

HISTORIA
de la
BIBLIA

KAREN
ARMSTRONG

DEBATE

Historia de la Biblia

KAREN ARMSTRONG

**Traducción de
Mercedes Vaquero**

DEBATE

www.megustaleerebooks.com

A la memoria de Eileen Hastings Armstrong
(1921-2006)

Introducción

Los seres humanos somos criaturas que buscamos el sentido de las cosas. A menos que encontremos en nuestras vidas algún argumento o significado, caemos muy fácilmente en la desesperación. El lenguaje desempeña un papel muy importante en nuestra búsqueda. No solo porque es un medio fundamental de comunicación, sino también porque nos ayuda a articular y aclarar la turbulencia incoherente de nuestro mundo interior. Utilizamos palabras cuando queremos que algo ocurra en nuestro exterior: damos un orden o pedimos algo, y de una manera u otra todo cambia a nuestro alrededor, aunque el cambio sea mínimo. Pero al hablar también obtenemos algo a cambio: el mero hecho de poner una idea en forma de palabras le puede dar un lustre o un atractivo que antes no tenía. El lenguaje es misterioso. Cuando alguien dice una palabra, lo etéreo se hace carne; el habla necesita de la encarnación: la respiración, el control de los músculos, de la lengua y de los dientes. El lenguaje es un código complejo, regido por normas profundas que se combinan para formar un sistema coherente, imperceptible para el hablante a menos que este sea un lingüista experto. Pero el lenguaje tiene una insuficiencia inherente. Siempre queda algo por decir, algo que permanece inexpresable. Nuestra facultad de hablar nos hace ser conscientes de la trascendencia que caracteriza a la experiencia humana.

Todo esto ha influido en la manera en que leemos la Biblia, que tanto

para los judíos como para los cristianos se trata de la Palabra de Dios. La Sagrada Escritura ha sido un elemento importante dentro de la empresa religiosa. Los integrantes de casi todas las principales religiones han considerado ciertos textos sagrados y ontológicamente diferentes al resto de los documentos. A estos escritos los han investido con el peso de sus más altas aspiraciones, sus más insólitas esperanzas y sus mayores miedos, y, misteriosamente, esos textos les han devuelto algo a cambio. Los lectores han encontrado en esos escritos lo que parece ser una presencia que les conduce a una dimensión trascendente. Han basado sus vidas en unas escrituras sagradas, tanto en un sentido práctico como espiritual y moral. Cuando sus textos sagrados les han contado historias, la gente por lo general ha creído que eran ciertas, pero, hasta hace poco, la precisión literal o histórica nunca ha sido lo importante. La verdad de un texto sagrado no se puede valorar a menos que se ponga en práctica, ritual o éticamente. Los textos sagrados budistas, por ejemplo, dan a los lectores cierta información sobre la vida de Buda, pero solo se han incluido aquellos episodios que muestran a los budistas lo que deben hacer para alcanzar por sí mismos la iluminación.

Hoy en día, los escritos sagrados no gozan de muy buena fama. Los terroristas utilizan el Corán para justificar atrocidades, y algunos sostienen que es la violencia de sus textos sagrados lo que provoca la agresividad crónica de los musulmanes. Los cristianos hacen campaña en contra de la enseñanza de la teoría de la evolución porque contradice la historia bíblica de la creación. Los judíos sostienen que Dios prometió Canaán (la actual Israel) a los descendientes de Abraham, y que por eso son legítimas sus políticas opresivas contra los palestinos. Se ha producido un renovado interés por los textos sagrados que se ha inmiscuido en la vida pública. Los adversarios secularistas de la religión afirman que las escrituras engendran

violencia, sectarismo e intolerancia; que impiden a las personas pensar por sí mismas y que llevan al engaño. Si la religión predica compasión, ¿por qué hay tanto odio en los textos sagrados? ¿Es posible ser «creyente» hoy en día, después de que la ciencia haya socavado tantas enseñanzas bíblicas?

Como las Sagradas Escrituras se han convertido en una cuestión tan delicada, parece importante dejar claro qué es verdad y qué no. Esta biografía de la Biblia ayuda a comprender dicho fenómeno religioso. Por ejemplo, es crucial señalar que las interpretaciones exclusivamente literales de la Biblia son históricamente recientes. Hasta el siglo XIX, muy poca gente creía que el primer capítulo del Génesis fuera una explicación del origen de la vida basada en hechos reales. Durante siglos, tanto los judíos como los cristianos se deleitaron en exégesis alegóricas e ingeniosas, e insistían en que no era posible ni deseable una lectura totalmente literal de la Biblia. Así, modificaron la historia bíblica, sustituyeron relatos bíblicos por nuevos mitos e interpretaron el primer capítulo del Génesis de múltiples y sorprendentes maneras.

Tanto las Sagradas Escrituras judías como el Nuevo Testamento comenzaron como proclamaciones orales, e incluso después de que fueran puestas por escrito, a menudo ha persistido una preferencia por la palabra hablada que también está presente en otras tradiciones. Desde el principio se temió que unos textos sagrados por escrito alentaran las certezas inflexibles, poco realistas y estridentes.

El conocimiento religioso no puede transmitirse como cualquier otra información, simplemente echándole un vistazo a una página sagrada. Los documentos no se convirtieron en «Sagradas Escrituras» porque inicialmente se pensara que estaban inspirados por Dios, sino porque la gente comenzó a tratarlos de forma distinta. Desde luego, esto es aplicable a los primeros textos de la Biblia, que solamente llegaron a ser sagrados

cuando se los empezó a usar en un contexto ritual que los separaba de la vida ordinaria y de los modos seculares de pensar.

Tanto los judíos como los cristianos tratan sus respectivos textos sagrados con reverencia ceremoniosa. El rollo de la Torá es el objeto más sagrado de la sinagoga; metido en una funda de gran valor y guardado en un «arca», es desvelado en el clímax de la liturgia y paseado por entre la congregación, que lo toca con los flecos de sus mantos de oración. Algunos judíos incluso bailan con el rollo, abrazándolo como si fuera un objeto amado. Los católicos también pasean la Biblia en procesión, la rocían con incienso y permanecen en pie cuando la recitan, haciendo la señal de la cruz en la frente, los labios y el corazón. En las comunidades protestantes, la lectura de la Biblia es el punto álgido del oficio religioso. No obstante, aún más importantes fueron las disciplinas espirituales relacionadas con la dieta, la postura y los ejercicios de concentración, que desde una fecha muy temprana ayudaron a judíos y a cristianos a aproximarse a la Biblia con un estado de ánimo diferente. De esta forma podían leer entre líneas y encontrar algo nuevo, ya que la Biblia siempre significaba algo más de lo que decía.

Desde su origen, la Biblia tuvo más de un único mensaje. Cuando los redactores fijaron los cánones, tanto del testamento judío como del cristiano, incluyeron versiones contrarias entre sí y las colocaron sin más comentario la una al lado de la otra. Ya desde el principio, los autores bíblicos se sintieron con total libertad para modificar los textos que habían heredado y darles un sentido completamente distinto. Los exegetas posteriores confiaron en la Biblia como patrón para resolver los problemas de su época. A veces permitían que determinara su visión del mundo, pero también podían cambiarla y hacer que dialogara con las circunstancias de la época. Por lo general no les interesaba descubrir el mensaje original de un

pasaje bíblico. La Biblia «demostraba» que era sagrada porque la gente no dejaba de descubrir nuevas formas de interpretarla y descubría que aquella antigua y compleja colección de documentos proyectaba luz sobre situaciones que sus autores nunca hubiesen imaginado. La Revelación era un proceso continuo; no quedó limitada a una lejana teofanía en el monte Sinaí, sino que los exegetas continuaron haciendo que la Palabra de Dios se oyera generación tras generación.

Algunas de las autoridades bíblicas más importantes insistieron en que la exégesis debía hacerse guiada por el principio de la caridad: cualquier interpretación que diseminara odio o desdén era ilegítima. Todas las religiones del mundo sostienen que la compasión no solo es la principal virtud y prueba de una verdadera religiosidad, sino que es lo que nos conduce al Nirvana, a Dios o al Tao. Pero, por desgracia, la biografía de la Biblia no solamente representa los éxitos de la búsqueda religiosa, sino también sus fracasos. Los autores bíblicos, así como sus intérpretes, han sucumbido demasiado a menudo a la violencia, la crueldad y la exclusividad, tan comunes en la sociedad en la que vivían.

Los seres humanos buscan el *ekstasis*, un «salir fuera» de sus experiencias normales y mundanas. Si dejan de encontrar el éxtasis en la sinagoga, la iglesia o la mezquita, lo buscan en el baile, la música, el deporte, el sexo o las drogas. Cuando la gente lee la Biblia con una disposición receptiva e intuitiva, descubre que esta les da un indicio de trascendencia. Una de las características principales de una experiencia religiosa culminante es la sensación de plenitud y de unidad. Es lo que se ha llamado *coincidentia oppositorum* en este estado de éxtasis, las cosas que parecen separadas o incluso opuestas coinciden y revelan una unidad inesperada. La historia bíblica del Jardín del Edén representa esta experiencia de plenitud originaria: Dios y la humanidad no estaban

separados, sino que vivían en el mismo lugar; los hombres y las mujeres no eran conscientes de la diferencia de género; vivían en armonía con los animales y el mundo natural; y no había distinción alguna entre el bien y el mal. En un estado como este, las divisiones son trascendidas en un *ekstasis* que es distinto de la naturaleza conflictiva y fragmentaria de la vida ordinaria. La gente ha intentado recrear esta experiencia edénica en sus rituales religiosos.

Tal y como veremos, tanto los judíos como los cristianos elaboraron un método para estudiar la Biblia que relacionaba entre sí textos que antes carecían de conexión intrínseca. Al derribar continuamente las barreras de la diferencia textual, alcanzaron una extática *coincidentia oppositorum*, también presente en otras tradiciones sagradas. Así, por ejemplo, es esencial para una correcta interpretación del Corán. Desde una época muy temprana, los arios de la India aprendieron a percibir el Brahmán, la misteriosa potencia que mantiene unidos los diversos elementos del mundo, al escuchar las paradojas y acertijos de los himnos del Rig Veda, que une lo que aparentemente no está relacionado entre sí. Cuando los judíos y los cristianos intentan encontrar una unidad dentro de sus escrituras paradójicas y muy diversas, también tienen intuiciones de lo divino. La exégesis siempre fue una disciplina espiritual y no una actividad académica.

Al principio, el pueblo de Israel alcanzaba este *ekstasis* en el templo de Jerusalén, que fue diseñado como réplica simbólica del Jardín del Edén.¹ Es ahí donde experimentaban el *shalom*, palabra que normalmente se traduce por «paz», pero cuya mejor traducción sería «plenitud», «conjunto». Cuando el templo fue demolido, tuvieron que encontrar una forma nueva de encontrar el *shalom* en un mundo violento y trágico. El templo fue quemado dos veces hasta quedar completamente destruido; y cada una de las veces

esto llevó a un intenso período de actividad con las escrituras, a buscar y pedir curación y armonía en los documentos que acabarían siendo la Biblia.

1

La Torá

En el año 597 a. C. el diminuto estado de Judea, situado en las zonas montañosas de Canaán, rompió su tratado de vasallaje con Nabucodonosor, soberano del poderoso imperio babilónico. Fue un error catastrófico. Tres meses después, el ejército babilónico asedió Jerusalén, la capital de Judea. El joven rey se rindió de inmediato y fue deportado a Babilonia, junto con diez mil de los ciudadanos que hacían viable el estado: sacerdotes, jefes militares, artesanos y trabajadores del metal. Antes de dejar Jerusalén, los exiliados echaron un último vistazo al templo, construido en el monte Sión por el rey Salomón (970-930 a. C.) y centro de la vida nacional y espiritual, tristemente conscientes de que era muy probable que no volvieran a verlo nunca más. Sus temores se hicieron realidad: en el 586 a. C., después de otra rebelión en Judea, Nabucodonosor destruyó Jerusalén e incendió el templo de Salomón hasta convertirlo en cenizas.

A los exiliados no se los trató mal en Babilonia. Al rey se lo albergó cómodamente junto con su séquito en la ciudadela del Sur, y los demás vivían en comunidad en asentamientos nuevos junto a los canales, donde se les permitía administrar sus asuntos internos. Pero habían perdido su país, su independencia política y su religión. Pertenecían al pueblo de Israel y

creían que su dios, Yahvé, les había prometido que, si lo adoraban solamente a él, vivirían en su tierra para siempre. El templo de Jerusalén, donde Yahvé había morado entre su gente, era esencial para el culto. Sin embargo, ahora se encontraban en una tierra extranjera y apartados de la presencia de Yahvé. ¡Tenía que ser un castigo divino! Los israelitas habían quebrantado una y otra vez su Alianza con Yahvé, y sucumbido al atractivo de otras deidades. Algunos de los exiliados creían que, como líderes de Israel, dependía de ellos el rectificar la situación. Pero ¿cómo podían servir a Yahvé sin el templo, el único medio que tenían de establecer contacto con su dios?

Cinco años después de su llegada a Babilonia, de pie junto al río Kebar, un joven sacerdote llamado Ezequiel tuvo una visión aterradora. No conseguía ver con claridad porque dentro de aquella tempestuosa vorágine de fuego y ruido ensordecedor nada se ajustaba a las categorías humanas, pero Ezequiel supo que estaba ante la presencia del *kavod*, la «gloria» de Yahvé, que normalmente era ensalzado en el sanctasanctórum del templo.¹ Dios había dejado Jerusalén y, montado en lo que parecía un enorme carro de combate, se había ido a vivir con los exiliados a Babilonia. Una mano se extendió hacia Ezequiel y le ofreció un rollo en el que ponía: «Lamentaciones, llantos y quejidos». «Hijo del hombre, aliméntate —le ordenó una voz divina—, y sáciate de este rollo que yo te doy.» Cuando consiguió tragárselo, aceptando las penas y miserias de su exilio, Ezequiel descubrió que era «dulce como la miel».*²

Fue un momento profético. Los exiliados continuaron anhelando el templo perdido porque durante esa época, en Oriente Próximo, era imposible imaginarse una religión sin templo.³ Pero llegaría el día en que los israelitas entrarían en contacto con su dios mediante un texto sagrado, y no a través de un santuario. Ese libro sagrado no sería fácil de entender.

Igual que el rollo de Ezequiel, a menudo su mensaje parecía turbador e incoherente; pero cuando hicieran el esfuerzo de asimilar aquel texto confuso y de integrarlo en su ser más íntimo, sentirían que estaban en presencia de Dios, tal y como se habían sentido cuando visitaban el templo en Jerusalén.

Con todo, todavía tenían que pasar muchos años hasta que el yahvismo llegara a convertirse en una religión del libro. Los exiliados habían llevado consigo a Babilonia varios rollos del archivo real de Jerusalén, y allí se dedicaron a estudiar aquellos documentos y a corregirlos. Si alguna vez se les permitía volver a casa, estos registros de la historia y del culto de su pueblo podrían desempeñar un papel importante en la restauración de la vida nacional. Pero los escribas no consideraban que estos escritos fueran sacrosantos y no se abstuvieron de añadir nuevos pasajes y de modificarlos para adaptarlos a las nuevas circunstancias. Todavía no tenían el concepto de texto sagrado. Es cierto que en Oriente Próximo circulaban muchas historias acerca de tablas celestiales que, milagrosamente, habían descendido a la Tierra para comunicar un conocimiento divino y secreto. En Israel se contaban leyendas sobre las piedras grabadas que Yahvé le había dado a su profeta Moisés, con quien había hablado cara a cara.⁴ Pero los rollos del archivo del reino de Judea no estaban a la misma altura, y no formaban parte del culto de Israel.

