo que le pertenece a Cristo, su propio cuerpo y lo desvían hacia otro destino⁸.

En este contexto de “grupos enajenados” y enfermos de poder, encontramos al grupo de los *malakoi* y *arsenokoítai* (1Cor 6,9-10). En nuestra interpretación, estos dos grupos han sido “seleccionados” para condenar a la persona homosexual, olvidándose de los otros pecados que se enumeran en la misma lista. En 1Cor 6,9-10, Pablo usa juntos los vocablos de *malakós* y *arsenokoítês*. Con relación a los *malakoi* tenemos infinidad de fuentes extra-bíblicas con múltiples significados. En su obra clásica, John Boswell traduce *malakós* por “blando”, “suave”, “cobarde”, “refinado”, “débil”, “querido”, “delicado”, “gentil”, etc. Para este autor, *malakós*, en contexto moral, significa, frecuentemente “libertino”, “perdido” o “falto de control”⁹. Martin Dale, por su parte, proporciona copiosas fuentes en las que el grupo de los *malakoi* también es asociado al de los perezosos, lascivos, cobardes, los que viven en decadencia, los que se dan a cualquier tipo de lujo, los que

7. Cuenta el historiador Quinto Curcio Rufo que Alejandro Magno, en una de sus campañas de conquista, encontró un yugo atado con un nudo complicadísimo e imposible de desatar. Según la profecía divina, aquel que fuera capaz de desatarlo se convertiría en el nuevo señor de Asia. Así que Alejandro, “ni torpe ni perezoso”, sacó su magnífica espada y lo cortó diciendo: «Da lo mismo (tanto monta) cortar como desatar». De esta forma simple y concreta cumplió la profecía.

8. Irene Foulkes, “Primera Carta a los Corintios”, en *Comentario Bíblico Latinoamericano* (editado por Armando J. Levoratti, Elsa Tamez y Pablo Richard, [Estella: Editorial Verbo Divino, 2003]), 833.

9. John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), 106.

usan excesivos condimentos en los alimentos, los borrachos, los mujeriegos, los iracundos y, por supuesto, los hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres¹⁰. La pregunta del millón para *nosotr@s*, traductores, lectores e intérpretes del siglo XXI, es saber exactamente qué es lo que Pablo condena cuando se refiere a los *malakoi* en su lista de vicios.

Como he mencionado arriba, las interpretaciones al respecto no se ponen de acuerdo porque, frecuentemente, nuestro acercamiento al texto bíblico está permeado por nuestra moral retrógrada y no por el rigor de la exégesis. Sobre todo, por no tener la humildad de reconocer que, en ciertos casos, no sabemos exactamente qué es lo que el autor quería decir. Gagnon, por ejemplo, no duda en afirmar que Pablo está condenando al varón que es penetrado, perdiendo así su masculinidad cuando dice que “en 1Cor 6, 9, *malakós* debe ser entendido como el hombre pasivo en las relaciones homosexuales, siendo el caso más atroz, el de todos aquellos (hombres) que también participan intencionadamente en un proceso de feminización, para borrar aún más su apariencia y manera masculina”¹¹. Contrario a las conclusiones de *tod@s* los que ven en la palabra *malakós* una clara alusión al homosexual que es penetrado (no importa que caigamos en el anacronismo bíblico al usar la palabra homosexual en nuestra interpretación¹²), otros

bibliastas, sin embargo, al examinar los diferentes textos y contextos en que aparece esta palabra creen que lo que Pablo condena son las relaciones pederastas tan conocidas en la cultura griega¹³.

Uno de los primeros que sostienen y restringen el significado de *malakós* a las prácticas abusivas pederastas es Robin Scroggs, quien afirma que “Pablo, al usar *malakós* se está refiriendo a la pederastia, pero única y exclusivamente a una forma que Scroggs llama ‘el joven afeminado a domicilio (*effeminate call young man*)’ ”¹⁴. Estos eran jóvenes libres (no esclavos) que se ofrecían

blishing Inc., 1990)- respecto al origen de la palabra “homosexual”. En 1986, el doctor húngaro Karl-Maria Kertbeny fue el primero en utilizar dicha palabra al desarrollar un enfoque racional de la homosexualidad. Este autor escribió la palabra “homosexual” en una carta dirigida al Ministro de Justicia alemán en la que reclamaba la derogación de las leyes que penalizan las relaciones sexuales entre hombres. Si se me permite ser irónico, antes de 1869, ¿no había homosexuales en la Biblia! Teníamos a otra subespecie de personas “enfermas” y “pecadoras” entre las que se pueden mencionar “los sodomitas, catamitas, invertidos, prostitutos, pederastas y afeminados. Todos esos nombres tenían la misma intención: negar la existencia a los *arsenokoítai*.”

13. Debemos distinguir las relaciones pederastas en la antigüedad de los abusos que han sufrido muchos niños y niñas en la actualidad por sacerdotes. En la antigüedad, las relaciones pederastas (con todo el abuso de poder que implicaban) eran vistas como una institución en la vida social de aquella cultura, y dichas prácticas jugaban un papel importante en la educación de los futuros ciudadanos. Las personas interesadas en ver el origen de las relaciones pederastas en relación a la educación pueden ver el libro clásico de William Armstrong Percy, *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece* (Urbana: University of Illinois Press, 1996).

14. Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality* (Philadelphia:

10. Dale B. Martin, *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation* (Westminster John Knox, 2006), 43-47.

11. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 312.

12. Haríamos bien si, a la hora de traducir e interpretar nuestros textos bíblicos, recordáramos la información que nos brinda la *Encyclopedia of homosexuality* -editada por Wayne R. Dyne, (New York: Garland Pu-

para tener relaciones sexuales por dinero con varones adultos. Sabemos que en la antigüedad había una gran obsesión de parte de algunos jóvenes prostitutos (*kínaidos*), por prolongar la efímera juventud y seguir siendo atractivos a los varones maduros. Una de las maneras de conservar la juventud y apariencia infantil era usar a granel el maquillaje, arreglándose meticulosamente el pelo y depilándose el vello del cuerpo constantemente¹⁵.

Pablo, en su lista de vicios, enumera una serie de pecados que tienen que ver con alguna forma de explotación y de injusticia. Por lo tanto, no es fantasioso asociar a los *malakoi* y los *arsenokoítai* con algún tipo de explotación económica por el (ab)uso de su sexualidad y del cuerpo. Para iluminar el contexto literario de 1Cor 6,9-10 es necesario ver los capítulos previos de la carta, donde Pablo muestra varias listas de personas inmorales que están causando el caos en la comunidad con su comportamiento deshonesto. En 1Cor 5, Pablo abre una nueva sección con la afirmación de que ha sido informado de un caso de inmoralidad sexual. No sabemos quién o quiénes han sido los informantes de Pablo. ¿Será la misma gente de Cloe (1Cor 1,11-12) quien le ha informado acerca del incestuoso (1Cor 5,1)? Este caso de inmoralidad da la oportunidad a Pablo para presentar una primera lista de vicios para que toda la comunidad examine su propio pecado: “No me refería, en general, a los libertinos de este mundo (*tois pórnou tou kosmou*),

ni tampoco a los codiciosos y estafadores, ni a los idólatras; para eso tendríais que marcharos del mundo” (1Cor 5,10).

Una vez denunciadas las inmoralidades pecaminosas de este primer grupo de “hermanos” que se atreven a llamarse “cristianos”, aun cuando practican todo tipo de injusticia, Pablo proporciona una segunda lista de vicios: “Lo que de hecho os dije fue que no os juntarais con uno que se llama cristiano y es libertino (*pórnou*), codicioso, idólatra, difamador, borracho o estafador: con uno así ni sentarse a la misma mesa (1Cor 5,11)”. Al final de las dos listas, Pablo da la norma que debe seguir la comunidad frente a los que se comportan de esa manera: “A los de fuera los juzga Dios. Echad de vuestro grupo al malvado (*ton ponêron*) (1Cor 5,13)”. La comunidad tiene que tomar la responsabilidad de expulsar a la persona que causa problemas tal y como lo ordenaba Dt 17,7. No es responsabilidad de Pablo, -ni del Pastor, como argumentaremos en esta monografía- estar entregando gente a Satanás; es la comunidad la que tiene poder para separar a las personas tóxicas, que no compartan los valores evangélicos.

Para concretar más quién pertenece a Cristo y quién no, Pablo presenta el tercer catálogo de vicios. El texto en cuestión dice lo siguiente: “¿Habéis olvidado que la gente injusta no heredará el reino de Dios? No os llaméis a engaño: los inmorales, idólatras, adúlteros, invertidos (*malakoi*), sodomitas (*arsenokoítai*), ladrones, codiciosos, borrachos, difamadores o estafadores no heredarán el reino de Dios (1Cor 6,9-10)”. Pablo emplea la expresión “¿no sabéis?” siete veces en la Primera carta a los Corintios (5,6; 6,2.3.9.15.16.17) como una estrategia literaria, para que la comunidad siga su argumento y descubra que todo el que practique la injusticia no pertenece al Reino de Dios. La pregunta “¿no sa-

Fortress Press, 1983), 39.

15. Para comprender el concepto de belleza y de glamour entre estos “jovencitos” prostitutos, obsesionados por mantener su “apariencia infantil”, puede leerse el excelente libro ya clásico de Craig A. Williams, *Roman Homosexuality* (New York: Oxford University Press, 2010), 78-84.

béis?” tiene la función de desenmascarar las prácticas idolátricas de injusticia y de inmoralidad, de los que se creen de Cristo cuando, en realidad, están destinados a Satán.

Si comparamos las tres listas de vicios que Pablo proporciona nos daremos cuenta de que los pecados de injusticia social dominan estas listas:

La primera lista enumera cuatro pecados; la segunda incluye los de la primera y añade dos nuevos (difamador y borracho); la tercera incluye todos los anteriores y añade cuatro nuevos. En la tercera lista nos encontramos a nuestros *malakoi* y *arsenokoîtai*. Examinando con una mirada crítica, libre de prejuicios, por la repetición de algunos pecados que aparecen en las tres listas se podría concluir que Pablo está más preocupado por los pecados sociales que por los sexuales. Podríamos incluso argumentar que Pablo quiere enfatizar los cuatro pecados que aparecen en las tres listas (inmoralidad, codicia, estafa, idolatría), pero ni esto es seguro. De hecho, los cuatro pecados varían de posición de lista a lista. Solo el pecado de la inmoralidad (libertinaje) está en las tres en primer lugar. ¿Quiere Pablo subrayar así la inmoralidad de la comunidad de Corinto? No lo sabemos. De lo que estamos seguros es de que nuestros *malakoi* y *arsenokoîtai* están íntimamente conectados con algún tipo de injusticia.

En nuestra interpretación latinoamericana de este texto, la biblista evangélica Irene Foulkes nos ha sorprendido gratamente al asociar a los *malakoi* con los que usan ropa suave o delicada como en Mt 11,8: “Los que llevan vestiduras suaves/delicadas están en casa de los reyes”. Según Foulkes, Pablo está hablando en sentido *metafórico* al referirse a los innombrables *malakoi*: “Parece que Pa-

blo interpreta *malakoi* en sentido metafórico y está en discusión precisamente a qué se refiere con este uso”¹⁶. Si las conclusiones de Foulkes son correctas, entonces podemos especular (como lo haremos más abajo al analizar la lista de vicios de 1 Tim 1,9) sobre cuál sería entonces la función de nombrar a *l@s otr@s* (metafóricamente hablando) en la lista de vicios y virtudes? ¿Por qué Pablo aumenta sus pecados de una lista a otra? ¿Cuál es la finalidad de repetir los mismos pecados? ¿Estos pecados aluden a problemas reales o forman parte de una estrategia literaria para captar la atención de la audiencia? ¿Quería dar Pablo más importancia a un vicio que a otro? Es difícil responder a tales preguntas; tal vez, lo único que podemos examinar es que, quizás, las prácticas sexuales de los *malakoi* y *arsenokoîtai* tenían que ver con una forma de explotación económica por medio del sexo.

Los *arsenokoîtai* en 1Cor 6,9 y 1Tim 1,10

El término *arsenokoîtês* es poco usual (como se ha dicho) y aparece solo dos veces en el Nuevo Testamento (1Cor 6,9; 1Tim 1,10) y algunas más en la literatura apócrifa. Boswell nos habla de la etimología de *arsenokoîtês* con la finalidad de apreciar la ambigüedad del vocablo:

En el sustantivo compuesto *arsenokoîtês* (*arsên* = varón + *koîtês* = que duerme), el primer elemento “varón” es el objeto, dado que, en las combinaciones comparables de “X-*koîtês*”, el primer elemento especifica el sujeto del acto sexual (“varón”), su escenario o esfera, y el segundo elemento *koîtês* = “que duerme” corresponde al su-

16. Irene Foulkes, *Problemas Pastorales en Corinto. Comentario Exegético-Pastoral a 1 Corintios* (Costa Rica: DEI, 1997), 165.

jeto que “inicia el acto sexual con el otro varón (*arsên*) como indica el hecho de que *koítês* tiene el sufijo masculino “ês”¹⁷.

El problema estriba en que no sabemos con certeza si, en la combinación *arsenokoítês*, el primer término *arsên* (varón) es sujeto u objeto. Por lo tanto, como afirma Martin Nissinen, es difícil saber si *arsenokoítês* se refiere al varón que se acuesta exclusivamente con hombres (teniendo *arsên* como objeto) o si se refiere al varón que se acuesta tanto con mujeres al igual que con varones (teniendo *arsên* como sujeto)¹⁸. Es evidente que este término conlleva un tipo de sexualidad entre varones, pero su etimología complica la situación, por no saberse exactamente a quién se está condenando si al que penetra o al que es penetrado. ¿Quién cargaría con el estigma y deshonor en dicha relación sexual abusiva?

David Halperin dice con razón que, en la Atenas clásica, el cuerpo humano se entendía en una continua lucha de poderes, entre el que penetra y el que es penetrado: “Las parejas sexuales se dividían en dos tipos significativamente diferentes -no ‘masculino y femenino’-, sino ‘activo y pasivo’, ‘dominante y sumiso’¹⁹. Esta forma de pensar está muy en la línea con la psique de la cultura mexicana. He argumentado en alguna otra parte cómo, para el macho mexicano, solo existen dos posibilidades: “penetrar o ser penetrado”²⁰, o en palabras del escritor y filósofo Octavio Paz:

17. Boswell, *Christianity, Social Tolerance*, 335-53.

18. Martin Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 114-115.

19. David M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (New York: Routledge, 1990), 33.

20. Manuel Villalobos Mendoza, *Cuerpos Abjectos en el Evangelio de*

“chingar o ser chingado”²¹. Además, no podemos olvidar, que la cultura greco-romana era muy permisiva para con los actos sexuales entre varones, siempre y cuando el ciudadano no fuera penetrado.

La inmensa mayoría de los exégetas cree que Pablo tomó esta palabra de la versión de los LXX, la Biblia de los cristianos del primer siglo, parafraseando la versión griega de Lev 18,22. De esta versión griega, *meta arsenos ou komêthês koítên gunaikeían*, Pablo parece haber juntado las dos palabras clave de ese texto para acuñar este neologismo con el mismo significado que el texto de los LXX²². Hemos afirmado cómo el Pastor, en su afán de condenar a sus adversarios, recurre constantemente al “Pablo histórico”, para legitimarse como el único medio de verdad y trasmisor de la buena moral. ¿Qué mejor manera de condenar al grupo de los *arsenokoítai* como lo había hecho Pablo? Este, después de enumerar a un grupo significativo de pecadores empedernidos, que no va entrar “en el reino de los cielos”, concluye diciendo: “Eso erais algunos antes, pero os lavasteis, pero os consagraron, pero os rehabilitaron por la acción del Señor, Jesús Mesías, y mediante el Espíritu de nuestro Dios” (1Cor 6,11). Sin embargo, el Pastor se desvía tremendamente de la teología y de las enseñanzas de Pablo y no reconoce que *l@s otr@s*, al igual que él y los suyos son pecadores. Y si Dios ha salvado, perdonado y reconciliado al

Marcos (Córdoba: Ediciones El Almendro, 2014), 30.

21. Octavio PAZ, *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico* (trad. de Lysander Kemp; New York: Grove Press, 1961), 78.

22. Stam, “Carta de Juan Stam a Tom Hanks”. Acceso a Internet: 25 de Octubre de 2017.

Pastor, a Timoteo y a Tito (1Tim 1,13-14), ¿por qué no habrá de salvar a *l@s arsenokoítai*?

En 1 Cor 6,9, Pablo asocia a los *arsenokoítai* con los *malakoi*, pero aquí el Pastor solo cita a los *arsenokoítai*. Es curioso que el Pastor, que, en ocasiones, aumenta la lista de pecados de Pablo (como estudiaremos en otro capítulo), aquí se limita en su lista de vicios, única y exclusivamente, a los *arsenokoítai*. Gagnon (que siempre intenta ver cosas donde no las hay) asegura que esta “omisión” de parte del Pastor confirma la continuidad de la condena homosexual: “Si las EP no fueron escritas por Pablo (como la mayoría de los especialistas creen), entonces se confirma que la oposición de Pablo al comportamiento homosexual continua en las iglesias post-paulinas”²³. ¿Pero quién necesita a los *malakoi*, si el Pastor, a través de su lenguaje injurioso, ha descrito a *l@s otr@s* con una cadena interminable de vicios? El comportamiento de los *arsenokoítai* es mínimo comparado con el comportamiento aberrante y las doctrinas extrañas de *l@s otr@s*, que el Pastor condena vehementemente a través de sus nefastas cartas.