Los israelitas, como la mayoría de los pueblos del mundo antiguo, siempre habían transmitido sus tradiciones oralmente. En los primeros tiempos de su nación, hacia 1200 a. C., vivían organizados en doce tribus en las tierras altas de Canaán, pero creían compartir una misma ascendencia y una historia común, que celebraban en santuarios vinculados a uno de sus patriarcas o a un acontecimiento importante. Los bardos recitaban las historias épicas del pasado sagrado y el pueblo renovaba ceremoniosamente

la Alianza que los obligaba a permanecer juntos como los *am Yahweh*, «la familia de Yahvé». Ya en una etapa tan temprana, Israel tenía una visión religiosa singular. La mayoría de los pueblos de la región desarrollaron una mitología y una liturgia basadas en el mundo de los dioses en los tiempos primigenios. Israel, sin embargo, se centró en su vida con Yahvé en este mundo. Desde el principio pensaron históricamente, en términos de causa y efecto.

Gracias a los textos primitivos incluidos en las narraciones bíblicas posteriores, podemos deducir que los israelitas creían que sus ancestros habían sido nómadas. Era Yahvé quien los había llevado a Canaán, y les había prometido que un día sus descendientes poseerían la tierra. Durante muchos años vivieron como esclavos bajo el dominio egipcio, pero Yahvé los liberó con grandes señales y prodigios, los guió de vuelta a la Tierra Prometida bajo la dirección de Moisés y los ayudó a conquistar las tierras altas a sus habitantes indígenas.⁵ Pero todavía no existía una narración principal; cada tribu tenía su propia versión de la historia, cada región poseía sus héroes locales. Por ejemplo, los sacerdotes de Dan, en el extremo norte, creían que eran los descendientes de Moisés; Abraham, el padre de toda la nación, había vivido en Hebrón y era especialmente popular en el sur. En el Guilgal, las tribus locales celebraban la prodigiosa entrada de Israel en la Tierra Prometida, cuando las aguas del río Jordán se separaron milagrosamente para dejarlos pasar. Y el pueblo de Siquem renovaba anualmente el pacto que Josué selló con Yahvé después de su conquista de la tierra.⁶

Pero hacia el año 1000 a. C. el sistema tribal se volvió inadecuado, así que los israelitas constituyeron dos monarquías en las tierras altas de Canaán: el reino de Judea en el sur, y el más grande y próspero reino de Israel en el norte. Las antiguas fiestas de la Alianza fueron reemplazadas de

forma progresiva por rituales reales celebrados en los santuarios nacionales y vinculados a la persona del rey. Este era adoptado por Yahvé el día de su coronación, convirtiéndose en el «hijo de Dios» y miembro de su asamblea divina de seres celestiales. No sabemos casi nada acerca del culto en el reino del norte porque los historiadores bíblicos se inclinaban por Judea, pero muchos de los salmos incluidos posteriormente en la Biblia fueron utilizados en el culto de Jerusalén⁷ y muestran que los israelitas estuvieron influidos por el culto a Baal de la vecina Siria, que contaba con una mitología real similar.⁸ Yahvé había llegado a un acuerdo incondicional con el rey David, el fundador de la dinastía de Judea, y le había prometido que sus descendientes gobernarían Jerusalén para siempre.

Una vez que las antiguas leyendas quedaron liberadas del culto, adquirieron una vida literaria independiente. Durante el siglo VIII tuvo lugar una revolución literaria en todo Oriente Próximo y en el Mediterráneo oriental.⁹ Los reyes encargaron la redacción de obras que glorificaran sus regímenes y que aquellos textos fueran guardados en bibliotecas. Fue en esta época cuando los poemas épicos de Homero fueron puestos por escrito en Grecia, y en Israel y Judea los historiadores comenzaron a reunir las viejas narraciones para crear sagas nacionales, que han sido conservadas en los estratos más antiguos del Pentateuco, los primeros cinco libros de la Biblia.¹⁰

Los historiadores del siglo VIII edificaron una narración coherente a partir de las múltiples tradiciones de Israel y Judea. Normalmente los eruditos llaman «J.» a las epopeyas sureñas de Judea, porque sus autores siempre utilizan el nombre «Yahvé», mientras que la saga del norte es conocida como «E.», porque estos historiadores prefieren el nombre más formal de «Elohim». Más adelante, estas dos versiones distintas fueron reunidas por un editor para formar una sola narración que constituiría la columna

vertebral de la Biblia hebrea. Durante el siglo XVIII a. C., Yahvé ordenó a Abraham que dejara su pueblo natal (Ur, en Mesopotamia) y que se estableciera en las zonas montañosas de Canaán, selló un pacto con él y le prometió que sus descendientes heredarían todo el país. Abraham vivió en Hebrón, su hijo Isaac en Berseba, y su nieto Jacob (también llamado Israel) acabó estableciéndose en el campo, en los alrededores de Siquem.

En una época de hambruna, Jacob y sus hijos, los fundadores de las doce tribus de Israel, emigraron a Egipto, donde al principio prosperaron, pero cuando se hicieron demasiado numerosos fueron esclavizados y oprimidos. Por fin, hacia 1250 a. C., Yahvé los liberó bajo el liderazgo de Moisés. Mientras huían, Yahvé dividió las aguas del mar de los Juncos para que los israelitas pudieran cruzarlo sin peligro, pero el faraón y su ejército se ahogaron. Los israelitas vagaron por el desierto del Sinaí, al sur de Canaán, durante cuarenta años. En el monte Sinaí, Yahvé hizo un pacto solemne con el pueblo de Israel y le dio la Ley, que incluía los Diez Mandamientos grabados por Él en unas tablas de piedra. Por último, el sucesor de Moisés, Josué, condujo a las tribus hasta el otro lado del río Jordán, a Canaán. Allí destruyeron todas las ciudades y pueblos cananeos, mataron a la población nativa y se apropiaron de la tierra.

No obstante, los arqueólogos israelitas que han estado excavando la región desde 1967 no han encontrado ninguna prueba que corrobore esta historia: no hay ninguna señal de una invasión extranjera o de una destrucción masiva, ni nada que indique un cambio a gran escala de la población. El consenso entre los estudiosos es que la tradición del Éxodo no es histórica. Hay muchas teorías. Egipto gobernó las ciudades estado cananeas desde el siglo XIX a. C., y ya se había retirado a finales del XIII, poco antes de que aparecieran los primeros asentamientos en lo que habían sido zonas montañosas inhabitables. La primera vez que se oye hablar en

esta región de un pueblo llamado Israel es hacia el 1200 a. C. Algunos especialistas mantienen que los israelitas eran refugiados originarios de las fracasadas ciudades estado de las llanuras de la costa. Tal vez allí se les unieron otras tribus procedentes del sur, trayendo consigo a su dios Yahvé (que al parecer tuvo su origen en estas regiones, alrededor del Sinaí).¹¹ Tal vez aquellos que habían vivido bajo dominio egipcio en las ciudades cananeas sintieran que efectivamente habían sido liberados de Egipto, pero en su propio país.¹²

J. y E. no eran narraciones históricas modernas. Igual que Homero y Heródoto, incluyeron leyendas sobre figuras divinas y elementos mitológicos para intentar explicar el significado de lo que había ocurrido. Sus narraciones son algo más que historia. Desde el principio no hubo un mensaje único y autoritario en lo que después llegaría a ser la Biblia. J. y E. interpretaron la saga de Israel de forma muy diferente, y los redactores posteriores no hicieron ningún esfuerzo por pulir las incongruencias y contradicciones (de la misma forma que los historiadores que vendrían después se sintieron con total libertad para añadir narraciones a las de J. y E. y hacer alteraciones radicales).

Por ejemplo, tanto J. como E. tenían visiones muy diferentes de Dios. Al redactor de J. no le importaba utilizar imágenes antropomórficas que avergonzarían a los exegetas posteriores. Yahvé se pasea por el Jardín del Edén como un potentado de Oriente Próximo, cierra la puerta del Arca de Noé, se enfada y cambia de parecer. Pero la tradición E. tiene una visión más trascendental de Elohim, que apenas «habla» y prefiere enviar a un ángel como mensajero. Más adelante, la religión israelita llegaría a ser apasionadamente monoteísta, convencida de que Yahvé era el único dios. Pero ni J. ni E. eran monoteístas. Al principio Yahvé era un miembro de la asamblea divina de los «santos», presidida por El, el dios supremo de

Canaán, junto a su consorte Aserá. Cada nación de la región tenía sus propias divinidades protectoras, y Yahvé era el «santo de Israel».¹³ En el siglo VIII, Yahvé ya había desbancado a El en la asamblea divina¹⁴ y gobernaba en solitario sobre una multitud de «santos», que hacían de guerreros de su ejército celestial.¹⁵ Ninguno de los otros dioses estaba a la altura de Yahvé en materia de fidelidad a su gente. No tenía igual ni rivales.¹⁶ Pero la Biblia muestra que, hasta el mismo momento en que Nabucodonosor destruyó el templo en el 586, los israelitas adoraban a una gran cantidad de otras divinidades.¹⁷

Abraham, un hombre del sur, y no Moisés, era el héroe de la historia narrada por J. Su trayectoria y la alianza que Yahvé había sellado con él eran un precedente del rey David.¹⁸ Pero la tradición E. estaba más interesada en Jacob, un personaje del norte, y en su hijo José, enterrado en Siquem. E. no incluyó ninguna historia de los tiempos primigenios —la creación del mundo, Caín y Abel, el diluvio o la rebelión en la torre de Babel—, tan importantes para J. El héroe de su narración era Moisés, mucho más venerado en el norte que en el sur.¹⁹ Pero ni J. ni E. mencionan la Ley que Yahvé le dio a Moisés en el Sinaí, que más tarde sería crucial. Ni siquiera se hace referencia a los Diez Mandamientos. Es casi seguro, como en cualquier otra de las leyendas de Oriente Próximo, que las tablas celestiales (dadas a Moisés) contenían al principio tradiciones del culto esotérico.²⁰ Para J. y E., el Sinaí era importante porque Moisés y los ancianos de la tribu tuvieron una visión de Yahvé en la cima.²¹

Llegado el siglo VIII, un pequeño grupo de profetas quiso que el pueblo adorara exclusivamente a Yahvé. Sin embargo, no fue una medida popular. Yahvé era un guerrero sin igual, pero no tenía experiencia alguna en agricultura, por lo que, cuando deseaban una buena cosecha, era algo natural para la gente de Israel y de Judea recurrir al culto del dios local de la

fertilidad, Baal, y de su hermana y esposa Anat, y practicar los rituales sexuales habituales para hacer que los campos fueran fértiles. A principios del siglo VIII, Oseas, un profeta del reino del norte, arremetió contra esta práctica. Su mujer, Gomer, había ejercido como prostituta sagrada de Baal, y él imaginaba que el dolor que le provocaba su infidelidad era similar al que tuvo que experimentar Yahvé cuando su pueblo se prostituyó con otros dioses. Los israelitas tenían que volver con Yahvé, que podía satisfacer todas sus necesidades. No tenía sentido apaciguarlo con un ritual en el templo: Yahvé quería fidelidad de culto (*hesed*) y no sacrificios de animales.²² Si continuaban siendo infieles a Yahvé, el reino de Israel sería destruido por el poderoso imperio asirio, sus poblaciones serían arrasadas y sus hijos, exterminados.²³

Asiria había establecido un poder sin precedentes en Oriente Próximo. Era habitual que devastara los territorios de los vasallos insumisos y deportara a su población. El profeta Amós, que predicó en Israel a mediados del siglo VIII, sostenía que Yahvé estaba dirigiendo una guerra sagrada contra Israel para castigar sus injusticias sistemáticas.²⁴ Mientras Oseas condenaba el muy respetado culto a Baal, Amós le daba la vuelta al tradicional culto a Yahvé el guerrero: este, de forma consciente, ya no estaba de parte de Israel. Amós también se burlaba de los rituales del templo en el reino del norte. Yahvé estaba cansado de cantos ruidosos y de devotos tañidos de arpa. En lugar de eso, quería «¡Que fluya, sí, el derecho como agua y la justicia como arroyo perenne!».²⁵ Ya desde una época tan temprana, los escritos bíblicos eran subversivos e iconoclastas y desafiaban la ortodoxia predominante.

Isaías, de Jerusalén, era más convencional; sus oráculos se ajustaban por completo a la ideología real de la Casa de David. Recibió su encargo profético en el templo hacia el 740 a. C., donde vio a Yahvé rodeado de su

asamblea divina de seres celestiales y oyó que el querubín gritaba: «Santo [*qaddosh*] santo, santo».²⁶ Yahvé era «distinto», «otro» y radicalmente trascendente. Le dio a Isaías un mensaje sombrío: la campiña sería asolada y los habitantes, forzados a huir.²⁷ Pero Isaías no le tenía miedo a Asiria, había visto que la «gloria» de Yahvé llenaba la Tierra;²⁸ mientras este se hallara entronado en su templo del monte Sión, Judea estaba a salvo, puesto que Yahvé, el guerrero divino, volvía a desfilar y a luchar en favor de su pueblo.²⁹

Pero el reino del norte no disfrutaba de tal inmunidad. Cuando el rey de Israel se unió en el año 732 a una confederación local para bloquear el avance de Asiria por el oeste, el rey asirio TiglatPileser III cayó sobre ellos y se apoderó de la mayor parte de su territorio. Diez años más tarde, en el 722, y después de otra rebelión, los ejércitos asirios destruyeron Samaría, la bonita capital de Israel, y deportaron a la clase dirigente. El reino de Judea, que se había convertido en vasallo asirio, quedó a salvo, y los refugiados escaparon desde el norte hacia Jerusalén llevándose consigo las narraciones de E. y los documentos con los oráculos de Oseas y Amós, que habían previsto la tragedia. Estos fueron incluidos en los archivos reales de Judea, donde, en algún momento posterior, los escribas combinaron la tradición «elohísta» con la narración J. del sur.³⁰

A lo largo de estos años de oscuridad, lo que Isaías había prefigurado se vio aliviado por el nacimiento inminente de un bebé real, señal de que Dios todavía estaba con la Casa de David: «Mirad, una doncella [*almah*] está encinta y va a dar a luz un hijo, al que pondrá por nombre Emmanuel [“dios con nosotros”]».³¹ Su nacimiento será incluso un rayo de esperanza —«una luz grande»— para la traumatizada gente del norte, que «andaba a oscuras» y «vivía en tierra de sombras».³² Al final, cuando el niño nació lo llamaron Ezequías, e Isaías imaginó a toda la asamblea divina celebrando el

nacimiento de la criatura real, que, como todos los reyes davídicos, se convertiría en figura divina y miembro del consejo celestial: el día de su coronación lo llamarían «Maravilla de Consejero, Dios Fuerte, Siempre Padre, Príncipe de Paz».³³

Aunque los historiadores bíblicos veneraron a Ezequías como a un rey devoto que intentó proscribir la adoración de dioses extranjeros, su política exterior resultó ser un desastre. Tras una desacertada rebelión contra Asiria en el 701, Jerusalén casi fue destruida, el campo fue brutalmente arrasado y Judea, reducida a un estado diminuto. Pero bajo el reinado de Manasés (687-642), que se convirtió en vasallo de Asiria, la suerte de Judea mejoró. En un intento por integrarse en el imperio, dio marcha atrás a la política religiosa de su padre y edificó altares a Baal, erigió una efigie a Aserá y estatuas de los caballos divinos del Sol en el templo de Jerusalén, e instituyó el sacrificio de niños en las afueras de la ciudad.³⁴ El historiador bíblico quedó horrorizado por el desarrollo de los acontecimientos, pero pocos de los súbditos de Manasés debieron de sorprenderse, ya que la mayoría de ellos tenían iconos similares en sus casas.³⁵ A pesar de la prosperidad de Judea, el descontento se había generalizado en las zonas rurales que habían cargado con el peso de la invasión asiria, y tras la muerte de Manasés desembocó en un golpe de palacio: se depuso al hijo de Manasés, Amón, y se colocó en el trono a su hijo de ocho años, Josías.