El autor Martin nos reta a comenzar nuestra exégesis de 1Tim 1,10, rastreando el uso de los *arsenokoítai* en los diferentes contextos extra-bíblicos con la finalidad de entender el significado (en este caso, la condena) que tanto Pablo como el Pastor hacen de estos. Analizando las veces que aparece la palabra *arsenokoítês* en diferentes listas de vicios, Martin concluye que todas las veces que dicha palabra aparece “está en relación con algún tipo de explotación económica o de justicia”²⁴. Para poder arrancar a los *arse-*

nokoítai (de las garras del satanás de la homofobia) es necesario seguir los consejos de Martin. Para este autor, “la etimología de una palabra es su historia, no sus significados. La única forma confiable de definir una palabra es analizar su uso en tantos contextos como fuere posible”²⁵. De esta forma, Martin desenmascara los errores que se pueden cometer al tratar de entender una palabra única y exclusivamente por su etimología: “Resulta altamente precario tratar de establecer el significado de una palabra separándola en sus partes y tomando el significado de sus componentes, para luego asumir, sin evidencia que lo confirme, que el significado de la palabra completa es el resultado de la simple combinación del significado de sus componentes”²⁶.

Me parece que las sugerencias de Martin son justas; esto es lo que el método histórico crítico espera de cualquier exegeta bíblico. Por eso me asombra que Juan Stam (que, por lo menos en dos ocasiones, nos informa de su compromiso y su preocupación “con la exégesis histórica, por medio del debate crítico”), no dé mayor importancia a lo que Martin propone, cuando afirma categóricamente:

Un argumento etimológico para *arsenokoítês* estudiaría el origen e historia del vocablo *arsên* a través de los siglos, lo mismo el de *koítês* y de la nueva palabra compuesta; pero ambos términos eran ampliamente conocidos en el mundo de Pablo y de los lectores del s. I, y la nueva palabra compuesta, que parece ser un neologismo sin más origen ni historia que la mente creativa de Pablo, también quedaría fácilmente inteligible sin la menor necesidad de etimo-

23. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 332.

24. Martin, *Sex and the Savior*, 40.

25. Ibidem, 39.

26. Ibidem, 39.

logía. La etimología es una disciplina respetable, pero no ayuda nada para entender el significado de *arsenokoítai* en 1Cor 6,9, ni hace falta²⁷.

Además, Stam concluye que “la mayoría de las palabras compuestas se explican solas, sin necesidad de etimología, ni de otros textos”²⁸. Pero si “las palabras se explican solas, sin necesidad de otros textos, ¿por qué acusa Stam, a Martin de la omisión que éste hace de la carta a Policarpo?

Milton L. Torres, después de haber investigado exhaustivamente el uso semántico y morfológico, al igual que el contexto literario e histórico de la palabra *arsenokoítês* cree que los textos antiguos (extra-bíblicos) pueden ser clasificados en varios grupos, de acuerdo con sus diferentes interpretaciones:

“Os textos antigos em que o vocábulo *arsenokoítia* ocorre podem ser divididos em três grupos distintos: um grupo de passagens que sugere que *arsenokoítia* era a exploração sexual de um homem por outro; um segundo grupo que aplica o termo à pederastia; um terceiro grupo que sugere que a *arsenokoítia* era a relação sexual não consensual entre dois homens; e um último grupo em que a palavra parece se referir a qualquer tipo de relação sexual entre dois homens, mesmo a consensual”²⁹.

27· Stam, “Carta de Juan Stam a Tom Hanks”. Acceso a Internet: 29 de Octubre de 2017.

28. Ibidem.

29. Milton L. Torres, “A Evidência Linguística e Extralinguística para a Tradução de *Arsenokoítai*”, *Revista Hermenêutica*, 12:2 (2012), 34. Acceso a Internet: 2 Noviembre de 2017: <http://www.seeradventista.com.br/ojs/index.php/hermeneutica/article/view/270>,

Esta clasificación, que propone Torres, consistente en agrupar la literatura extra-bíblica para sacar nuestra propia interpretación, es muy atractiva; pero yo, personalmente, le encuentro algunos pequeños problemas metodológicos. ¿Tendrá el mismo peso histórico un texto de principios del s. II que un texto tardío del siglo III? ¿Podemos dar el mismo valor histórico al grupo de los *arsenokoítai* cuando aparecen en la lista de vicios, que cuando afloran en otros contextos? Desde mi punto de vista es mejor comenzar con los documentos más antiguos, con la finalidad de encontrar nuevas luces interpretativas. Mi intención no es agotar, escudriñar y rastrear todas las fuentes donde aparecen los *arsenokoítai*³⁰. Quiero solamente demostrar que, en las fuentes más fiables y más antiguas que conocemos, los *arsenokoítai* siempre aparecen en la lista de vicios³¹.

30- Las personas interesadas en examinar las otras referencias posteriores al s. III pueden recurrir a Gagnon (*The Bible and Homosexual Practice*, 317-322). La razón por la cual decidí omitir dichas fuentes (que son muy pocas) es que estos documentos son muy tardíos (¿siglos IV al V?) y, en mi opinión, bastante débiles para poder sacar una idea, de lo que la tradición Paulina condenaba, aunque nos pueden ayudar para entender la evolución histórica que ha sufrido la interpretación de *arsenokoítai*.

31. Los textos donde aparece el grupo de los *arsenokoítai* están enmarcados en una la lucha acérrima de poder religioso. En esta batalla ideológica, unos pocos se acreditan como representantes de la divinidad, y la mayoría son condenados por sus prácticas heréticas. Tal es el caso de la Apología de Aristides (125-145 D.C) donde se acusa de ser injustos a la religión y a los dioses de los griegos, por haber cometido toda clase de maldad. (Acceso a Internet: 2 noviembre de 2017:<http://www.mercaba.org/TESORO/427-9.htm>): “Porque si las leyes son justas, son absolutamente injustos sus dioses que hicieron cosas contra ley, como mutuas

La primera mención extra-bíblica de *arsenokoítês* se encuentra en la carta de Policarpo a la Iglesia de los Filipenses. Esta cita, como afirma Stam, “es sumamente importante, porque, después, con los Padres Apologetas comenzaron procesos de mutación radical del cristianismo, especialmente en Alejandría, pero también en

muerter, hechicerías, adulterios, robos y uniones contra natura [arsenokoítías]; y si es que todo esto lo hicieron bien, entonces son injustas las leyes, como puestas contra los dioses. Pero no, las leyes son buenas y justas, pues alaban lo bueno y prohíben lo malo, y las obras de los dioses son inicuas. Inicuos son, pues, los dioses de ellos y reos todos de muerte, e impíos los que introducen dioses semejantes”.

Hipólito [170 – 236 d.C.], para desacreditar las escrituras de los Gnósticos, narra un mito de acuerdo con el que el adulterio entró en el mundo, cuando el ser diabólico Naas sedujo y engañó a la incauta Eva. Luego Naas se acercó a Adán y lo poseyó (se habla de *arsenokoítía*) “como si fuera un chico esclavo” (Haer.5.26.22-23). Naas no discrimina en su “homosexualidad” porque lo mismo penetra a Eva que a Adán. Para Martin (Sex and the Savior, 42), “el contexto permite una lectura de arsenokoítai implicando el uso sexual injusto y coercitivo de una persona sobre otra”.

Eusebio de Cesárea, en su obra *Preparación Evangélica (Praep. Ev.)* (¿312-325 D.C.?), después de acusar a todas las religiones antiguas de varios delitos de injusticia y prácticas inmorales menciona al grupo de los arsenokoítai con las siguientes palabras:

“Tales son las leyes: desde el Éufrates hasta el mar, en dirección al este, un hombre acusado de asesinato o de robo no está sujeto a un castigo muy severo; pero el que está acusado de pederastia (*arsenokoítês*) que se haga justicia a sí mismo y es digno de suicidio; mientras que entre los griegos no se realiza ningún reproche a los mismos sabios que tienen amantes”. (Acceso a Internet: 2 de Noviembre del 2017: <http://www.anarkasis.net/Eusebio-de-Cesarea/preparacion-evangelios.htm>.)

Antioquía y Roma”³². Los investigadores sitúan la vida y muerte de Policarpo entre los años 65-155, por lo que podemos datar su carta alrededor de la mitad del s. II. El texto que nos ocupa dice así:

Igualmente, que los jóvenes sean irreprochables en todo, teniendo cuenta, ante todo, la castidad y apartándose de todo mal. Bueno es, en efecto, que nos apartemos de las concupiscencias que dominan en el mundo, porque “*toda concupiscencia milita contra el espíritu y ni los fornicarios, ni los afeminados (malakoi)*,”³³ *ni los deshonestos contra naturaleza (arsenokoítai) han de heredar el reino de Dios*, como tampoco los que obran fuera de la Ley. Por lo cual, es preciso apartarse de todas estas cosas, viviendo sometido a los ancianos y ministros, como a Dios y a Cristo. Que las vírgenes caminen en intachable y pura conciencia (5,3)³⁴.

Policarpo, nuestro santo varón, cita casi literalmente a Pablo (1 Cor 6,9) en relación con los *malakoi* y *arsenokoítai*. Esta es la tercera vez que vuelven aparecer en medio de una lista de vicios. Es cierto que este texto es sumamente importante, pero, a decir verdad, no arroja nada nuevo que no sepamos ya por la tradición Paulina.

Eusebio, se lamenta de que la cultura griega sea tan permisiva con las prácticas pederastas. Recordemos que la obra Preparación evangélica es apologética, siendo su finalidad demostrar que la moral cristiana es superior a las erráticas religiones de las otras culturas. En este contexto, la ley de Moisés es superior a las leyes de los griegos.

32. Stam, “Carta de Juan Stam a Tom Hanks”. Acceso a Internet: 29 de octubre de 2017.

33. Los paréntesis son míos.

34. Tomado de la traducción de Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967), 665.

Policarpo escribió su carta a los Filipenses para combatir la herejía representada por un tal Valente, quien, movido por su avaricia, se separó de la comunidad³⁵: “Sobremana me contrista el caso de Valente, que, en un tiempo, perteneció a los cristianos entre vosotros, pues hasta tal punto desconoce el lugar que le fue concedido. Os amonesto, pues, que os abstengáis de la avaricia y seáis castos y veraces. Apartaos de todo mal. Ahora bien, el que no se apartare de la avaricia, se verá mancillado por la idolatría y será juzgado como entre los gentiles, que desconocen el juicio del Señor³⁶. Las preocupaciones de Policarpo parecen ser las mismas que tiene el autor de las EP. Entre estas se encuentran las de expulsar a cualquier “engendro de Satanás” que se ha extraviado de la sana doctrina (5)³⁷, organizar la *ekklêsía*, dar claras indicaciones e

35. Harry O. Maier, “Purity and Danger in Polycarp's Epistle to the Philippians: The Sin of Valens in Social Perspective”, *Journal of Early Christian Studies*, 1:3 (1993): 229-247.

36. Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos*, 700.

37. Según una antiquísima tradición -recogida y transmitida por Ireneo- se cuenta que habiéndose encontrado Policarpo con Marción en las calles de Roma, éste lo increpó, al ver que no parecía reconocerlo: “¿Qué, no me conoces?” “Sí, -le respondió Policarpo-, sé que eres el primogénito de Satanás” (Adv. haer. 3,3,4). La aversión hacia los “primogénitos de Satanás”, para mantener la sana doctrina libre de errores, la heredó posiblemente Policarpo de su maestro Juan, “el discípulo amado”. El mismo Ireneo -que parece cronista de chismes de la farándula- cuenta que el discípulo del Señor, yendo a bañarse a Éfeso y percibiendo que el “cismático” Cerinto estaba ahí, se apresuró a salir de los baños sin bañarse: ¡Huyamos -exclamó, no sea que se hundan los baños, porque Cerinto, el enemigo de la verdad, está dentro! (Adv. haer. 3.4)”. El “discípulo amado”, el Pastor de las EP y Policarpo pertenecen a esa rara y escogida

instrucciones precisas a los diáconos, viudas, hombres y mujeres, para que se sometan y obedezcan a los ancianos (5,1), exhortar continuamente a todas las personas para que se mantengan irreprochables ante los gentiles (10,2). Asimismo, los cristianos deben rogar por los reyes, las autoridades y los príncipes y por todos los que los persiguen (12,3). Como podemos observar, la preocupación de Policarpo, al escribir su carta, no fue la de condenar exclusivamente a los *arsenokoítai*, sino la de velar por la buena doctrina y mantener el *status quo* de su comunidad ante las autoridades Romanas.

Los *arsenokoítai* no podían estar ausentes en la gran colección de los *Oráculos Sibilinos (OrSib)*, escritos que pertenecen a la literatura pseudo-epigráfica del Antiguo Testamento. La religión judía y, posteriormente, el cristianismo primitivo vio en la figura de la gran Sibila antigua, una gran defensora de la verdad, de la moral y, sobre todo, del reconocimiento al único Dios verdadero (Yahvé/Cristo). Por esta razón, los judíos y, luego, los cristianos falsificaron, adulteraron e interpolaron la tradición sibilina pagana con fines doctrinales. Estos libros resultaron sumamente atractivos a la comunidad judía (¿y cristiana?) para basar su monoteísmo y la gran necesidad de conversión. “En efecto, en el aspecto del contenido teológico sobresale la insistencia en la doctrina monoteísta y el afán de propaganda religiosa orientada en ese sentido, con la

raza con poder de “oler pecados” y señalar a todas las personas que se apartan de la sana doctrina. Esos guardianes de la fe y de la ortodoxia, que se encuentran desde el catequista del pueblo más olvidado hasta el santo Padre que vive en Roma, a menudo obstaculizan la acción liberadora del Espíritu del Resucitado.

finalidad de destacar las características de la religión judaica frente a las creencias de otros pueblos”³⁸.

Los *Oráculos sibilinos* “anuncian proféticamente” castigos eternos y la destrucción total para todas aquellas personas que no vivan de acuerdo con la moral de la Torá. El miedo, el terror, la inminente destrucción del mundo y de todos los pecadores son temas privilegiados en las tradiciones sibilinas³⁹. Siendo el miedo un arma poderosa para someter a los infieles e inmorales paganos no sorprende encontrar en los *Oráculos sibilinos* a los *arsenokoítai* entre los inmorales e injustos. ¡Lo admirable sería que no estuvieran en tales escritos! Este grupo “nefando” aparece en una lista de vicios del libro (2,73). Emilio Suárez de la Torre, gran especialista en la literatura sibilina, dice que “los versos 56-148 son una interpolación tomada del Pseudo-Focílides y adaptada a este tono moralizante de incitación a la reflexión”⁴⁰. John J. Collins sitúa a los *arsenokoítai* en una lista de vicios que él denomina “de justicia”. El contexto, donde aparece nuestro “texto de terror”, dice así:

“Nunca aceptes en tu mano un regalo que provenga de alguna injusticia. No robes semillas. Quien roba es maldito (por todas las generaciones hasta la dispersión de la vida).

38. Emilio Suárez de la Torre, “Oráculos Sibilinos”, en *Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo III* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982), 259.

39. Véase Emilio Suarez De La Torre, “Miedo, Profecía e Identidad Nacional en el Mundo Greco-Romano: Los Oráculos Sibilinos”, *Minerva. Revista de Filología Clásica*, 15 (2001), 245-262.

40. Suárez de la Torre, “Oráculos Sibilinos”, 280-281.

No practiques *la homosexualidad (arsenokoitein)*⁴¹, no traiciones la información, no matarás.)

Paga al trabajador su salario. No oprimirás al pobre.

Ten cuidado de tu discurso. Mantén los secretos importantes en tu corazón.

(Atiende al sostenimiento de los huérfanos, las viudas y los necesitados).

No estés dispuesto a obrar injustamente y, por lo tanto, no permitas a nadie que obre injustamente” (*OrSib* 2.70-77)⁴².

Afirmábamos antes que la complejidad de este texto es grande. Sorprende que Gagnon lo sitúe en una lista de vicios y lo date entre los años 165-145 a. C.⁴³. Estaríamos, entonces, ante una fuente independiente de la tradición Paulina, tal y como afirma Martin: “No existen razones para pensar que el texto sea dependiente de Pablo o del Nuevo Testamento”⁴⁴. Si ceñimos nuestra interpretación al contexto de *OrSib* 2.70-77 y tomamos en consideración la preocupación de estos escritos por alejar a las personas buenas de los crímenes horrendos de *l@S otr@s*; entonces podemos aceptar las conclusiones de Martin cuando afirma que “debemos suponer que *arsenokoitein* se refiere en este texto a algún tipo de explotación económica, probablemente de tipo sexual: violación o prác-

41. La cursiva y el paréntesis son míos.

42. Citado en John J. Collins, “Sibylline Oracles (Second Century B.C. –Seventh Century A.D)”, en *The Old Testament Pseudepigrapha. Volume One: Apocalyptic Literature and Testaments* (editor: James H. Charlesworth; Peabody: Hendrickson Publishers Marketing, 1983), 346-346.

43. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 317.

44. Martin, *Sex and the Savior*, 40.

tica de sexo por coerción económica, prostitución, proxenetismo o algo por el estilo”⁴⁵.

Las prácticas sexuales abusivas o de explotación económica aparecen también en *OrSib* 3,182-190, donde se anuncia la llegada del Imperio Romano, que causará mucho pánico, despojará ciudades y oprimirá a todos los mortales (*OrSib* 3.175-182), cuya inmoralidad los llevará a la ruina:

“Gran decadencia conocerán aquellos hombres en el momento en que empiecen a dar prueba de su soberbia injusta: entre ellos se extenderá al punto la fuerza de la impiedad; el varón con el varón tendrá comercio carnal, a sus hijos expondrá en vergonzosas casas, habrá en esos días entre los hombres una gran tribulación que lo conmovirá todo, todo lo destruirá, todo lo llenará de desgracias por ese afán de medrar al que acompaña una vida vergonzosa, por la riqueza producto de viles ganancias en muchos lugares, pero, sobre todo, en Macedonia” (*OrSib* 3.182-190)⁴⁶.

El autor recurre aquí a los prejuicios que tenían los judíos contra los gentiles, al acusarlos de todo tipo de inmoralidades de tipo sexual.

En el texto que sigue no aparece la palabra *arsenokoítês*, pues lo que se condena es la pederastia y la prostitución masculina: “La crítica al imperio Romano se centra en su afán de acumulación de tesoros y su degeneración moral, simbolizada aquí por la pederastia y la prostitución de muchachos”⁴⁷.