Por entonces, Asiria estaba en decadencia y Egipto, en auge. En el 656, el faraón forzó a las tropas asirias a que se retiraran de Levante y, asombrados, los judaítas vieron como los asirios desocupaban los territorios de lo que antes había sido Israel. Mientras las grandes potencias luchaban por la supremacía, dejaron que Judea se las arreglara por su cuenta. Hubo una oleada de sentimiento nacional y en el 622 Josías comenzó a reedificar el templo de Salomón, monumento simbólico de la edad dorada de Judea.

Durante la reconstrucción, el sumo sacerdote Jilquías hizo un descubrimiento trascendental y corrió con la noticia a Safán, el escriba real. Había encontrado el «libro de la Ley» (*sefer torah*) que Yahvé le había dado a Moisés en el monte Sinaí.³⁶

En las historias antiguas no se hacía mención a que las enseñanzas de Yahvé (Torá) hubieran sido puestas por escrito. En las tradiciones J. y E., Moisés había transmitido oralmente las instrucciones de Yahvé y el pueblo le había respondido de la misma forma.³⁷ No obstante, los reformadores del siglo VII añadieron versos a estas narraciones que explicaban que «entonces escribió Moisés todas las palabras de Yahvé», y leyó la *sefer torah* a su pueblo.³⁸ Jilquías y Safán dijeron que este rollo se había perdido y que sus enseñanzas nunca habían llegado a hacerse efectivas, pero que su providencial descubrimiento significaba que Judea podía empezar de nuevo. El documento de Jilquías contenía probablemente una versión del Deuteronomio, donde se describía a Moisés entregando una «segunda Ley» (en griego, *deuteronomion*) poco antes de su muerte. Pero en lugar de ser un trabajo antiguo, el Deuteronomio era un texto sagrado totalmente nuevo. No era algo insólito para los reformadores el atribuir nuevas ideas a una figura importante del pasado. Los deuteronomistas creían que hablaban en nombre de Moisés en aquella época de transición. Esto es lo que Moisés le diría a Josué si le entregase una «segunda Ley» hoy en día.

Por primera vez, en lugar de hacer una relación del *statu quo*, un texto israelita llamaba a un cambio radical. Después de que le leyeran en voz alta el rollo, Josías se rasgó las vestiduras lleno de aflicción e inauguró de inmediato un programa para seguir la nueva Torá de Yahvé al pie de la letra. Quemó las abominaciones de Manasés en el templo y, como los judaítas siempre habían considerado ilegítimos los santuarios reales del reino del

norte, derribaron los templos de Betel y Samaría, mataron a los sacerdotes de los santuarios rurales y contaminaron sus altares.³⁹

Resulta ilustrativo el que los deuteronomistas, pioneros de la idea de la ortodoxia de las Sagradas Escrituras, introdujeran leyes asombrosamente nuevas, que, en caso de haberse llevado a cabo, habrían transformado la antigua fe de Israel.⁴⁰ Para asegurar la pureza de la ceremonia religiosa, intentaron centralizar el culto,⁴¹ crear un poder judicial secular independiente del templo y despojar al rey de sus poderes sagrados, haciendo que se sometiera a la Torá como todos los demás. Los deuteronomistas cambiaron la redacción de los antiguos códigos de leyes, de las sagas y de los textos litúrgicos para que refrendaran su proyecto. En cierto modo el Deuteronomio, con su ámbito secular, su estado centralizado y su monarquía constitucional, se lee como un documento moderno. Era aún más apasionado que Amós sobre la cuestión de la justicia social, y su teología, más racional que la vieja mitología cáltica de Judea:⁴² no se podía ver a Dios y este no vivía en un edificio construido por seres humanos.⁴³ Israel no poseía la tierra porque Yahvé morase en Sión, sino porque el pueblo respetaba sus mandamientos.

Los reformadores no utilizaron las Sagradas Escrituras para conservar la tradición, como se hace a menudo hoy en día, sino que intentaron introducir un cambio radical. También rescribieron la historia de Israel y añadieron material nuevo para adaptar la épica de J. y E. al siglo VII, prestando especial atención a Moisés, que había liberado a los israelitas de Egipto, en un momento en el que Josías confiaba en llegar a ser independiente del faraón. El punto culminante de la historia del Éxodo ya no era la teofanía del Sinaí, sino el regalo de la *sefer torah* y el hecho de que las tablas de Moisés estuviesen inscritas con los Diez Mandamientos. Los deuteronomistas prolongaron la historia del Éxodo para incluir la conquista

de Josué de las tierras altas del norte (anteproyecto de la reconquista de Josías de estos mismos territorios).⁴⁴ También escribieron una historia sobre los dos reinos de Israel y de Judea en los libros de Samuel y de Reyes, sosteniendo que los únicos gobernadores legítimos de todo Israel eran los reyes descendientes de David. Su historia culminaba en el reinado de Josías, un nuevo Moisés y mejor rey que David.⁴⁵

No todo el mundo estaba entusiasmado con la nueva Torá. El profeta Jeremías, que comenzó su ministerio más o menos por la misma época, admiraba a Josías y estaba de acuerdo con la mayoría de los planes de los reformadores, pero tenía reservas acerca de una Sagrada Escritura por escrito: el «cálamo mentiroso de los escribas» podía socavar las bases de la tradición con un mero escamoteo de la pluma, y un texto escrito podía alentar un modo de pensamiento superficial concentrado en la información en vez de en la sabiduría.⁴⁶ En un estudio acerca de los nuevos movimientos judíos, el eminente erudito Haym Soloveitchik mantiene que el paso de la tradición oral al texto escrito puede llevar a la estridencia religiosa al darle al lector una certeza poco realista acerca de cuestiones fundamentalmente inefables.⁴⁷ La religión deuteronomista era, desde luego, estridente. Describieron a Moisés predicando una política de represión violenta de los cananeos nativos: «Suprimiréis todos los lugares donde los pueblos que vais a desalojar han dado culto a sus dioses ... demoleréis sus altares, romperéis sus estelas, quemaréis al fuego sus cipos, derribaréis las esculturas de sus dioses y suprimiréis su nombre de aquel lugar».⁴⁸ Describieron, en tono de aprobación, a Josías masacrando al pueblo de Ay como si fuese un general asirio:

Cuando Israel acabó de matar a todos los habitantes de Ay en el campo y en el desierto, hasta donde habían salido en su persecución, y todos ellos cayeron a filo de espada hasta no quedar uno,

todo Israel volvió a Ay y pasó a su población a filo de espada. El total de los que cayeron aquel día, hombres y mujeres, fue doce mil: todos los habitantes de Ay.⁴⁹

Los deuteronomistas habían asimilado el espíritu violento de la región, que llevaba casi doscientos años experimentando la brutalidad asiria. Era un indicio temprano de que los textos sagrados reflejan tanto los fracasos como las cuestiones más elevadas de la búsqueda religiosa.

Pero, aunque estos textos eran venerados, todavía no se habían convertido en «Sagrada Escritura». El pueblo se sentía con la libertad de alterar los viejos escritos y existía un canon de lecturas recomendadas de libros sagrados. Sin embargo, ya empezaban a expresar las más altas aspiraciones de la comunidad. Los deuteronomistas, que celebraron la reforma de Josías, estaban convencidos de que Israel estaba a punto de comenzar una nueva y gloriosa era, pero en el 622 el rey resultó muerto en una escaramuza con el ejército egipcio. Al cabo de pocos años los babilonios conquistaron Nínive, la capital asiria, y se convirtieron en la mayor potencia de la región. Se había terminado la corta independencia de Judea. Durante unas décadas los reyes vacilaron entre la lealtad a Egipto o a Babilonia. Muchos aún creían que Judea estaría a salvo mientras Yahvé morase en su templo, aunque Jeremías les avisó de que sería suicida desafiar a Babilonia. Al final, y tras dos fútiles rebeliones, Jerusalén y su templo fueron destruidos por Nabucodonosor en el año 586 a. C.

En el exilio, los escribas estudiaron minuciosamente los rollos del archivo real. Los deuteronomistas añadieron pasajes a su historia para informar del desastre, que atribuyeron a la política religiosa de Manasés.⁵⁰ Pero algunos de los sacerdotes, que habían perdido todo su mundo al perder el templo, volvieron la vista al pasado y encontraron una razón para tener esperanza. Los eruditos llaman «P.» a este estrato sacerdotal del Pentateuco, aunque no sabemos si P. era un solo individuo o, como parece más

probable, toda una escuela. P. revisó las narraciones de J. y E. y añadió los libros de Números y Levítico, recurriendo a viejos documentos — genealogías, leyes y antiguos textos rituales—, algunos ya escritos y otros transmitidos hasta entonces oralmente.⁵¹

La más importante de sus fuentes fue el «Código de Santidad»⁵² (una colección de leyes del siglo VII) y el Documento del Tabernáculo, una descripción de la tienda santuario de Yahvé durante los años en el desierto del Sinaí, central en la visión de P.⁵³ Algunas de las fuentes de P. eran en verdad muy antiguas, pese a lo cual creó toda una nueva visión para su desmoralizado pueblo.

P. entendió la historia del Éxodo de forma muy distinta a los deuteronomistas. El punto culminante ya no era la *sefer torah*, sino la promesa de la presencia continua de Dios a lo largo de los años en el desierto. Dios había sacado a Israel de Egipto simplemente «para habitar [*skn*] en medio de ellos».⁵⁴ El verbo *shakan* quería decir «llevar la vida de los nómadas que habitaban en tiendas». En lugar de vivir permanentemente en un edificio, Dios prefería «acampar» con su pueblo nómada; no estaba atado a un lugar, sino que podía acompañarlos allí a donde fuesen.⁵⁵ Tras la corrección de P., el libro del Éxodo finalizaba con la terminación del Tabernáculo: la «gloria» de Yahvé llenaba la tienda y la Nube de su presencia la cubría.⁵⁶ Dios, quería decir P., estaba todavía con su pueblo en su último «deambular» por Babilonia. En lugar de acabar su saga con la conquista de Josué, P. dejaba a los israelitas en la frontera de la Tierra Prometida.⁵⁷ Israel no era un pueblo porque habitase en un país en particular, sino porque vivía en la presencia de su dios.

En la historia corregida de P., el exilio era la última de una serie de migraciones: Adán y Eva fueron expulsados del Edén; Caín fue condenado a llevar una vida de vagabundo sin hogar tras asesinar a Abel; la humanidad

fue dispersada en la torre de Babel; Abraham dejó Ur y las tribus emigraron a Egipto para acabar viviendo como nómadas en el desierto. En su última peregrinación, los exiliados tuvieron que edificar una comunidad a la que pudiese regresar la presencia. En una innovación asombrosa, P. sugirió que todo el pueblo debía observar las mismas leyes en materia de pureza que el personal del templo.⁵⁸ Todos debían vivir como si estuviesen sirviendo a la presencia divina. Israel tenía que ser «santa» (*qaddosh*) y «otra» como Yahvé,⁵⁹ y así P. elaboró una forma de vida basada en el principio de separación. Los exiliados tenían que vivir aparte de sus vecinos babilónicos y observar normas diferentes con respecto a la dieta y la limpieza. Entonces, y solo entonces, Yahvé viviría entre ellos: «Estableceré mi morada en medio de vosotros —les dijo Dios— y me pasearé en medio de vosotros».⁶⁰ Babilonia podía llegar a ser otro Edén, donde Dios había paseado con Adán en la tranquilidad de la tarde.

La santidad también tenía un fuerte componente ético. Los israelitas debían respetar lo sagrado «del otro» en todas las criaturas. Nada podía ser esclavizado o poseído (por lo tanto, ni siquiera la tierra).⁶¹ Los israelitas no debían despreciar al extranjero: «Cuando un forastero resida entre vosotros, en vuestra tierra, no lo oprimáis. Al forastero que reside entre vosotros, lo miraréis como a uno de vuestro pueblo y lo amaréis como a vosotros mismos; pues también vosotros fuisteis forasteros en la tierra de Egipto».⁶² A diferencia de los deuteronomistas, la visión de P. era inclusiva. Sus narraciones de alienación y exilio ponen constantemente el énfasis en la importancia de la reconciliación con los antiguos enemigos. En ningún otro sitio se pone esto más de manifiesto que en su obra más famosa: el primer capítulo del Génesis, en el que Dios describe a Elohim creando el cielo y la Tierra en seis días.

No pretendía ser esta una narración literal e históricamente exacta de la

creación. Los editores colocaron la historia de P. junto a la narración de la creación de J., que es muy diferente.⁶³ En el mundo antiguo, la cosmogonía, más que estar basada en hechos reales, era un género terapéutico. El pueblo recitaba los mitos de la creación junto al lecho de un enfermo, al comienzo de un nuevo proyecto o al principio de un nuevo año; cada vez que sentía la necesidad de una infusión de la potencia divina que había, de alguna forma, creado todas las cosas. La historia de P. habría consolado a los exiliados que sentían que Yahvé había sido ignominiosamente vencido por Marduk, dios de Babilonia. Pero a diferencia de este, cuya creación del mundo tenía que ser renovada anualmente el día de Año Nuevo con ritos espectaculares en el zigurat de Esagila, Yahvé no estaba obligado a luchar contra otros dioses para crear un cosmos ordenado: el océano no era una diosa aterradora como Tiamat, que luchó contra Marduk hasta derramar la última gota de su sangre, sino que simplemente era una materia prima más del universo; el sol, la luna y las estrellas no eran divinidades sino meras criaturas que cumplían una función. La victoria de Yahvé no tenía que ser renovada: acabó su trabajo en seis días y al séptimo descansó.⁶⁴

Sin embargo, esta no fue una polémica grandilocuente; no hubo burlas ni agresiones. En el antiguo Oriente Próximo los dioses solían crear el mundo después de una serie de violentas y aterradoras batallas, y es cierto que los israelitas contaban historias en las que Yahvé asesinaba a monstruos marinos al principio de los tiempos.⁶⁵ Pero el mito de la creación de P. era pacífico. Dios simplemente dio una orden y, uno por uno, los componentes de nuestro mundo cobraron vida. Después de cada día, Dios supervisaba que todo lo que había hecho estuviera *tov*, «bien». El último día, «todo» estaba «muy bien» y Yahvé bendijo toda su creación⁶⁶ (incluyendo, presumiblemente, a los babilónicos). Todos debían comportarse como

Yahvé: descansar tranquilamente durante el Sabbath, servir al mundo de Dios y bendecir cada una de sus criaturas.

Pero otro profeta, que predicó en Babilonia durante la segunda mitad del siglo VI, sostuvo una teología más agresiva y deseó ver a los *goyim*, las naciones extranjeras, marchar encadenados detrás de Israel. No conocemos su nombre, pero como sus oráculos se preservaron en el mismo rollo que el de Isaías, se le conoce normalmente como el Segundo Isaías. Se estaba acercando el final del exilio. En el 539, Ciro, rey de Persia, derrotó a los babilonios y se convirtió en el señor del mayor de los imperios que el mundo había visto nunca. Como prometió repatriar a todos los exiliados, el Segundo Isaías le llamó el *messiah* de Yahvé, el rey «ungido».⁶⁷ Por el bien de Israel, Yahvé había invocado a Ciro como su instrumento y provocado una revolución de poder en la región. ¿Podía algún otro dios competir con él? No, declaró Yahvé con desprecio a los dioses de los *goyim*, «vosotros sois nada, y vuestra obra, nulidad».⁶⁸ Se había convertido en el dios único. «Yo soy Yahvé, no hay ningún otro —anunció con orgullo—. Fuera de mí, ningún dios existe.»⁶⁹ Esta es claramente la primera declaración monoteísta en lo que luego sería la Biblia hebrea. Pero su triunfalismo reflejaba la característica más agresiva de la religión. El Segundo Isaías se basaba en una tradición mítica que tenía muy poca conexión con el resto del Pentateuco. Restableció los antiguos cuentos en los que Yahvé asesinaba a dragones marinos para poner orden en el caos primigenio, y manifestó que Yahvé estaba a punto de repetir ese triunfo cósmico al derrotar a los históricos enemigos de Israel.⁷⁰ Sin embargo, no reflejaba la opinión de toda la comunidad de exiliados. Los cuatro «cánticos del Siervo» interrumpían las exuberantes profecías del Segundo Isaías.⁷¹ En estos, se le confiaba a una misteriosa figura, que se llama a sí misma el «siervo de Yahvé», la tarea de establecer justicia en todo el mundo (pero de forma

pacífica). Sería despreciado y rechazado, pero su sufrimiento redimiría a su pueblo. El siervo no tenía ningún deseo de subyugar a los *goyim*, pero se convertiría en «luz de las gentes para que mi salvación alcance hasta los confines de la Tierra».⁷²

Ciro cumplió su promesa. Hacia finales del 539 a. C., unos meses después de su coronación, un pequeño grupo de exiliados salió en dirección a Jerusalén. La mayoría de los israelitas eligieron quedarse en Babilonia, donde harían una importante contribución a las sagradas escrituras hebreas. Los exiliados que regresaron traían consigo nueve rollos que contaban la historia de su pueblo, desde la creación hasta su deportación: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Samuel y Reyes; también traían antologías de los oráculos de los profetas (*neviim*) y un libro de himnos, que incluía nuevos salmos compuestos en Babilonia. Todavía no estaba completa, pero los exiliados tenían en su poder lo básico de la Biblia hebrea.