45. *Ibidem*, 41.

46. Citado en Suárez de la Torre, “Oráculos Sibilinos”, 294.

47. *Ibidem*, “Oráculos Sibilinos”, 294.

Los textos citados con anterioridad reflejan los prejuicios que tenían los judíos contra las culturas circundantes, en las que se practicaba todo tipo de injusticia, dejándose arrastrar por las bajas pasiones sexuales abusivas.

En el libro de los *Hechos Apócrifos de Juan* (*HechJn*, 36), escrito entre los años 150-250 d.C.⁴⁸, el autor presenta a su héroe Juan, usando un lenguaje *hybrístico* (muy al estilo del autor de las EP), para condenar a los que se regocijan en el oro y se deleitan a sí mismos con marfil y joyas.

Dentro de los que se han dejado arrastrar por los placeres banales del lujo, el autor sitúa a los *arsenokoítai*: “Tu que te deleitas en el oro, el marfil y las joyas... el ropaje suave... el asesino... el envenenador... adivino, atracador, estafador, y sodomita [*arsenokoítês*], el ladrón y toda esa banda” (*HechJn* 26)⁴⁹.

Los *arsenokoítai* aparecen entre el grupo de personas que cometen todo tipo de injusticias. William Loader, siguiendo la propuesta de Martin, afirma que “la situación de 1Cor 6,9-10 y 1Tim 10 donde aparecen los *arsenokoítai*, es similar a la de *Hechos de Juan* 36. En ambos casos parece referirse a cierta clase de explotación económica, probablemente por medio del sexo”⁵⁰. Hanks observa

48. Estas parecen ser las fechas que proponen los editores Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro en su edición crítica de *Hechos Apócrifos de los Apóstoles. I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro* (Madrid, BAC, 2004).

49. Citado en Tom Hanks, Acceso a internet: 1 de noviembre de 2017: <http://www.lupaprotestante.com/blog/arsenokoites-abuso-sexualexplotacion/>.

50. William Loader, *The New Testament on Sexuality* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2012), 330.

correctamente que el énfasis y el contexto en que aparece el grupo de los *arsenokoítai* está enmarcado en pecados contra la justicia y la explotación económica: “El énfasis a lo largo de esta sección se concentra en el poder, el dinero y la explotación injusta, no en el sexo, haciendo probablemente referencia a alguna clase de explotación comercial por medio del sexo”⁵¹.

Otro documento importante para nuestro estudio es el del obispo Teófilo de Antioquia [115-181 D.C]. Su obra, *Autólico*, trata del Dios verdadero y de la idolatría, contrasta las enseñanzas de los profetas con las fábulas griegas y, por último, describe la superioridad del comportamiento moral de los cristianos, refutando de paso las famosas calumnias”⁵². Al tener la obra del *Autólico* un aire de superioridad por el buen comportamiento moral de los seguidores de Cristo, es obvio que la gente que no ha llegado a “tal verdad” no podrá nunca agradar a Dios con sus obras. *Arsenokoítês* se encuentra en una lista de vicios que demuestran que Dios no se puede manifestar a los que practican tales abominaciones:

Muéstrame, pues, tú a ti mismo: si no eres adúltero, si no eres deshonesto, si no eres invertido [*arsenokoítês*], si no eres rapaz, si no eres defraudador, si no te irritas, si no eres envidioso, si no eres arrogante, si no eres altanero, si no riñes, si no amas el dinero, si no desobedeces a tus padres, si no vendes a tus hijos. Porque Dios no se manifiesta a quienes cometen estas acciones, si no es que antes se purifican de toda mancha. Todo eso proyecta sobre ti una sombra, como la mota que se mete en el ojo para no poder mirar

51. Hanks, “*Arsenokoítês*: ¿Abuso Sexual/Explotación?. Acceso a Internet: 30 de Octubre de 2017.

52. Moliné, Teófilo de Antioquía. Acceso a Internet: 1 de noviembre de 2017: <http://www.mercaba.org/TESORO/427-14.htm>.

fijamente la luz del sol. Así también tus impiedades, ¡oh hombre!, proyectan sobre ti una sombra, para que no puedas mirar a Dios (*Autólico* 1.2) ⁵³.

Como podemos observar, el grupo de los *arsenokoítai* es uno más en la lista de vicios de aquellas personas que están privadas de la presencia de Dios. Muchos exégetas dan gran importancia al orden de los vicios como queriendo demostrar que un vicio es más importante que otro⁵⁴. Para mi investigación esto es irrelevante, porque la persona que tiene una virtud las tiene todas, y la que tiene un vicio los tiene todos:

Los vicios están relacionados entre sí; los diferentes elementos de una lista de vicios no representan enfermedades divergentes, sino

53. Acceso a Internet: 1 de noviembre de 2017: <http://www.mercaba.org/TESORO/427-14.htm>.

54. Loader (*The New Testament on Sexuality*, 330) observa que los vicios están enumerados de la siguiente manera: “adulterio y prostitución; luego robo, saqueadores, defraudadores; solo después aparece *arsenokoítês*; en otra lista aparece después de adulterio y *porneía* y antes de codicia e idolatría”. Martin (*Sex and the Savior*, 42) comenta al respecto: “*Arsenokoítai* está separado de los pecados sexuales por tres términos que hacen referencia a injusticias económicas... Agrupándolo con pecados de índole económica, sugiere que refleja su comprensión del rol social al que hace referencia y su acierto retórico de agrupar los vicios por categorías... Más adelante, en el mismo trabajo, *arsenokoítai* aparece en otra lista... Aquí este término, agrupado con los términos precedentes, podría ser entendido como un vicio sexual o como un vicio de carácter económico si se le agrupa con los siguientes. Una posible explicación sería que se refiere en realidad a las dos cosas: explotación económica por medios sexuales”.

diferentes síntomas de la misma enfermedad. Mientras que el varón bueno se caracteriza por la virtud, los vicios tipifican al varón malo, y su vicio lo delata ante el observador más perspicaz⁵⁵.

En este contexto, a la persona marcada con un solo vicio, la calamidad, la deshonra y el afeminamiento le vienen encima. Por lo contrario, a los que tienen una sola virtud, el honor y la masculinidad, les espera el beneplácito de los dioses.

La (de)formación del sujeto: La maldita lista de vicios de 1Tim 1,9

El hecho de que la palabra *arsenokoítês* (pl. *arsenokoítai*) aparezca solamente en las listas de vicios de los tres primeros siglos del cristianismo sería razón suficiente para preguntarnos: ¿Al usar la palabra *arsenokoítês* no estaremos ante una forma retórica para desacreditar exclusivamente el comportamiento de *l@s otr@s*? ¿Tendrá algún “fundamento histórico” el comportamiento nefando de *l@s otr@s*? ¿Existirán de verdad tales grupos con tantos vicios? ¿No serán solo figuras metafóricas como afirma Irene Foulkes? ¿Cuál era el propósito de usar el género de las listas de vicios y/o virtudes? ¿Cuál sería la finalidad del Pastor al utilizar un lenguaje injurioso contra *l@s otr@s*? ¿Qué podemos hacer con el lenguaje injurioso del Pastor? Éstas serán algunas de las preguntas que nos ocuparán en esta parte de mi investigación.

55. Fredrik Ivarsson, “Vice Lists and Deviant Masculinity: The Rhetorical Function of 1 Corinthians 5:10–11 and 6:9–10”, en *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses* (editado por Penner Todd C. y Stichele Caroline Vander; [Leiden: Brill,2007]), 167.

La demarcación que hace el Pastor entre él y *l@s otr@s* está basada en una continua relación de negación y de violencia. Para poder establecerse el Pastor como modelo de virtud y poseedor de verdad necesita necesariamente a *l@s otr@s* al igual que sus pecados. Para poder condenar a los *arsenokoítai*, el Pastor recurre al género conocido como de listas de vicios y/o virtudes, que aparecían en contextos altamente polémicos. Fredrik Ivarsson afirma correctamente que “las listas de vicios crean un ‘nosotros’, moralmente superior, en comparación con los degenerados ‘ellos’”⁵⁶. Las listas de vicios y/o virtudes tenían una doble función. Por un lado, se invitaba a los interlocutores a imitar las buenas obras y, por el otro lado, se exhortaba a sus interlocutores a no dejarse arrastrar por los placeres banales, creando así aversión hacia los vicios de *l@s otr@s*.

En el Nuevo Testamento aparecen varias listas de virtudes (2Cor 6,6–8; Gál 5,22–23; Ef 4,32; 5,9; Fil 4,8; Col 3,12; 1Tim 4,12; 6,11; 2Tim 2,22; 3,10; Sant 3,17; 1Pe 3,8; 2Pe 1,5–7) que los seguidores de Jesús tienen que poseer para poder demostrar que llevan una vida recta, piadosa y justa. En oposición a las listas de virtudes, tenemos las de vicios. Los escritores del NT proporcionan 23 listas de vicios que los cristianos tienen que evitar en su obrar (Mt 15,19; Mc 7,21–22; Rom 1,29–31; 13,13; 1Cor 5,10–11; 6,9–10; 2Cor 6,9–10; 12,20–21; Gál 5,19–21; Ef 4,31; 5,3–5; Col 3,5, 8; 1Tim 1,9–10; 2Tim 3,2–5; Tit 3,3; Sant 3,15; 1Pe 2,1; 4,3, 15; Ap 9,21; 21,8; 22,15).