La Golá, la comunidad de los exiliados que regresaban, estaba convencida de que su religión corregida era la única versión auténtica del yahvismo; pero los israelitas que no habían sido deportados a Babilonia, la mayoría de los cuales vivían en lo que había sido el reino del norte, no podían compartir esta visión y se resentirían de esta actitud exclusivista. El nuevo templo, un santuario bastante más modesto, no estuvo terminado hasta el 520 a. C. y se convirtió en el foco de la fe. Pero una nueva espiritualidad comenzó a desarrollarse, muy gradualmente, al lado del nuevo templo. Con la ayuda de aquellos israelitas que habían permanecido en Babilonia, la Golá estaba a punto de transformar la miscelánea colección de textos en las Sagradas Escrituras.

Las Sagradas Escrituras

Cuando terminaron de construir el segundo templo en el monte de Sión, los judaítas se imaginaron que la vida continuaría siendo como antes. Sin embargo, les sobrevino un gran malestar espiritual. A muchos les decepcionó el nuevo templo, que no podía competir con el esplendor legendario del templo de Salomón; la Golá se encontró con una dura oposición por parte de los extranjeros que se habían establecido en Judea durante su exilio en Babilonia, y estos recibieron una bienvenida no precisamente cordial por parte de los israelitas que no habían sido deportados por los babilonios. Los sacerdotes se habían vuelto perezosos y apáticos, y no ejercían como líderes morales.¹ Pero a principios del siglo IV, hacia el año 398 a. C., el rey persa envió a Jerusalén a Esdras, su ministro para asuntos judíos, con el mandato de hacer que la corregida Torá de Moisés fuera la nueva ley de la tierra.²

Los persas estaban revisando los sistemas jurídicos de todos sus súbditos para asegurarse de que fueran compatibles con la seguridad del imperio. Esdras, un experto en la Torá, probablemente había concebido un *modus vivendi* satisfactorio entre la ley mosaica y la jurisprudencia persa. Cuando llegó a Jerusalén se quedó horrorizado con lo que encontró. El pueblo no

mantenía la sagrada separación de los *goyim*: algunos incluso habían tomado por esposas a mujeres extranjeras. Los habitantes de Jerusalén se quedaron consternados durante todo un día al ver al enviado real rasgarse las vestiduras y sentarse en la calle en actitud de duelo profundo. A continuación, Esdras convocó a toda la Golá a una reunión. Todo aquel que rehusara atender sería expulsado de la comunidad y vería sus propiedades confiscadas.

El día de Año Nuevo, Esdras llevó la Torá a la plaza frente a la puerta del agua, y de pie sobre un estrado de madera leyó el texto en voz alta, «aclarando e interpretando el sentido, para que comprendieran la lectura», mientras los levitas³ versados en la Torá circulaban entre la asamblea, completando la instrucción.⁴ No se sabe con seguridad qué leyes se leyeron en voz alta en aquella ocasión, pero, fueran las que fuesen, era evidente que el pueblo no las había oído con anterioridad; hasta el punto de que rompieron a llorar, asustados por aquellas exigencias desconocidas. «No estéis tristes ni lloréis», exigió Esdras. Ahora «habían comprendido las palabras que les habían enseñado». Aquella era la época del Sukkoth, un tiempo festivo, y Esdras les explicó la ley que mandaba a los israelitas pasar aquel mes sagrado en unas «cabañas» (*sukkoth*) especiales, en memoria de los cuarenta años que habían pasado sus ancestros en el desierto.⁵ La gente corrió sin demora hacia los montes para recoger ramas de olivo, mirto, pino y palmera, y por toda la ciudad aparecieron refugios frondosos. Había una atmósfera carnavalesca mientras el pueblo se reunía todas las tardes para escuchar la exposición de Esdras.

Esdras había empezado a modelar una nueva espiritualidad basada en un texto sagrado. La Torá había sido encumbrada por encima de los demás escritos y, por primera vez, se la había llamado «la ley de Moisés». Pero la Torá podía parecer exigente y desconcertante si simplemente se leía en voz

alta como si fuera cualquier otro texto. Tenía que ser escuchada en un contexto ritual que la separara de la vida ordinaria y que pusiera a la gente en un estado de ánimo diferente. La Torá se estaba convirtiendo en «Sagrada Escritura» porque el pueblo había comenzado a considerarla de forma diferente.

Quizá el elemento más importante de la espiritualidad de la nueva Torá fue el mismo Esdras.⁶ Era un sacerdote, «un diligente escriba de la Torá» y protector de la tradición.⁷ Pero también representaba una nueva clase de dirigente religioso: un erudito que «se puso como meta investigar [*li-drosh*] la Torá de Yahvé y crear y enseñar las leyes y ordenanzas de Israel».⁸ Lo que estaba ofreciendo era algo distinto de la habitual enseñanza sacerdotal de las ceremonias tradicionales. El autor bíblico pone empeño en decirnos que «la mano de Yahvé, su Dios, estaba con él», una expresión que se empleaba tradicionalmente para describir el peso de la inspiración que había descendido sobre los profetas.⁹ Antes del exilio, los sacerdotes solían «consultar» (*li-drosh*) a Yahvé a través de la mántica del Urim y Turim.¹⁰ El nuevo profeta ya no era un simple adivino, sino un erudito capaz de interpretar las Sagradas Escrituras. La espiritualidad del *midrash* («exégesis») siempre conservaría este sentido de pesquisa expectante.¹¹ El estudio de la Torá no era un ejercicio académico sino una búsqueda espiritual.

Sin embargo, la lectura de Esdras había sido precedida por la amenaza de expulsión y la confiscación de los bienes. La siguió una asamblea apagada y triste en la plaza frente al templo, durante la cual el pueblo permaneció de pie, temblando, mientras las lluvias torrenciales del invierno inundaban la ciudad, y escuchó a Esdras ordenarles que se separaran de sus mujeres extranjeras.¹² A partir de entonces, los miembros de Israel se limitarían a la Golá y a aquellos que se sometieran a la Torá, el código legal oficial en

Judea. Siempre cabía el peligro de que el entusiasmo por la Sagrada Escritura pudiera fomentar una ortodoxia selectiva, divisiva y potencialmente cruel.

La lectura de Esdras marca el principio del judaísmo clásico, una religión no solo preocupada por la recepción y conservación de la revelación, sino también por su constante reinterpretación.¹³ La ley que Esdras leyó era obviamente desconocida por el pueblo, que lloró de miedo cuando la escuchó por primera vez. En la espiritualidad de la nueva Torá, el exegeta no reproducía la *torah* original transmitida en un pasado lejano a Moisés, sino que creaba algo nuevo. Los escritores bíblicos habían hecho lo mismo al modificar radicalmente los textos que habían heredado. La Revelación no había ocurrido de una vez para siempre; se trataba de un proceso continuo que no podía terminar nunca, porque siempre habría nuevas enseñanzas que descubrir.

Para entonces había dos categorías de textos sagrados: la Torá y los Profetas (*Neviim*). Pero después del exilio se escribió una nueva colección de textos heterogéneos, que llegarían a conocerse como los *Kethuvim*, los «Escritos», que a veces simplemente reinterpretaban los libros más antiguos. Por ejemplo, los libros de Crónicas, escritos por autores sacerdotales, eran esencialmente un comentario sobre las historias deuteronomicas de Samuel y Reyes. Cuando los tradujeron al griego, los llamaron *paralipomena*, «cosas olvidadas».¹⁴ Estos nuevos autores sacerdotales escribían entre líneas para mejorar las deficiencias que percibían en las narraciones más antiguas. Compartían el ideal de reconciliación de la tradición P. y deseaban tender puentes hacia los israelitas que no habían ido al exilio y que ahora vivían en el norte, por lo que omitieron la dura polémica deuteronomista contra este reino.

Un número importante de los Escritos pertenecía a una escuela diferente

de la Ley o de los Profetas. En el antiguo Oriente Próximo, los sabios adscritos a la corte como profesores o consejeros tendían a considerar que el conjunto de la realidad estaba modelado por un gran principio fundamental de origen divino. Los sabios hebreos lo llamaban *Hokhmah*, «Sabiduría». Todo —las leyes de la naturaleza, la sociedad y los acontecimientos en las vidas de los individuos— se ajustaba a este proyecto celestial, que ningún ser humano podría nunca comprender en su totalidad. Pero los sabios que dedicaban sus vidas a la contemplación de la Sabiduría creían tener vislumbres ocasionales de dicho proyecto. Algunos explicaron sus impresiones con máximas tan concisas como: «Un rey justo levanta al país, el partidario de impuestos lo arruina», o «El hombre que adula a su prójimo tiende una trampa ante sus pies».¹⁵ Al principio, la tradición sapiencial no tenía mucha conexión con el Sinaí, sino que se la asociaba con el rey Salomón, que tenía fama de perspicaz¹⁶ y a quien se atribuyeron tres de los *Kethuvim*: Proverbios, Eclesiastés y el Cantar de los Cantares. Proverbios era una colección de aforismos de sentido común, similares a los dos citados con anterioridad. El Eclesiastés era flagrantemente cínico, veía todas las cosas como «vanidad» y parecía socavar toda la tradición de la Torá, mientras que el Cantar de los Cantares era un poema erótico sin contenido espiritual.

Otros escritos sapienciales examinaron el problema insoluble del sufrimiento de los inocentes en un mundo gobernado por un Dios justo. El libro de Job se basó en un antiguo cuento popular. Dios le dio a Satanás, el fiscal de la Asamblea Divina, permiso para poner a prueba la virtud de Job afligiéndolo con una serie de calamidades totalmente inmerecidas. Job clamó contra su castigo de manera elocuente, y se negó a aceptar ninguna de las explicaciones convencionales de sus amigos, que intentaban consolarle. Al final Yahvé respondió a Job, no refiriéndose a los

acontecimientos del Éxodo, sino forzándole a considerar el plan general subyacente que gobernaba la creación. ¿Podía Job visitar el lugar donde se guardaba la nieve, abrochar el arnés de las Pléyades o explicar por qué un buey salvaje estaba dispuesto a servir a los seres humanos? Al fin, Job tuvo que admitir que no entendía su sabiduría divina: «Hablé sin pensar de maravillas que me superan y que ignoro».¹⁷ El sabio adquiere sabiduría meditando sobre las maravillas del mundo físico, no estudiando la Torá.

Pero llegado el siglo II a. C., algunos escritores sapienciales comenzaron a acercarse a la Torá. Ben Sira, un sabio devoto que vivía en Jerusalén, dejó de considerar la Sabiduría como un principio abstracto y comenzó a verla como una figura femenina, miembro de la Asamblea Divina.¹⁸ Se la imaginó informando sobre sí misma ante los otros consejeros. Ella era la palabra a través de la cual Dios había llamado a ser a todas las cosas. Ella era el espíritu divino (*ruach*), que se había cernido sobre el océano primigenio al principio del proceso de la creación. Igual que la Palabra de Dios y su plan rector, era divina y, sin embargo, distinta de su Hacedor, presente en todas las partes de la Tierra. Pero Dios le había ordenado que montara su tienda con el pueblo de Israel y ella lo había acompañado a lo largo de su historia. Se encontraba en la columna de nubes que los había guiado por el desierto y en los rituales del templo, otra expresión simbólica del orden divino. Pero, sobre todo, la Sabiduría era idéntica a la *sefer torah*, «la Ley que Moisés les había impuesto».¹⁹ La Torá ya no era simplemente un código de leyes; se había convertido en expresión de la más alta sabiduría y de la bondad más trascendente.

Otro autor, que escribió más o menos sobre la misma época, personificó a la Sabiduría de forma parecida, como divina y a la vez distinta de la esencia de Dios. «Yahvé me creó, primicia de su actividad —explica la Sabiduría—, antes de sus obras antiguas.» Estaba a su lado —«como arquitecto»—

cuando creó el cosmos, «yo era su alegría cotidiana, jugando todo el tiempo en su presencia, jugando con la esfera de la tierra; y compartiendo mi alegría con los humanos».²⁰ Una claridad y una gracia nuevas acababan de entrar en el yahvismo. El estudio de la Torá comenzaba a despertar una emoción y un anhelo casi eróticos. Ben Sira representaba a la Sabiduría llamando a los sabios como una amante: «Acércate a mí, me deseas ... Que mi recuerdo es más dulce que la miel, mi heredad más dulce que los panales».²¹ La búsqueda de la Sabiduría no tenía fin: «Los que me comen aún tendrán más hambre, los que me beben aún sentirán más sed».²² El tono y las imágenes del himno de Ben Sira eran muy parecidos al del Cantar de los Cantares, lo que tal vez explique por qué a la larga se incluyó este poema de amor en los Escritos. Parecía expresar la experiencia líricamente emocional del erudito *sefer* al estudiar la Torá y parecía encontrar una presencia «más grande que el mar», cuyos designios eran «más profundos que el abismo».²³

Ben Sira describió al erudito *sefer* como alguien que se pronunciaba sobre todas las categorías de la Sagrada Escritura: la Torá, los Profetas y los Escritos. No estaba aislado del mundo en una torre de marfil, sino que se ocupaba de los asuntos del estado. Su exégesis estaba totalmente basada en la oración: «Al alba y con todo su corazón, recurre al señor que lo creó», y, como consecuencia, recibía una afluencia de sabiduría y entendimiento²⁴ que lo transformaba y lo convertía en una fuerza del bien en el mundo.²⁵ Usando una expresión más relevante, Ben Sira afirmó que las enseñanzas de los sabios eran «como profecía, la transmitiré a las generaciones futuras».²⁶ El estudioso no aprendía simplemente acerca de los Profetas, sino que su exégesis le convertía en uno.

Esto se hace evidente en el libro de Daniel, escrito en Palestina en el siglo II a. C., durante una crisis política.²⁷ Para entonces, Judea había pasado

a ser una provincia de los imperios griegos fundados por los sucesores de Alejandro Magno, que había conquistado el imperio persa en el año 333 a. C. Los griegos introdujeron una versión diluida de la cultura clásica ateniense, conocida como helenismo, en Oriente Próximo. Algunos judíos quedaron cautivados por el ideal griego, pero la oposición al helenismo se afianzó entre los judíos más conservadores después del año 167 a. C., cuando Antíoco Epifanes, gobernador del imperio seléucida en Mesopotamia y Palestina, violó el templo de Jerusalén e introdujo en él un culto helenístico: los judíos que se opusieron a su régimen fueron perseguidos. Judas Macabeo y su familia lideraron la resistencia judía; en el año 164 consiguieron expulsar a los griegos del monte del templo, pero la guerra continuó hasta el año 143, cuando los macabeos pudieron deshacerse del dominio seléucida y establecer Judea como estado independiente, gobernado por la dinastía hasmonea hasta el 63 a. C.

El libro de Daniel fue redactado durante la guerra macabea. Tomó la forma de una novela histórica ambientada en Babilonia durante el exilio. En realidad, Daniel había sido uno de los exiliados más virtuosos,²⁸ pero en esta obra de ficción se le presentaba como un profeta oficial de la corte de Nabucodonosor y Ciro. En los primeros capítulos, escritos antes del sacrilegio de Antíoco, se le mostraba como el típico sabio de la corte de Oriente Próximo²⁹ con un talento especial para «el discernimiento de visiones y sueños».³⁰ Sin embargo, en los capítulos del final, redactados tras la profanación del templo a manos de Antíoco, pero antes de la victoria final de los macabeos, Daniel pasa a ser un exegeta iluminado, cuyo estudio de los textos sagrados le dota de visión profética.

Daniel experimentó una serie de visiones desconcertantes. Vio una sucesión de cuatro imperios terribles (representados por bestias fabulosas), cada uno más aterrador que el anterior. El cuarto, en clara referencia a los

seléucidas, era sin embargo de un orden de maldad completamente distinto. El soberano «blasfemaré contra el Altísimo y perseguiré a los santos del Altísimo».³¹ Daniel previó la «abominación desastrosa» del culto helenístico de Antíoco en el templo.³² Pero quedaba un destello de esperanza. Daniel también vio cómo «en las nubes del cielo venía como un Hijo de Hombre», una figura que representaba a los macabeos, que era misteriosamente humana y que, sin embargo, parecía más que humana. El salvador se presentó ante Dios, que le dio «imperio, honor y reino».³³ Estas profecías adquirirían gran importancia posteriormente, tal y como veremos en el próximo capítulo. Pero lo que ahora nos interesa es la exégesis iluminada de Daniel.

Daniel tuvo otra serie de visiones que fue incapaz de entender. Buscó una explicación en las Sagradas Escrituras y quedó especialmente preocupado por la profecía de Jeremías acerca del número de años que debían pasar «sobre las ruinas de Jerusalén, a saber, setenta años».³⁴ Desde luego, el autor del siglo II no estaba interesado en el significado original del texto: era obvio que Jeremías había profetizado, en cifras redondas, la duración del exilio babilónico.

Lo que quería era encontrar en el antiguo oráculo un significado completamente nuevo que consolase a los judíos que esperaban con inquietud el resultado de las guerras macabeas. Esto acabaría siendo típico de la exégesis judía: en vez de mirar hacia el pasado para descubrir el significado histórico de un texto, el intérprete hacía que este hablara al presente y al futuro. A fin de buscar el mensaje escondido en Jeremías, Daniel se sometió a un riguroso programa ascético: «Me dirigí hacia el Señor Dios, implorándole con oraciones y súplicas, con ayuno, saco y cenizas».³⁵ En otra ocasión, «no comía alimentos sabrosos, no probaba carne ni vino, ni me ungía con perfumes, hasta que pasaron las tres

semanas».³⁶ Al final se vio recompensado; Gabriel, el ángel de la revelación, llegó volando hasta él para ayudarlo a encontrar un nuevo significado en aquel texto tan problemático.

El estudio de la Torá se estaba convirtiendo en una disciplina profética. Ahora el exegeta se preparaba para acercarse a aquellos documentos antiguos a través de rituales purificadores, como si estuviese a punto de entrar en un lugar sagrado, entrando en un estado mental alternativo que le proporcionaba una nueva percepción de las cosas. El autor del siglo II describió deliberadamente la visión de Daniel de tal forma que recordase a las visiones reveladoras de Isaías y Ezequiel.³⁷ Mientras que Isaías tuvo su visión en el templo, Daniel encontró la suya en el texto sagrado. No tuvo que comerse el rollo como Ezequiel; en vez de eso, vivió con las palabras de la Sagrada Escritura constantemente en su mente, interiorizándolas, y por fin se vio transformado: «Purgado, lavado y blanqueado».³⁸ Por último, el autor del siglo II hizo que Daniel predijera la victoria en la guerra macabea al darle un significado totalmente nuevo a las palabras de Jeremías. Con versos arcanos y llenos de enigmas, Gabriel reveló que, aunque tardasen «setenta semanas» o «setenta años», ¡los macabeos ganarían! El texto había demostrado su santidad y su origen divino al referirse directamente a unas circunstancias que el autor original no podría haber previsto.³⁹

Por desgracia, la dinastía hasmonea constituyó una enorme decepción. Los reyes fueron crueles y corruptos, no eran descendientes de David y, para horror de los judíos más piadosos, violaron la santidad del templo al asumir el cargo de sumo sacerdote pese a no descender de sacerdotes. Indignados ante este nuevo sacrilegio, la imaginación histórica del pueblo judío se proyectó a sí misma hacia el futuro. Al final del siglo II, hubo un estallido de devoción apocalíptica. Los judíos describieron en textos nuevos

una serie de visiones escatológicas en las que Dios intervenía poderosamente en los asuntos humanos, hacía pedazos el orden corrupto vigente e inauguraba una nueva época de justicia y pureza. Mientras se esforzaba por encontrar una solución, el pueblo de Judea se escindió en una miríada de sectas, cada una de las cuales insistía en que solamente ella era la verdadera Israel.⁴⁰ Sin embargo, este fue un período extraordinariamente creativo. Todavía no se había establecido el canon bíblico. No había ni unas Sagradas Escrituras de gran autoridad ni ortodoxia alguna, y solo unas pocas de las nuevas sectas sintieron el deber de cumplir con las lecturas tradicionales de la Ley y los Profetas. Algunas incluso se sintieron con libertad para escribir textos sagrados completamente nuevos. La diversidad del período tardío del Segundo Templo se reveló al descubrirse la biblioteca de la comunidad del Qumrán en 1942.

Qumrán puso de manifiesto el espíritu iconoclasta de aquella época. Los sectarios habían salido de Jerusalén y se habían instalado a orillas del mar Muerto, donde vivieron en retiro monástico. Veneraban los libros de la Ley y de los Profetas, pero creían ser los únicos que los entendían.⁴¹ Su líder, el Maestro de Justicia, recibió una revelación que lo convenció de que había «cosas ocultas» en los textos sagrados que solo podían ser descubiertas a través de una exégesis especial de tipo *pesher* («desciframiento»). Cada palabra de los libros de la Ley y de los Profetas miraba hacia el futuro de su comunidad en aquellos últimos días.⁴² Qumrán era la culminación de la historia judía, la verdadera Israel. Pronto Dios anunciaría el comienzo de un nuevo orden mundial; y tras la victoria final de los hijos de la luz, se construiría un nuevo templo, enorme y no hecho por manos humanas, y se restablecería la alianza mosaica. Mientras tanto, la comunidad del Qumrán era un templo puro y simbólico que reemplazaba al santuario profanado en Jerusalén. Sus miembros observaban las leyes sacerdotales, purificaban sus

prendas de vestir y entraban en el comedor como si se tratase de los recintos del templo.

La comunidad del Qumrán era un ala extrema del movimiento esenio, que contaba con unos cuatro mil miembros hacia el siglo I a. C.⁴³ La mayoría de los esenios también vivían en comunidades muy unidas, aunque lo hacían en pueblos y ciudades, no en el desierto; se casaban y tenían hijos, pero se comportaban como si el final de los tiempos ya hubiese comenzado, observando las leyes de pureza, evitando la posesión de propiedades privadas, compartiendo todos sus bienes y prohibiendo el divorcio.⁴⁴ Celebraban comidas en comunidad, durante las cuales esperaban con ilusión la venida del reino, y aunque previeron la destrucción del templo, continuaron rindiendo culto en él.

Los fariseos, otra secta que constituía alrededor del 1,2 por ciento de la población,⁴⁵ eran muy respetados, y aunque su acercamiento a los libros de la Ley y a los Profetas era más convencional, estaban abiertos a ideas nuevas tales como la resurrección general, cuando los justos se levantarían de sus tumbas para compartir el triunfo final de Dios. Muchos de ellos eran laicos que se esforzaban por vivir como sacerdotes, observando las leyes de pureza en sus casas como si estuviesen en el templo. Se les oponían los saduceos, más conservadores, que interpretaban de manera más rigurosa los textos escritos y que no aceptaban las ideas modernas acerca de la inmortalidad personal.

El pueblo se concentraba en el templo porque este le permitía tener acceso a Dios; si esto fallaba, la religión perdía su sentido. Se buscaba desesperadamente una nueva forma de presentarse ante Dios, nuevos textos sagrados y nuevas maneras de ser judío.⁴⁶ Algunas sectas modificaron por completo los textos antiguos. El autor del primer libro de Enoc se imaginó a Dios volviendo a crear el mundo y a la antigua revelación hecha pedazos en

el monte Sinaí, para así hacer borrón y cuenta nueva. El autor de Jubileos, que fue muy leído hasta bien entrado el siglo II a. C., revisó de arriba abajo las narraciones J., E. y P. ¿De verdad Dios había intentado exterminar al género humano en el Diluvio Universal? ¿De verdad había ordenado a Abraham que matase a su propio hijo? ¿Y acaso había osado ahogar al ejército egipcio en el mar de los Juncos? La decisión del autor fue que Dios no intervenía en los asuntos de los hombres, y que el sufrimiento que vemos por doquier era el trabajo de Satanás y sus demonios.

Antes del siglo I a. C. no existía una expectación generalizada ante la llegada de un mesías, «el ungido», que vendría a solucionar los problemas del mundo.⁴⁷ A pesar de referencias esporádicas a semejante figura, todavía era una idea periférica y sin desarrollar. Las narraciones apocalípticas del período tardío del Segundo Templo solían imaginarse a Dios estableciendo un nuevo orden mundial, sin ayuda humana. Había referencias esporádicas a ideas que más tarde llegarían a ser cruciales. Se mencionaba a un rey de la Casa de David que inauguraría el «reino de Dios» y «reinaría por siempre sobre los *goyim*».⁴⁸ Otro texto hablaba de un rey que «sería llamado hijo de Dios ... e hijo del Altísimo que traería la paz al mundo»,⁴⁹ a todas luces una rememoración nostálgica de la profecía de Isaías sobre Immanu-El. Pero estas ideas periféricas todavía no conformaban una visión coherente.

Esto cambió cuando el general romano Pompeyo conquistó Palestina en el 63 a. C. y la convirtió en provincia del imperio romano. En cierto modo, el dominio romano fue beneficioso. El rey Herodes, el protegido de Roma que reinó en Jerusalén desde el año 37 hasta el 4 a. C., reconstruyó el templo a magnífica escala y peregrinos de todas partes empezaron a acudir a él para celebrar las fiestas. Pero los romanos eran poco populares y algunos de los prefectos, especialmente Poncio Pilato (26-36 d. C.), hicieron un esfuerzo especial para ofender las sensibilidades judías. Varios

profetas intentaron movilizar al pueblo en una revuelta.⁵⁰ Un tal Teudas dirigió a cuatrocientas personas al desierto, prometiéndoles que allí serían liberadas por Dios. Un profeta conocido como el Egipcio convenció a miles de personas para que se congregaran en el monte de los Olivos y asaltaran la fortaleza romana situada provocadoramente junto al templo. La mayoría de estas sublevaciones fueron sofocadas salvajemente, y en una ocasión los romanos crucificaron nada menos que a dos mil rebeldes en las afueras de Jerusalén. Durante los años veinte d. C., Juan el Bautista, un profeta ascético que tal vez pertenecía al movimiento esenio, atrajo a una gran cantidad de gente al desierto de Judea y allí predicó que el «reino de los cielos» estaba en camino.⁵¹ Habría un gran juicio para el que los judíos tenían que prepararse confesando sus pecados, sumergiéndose en el río Jordán y prometiendo llevar una vida honesta e inocente.⁵² Aunque no parece que Juan el Bautista predicara contra el gobierno romano, las autoridades lo ejecutaron.

Parece que Juan estuvo relacionado de alguna manera con Jesús de Nazaret, un curandero y exorcista de Galilea que comenzó a predicar la llegada inminente del reino de Dios más o menos al mismo tiempo.⁵³ El sentimiento antirromano era especialmente común durante las grandes fiestas nacionales, y Jesús fue ejecutado por Poncio Pilato hacia el año 30 d. C., cuando fue a Jerusalén para celebrar allí la Pascua. Pero este hecho no acabó con el movimiento de Jesús. Algunos de sus discípulos estaban convencidos de que Jesús había resucitado de su tumba; aseguraban haberlo visto en visiones y que su resurrección anunciaba el final de los tiempos, cuando los justos se levantarían de sus tumbas. Jesús regresaría pronto, cubierto de gloria, para inaugurar el reino. El líder en Jerusalén era Santiago, hermano de Jesús, conocido como Tzaddik, el Justo, que mantenía buenas relaciones tanto con los fariseos como con los esenios.

Pero el movimiento también atrajo a judíos de habla griega de la diáspora y, lo que es más sorprendente, a un número significativo de «temerosos de Dios», no judíos que formaban parte de la sinagoga como miembros honorarios.

El movimiento de Jesús fue poco común en Palestina, donde muchas de las sectas se comportaban de manera hostil con los gentiles, pero la espiritualidad judía de la diáspora tendía a ser menos exclusiva y a estar más abierta a las ideas helenísticas. Había una gran comunidad judía en Alejandría, en el Alto Egipto, una ciudad creada por Alejandro Magno, que se había convertido en el principal centro de enseñanza. Los judíos de Alejandría estudiaban en el gimnasio, hablaban griego y llegarían a realizar una interesante fusión entre la cultura griega y la judía. Sin embargo, no podían entender la Torá ya que solo unos pocos hablaban hebreo. En realidad, incluso en Palestina, la mayoría de los judíos hablaban arameo en lugar de hebreo, y necesitaban una traducción (*targum*) cuando en la sinagoga se leían en voz alta los libros de la Ley y de los Profetas.

Los judíos habían comenzado a traducir al griego sus textos sagrados durante el siglo III a. C. en la isla de Faros, situada justo enfrente de la costa de Alejandría.⁵⁴ Es probable que este proyecto fuera iniciado por los mismos judíos de Alejandría, pero a lo largo de los años adquirió un aura de leyenda. Se decía que Ptolomeo Filadelfo, el rey griego de Egipto, estaba tan impresionado con las Sagradas Escrituras judías que quiso una traducción para su biblioteca. Así que le pidió al sumo sacerdote de Jerusalén que mandara a Faros a seis ancianos de cada una de las doce tribus. Todos juntos trabajaron en el texto y elaboraron una traducción tan perfecta que todo el mundo estuvo de acuerdo en que debía ser conservada para siempre «impercedera e inamovible».⁵⁵ Se la conoció como la Septuaginta, en honor a los más de setenta traductores. Otra leyenda parecía

haber absorbido elementos de la nueva espiritualidad de la Torá. Los setenta traductores demostraron ser «profetas y sacerdotes de los misterios»: «Sentados ... en aislamiento ... se volvieron como si estuviesen poseídos, y en estado de inspiración escribieron no algo distinto cada uno de los escribas, sino lo mismo palabra por palabra».⁵⁶ Igual que los exegetas, los traductores estaban inspirados y expresaban la palabra de Dios de la misma forma que los autores bíblicos.

Esta última historia fue contada por el famoso exegeta alejandrino Filón (70 a. C.-45 d. C.), que pertenecía a una rica familia de judíos de Alejandría.⁵⁷ Aunque Filón fue contemporáneo de Juan el Bautista, de Jesús y de Hillel (uno de los más distinguidos entre los primeros fariseos), vivió en un mundo intelectual muy diferente. Filón, que era platónico, escribió un gran número de comentarios al Génesis y al Éxodo, que transformó en alegorías del *logos* («razón») divino. Se trataba de otro tipo de *translatio*. Filón intentaba «trasladar» o «transferir» la esencia de los cuentos semíticos a otro lenguaje cultural, y emplazarlos en un nuevo marco conceptual completamente diferente.