No todos las virtudes o vicios que aparecen en las listas describen el comportamiento (a)moral de la persona. Dichas listas eran

56. Ivarsson, “Vice Lists and Deviant Masculinity”, 170.

manipuladas de acuerdo con la “ocasión” y la intención que se quería. Filón de Alejandría, en su obra: *Sacrificio de Abel y Caín (Sacr)*, enumera 34 virtudes (*Sacr.* 27) y 146 vicios (*Sacr.* 37). Sería ilógico pensar que una persona pueda tener todas las virtudes y *l@s otr@s* todos los vicios. Es mejor creer que las listas crecen según la situación de la comunidad. “Cuanto más vicios se incluyeran, mayor sería la impresión de la audiencia”⁵⁷. Ivarsson recuerda que las listas de vicios son axiomáticas: “Todos los elementos de una lista de vicios están cargados de valores y están destinados a ser reconocidos como vicios por el lector. No es necesario argumentar que los vicios pertenecen a la lista. Más bien, la lista puede usarse como una vara de medir, estimando la calidad moral de las personas y los comportamientos morales”⁵⁸. Además, las listas de pecados aparecen como sumarios y rara vez se refieren al contexto actual de los vicios o de la gente real a la que el texto va dirigido.

Los vicios de idolatría y de inmoralidad sexual eran (¿son?) uno de los *tópoi* predilectos en la literatura bíblica y extra-bíblica; para distinguir al grupo que tiene a Dios y la Ley de los que viven sin Dios y sin ésta, “los catálogos judíos señalaban particularmente los pecados que caracterizaban a los paganos como consecuencia de la idolatría. El acento en lo sexual radica en que era ‘el’ pecado que los judíos atribuían a los paganos. Los catálogos judíos de virtudes, en cambio, tienen su raíz en la Ley y su cumplimiento”⁵⁹. Desde estos prejuicios que tenían los judíos contra los idolatras

57. Scroggs, *The New Testament*, 102.

58. Ivarsson, “Vice Lists and Deviant Masculinity”, 170.

59. Eduardo de la Serna, “La Idolatría: Una clave de interpretación de 1 Corintios. La Militancia de la fe y sus adversarios”, *RIBLA* 20 (1995), 135.

es fácil entender las preocupaciones del Pastor, al describir por medio del lenguaje *hybrístico* a sus endemoniados *arsenokoítai*, con la intención de negarles la existencia.

El lenguaje injurioso puede paralizar, y “aniquilar” a la persona que se insulta. Por desgracia, no “todas las palabras se las lleva el viento”. Hay palabras que dejan una marca clara de violencia en el cuerpo y en la historia personal del ser humano injuriado. Expresiones como “¡Puto!”, “¡Joto!”, “¡Maricón!”, “¡Indio!”, “¡Hijo de la Chingada!” “¡Indocumentado!”, “¡Negro!”, “¡Chinga a tu Puta Madre!” son como golpes que aterran e hieren a la persona insultada. Las palabras pueden doler tanto como una lesión física y, así, la agresión verbal de una expresión de odio, de un insulto racista u homofóbico se vuelve equivalente a “recibir una bofetada en la cara”:

“La herida es instantánea [...]. Algunas formas de insulto racial producen síntomas físicos que dejan inválida temporalmente a la víctima [...]; los mensajes de racismo, las amenazas, las difamaciones, los epítetos y los menosprecios racistas golpean las tripas de aquellos que pertenecen al grupo que está en el punto de mira”⁶⁰. La escritora estadounidense Toni Morrison, en la conferencia pronunciada al recibir el Premio Nobel de Literatura, el año 1993, apuntaba que hay casos en los que el lenguaje es opresivo: “No solo representa la violencia, sino que es violencia en sí mismo”⁶¹.

60. *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment* (eds. Mari J. Matsuda, Charles R. Lawrence III, Richard Delgado and Kimberlé Williams Crenshaw [Boulder: Westview Press, 1993]), 23.

61. Toni Morrison, “Hasta dónde llega la voz”. Acceso a Internet: 10 de Abril de 2017: <http://hastadondellegalavoz.blogspot.com/2011/10/>

Aceptando que el lenguaje incendiario hiere y hace violencia a la persona insultada, podemos considerar que el Pastor, precisamente por su lenguaje *hybrístico*, deshumaniza a un sin fin de *otr@s* cuando afirma:

“Sabiendo esto: [la Ley] no ha sido instituida para la gente honrada; está para los criminales e insubordinados, para los impíos y pecadores, sacrílegos y profanadores, para los parricidas, matricidas y asesinos; para los libertinos, invertidos [*arsenokoítai*] y traficantes de esclavos; para los estafadores, perjuros y para todos los demás que se opongan a la sana enseñanza, según el evangelio de la gloria de Dios bienaventurado, que me han confiado (1 Tim 1,9-11).

Por medio de esta lista nefasta y de su lenguaje injurioso, el Pastor se legitima como sujeto, poseedor de la verdad, de la Ley y de Dios. Su lenguaje *hybrístico* lo convierte en sujeto, en humano. El lenguaje usado con investidura divina de poseer la Ley, de tener a Dios, tiene también la habilidad de negar a otros cuerpos. Judith Butler afirma que “los términos que nos permiten ser reconocidos como humanos son articulados socialmente y son variables”. Y, en ocasiones, “los mismos términos que confieren la cualidad de ‘humanos’ a ciertos individuos son aquellos que privan a otros de la posibilidad de conseguir dicho *status*, produciendo así un diferencial entre lo humano y lo menos que humano”⁶². ¿Será por esta razón que el Pastor niega la palabra a *l@s otr@s*? La gente sin voz, sin *logos* está predestinada a la no existencia, porque el silencio es igual a muerte.

toni-morrison-discurso-al-recibir-el.html.

62. Judith Butler, *Des hacer el Género* (Traducción de Patricia Soley-Beltran; [Barcelona: Paidós, 2006], 14.

Mi padre Manuel Villalobos Hernández -desde su sabiduría popular campesina- nos trasmítia el valor a nuestra negada palabra al decirnos continuamente: “sin la palabra no somos nada”. Para los romanos, el honor, la verdad, la ley y la libertad se fundamentaban en el poder de la palabra, así nos lo confirman los estudios de la literatura clásica: “Uno no podía tener *ius*, ni *libertas*, ni esfera de operación libre o efectiva que no descansara, finalmente, en la vitalidad de la voz”⁶³. Para estas culturas, tener el *logos* era equivalente a tener acceso a ser considerados humanos, porque, “la voz transmitía la particularidad de la propia existencia”⁶⁴. Plinio el Viejo comenta que “hay tantos tipos de voces en el mundo como individuos existen y cada ser humano tiene su propia voz peculiar, al igual que su propia fisonomía característica (*Nat. hist.* 11.112.271)”. Para este escritor romano, la voz era lo único que distinguía a una persona de la otra, al humano del bruto, y a la persona de *logos* de la bestia. El autor de las EP reconoce la importancia de la palabra de todos, pero aun así decide dejarlos en el anonimato del silencio, desclasificados y sin la oportunidad de poder acceder a la esfera de lo humano. Sin la voz, definitivamente, *l@s enemig@s* del Pastor no son nadie.

El Pastor en las EP, al negar la voz y la experiencia a *l@s otr@s*, parece que actúa bajo los principios tan conocidos de la retórica antigua según la que “el silencio es oro (*silentium est aurum*)” y “quien calla, otorga (*qui tacet consentire videtur*)”. ¿Pero estarán *l@s otr@s* consintiendo el lenguaje *hybrístico* que usa el Pastor

63. Carlin A. Barton, *Roman Honor: The Fire in the Bones* (Berkeley: University of California Press, 2001), 133.

64. Barton, *Roman Honor*, 133.

contra *ell@s*? ¿Por qué usará un lenguaje vejatorio cuando este debería estar ausente de la retórica de todo buen orador? Para el retórico Marco Fabio Quintiliano, el buen orador debería evitar la mordacidad en su discurso: “Más aún, la obscenidad debe estar ausente tanto de las palabras cuanto del significado” (*Inst.* VI, 3, 29). Este orador (sin ser inspirado y sin tener ningún tipo de revelaciones divinas) tenía más sentido común en sus escritos que el mismo autor de las EP, cuando recomendaba a todos sus oyentes que “también ha de evitarse que no parezca lo que decimos como petulante, ni engreído, ni fuera de lugar o tiempo, ni preparado, ni de andar por casa” (*Inst.* VI, 3, 33). A pesar de que el autor de las EP es versado y conoce bien a los clásicos, en su uso de *paraenesis*, *topoi* y en la lista de vicios y virtudes⁶⁵ no sigue lo más mínimo los consejos del buen Quintiliano. Al contrario, parece jactarse con su modo de hablar de las miserias de *l@s otr@s*.