Filón no inventó el método alegórico. Los *grammatikoi* de Alejandría ya estaban «traduciendo» los poemas épicos de Homero a la terminología filosófica, para que los griegos que estuviesen formados en el racionalismo de Platón y Aristóteles pudieran utilizar la *Ilíada* y la *Odisea* como parte de su búsqueda de la sabiduría. Basaban sus *allegoria* en la numerología y la etimología. Además de su connotación cotidiana, cada nombre tenía un significado simbólico más profundo que expresaba su forma eterna platónica. Por medio de la reflexión y el estudio, un crítico podía descubrir este significado más profundo y, de este modo, transformar las historias homéricas en alegorías de filosofía moral. Los exegetas judíos ya habían comenzado a emplear este método con la Biblia, que a sus educadas mentes

griegas les resultaba incomprensible y cruel. Consultaron manuales que proporcionaban traducciones griegas de los nombres hebreos. Por ejemplo, Adán pasó a llamarse *nous* («razón natural»); Israel, *psyche* («alma»), y Moisés, *sophia* («sabiduría»). Este método arrojó una nueva luz sobre las narraciones bíblicas: ¿vivían los personajes de acuerdo con su nombre?; ¿qué es lo que revelaba una historia en particular sobre el dilema humano?; ¿cómo podía el lector aplicarlo a su propia búsqueda del conocimiento?

Filón no creía estar distorsionando el original al aplicar este método a las narraciones bíblicas. Se tomó muy en serio el sentido literal de estos relatos,⁵⁸ pero, igual que Daniel, buscaba algo nuevo. Las historias iban mucho más allá de su sentido literal. Como platónico que era, Filón creía que la dimensión eterna de la realidad era más «real» que su mera dimensión física o histórica. Así, aunque no cabía duda de que el templo de Jerusalén era un edificio, su arquitectura simbolizaba el cosmos, y por lo tanto el templo también era una manifestación eterna del dios verdadero. Filón quería demostrar que los cuentos bíblicos eran lo que los griegos llamaban *mythos*. Habían sucedido en el mundo real en un momento particular, pero también tenían una dimensión que trascendía el tiempo. A menos que fueran liberados de su contexto histórico y se convirtieran en una realidad espiritual en las vidas de los fieles, no podían asumir una función religiosa. El proceso de *allegoria* «traducía» el significado más profundo de estas narraciones en la vida interior del lector.

Allegoria era un término que usaban los retóricos para describir un discurso que significaba algo distinto de lo que daba a entender su significado a simple vista. Filón prefería llamar a su método *hyponoia*, «pensamiento más elevado y profundo», ya que lo que él intentaba era alcanzar un nivel más fundamental de verdad. También le gustaba hablar de su exégesis como de una «conversión», tanto del texto como del intérprete.

Había que «darle la vuelta» (*trepain*) al texto.⁵⁹ Cuando el intérprete tuviese dificultad con un pasaje poco claro de la narración, debía, por así decirlo, retorcerlo a un lado y a otro, acercándolo a la luz para verlo más claro. A veces tenía que cambiar de lugar para colocarse en la posición correcta con relación al texto y «cambiar de parecer».

El *trepain* revelaba muchos niveles diferentes dentro de una narración, pero Filón insistió en que el exegeta tenía que encontrar un hilo central que recorriese todas sus lecturas. Escribió cuatro tesis sobre la historia de Caín y Abel para descubrir su significado filosófico subyacente, y finalmente decidió que el tema principal era la lucha entre el amor a uno mismo y el amor a Dios. «Caín» quería decir «posesión». Este quería quedarse con todo, y su meta principal era la de servir a sus propios intereses. «Abel» quería decir «El que lo remite todo a Dios». Estas cualidades estaban presentes en cada individuo, y batallaban continuamente en su interior.⁶⁰ En otra «conversión», la narración ilustraba el conflicto entre la verdadera y la falsa elocuencia: Abel no pudo responder a los engañosos argumentos de Caín, sino que permaneció mudo e indefenso hasta que su hermano lo mató. Esto, explicó Filón, era lo que pasaba cuando el egotismo se descontrolaba y destruía el amor de Dios que tenemos dentro. A través de la mediación de Filón, el Génesis les dio a los cultos judíos griegos de Alejandría una estructura y un simbolismo que les permitió reflexionar acerca de una serie de verdades difíciles pero básicas de la vida espiritual.

Filón también perfeccionó la concepción bíblica de Dios, que a un platónico le podía parecer totalmente antropomórfica. «La aprehensión de mí trasciende la naturaleza humana, en verdad, trasciende incluso lo que pueden contener todo el cielo y el universo», hizo que Dios le dijera a Moisés.⁶¹ Filón llevó a cabo la gigantesca e importante distinción entre la *ousia* de Dios, su esencia, que era totalmente incomprensible para los seres

humanos, y sus actividades (*energeiaei*) y «poderes» (*dynameis*), que sí podemos percibir en el mundo. En la Sagrada Escritura no se dice nada acerca de la *ousia* de Dios; solo leemos acerca de sus «poderes», uno de los cuales era la Palabra o Logos de Dios, el diseño racional que estructura el universo.⁶² Igual que Ben Sira, Filón creía que cuando vislumbramos el Logos en la creación y en la Torá, somos llevados más allá de donde alcanza la razón discursiva, hasta el reconocimiento extasiado de que Dios es «superior a una manera de pensar, más valioso que cualquier cosa que sea simplemente pensamiento».⁶³

Es absurdo leer el primer capítulo del Génesis de forma literal e imaginar que el mundo fue creado en seis días, argumentaba Filón. El número 6 era símbolo de perfección. Observó que en el Génesis había dos historias de la creación bastante diferentes entre sí, y decidió que la narración de P. en el primer capítulo describía la creación del Logos, el plan maestro del universo que fue el «primogénito» de Dios,⁶⁴ y que la narración más sencilla de J. del segundo capítulo simbolizaba la formación del universo material por parte del *demiourgos*, el «artesano» divino del *Timeo* de Platón, que había modelado la materia prima del universo para así establecer un cosmos ordenado.

La exégesis de Filón no era simplemente una hábil manipulación de nombres y números, sino también una práctica espiritual. Como cualquier platónico, experimentaba el conocimiento como recuerdo, como algo que ya sabía en algún nivel profundo de su ser. Mientras ahondaba en el sentido literal de las narraciones bíblicas y descubría su principio filosófico profundo, experimentaba un sobresalto de reconocimiento. De repente, la historia se fundía con una verdad que era parte de él mismo. A veces se esforzaba denodadamente con sus libros y parecía no avanzar nada, pero

entonces, y casi sin aviso previo, experimentaba el embeleso, como un sacerdote de uno de los cultos místéricos extáticos:

De repente estoy colmado, las ideas descienden como la nieve, así que, bajo el impacto de la posesión divina, me he llenado de furor coribántico y he perdido la consciencia de todo: del lugar, de la gente, del pasado, del presente, de mí mismo, de lo que se ha dicho y de lo que se ha escrito. A cambio he obtenido expresión, ideas, el disfrute de la vida, una visión afilada y una clarividencia extraordinariamente nítida de los objetos, como la que puede ocurrir cuando vemos con los ojos al aumentar la claridad.⁶⁵

El mismo año en que murió Filón hubo pogromos en Alejandría contra la comunidad judía. A lo largo y ancho del imperio romano se había extendido el miedo a la insurgencia judía, y en el 66 d. C. un grupo de judíos zelotes orchestaron una rebelión en Palestina que, por increíble que parezca, consiguió mantener a raya a las tropas romanas durante cuatro años. Temiendo que la rebelión se extendiera entre las comunidades judías de la diáspora, las autoridades estaban decididas a aplastarla implacablemente. Al final el emperador Vespasiano conquistó Jerusalén en el año 70 d. C. Cuando los soldados romanos irrumpieron en los patios interiores del templo, se encontraron con seis mil judíos zelotes preparados para combatir hasta la muerte. Al ver que el templo empezaba a arder, un bramido terrible se elevó hacia el cielo. Algunos se lanzaron contra las espadas de los romanos, y otros se arrojaron a las llamas. Cuando el templo quedó destruido, los judíos se dieron por vencidos y no mostraron ningún interés por defender el resto de la ciudad, sino que se limitaron a mirar impotentes cómo los oficiales de Tito destruían eficazmente lo que quedaba de ella.⁶⁶ Durante siglos, el templo había resistido en el corazón del mundo judío y había sido central para su religión. Una vez más había sido destruido, pero en esta ocasión ya no sería reconstruido. Solo dos de las sectas judías que habían proliferado durante el período tardío del Segundo Templo fueron

capaces de encontrar un camino hacia delante. La primera en hacerlo fue el movimiento de Jesús, que se inspiró en el desastre para escribir una colección de textos sagrados completamente nueva.

Los Evangelios

No tenemos forma de saber cómo habría sido el cristianismo si los romanos no hubiesen destruido el templo. Su pérdida tiene una amplia resonancia en todos los textos sagrados que comprenden el Nuevo Testamento, muchos de los cuales fueron escritos en respuesta a esta tragedia.¹ A finales del período del Segundo Templo, el movimiento de Jesús era simplemente una más entre una multitud de sectas extremadamente competitivas. Tenía algunas características poco comunes, pero, igual que algunos de los demás grupos, los primeros cristianos consideraban que ellos eran el verdadero Israel, y no tenían intención alguna de escindirse del judaísmo. Tenemos poca información de primera mano, pero podemos conjeturar con cierta base la historia del grupo durante los cuarenta años que transcurrieron desde que Jesús fue ejecutado por Poncio Pilato.

Jesús continúa siendo un enigma. Se han llevado a cabo tentativas interesantes de descubrir la figura del Jesús «histórico», un proyecto que se ha convertido en algo parecido a una industria en el campo académico. Pero el hecho es que el único Jesús que conocemos realmente es el Jesús descrito en el Nuevo Testamento, a quien no le interesaba la historia científicamente objetiva. No hay ninguna otra explicación coetánea de su misión y su

muerte. Ni siquiera podemos estar seguros de por qué lo crucificaron. Las narraciones de los Evangelios parecen indicar que se pensó que era el rey de los judíos. Se dice que predicó la llegada inminente del reino de los cielos, pero también dejó muy claro que no era de este mundo. En la literatura de finales del período del Segundo Templo, se insinuaba que unos pocos estaban esperando que un rey justo de la Casa de David viniera a establecer un reinado eterno, y parece ser que esta se volvió una idea muy popular durante los años de tensión que llevaron a la guerra. Josefo, Tácito y Suetonio comentan la importancia de la religiosidad revolucionaria, tanto antes como después de la sublevación.² En aquel momento había, en algunos círculos, una gran expectación por un *meshiah* (*christos* en griego), un rey «ungido» de la Casa de David, que redimiría a Israel. No sabemos si Jesús reivindicó ser el Mesías, ya que los Evangelios son un tanto ambiguos sobre este punto.³ Parece ser que fueron otros, y no Jesús, los que hicieron esta reivindicación en su nombre.⁴ Pero, después de muerto, algunos de sus seguidores tuvieron visiones de él que los convencieron de que había resucitado de su tumba: un acontecimiento que anunciaba la resurrección general de todos los justos cuando Dios inaugurase su reino en la Tierra.⁵

Jesús y sus discípulos provenían de Galilea, al norte de Palestina. Al morir él, los discípulos se trasladaron a Jerusalén, probablemente para estar disponibles cuando llegase el reino, ya que todas las profecías señalaban que el templo sería el eje central en torno al que giraría el nuevo orden mundial.⁶ Los líderes de este movimiento eran conocidos como «los doce», que en el reino gobernarían sobre las doce tribus del reconstituido Israel.⁷ Todos los días rezaban juntos en el templo,⁸ pero también se reunían para celebrar comidas comunitarias en las que reafirmaban su fe en la llegada inminente del reino.⁹ Continuaron viviendo como judíos devotos y ortodoxos. Igual que los esenios, no tenían propiedades privadas,

compartían sus bienes a partes iguales y dedicaban sus vidas a los últimos días.¹⁰ Parece ser que Jesús había recomendado la pobreza voluntaria y una atención especial a los pobres, que la lealtad al grupo debía ser más valorada que los vínculos con la familia, y que había que enfrentarse al mal con amor y sin violencia.¹¹ Los cristianos tenían que pagar sus impuestos y respetar a las autoridades romanas, y no debían ni siquiera considerar la posibilidad de la lucha armada.¹² Continuaban venerando la Torá¹³ y guardando el Sabbath,¹⁴ y le conferían una gran importancia a la observancia de las leyes alimentarias.¹⁵ Tanto Jesús como el gran fariseo Hillel, nacido unos años antes que él, enseñaban una versión de la regla de oro que los dos creían que era la base de la fe judía: «Trata siempre a los demás como te gustaría que te trataran a ti mismo; este es el mensaje de la Ley y los Profetas».¹⁶

Igual que los esenios, parece ser que los miembros del grupo de Jesús tenían una relación ambigua con el templo. Se decía que Jesús había vaticinado que el magnífico santuario de Herodes pronto sería arrasado. «¿Ves estas grandiosas construcciones?», preguntó a sus discípulos. «No quedará piedra sobre piedra que no sea derruida.»¹⁷ En su juicio se dijo que había prometido que destruiría el templo y que lo reconstruiría en tres días. Pero, igual que los esenios, los seguidores de Jesús continuaron rezando en el templo, sintonizando al respecto con otras ramas de la piedad del período tardío del Segundo Templo.

Por otra parte, sin embargo, el cristianismo era sumamente excéntrico y polémico. No se tenía ninguna expectativa de que el Mesías muriese y resucitase. De hecho, la manera en que Jesús había muerto era motivo de vergüenza. ¿Cómo era posible que un hombre que había sufrido la misma muerte que un delincuente común y corriente fuese el ungido de Dios? Muchos consideraban escandalosas las reivindicaciones mesiánicas a favor

de Jesús.¹⁸ El movimiento también carecía del rigor moral de algunas de las demás sectas: los pecadores, las prostitutas y aquellos que recolectaban los impuestos romanos entrarían en el reino por delante de los sacerdotes.¹⁹ Los misioneros cristianos predicaban el evangelio de la «buena nueva» del inminente regreso de Jesús en regiones de Palestina marginales y religiosamente sospechosas, como Samaría y Gaza. También fundaron congregaciones en la diáspora —en Damasco, Fenicia, Cilicia y Antioquía —²⁰ donde llevaron a cabo avances muy importantes.

Aunque los misioneros predicaban en primer lugar para los demás judíos, se encontraron con que también atraían a los gentiles, especialmente entre los temerosos de Dios.²¹ Los judíos acogían a estos paganos simpatizantes en la diáspora, y el enorme patio exterior del nuevo templo de Herodes había sido diseñado a propósito para acomodar a la multitud de gentiles a quienes les gustaba participar en las festividades judías. Los adoradores paganos no se habían convertido en monoteístas. Continuaban adorando a otros dioses y participando en los cultos locales, y la mayoría de los judíos no se oponían a esto ya que Dios solo había pedido exclusividad de culto a Israel. Pero si un gentil se convertía al judaísmo, tenía que ser circuncidado, cumplir con toda la Torá y abstenerse de adorar a los ídolos. Así pues, la llegada a sus congregaciones de un gran número de gentiles conversos planteó un dilema a los líderes de la secta de Jesús. No parece que nadie creyese que los gentiles debían ser excluidos, pero había un desacuerdo considerable a propósito de los términos en que podían ser admitidos. Algunos pensaban que los cristianos gentiles tenían que convertirse al judaísmo, adoptar la Torá y enfrentarse a la dura y peligrosa prueba de la circuncisión, pero otros creían que la conversión era innecesaria, ya que el orden imperante por entonces en el mundo estaba desapareciendo. El debate se volvió acalorado, pero al final se acordó que los gentiles que aceptasen a

Jesús como el Mesías no necesitarían convertirse al judaísmo. Solo tenían que evitar la idolatría y seguir una versión moderada de las normas alimentarias.²²

En lugar de ver a estos gentiles conversos como un problema, algunos entusiastas los buscaban activamente y emprendían ambiciosas misiones en el mundo gentil. Pedro, uno de los doce, había hecho conversos dentro de la población cuartelaria romana de Cesarea, y Barrabás, un judío grecohablante de Chipre, contaba con muchos gentiles en su *ekklesia* («iglesia») de Antioquía,²³ la ciudad donde aquellos que creían que Jesús era el *christos* fueron llamados «cristianos»²⁴ por primera vez. Alguien, no sabemos quién, incluso había fundado una iglesia en Roma. A algunos de los cristianos de la congregación de Jerusalén, sobre todo al hermano de Jesús, Santiago, esto les parecía desconcertante. Estos gentiles mostraban un compromiso realmente impresionante. Muchos judíos consideraban a los paganos adictos crónicos a los malos hábitos:²⁵ el hecho de que muchos de ellos fuesen capaces de observar los elevados valores morales de sus sectas judías sugería que Dios debía de estar trabajando entre ellos. ¿Por qué estaba haciéndolo? Los gentiles conversos estaban preparados para apartarse por completo de los cultos que eran básicos para la vida social en una ciudad pagana y se encontraban en un limbo nada envidiable; no podían comer carne que hubiese sido sacrificada a falsos dioses, por lo que hacer vida social con sus vecinos y familiares se había convertido en algo prácticamente imposible.²⁶ Habían perdido su viejo mundo y no se sentían totalmente aceptados en el nuevo. Y, a pesar de todo, los gentiles conversos seguían acudiendo. ¿Qué quería decir esto?

Los judeocristianos buscaron una respuesta en las Sagradas Escrituras. Igual que había hecho la comunidad de Qumrán, desarrollaron su propia exégesis *peshet*, analizando minuciosamente la Torá y los libros de los

Profetas, tratando de encontrar referencias proféticas que se refirieran a Jesús y a los gentiles al final de los tiempos. Encontraron que, mientras que algunos de los profetas habían predicho que los *goyim* serían forzados en contra de su voluntad a adorar al dios de Israel, otros creían que compartirían el triunfo de Israel y que se desprenderían de forma voluntaria de sus ídolos.²⁷ Así pues, según decidieron algunos cristianos, la presencia de los gentiles probaba que aquellos eran en efecto los últimos días. El proceso descrito por los profetas había comenzado; Jesús era en verdad el Mesías y el reino estaba efectivamente en camino.

Uno de los defensores más enérgicos de esta nueva escatología fue Pablo, un judío grecohablante de Tarso, en Cilicia, que se había unido al movimiento cristiano unos tres años después de la muerte de Jesús. Nunca conoció a Jesús personalmente y al principio se había mostrado contrario a la secta, pero después se convirtió a causa de una revelación que le convenció de que el *christos* lo había nombrado para ser el apóstol de los gentiles.²⁸ Pablo viajó mucho por la diáspora y fundó congregaciones en Siria, Asia Menor y Grecia, decidido a extender el evangelio hasta los confines de la Tierra antes de que Jesús regresara. Escribió cartas a los conversos, contestando a sus preguntas, exhortándolos y explicándoles la fe. Pablo no se imaginó ni por un momento que estuviese escribiendo «textos sagrados»; como estaba convencido de que Jesús regresaría mientras él aún estuviese vivo, nunca imaginó que las generaciones futuras estudiarían sus epístolas minuciosamente. Se lo consideraba muy buen maestro, pero era consciente de que su temperamento explosivo no le hacía ser muy popular en todas partes. No obstante, se conservaron sus cartas a las iglesias de Roma, Corinto, Galacia, Filipos y Tesalónica²⁹ y, después de su muerte a principios de los años sesenta, una serie de escritores cristianos que veneraban a Pablo escribieron en su nombre y desarrollaron sus ideas

en varias cartas a las comunidades de Éfeso y Colosas, y escribieron supuestamente cartas póstumas dirigidas a los colegas de Pablo, Timoteo y Tito.

Pablo insistió en que sus gentiles conversos renunciaran a todo culto pagano y adorasen solamente al dios de Israel.³⁰ Pero no creía que tuvieran que convertirse al judaísmo, porque Jesús ya los había hecho «hijos de Dios», sin circuncisión y sin la Torá. Tenían que vivir como si ya hubiese llegado el reino: cuidando de los pobres y comportándose con caridad, seriedad, castidad y modestia. El hecho de que los gentiles cristianos hicieran profecías, obraran milagros y, en pleno éxtasis, hablasen en lenguas desconocidas —características, todas ellas, de la era mesiánica—,³¹ demostraba que el espíritu de Dios estaba vivo en ellos y que el reino llegaría en un futuro muy cercano.³²

Pero Pablo nunca sugirió que los judíos tuvieran que dejar de observar la Torá, ya que esto lo habría situado fuera de la Alianza. Israel había recibido el preciado regalo de la revelación en el Sinaí, el culto en el templo y el privilegio de ser los «hijos» de Dios y disfrutar de una intimidad especial con Él, y Pablo valoraba todo esto.³³ Cuando arremetió implacablemente contra los «judaizantes», no estaba condenando ni a los judíos ni al judaísmo *per se*, sino a los judeocristianos que querían que los gentiles se circuncidaran y observaran la Torá. Igual que otros sectarios del período tardío del Segundo Templo, Pablo estaba convencido de que solamente él estaba en posesión de la verdad.³⁴ En la época mesiánica, sus congregaciones mixtas de judíos y cristianos formaban el verdadero Israel.

Pablo también revisó las Sagradas Escrituras, cuyo sentido, según creía él, había cambiado desde la llegada del *christos*. Un salmo que parecía referirse a David estaba en realidad hablando de Jesús.³⁵ «En efecto, todo cuanto fue escrito en el pasado en las Escrituras, se escribió para enseñanza

nuestra.»³⁶ El verdadero significado de la Ley y de los libros de los Profetas acababa de salir a la luz, por lo que los judíos que se negaran a aceptar a Jesús como el Mesías ya no los entenderían. El Sinaí había dejado de ser crucial. Hasta entonces el pueblo de Israel no había entendido que la alianza mosaica solo era una medida provisional, por lo que habían tenido las mentes «veladas» y no habían visto de qué trataban en realidad las Sagradas Escrituras. El velo todavía les cubría las mentes cuando escuchaban la Torá en las sinagogas. Había que «convertir» a los judíos, darles la vuelta para que pudiesen ver correctamente. Así también ellos serían transformados y sus «rostros desvelados reflejarían como en un espejo la gloria del Señor».³⁷

No había nada herético en todo esto. Los judíos llevaban mucho tiempo encontrando significados nuevos en antiguos escritos, y, sin ir más lejos, la secta de Qumrán practicaba el mismo tipo de *peshet* y había encontrado un mensaje secreto en los textos sagrados que se refería a su comunidad. Cuando Pablo citaba historias bíblicas para instruir a sus conversos, las interpretaba de una manera totalmente original. Adán prefiguraba a Cristo, pero mientras que Adán introdujo el pecado en el mundo, Jesús había situado a la humanidad en una relación correcta con Dios.³⁸ Abraham se había convertido no solo en el padre del pueblo judío, sino en el antepasado de todos los fieles. Su «fe» (en griego *pistis*, palabra que, es importante observar, debería ser traducida por «confianza» en lugar de por «creencia») había hecho de él un cristiano modélico siglos antes de la llegada del Mesías. Cuando la Sagrada Escritura elogiaba la fe de Abraham,³⁹ se estaba refiriendo «también a nosotros»:⁴⁰ «La Escritura, previendo que Dios justificaría a los gentiles por la fe, anunció con antelación a Abraham esta buena nueva: en ti serán bendecidas todas las naciones».⁴¹ El hecho de que Dios ordenara a Abraham que abandonara en el desierto a su concubina Agar y a su hijo Ismael había sido una *allegoria*: Agar representaba la

alianza del Sinaí, que había hecho a los judíos esclavos de la Ley, mientras que Sara, la esposa nacida libre, correspondía a la nueva alianza, que había liberado a los gentiles de las obligaciones de la Torá.⁴²

El autor de la Carta a los Hebreos, que probablemente escribía más o menos por la misma época, fue todavía más radical. Con el fin de consolar a una comunidad de judeocristianos que estaba empezando a desanimarse, afirmó enérgicamente que la Torá había sido superada por Cristo, que era más elevado que Moisés,⁴³ y que el culto expiatorio no había hecho más que anunciar el acto sacerdotal de Jesús al dar su vida por la humanidad.⁴⁴ En un pasaje extraordinario, el autor vio toda la historia de Israel como ejemplo de la virtud de la *pistis*, una confianza en «realidades que, hasta ahora, permanecen ocultas».⁴⁵ Abel, Henoch, Noé, Abraham, Moisés, Gedeón, Barak, Sansón, Jefté, David, Samuel y los profetas habían dado todos muestras de esta «fe»: ese había sido su mayor éxito, y el único en realidad.⁴⁶ Sin embargo, concluye el autor, «no consiguieron el objeto de las promesas. Dios tenía dispuesto algo mejor para nosotros, de modo que no llegaran ellos sin nosotros a la perfección».⁴⁷

En esta hazaña exegética se reformuló el conjunto de la historia israelita. Los viejos relatos, que habían versado sobre mucho más que la *pistis*, perdieron buena parte de su rica complejidad. La Torá, el templo y el culto se limitaban a señalar a una realidad futura porque Dios siempre había tenido algo mejor en mente. Pablo y el autor de Hebreos mostraban a las futuras generaciones de cristianos cómo interpretar la Biblia judía y hacerla suya. Los demás escritores del Nuevo Testamento desarrollarían este *peshet* y harían que fuese muy difícil para los cristianos considerar la Sagrada Escritura hebrea como algo más que un prelude del cristianismo.

El movimiento de Jesús se estaba volviendo controvertido aun antes del desastre del año 70.⁴⁸ Los cristianos, igual que el resto de los grupos judíos,

quedaron profundamente afectados cuando vieron el magnífico santuario de Herodes reducido a un montón de ruinas quemadas y hediondas. Tal vez habían considerado la posibilidad de construir otro templo en el mismo sitio que el ocupado por el de Herodes, pero lo que no podían imaginar era la vida sin ningún templo. Los cristianos también vieron su destrucción como un *apokalypsis*, es decir, la «revelación» o «desvelamiento» de una realidad que había estado allí desde el principio, pero que hasta entonces no se había visto con claridad, a saber, que el judaísmo estaba acabado. Las ruinas del templo simbolizaban su trágica desaparición y eran un indicio de que el final se estaba acercando. Ahora Dios derribaría el resto del ya caduco orden del mundo y establecería el reino.

La destrucción del primer templo en el año 586 a. C. había inspirado un asombroso estallido creativo entre los exiliados en Babilonia, y la destrucción del segundo estimuló un esfuerzo literario similar entre los cristianos. La mayoría de los veintisiete libros del Nuevo Testamento ya estaban acabados hacia la mitad del siglo II. Las comunidades ya citaban las cartas de Pablo como si fuesen textos sagrados,⁴⁹ y la lectura de una de las biografías de Jesús, que entonces estaba en circulación, se había convertido en una costumbre durante la celebración de los domingos. Con el tiempo, los Evangelios atribuidos a Mateo, Marcos, Lucas y Juan serían seleccionados para integrar el canon, pero había muchos más. El Evangelio de Tomás (hacia el 150) era una colección de dichos secretos de Jesús que traería «conocimiento» (*gnosis*) a sus discípulos para ilustrarlos y redimirlos. Había evangelios, hoy perdidos, de los Ebionitas, los Nazarenos y los Hebreos, dirigidos a las congregaciones judeocristianas. También circulaban muchos evangelios «gnósticos», que representaban una forma de cristianismo que enfatizaba la *gnosis* y distinguía entre un Dios totalmente espiritual (que había mandado a Jesús como su enviado) y el *demiourgos*,

que había creado el corrupto mundo material.⁵⁰ Hubo otros escritos que no sobrevivieron: un evangelio conocido por los estudiosos como Q., porque sirvió de fuente (*Quelle* en alemán) para Mateo y Lucas, varias antologías de las enseñanzas de Jesús, así como una explicación sobre su procesamiento, tormento y muerte.

Sin embargo, en el siglo II no había ningún canon ni textos recomendados, porque todavía no existía una forma estándar de cristianismo. Marción (hacia 100-165), que asumía muchas de las ideas gnósticas, quería romper el vínculo entre el cristianismo y la Sagrada Escritura hebrea, ya que el cristianismo era una religión completamente nueva. Marción escribió su propio evangelio, basado en las cartas de Pablo y en una lectura expurgada de Lucas. Esto dejó a muchos cristianos profundamente preocupados acerca de su relación con el judaísmo. Ireneo, obispo de Lyon (hacia 140-200), sentía horror verdadero tanto por Marción como por los gnósticos, e insistía en el vínculo entre los antiguos textos sagrados y los nuevos. Recopiló una lista de textos aprobados en los que vemos el embrión del futuro Nuevo Testamento. Comenzaba con los Evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan (por este orden), continuaba con los Hechos de los Apóstoles, incluía cartas de Pablo, Santiago, Pedro y Juan, y terminaba con dos descripciones proféticas del final de los tiempos: el Apocalipsis y el Pastor de Hermas. Pero el canon no quedó fijado hasta bien entrado el siglo IV. Algunos de los libros de Ireneo, como el Pastor de Hermas, serían descartados, mientras que otros, como la Epístola a los Hebreos y la Epístola de Judas, serían añadidos a la lista de Ireneo.

Los nuevos textos sagrados cristianos fueron escritos en épocas distintas, en regiones diferentes y para un público diverso, pero compartían una lengua común y un conjunto de símbolos, derivados de la Ley y los Profetas, así como de los textos del período tardío del Segundo Templo.

Reunían ideas que originariamente no tenían ninguna conexión entre sí — hijo de Dios, hijo del hombre, Mesías y reino— para formar una síntesis nueva.⁵¹ Los autores no argumentaron esto de forma lógica, sino que se limitaron a yuxtaponer tantas veces estas imágenes que acabaron por unirse en la mente del lector.⁵² No había una visión uniforme de Jesús. Pablo lo había llamado el «hijo de Dios», pero había utilizado el título en su tradicional sentido judío: Jesús era un ser humano que mantenía una relación especial con Dios, como los antiguos reyes de Israel, y que había sido ascendido por Él a un estado más elevado.⁵³ Pablo nunca postuló que Jesús fuera Dios. Mateo, Marcos y Lucas, conocidos como los «sinópticos» porque «ven las cosas juntos», también utilizaron el título de «hijo de Dios» en este sentido, pero a su vez dieron a entender que Jesús era el «hijo del hombre» de Daniel, lo cual le daba una dimensión escatológica.⁵⁴ Juan, que representaba una tradición cristiana diferente, vio a Jesús como la encarnación de la Palabra y Sabiduría de Dios que habían existido antes de la creación del mundo.⁵⁵ Cuando los editores definitivos del Nuevo Testamento reunieron estos textos, no mostraron ninguna preocupación por tales discrepancias. Jesús se había convertido en un fenómeno demasiado grande en las mentes de los cristianos como para ser reducido a una única definición.