El Pastor -sin arrepentimiento alguno-, se mofa de *l@s otr@s* y de sus vicios, haciendo caso omiso de las palabras sabias de Quintiliano: “Contra los desgraciados, la broma es inhumana” (*Inst.* VI, 3, 33). Al usar el Pastor un lenguaje incendiario contra sus adversarios, nos deja entrever a una persona soberbia y sin honor, y su dignidad de Pastor, maestro, apóstol, de poseer la Ley, de transmitir la buena doctrina y de representar a Jesús y a Dios quedan en entredicho. Todos sus escritos y su buena doctrina se han venido

65. Para entender mejor la influencia de la filosofía helenista, no solamente en las EP, sino en todo el Nuevo Testamento, véase Abraham J. Malherbe, *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959-2012* (Editados por Carl R. Holladay, John T. Fitzgerald, James W. Thompson, y Gregory E. Sterling.) [Leiden: Brill, 2014].

abajo al tratar de ganar honor, fama y reputación moral a costa de la humillación de *l@s otr@s*. “Todas las cosas que diga un hombre bueno (un buen orador) las debe decir de manera que quede a salvo su dignidad y honra; la risa es un precio demasiado alto si se consigue a costa de la honorabilidad” (*Inst.* VI, 3, 35). La dignidad del Pastor no ha quedado a salvo, porque su lenguaje vejatorio lo denuncia.

El Pastor, al usar un lenguaje incendiario contra los ninguneados *otr@s*, ha violado no solo las reglas de la oratoria, sino también las de la buena convivencia que proponía la cultura Greco-Romana, al no tolerar los términos despectivos, ni injuriosos contra la persona débil. Para la cultura griega, toda persona que usaba un lenguaje ofensivo era “corrupto, indecoroso e intemperante, lascivo, vulgar, bufón y embotado”. Los romanos siguen al pie de la letra a los griegos en este punto, ya que las personas (al igual que el lenguaje vulgar e injurioso), no solo se designaban como *obsceñitas* u *obscena verba*, sino también como “palabras desnudas, abuso lascivo, palabras groseras y feas”⁶⁶.

Para Filón de Alejandría, la persona que usa un lenguaje injurioso contra otra es un asesino, porque despojar (desnudar) a la otra persona de su palabra, esto es, “de su pensamiento y palabras racionales” (Filón *Somn.* 2. 107)⁶⁷ es como quitarle su dignidad,

66. Jeremy F. Hultin, *The Ethics of Obscene Speech in Early Christianity and its Environment* (Boston: Brill, 2008), 5.

67. Todas las citas de Filón de Alejandría (a menos que se indique lo contrario) están tomadas de José María Treviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría*. Vol. III (Buenos Aires: Acervo Cultural, 1975). Acceso a Internet: 3 de Noviembre de 2017: <http://mercaba.org/SANLUIS/Filosofia>

ya que la Biblia dice en Éx 22,27: ‘Esto es lo único que tiene para cubrirse’” (Filón, *Somn.* 2.107). Filón cree que la esencia del ser humano radica en el arte de pensar y hablar racionalmente:

¿Qué otra cosa es “esto”, sino el pensamiento y las palabras racionales? En efecto, así como es peculiar del caballo relinchar, del perro ladrar, del buey mugir, del león rugir, así también es propio del hombre pensar y hablar racionalmente. El hombre, en efecto, es decir, el ser viviente más amado por Dios, emplea como bien exclusivo el pensar y hablar racional, que es su abrigo, su protección, su armamento y su muralla (Filón, *Somn.* 2.108).

Por lo tanto, no hay manera de redimir al autor de las EP, porque es bicultural y sabe que el abuso del lenguaje denigra y asesina al ser humano. El Pastor no solamente se ha convertido en asesino de sus enemigos “al despojarlos de su manto de dignidad”, sino que su lenguaje *hybrístico* y vejatorio ha abierto la puerta para que futuras generaciones recurran a sus escritos malditos y condenen a los *arsenokoítai* en su nombre. ¿Cuál sería la intención del Pastor al utilizar un lenguaje injurioso contra sus adversarios en las EP? ¿Qué pretendía lograr además de asesinarlos?

Korinna Zamfir responde acertadamente estas preguntas, cuando afirma que la intención del Pastor, al desacreditar a sus oponentes por medio del lenguaje incendiario, tiene tres importantes funciones: (a) la mala reputación crea aversión hacia las enseñanzas [de los opositores] y simpatía por las enseñanzas del escritor; (b) delinea la posición del escritor de los oponentes, con la intención de evitar ‘confusión’ y (c) muestra que la sabiduría genuina y legí-

fia/autores/Grecia%20y%20Roma/Filón%20de%20Alejandr%C3%ADa/Obras%20completas,%20t.%20II.pdf.

tima puede ser impartida y transmitida solamente por líderes que actúen con la aprobación y el mandato de Pablo”⁶⁸. Uno de los *tópoi* que, frecuentemente, utiliza el Pastor en las EP es el tema de la inmoralidad sexual. El Pastor sabe que cualquier acusación de tipo sexual contra sus adversarios “está íntimamente relacionada con una relación de poder y producción de conocimiento”⁶⁹ en la que uno emerge como modelo de verdad y virtud, y al *otr@* se lo “saca del armario” (*velis nolis*), con la finalidad de poder exhibir y mofarse de su conducta sexual aberrante. La intención del Pastor, al usar este lenguaje agresivo contra *l@s otr@s*, es clara: quiere confinarlos a las sombras de la muerte, para no dejar rastro de sus escritos, ni de sus herejías, pero, para desgracia del Pastor, lo único que logra, es llamarlos a la existencia por medio de su diatriba.

La filósofa estadounidense Judith Butler argumenta que, si bien existe la posibilidad de negar la existencia a las personas por medio del lenguaje injurioso, también este lenguaje hiriente llama a la existencia al individuo, porque somos seres lingüísticos que necesitamos del lenguaje para existir. Butler afirma categóricamente: “Ser insultado es una de las primeras formas de agravio lingüístico que uno aprende. Pero no todos los nombres por los que se nos llama son hirientes. Ser llamado por un nombre es también una de las condiciones por las que un sujeto se constituye en el len-

68. Korinna Zamfir, *Men and Women in the Household of God: A Context Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 34.

69. Jennifer Wright Knust, *Abandoned to Lust: Sexual Slander and Ancient Christianity* (New York: Columbia University Press, 2006), 17.

guaje; más aún, es uno de los ejemplos que Althusser proporciona para explicar la ‘interpelación’⁷⁰.

Para el filósofo francés Louis Althusser, el sujeto es formado por el así llamado “Aparato Ideológico del Estado”, que recluta y transforma a todos en sujetos por medio de la interpelación. Althusser aporta el ejemplo de un policía que interpela a un individuo en la calle al gritarle: “¡Eh, usted, oiga!”⁷¹. El nefasto “Aparato Ideológico del Estado”, no solo transforma a los individuos en sujetos, sino que el individuo es “interrumpido” y “suspendido” en su propia existencia. En la interpretación que Warren Montag hace de la interpelación de Althusser, este autor recuerda que “el verbo ‘interpelar’ se deriva directamente del verbo latino *interpel-lo*, que significa también interrumpir o perturbar a alguien que está hablando. En la lengua latina existe también el sustantivo *interpel-lator*, para denotar a quien perturba o interrumpe. Y el término asociado, *apel-lo*, no solo se refiere a la acción de llamar a alguien, sino a la de acosar o convocar a alguien para apartarlo de este modo de un colectivo del que forma parte”⁷². El Pastor, al interpe-

70. Judith Butler, *Lenguaje, Poder e Identidad* (Traducción y prólogo de Javier Sáez y Beatriz Preciado; Madrid: Editorial Síntesis, 2004), p 17. Título original inglés: *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (New York: Routledge, 1997).

71. Louis Althusser, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”. Acceso a Internet: 10 de abril de 2017: www.infoamerica.org/documentos_pdf/althusser1.pdf.

72. Warren Montag, “Entre la interpelación y la inmunización: Althusser, Balibar, Esposito”. Acceso a Internet: 10 de abril de 2017: <http://revis-tademarcaciones.cl/warren-montag-entre-la-interpelacion-y-inmunizacion-althusser-balibar-esposito/>.

lar al grupo de los *arsenokoîtai*, no solo los forma en su existencia, sino que “los perturba en su existencia”, los interrumpe en sus historias (de una manera violenta), los calla inmisericordemente y los sujeta a su voluntad y a su moral.

Cuando el Pastor vocifera en el nombre de Dios, de Jesús, de Pablo, de la Ley, de la buena doctrina y de la tradición “¡Eh, Usted *arsenokoîtès*, oiga!”, en lugar de negarles la existencia, lo único que ha logrado es llamarlos a la vida por medio de la interpelación.

La función de la interpelación no es únicamente la de (de)formar al sujeto, sino también la de “sujetarlo” e insertarlo en la ideología nefasta del poder político, económico y religioso. El Pastor -como representante exclusivo del ‘aparato de la ideología religiosa’ ejerce su poder divino contra los *arsenokoîtai* con la intención de tenerlos sujetados a su poder, sin previo aviso.

Uno pensaría que la persona se convierte en sujeto en el preciso momento en que es interpelado por alguien que esta investido de “autoridad” y de “poder”, como es el caso del Pastor. Pero no existe un orden cronológico secuencial en el proceso de la interpelación (momento primero en que el “individuo” es convocado, momento segundo en que el individuo se reconoce a sí mismo por la llamada, pasando a ser “sujeto”). El sujeto se sabe sujetado aun antes de “darse la vuelta” o “atender a la voz del policía”. “En realidad, las cosas ocurren sin ninguna sucesión. La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa”⁷³. Lo que el ejemplo de la interpelación

73. Althusser, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”. Acceso a Internet: 10 de abril de 2017.

quiere demostrar es que, en palabras de Althusser, el sujeto es siempre-ya sujeto, en tanto es preso, inclusive antes de nacer, de una determinada configuración ideológica.

Analógicamente hablando podemos decir que los *arsenokoîtai* han sido sujetos incluso antes de que el Pastor los llame con palabras injuriosas. El Pastor, al representar la ideología religiosa (Dios/Jesús/Pablo/Textos Sagrados/la Buena Doctrina, la tradición y un largo etc.) que, en su esencia y en su función, es eterna, omni-histórica, es decir, que ha existido y existirá siempre, debe asumir por consiguiente que los *arsenokoîtai* como sujetos-sujetados también lo son. *L@s arsenokoîtai* son eternos, no tienen un principio, ni tendrán un fin. El Pastor los necesita para legitimar su buena doctrina; la tradición los recibe complacidamente como explotadores sexuales; la Iglesia los reclama para mostrarles una “compasión enfermiza” cuando estén en el lecho de muerte; el cura los espera ansiosamente en el confesionario, para decirles que sus prácticas sexuales son intrínsecamente malas; el psiquiatra los acuesta en el sofá para hacerles una terapia y convertirlos en algo que no son; el juez les enseña la ley que solo protege a las prácticas hetero-normativas. De esta manera, el nefasto Estado Ideológico del Poder -político, económico y religioso- se pueden perpetuar. Al fin y al cabo, somos “por naturaleza animales ideológicos”⁷⁴, siempre necesitados de producir “sujetos ya sujetos” para seguir transmitiendo fe y salvación a tantas “almas perdidas” que necesitan de Dios.

74. Althusser, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”. Acceso a Internet: 10 de abril de 2017.

La formación de “sujetos ya sujetos por el Aparato Ideológico de Poder” no se da de una sola vez, sino que necesita una y otra vez recurrir a la divinidad. Althusser se imagina a Dios interpellando -desde edades sempiternas- y reclutando sujetos: “Yo me dirijo a ti, individuo humano llamado Pedro (todo individuo es llamado por su nombre, en sentido pasivo, y nunca es él mismo quien se da su nombre), para decirte que Dios existe y qué tú le debes rendir cuentas”⁷⁵. Según esta afirmación, el sujeto aparece siempre en pasivo y es incapaz de autonombrarse por sí mismo. El sujeto solo existe en relación con el Sujeto/Dios al cual se le deben “rendir cuentas”. El Pastor, para legitimarse como sujeto activo, autónomo y poseedor de verdad tiene que recurrir una y otra vez a la divinidad. Por eso, siempre está mostrando sus credenciales, porque él y solo él es el intermediario oficial entre la comunidad y la divinidad. Los *arsenokoîtai* aparecen así como otros “pedros”: pasivos, inertes, sin voluntad propia y sin voz, empecatados con conductas sexuales inmorales. El Pastor, como Dios, tiene la autoridad moral para pedirles cuentas de sus actos injustos, porque “Dios” habla por él.

El Pastor, como intermediario de Dios y de la buena doctrina, ejerce su autoritarismo religioso sobre los *arsenokoîtai*, porque es la misma “voz de Dios”. Él -al igual que sus aliados- son los receptores de toda una tradición sagrada. Dios, como Sujeto absoluto, necesita del Pastor como su intermediario, para seguir la “divina misión” de “dominar”, “interpelar”, “formar” y continuar recreando “sujetos ya sujetos” por medio de textos y doctrinas sagradas: “Es Dios quien se dirige a ti por medio de mi voz (ya

75. Ibidem.

que la Escritura ha recogido la palabra de Dios, la Tradición la ha transmitido, la Infalibilidad pontificia la ha fijado para siempre en sus puntos ‘delicados’⁷⁶. De esta manera, el Pastor al ser instrumento divino, será siempre Sujeto llamado a tener vida, mientras que los *arsenokoítai* serán los perpetuos *otr@s*.

Aunque los *arsenokoítai* que aparecen en la EP son “sujetos-ya-sujetados” desde siempre y por toda la eternidad, éstos pueden retar y resistir dicha “sujeción”. Judith Butler afirma acertadamente que uno no está simplemente sujeto por el nombre por el que es llamado: “Al ser llamado con un nombre insultante, uno es menospreciado y degradado. Pero el nombre ofrece también otra posibilidad: al ser llamado por un nombre se le ofrece a uno también, paradójicamente, una cierta posibilidad de existencia social, se le inicia a uno en la vida temporal del lenguaje, una vida que excede los propósitos previos que animaban ese nombre. Por lo tanto, puede parecer que la alocución insultante fija o paraliza a aquel al que se dirige, pero también puede producir una respuesta inesperada que abre posibilidades⁷⁷”. Es cierto que los *arsenokoítai* han sido deshonrados, vituperados, injuriados, maltratados, señalados, incriminados, repulsados y deshumanizados por medio del lenguaje vejatorio del Pastor, pero es precisamente este insulto/interpelación el que les da la existencia.

Ser oprimidos y sujetados como *arsenokoítai* implica algún tipo de existencia previa como sujetos, que están allí y que no se los puede negar, porque ya forman parte del lenguaje y del discurso. “Para ser oprimido se debe ser, en primer lugar, inteligible, darse

cuenta de que se es fundamentalmente ininteligible (es más, que las leyes de la cultura y del lenguaje te consideren una imposibilidad), darse cuenta de que todavía no se ha logrado el acceso a lo humano, hallarse en situación de hablar siempre como si se fuera humano, pero con la sensación de que no se es, darse cuenta de que el propio lenguaje es hueco y que no se va a alcanzar ningún reconocimiento porque las normas mediante las cuales se da el reconocimiento no están a favor de uno mismo⁷⁸”.

Conclusión

En esta ponencia no pretendo saber lo que significa *arsenokoítês*. Pero sostengo que nadie sabe realmente lo que esta palabra representa. Y dada la escasa evidencia y los diversos contextos en los que aparece, da la impresión de que con la palabra *arsenokoítês* se apunta a cierta clase de explotación económica por medio del sexo.

Demosté que todas las veces que encontramos la palabra *arsenokoítês*, tanto en la tradición paulina como en las fuentes más confiables de los tres primeros siglos del cristianismo primitivo, siempre aparece en el género denominado “listas de vicios y virtudes”. En los textos en que aparece esta palabra se perciben las luchas de poder que legitiman a unos y excluyen a *otros* en nombre de Dios y de las Escrituras.

Mostré como los insultos vejatorios que pronuncia el Pastor contra sus adversarios, tienen la intención de convertir a los *arsenokoítai* en “sujetos ya sujetados”. Una vez que los *arsenokoítai*

76. Ibidem.

77. Butler, *Lenguaje, Poder e Identidad*, 17.

78. Butler, *Deshacer el Género*, 307-307.

9. ¡Oiga usted, *arsenokoîtês!*

aparecen como “sujetos-sujetados”, casi que se vuelve innecesario e improductivo saber quiénes son, qué prácticas sexuales realizan, qué es exactamente lo que están condenando Pablo, el Pastor, la tradición patristica y la Iglesia. Toda nuestra búsqueda hermenéutica y exegética para rastrear el significado y el origen de los *arsenokoîtai* carece de sentido, si solamente aceptamos que ellos simplemente ellos, son ¡sujetos ya sujetados para toda la eternidad, destinados a lo más profundo del averno en este violentado mundo y en el incierto y venidero reino de Dios!

Entender los mecanismos de poder del nefasto ‘Aparato Ideológico del Estado, de la religión, de la tradición y de la interpretación bíblica’ en la producción de “sujetos ya sujetados”, me anima a buscar medios de resistencia en mi quehacer hermenéutico. Una

forma de resistencia que encuentro, es la de apropiarme del insulto y de la interpelación que hace el Pastor, con la finalidad de hacer visible e inteligible el cuerpo negado de los *arsenokoîtai*. Sostengo que ser excluido, marginado, vejado y oprimido por medio del lenguaje injurioso es ahora un privilegio. Es preferible ser interpelado como *arsenokoîtes*, que no ser nombrado ni reconocido como sujeto ante la ley. En este contexto, la interpelación se vuelve necesaria para poder acceder a la esfera de lo humano. Así que la próxima vez, que el cura, el rabino, el imam, el juez, o cualquier persona investida de poder, vocifere contra mi negado cuerpo: ¡Oiga, usted, *arsenokoîtes!*, tranquilamente me volveré y le diré: ¡Heme aquí! Porque ¡es preferible existir como *arsenokoîtes* que no existir!