El título de «mesías» fue crucial. Una vez que Jesús fue identificado como el «ungido» (*christos*) de Dios, los escritores cristianos le dieron al término un sentido radicalmente nuevo. Leyeron las Sagradas Escrituras hebreas en griego y, cada vez que se encontraban con una referencia al *christos* —ya fuese un rey, un profeta o un sacerdote—, lo interpretaban de inmediato como una referencia en clave a Jesús. También se sintieron atraídos por la misteriosa figura del Siervo del Segundo Isaías, cuyo sufrimiento había redimido al mundo. El Siervo no había sido una figura

mesiánica, pero al compararlo constantemente con Jesús *christos*, utilizando la misma técnica de «difuminado», establecieron, por primera vez, la idea de un mesías sufriente. Así es como tres figuras separadas —sirviente, mesías y Jesús— se hicieron inseparables en la imaginación cristiana.⁵⁶

Tan minuciosa fue la exégesis *peshet* de los cristianos que apenas hay un verso en el Nuevo Testamento que no se refiera a las antiguas escrituras. Los cuatro evangelistas parecen utilizar la Septuaginta como una fuente más para la biografía de Jesús. Como consecuencia de esto es difícil desentrañar los hechos de la exégesis. ¿Es cierto que los verdugos de Jesús le dieron a beber vinagre y echaron a suerte su ropa, o bien fue un incidente sugerido por ciertos versos de los salmos?⁵⁷ ¿Acaso Mateo narra la historia del nacimiento virginal de Jesús solo porque Isaías había profetizado que una «virgen» concebiría y pariría a un hijo llamado Immanu-El? (la Septuaginta traduce la palabra hebrea *almah*, «mujer joven», como *parthenos*, «virgen»⁵⁸). Algunos estudiosos han llegado a sugerir que sería posible redactar un evangelio entero a partir de las Sagradas Escrituras hebreas, sin citar ni una sola de las palabras de Jesús.⁵⁹

No sabemos quién escribió los Evangelios. Circulaban de forma anónima cuando aparecieron por primera vez, y no fue hasta más tarde que fueron atribuidos a figuras importantes de la Iglesia primitiva.⁶⁰ Los autores eran judeocristianos⁶¹ que escribían en griego y que vivían en las ciudades helénicas del imperio romano. No solo eran escritores creativos, cada uno de ellos con sus prejuicios, sino que además eran redactores hábiles que corregían el material anterior. Marcos escribió hacia el año 70 d. C., Mateo y Lucas a finales de los años ochenta y Juan a finales de los noventa. Los cuatro Evangelios reflejan el terror y la ansiedad de aquel período traumático. El pueblo judío estaba confundido. La guerra con Roma había dividido a familias y comunidades, y las diferentes sectas tenían que

replantearse su relación con la tradición del templo. Pero el *apokalypsis* del santuario en ruinas les parecía tan convincente a los cristianos que se sintieron inspirados para proclamar el mesiazgo de Jesús, cuya misión había estado estrechamente ligada al templo.

Marcos, que escribió inmediatamente después de la guerra, estaba especialmente preocupado por este tema. Su comunidad tenía problemas graves. Se había acusado a los cristianos de alegrarse de la destrucción del templo, y Marcos muestra que en las sinagogas se estaba golpeando a muchos miembros de su *ekklesia*, después se los arrastraba frente a los ancianos judíos y se los vilipendiaba por todas partes. Muchos habían perdido la fe.⁶² Las enseñanzas de Jesús parecían caer en saco roto y los líderes cristianos parecían tan obtusos como los doce, que en el Evangelio de Marcos nunca parecían entender a Jesús.⁶³ Había una sensación deprimente de ruptura dolorosa con la corriente principal del judaísmo. No se puede remendar un vestido viejo con un paño nuevo, había advertido Jesús: «Lo añadido tira de él, el paño nuevo del viejo, y se produce un desgarrón peor. Y nadie echa tampoco vino nuevo en pellejos viejos; de otro modo, el vino reventaría los pellejos, y se echarían a perder tanto el vino como los pellejos».⁶⁴ Ser discípulo de Jesús comportaba sufrimiento y un sinfín de luchas contra las fuerzas demoníacas. Los cristianos debían mantenerse despiertos; ¡tenían que estar siempre atentos!⁶⁵

Pablo, que escribió cuando el templo todavía estaba en pie, casi no lo menciona, pero este era central en la visión que Marcos tenía de Jesús.⁶⁶ Su destrucción solo era la primera etapa del Apocalipsis inminente.⁶⁷ El templo estaba condenado: Daniel ya hacía tiempo que había previsto ese «sacrilegio desolador».⁶⁸ No es que Jesús fuera un renegado, como proclamaban sus enemigos, sino que tenía una profunda sintonía con las grandes figuras del pasado. Citó a Jeremías y a Isaías para demostrar que el

templo había existido para todas las naciones además de para los judíos.⁶⁹ La *ekklesia* de Marcos, que admitía a gentiles, había satisfecho estas viejas profecías, pero el templo no se había ajustado al plan de Dios. ¡No era extraño que lo hubiesen destruido!

La muerte de Jesús no fue ningún escándalo ya que había sido vaticinada en los libros de la Ley y de los Profetas:⁷⁰ ya se preveía que lo iba a traicionar uno de sus seguidores⁷¹ y que lo iban a abandonar sus discípulos.⁷² Pero el Evangelio termina con una nota de terror. Cuando las mujeres van a ungir el cuerpo se encuentran con que la tumba está vacía. Y aunque un ángel les dice que Jesús ha resucitado, «ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían miedo».⁷³ La narración de Marcos termina aquí, dando a entender la sensación de postergación aterradora que los cristianos experimentaban en ese momento. Sin embargo, la concisa y brutal narración de Marcos representaba «buenas nuevas», ya que el reino «estaba cerca».⁷⁴

Pero para cuando Mateo escribió su Evangelio a finales de los años ochenta, estas esperanzas ya empezaban a desvanecerse. Nada había cambiado: ¿cómo era posible que el reino ya hubiese llegado? Mateo respondió diciendo que estaba llegando discretamente y que estaba operando en el mundo como la levadura dentro del pan.⁷⁵ Su comunidad estaba asustada y enfadada. Los judíos los acusaban de abandonar la Torá y a los Profetas;⁷⁶ habían sido azotados en las sinagogas y arrastrados ante los tribunales de ancianos,⁷⁷ y esperaban que los torturasen y los matasen antes del fin de los tiempos.⁷⁸ Por lo tanto, Mateo estaba especialmente ansioso por mostrar que el cristianismo no solo estaba en sintonía con la tradición judía, sino que era su culminación. Casi todos los acontecimientos en la vida de Jesús habían ocurrido «para que se cumpliesen las Sagradas

Escrituras». Igual que Ismael, Sansón e Isaac, su nacimiento fue anunciado por un ángel.⁷⁹ Sus cuarenta días de tentación en el desierto replicaban los cuarenta años que los israelitas pasaron en el desierto; Isaías había predicho sus milagros.⁸⁰ Y, lo que es más importante, Jesús era un gran maestro de la Torá. Proclamó la nueva ley de la era mesiánica desde la cima de una montaña,⁸¹ como había hecho Moisés, e insistió en que no había venido a abolir, sino a completar, la Ley y los Profetas.⁸² Los judíos tenían que observar la Torá con más rigor que nunca. Ya no era suficiente con abstenerse de asesinar, ni siquiera debían enfadarse. No solo estaba prohibido el adulterio, sino que un hombre no debía mirar a una mujer con lujuria.⁸³ La antigua ley del Talión —ojo por ojo, diente por diente— estaba superada: los judíos debían ahora poner la otra mejilla y amar a sus enemigos.⁸⁴ Igual que había hecho Oseas, Jesús sostenía que la compasión era más importante que la observancia del rito.⁸⁵ Como Hillel, predicó la regla de oro.⁸⁶ Jesús era más grande que Salomón, que Jonás y que el templo.⁸⁷ Los fariseos de la época de Mateo decían que el estudio de la Torá conduciría a los judíos a la presencia divina (*Shekhinah*), que antes hallaban en el templo: «Si dos o tres se sientan juntos y las palabras de la Torá están entre ellos, la *Shekhinah* descansa entre ellos».⁸⁸ Pero Jesús había prometido: «Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos».⁸⁹ Los cristianos encontrarían la *Shekhinah* a través de Jesús, que ahora reemplazaba al templo y a la Torá.

Lucas fue el autor no solamente de su Evangelio sino también de los Hechos de los Apóstoles. Asimismo, él estaba ansioso por mostrar que Jesús y sus seguidores eran judíos devotos, pero además recalcó que el Evangelio iba dirigido a todo el mundo: a los judíos y a los gentiles, tanto a hombres como a mujeres, a los pobres, a los recaudadores de impuestos, al buen samaritano y al hijo pródigo. Lucas nos ofrece una valiosa visión de la

experiencia espiritual que la exégesis *peshet* les dio a los primeros cristianos. Nos cuenta una historia emblemática sobre dos de los discípulos de Jesús, que caminaban desde Jerusalén hacia Emaús tres días después de la crucifixión.⁹⁰ Estaban consternados, como muchos de los cristianos en los tiempos de Lucas, pero por el camino se encontraron con un desconocido que les preguntó por qué estaban tan preocupados. Le explicaron que eran seguidores de Jesús y que habían estado seguros de que él era el Mesías. Pero resultaba que lo habían crucificado, y para empeorar todavía más las cosas, ahora las mujeres de su comunidad se dedicaban a propagar historias disparatadas acerca de una tumba vacía y una visión de ángeles. El desconocido los reprendió con amabilidad: ¿acaso no se habían dado cuenta de que el Mesías tenía que sufrir antes de entrar en su gloria? Y, comenzando con Moisés, empezó a explicar «el mensaje íntegro» de los profetas. Cuando aquella tarde los discípulos llegaron a su destino, rogaron al desconocido que se alojase con ellos, y cuando este partió el pan durante la cena, comprendieron de repente que desde el principio habían estado ante la presencia de Jesús, pero que sus ojos se «habían resistido» a reconocerlo. Mientras el hombre desaparecía ante sus ojos, recordaron cómo les había «ardido» el corazón en el pecho cuando este había «abierto las Sagradas Escrituras».

El *peshet* cristiano era una disciplina espiritual, arraigada en el dolor y el desconcierto, que hablaba directamente al corazón y le prendía fuego. Los cristianos se reunían «en grupos de dos y de tres» para discutir la relación de la Ley y los Profetas con Jesús. Mientras conversaban, los textos «se abrían» y producían una iluminación momentánea. Esta pasaría, tal y como Jesús había desaparecido en cuanto fue reconocido, pero más tarde las aparentes contradicciones se fundirían en un indicio numinoso de plenitud. El desconocido desempeñaba un papel crucial. Cuando confiaron en alguien

a quien nunca habían visto antes, los discípulos realizaron un acto de confianza (*pistis*). Tanto los judíos como los cristianos descubrieron, en la *ekklesia* de Lucas, que cuando tendían una mano al «otro» experimentaban la *Shekhinah*, que identificaban cada vez más con el *christos*.

Varias iglesias de Asia Menor estaban desarrollando una comprensión distinta de Jesús, representada por el Evangelio y tres epístolas atribuidas a Juan, así como por el escatológico Apocalipsis. Todos estos textos «joánicos» veían a Jesús como el Logos encarnado que había descendido a la Tierra como última revelación de Dios.⁹¹ Jesús era el Cordero de Dios, una víctima expiatoria que erradicó el pecado del mundo, como los corderos sacrificados en el templo durante la Pascua.⁹² Creían que su deber más importante era el de amarse los unos a los otros,⁹³ pero no tender la mano al desconocido. Esta comunidad se sentía asediada y sus miembros se aferraban los unos a los otros en oposición «al mundo».⁹⁴

Toda la existencia parecía polarizada en opuestos contradictorios: la luz contra las tinieblas, el mundo contra el espíritu, la vida contra la muerte y el bien contra el mal. Las iglesias acababan de sufrir un cisma doloroso; algunos de sus miembros habían encontrado «intolerables» sus enseñanzas y «dejaron de ir con Jesús».⁹⁵ Los fieles vieron a estos apóstatas como «anticristos», llenos de odio asesino hacia el Mesías.⁹⁶

Los miembros de esta secta cristiana estaban convencidos de que solo ellos tenían razón y de que todo el mundo estaba en su contra.⁹⁷ El Evangelio de Juan en particular se dirigía a «un grupo», que tenía un simbolismo secreto incomprensible para los ajenos a él. Jesús tenía que repetir una y otra vez a «los judíos» que le buscarían pero que no le encontrarían: «A donde yo esté, vosotros no podéis venir».⁹⁸ Su público estaba siempre confundido, pero como Jesús era la última revelación de

Dios en el mundo, esta falta de acogida comportaba una condena: aquellos que lo rechazaban eran hijos del diablo y permanecerían en las tinieblas.

Para Juan, el judaísmo estaba acabado por completo. Representaba de manera sistemática a Jesús sustituyendo cada una de las revelaciones de Dios a Israel. En lo sucesivo el Logos resucitado sería el lugar donde los judíos encontrarían la presencia divina: Jesús, el Logos, haría las veces de templo destruido, y se convertiría en el lugar donde los judíos encontrarían la presencia divina.⁹⁹ Cuando abandonó el templo, la *Shekhinah* se retiró con él.¹⁰⁰ Cuando celebró la fiesta del Sukkoth, durante la cual el agua fue ceremoniosamente derramada sobre el altar y las antorchas gigantes del templo fueron encendidas, Jesús, como la Sabiduría, gritó que él era el agua de la vida y la luz del mundo.¹⁰¹ Durante la fiesta de los ázimos, reivindicó que él era el «pan de la vida». No solo era más grande que Moisés¹⁰² y Abraham, sino que encarnaba la presencia divina; tuvo la temeridad de pronunciar el nombre prohibido de Dios: «Antes de que Abraham existiera, Yo Soy [*Ani Waho*]». ¹⁰³ A diferencia de los sinópticos, Juan nunca muestra a Jesús atrayendo a conversos no judíos. Es probable que su *ekklesia* fuera totalmente judía al principio, y los apóstatas fueran judeocristianos, que encontraron «intolerable» la cristología, polémica y potencialmente blasfema, de la comunidad.¹⁰⁴

El Apocalipsis revela la amargura del cristianismo joánico. En este, el dualismo, que fue un tema recurrente en el Evangelio de Juan, se convierte en una batalla cósmica entre las fuerzas del bien y del mal. Satán y sus seguidores atacaron a Miguel y a su ejército angélico en el cielo, mientras que los malvados atacaban a los buenos en la Tierra. A la preocupada *ekklesia* le pareció que el mal tenía que imponerse, pero Juan de Patmos, el autor del Apocalipsis, insistió en que Dios intervendría en el momento crítico y derrotaría a sus enemigos. Había recibido una «revelación»

(*apokalypsis*) especial que «desvelaría» el verdadero estado de las cosas, para que los fieles supiesen cómo comportarse durante los últimos días. El Apocalipsis está inspirado por el miedo de principio a fin: la Iglesia le tenía pánico al imperio romano, a las comunidades judías locales y a los grupos rivales cristianos. Pero, les aseguró el autor, a la larga Satanás cedería su poder a una bestia, que se levantaría desde las profundidades del mar y exigiría pleitesía universal. Entonces el Cordero llegaría al rescate. Aunque la ramera de Babilonia llegase borracha de sangre de los mártires cristianos, los ángeles enviarían siete plagas horribles sobre la Tierra y la Palabra cabalgaría hacia la batalla en un caballo blanco para luchar contra la bestia y arrojarla a un abismo de fuego. Jesús gobernaría la Tierra durante un millar de años junto con sus santos, pero entonces Dios liberaría a Satanás de su reclusión. Habría más destrucción y más batallas hasta que la paz fuese restaurada y la Nueva Jerusalén descendiera desde el cielo, como una novia, para encontrarse con el Cordero.

Como todos los escritos joánicos, el libro del Apocalipsis es deliberadamente oscuro y sus símbolos, incomprensibles para los no iniciados. Es un libro tóxico y, como veremos, interesaría a aquellos que, como las iglesias joánicas, se sentían enajenados y resentidos. También era polémico, y algunos cristianos fueron reacios a incluirlo en el canon. Pero cuando los últimos editores decidieron incluirlo al final del Nuevo Testamento, se convirtió en el final triunfal de la exégesis *peshet* de las Sagradas Escrituras hebreas. Transformó la narración histórica del ascenso del cristianismo en un apocalipsis orientado hacia el futuro. La Nueva Jerusalén sustituiría a la Vieja: «No vi santuario alguno en ella; porque el Señor, el Dios Todopoderoso, y el Cordero, es su Santuario». El judaísmo y sus símbolos más sagrados habían sido reemplazados por un cristianismo triunfalmente militante.¹⁰⁵

Un hilo de odio recorre el Nuevo Testamento. Es incorrecto calificar de antisemitas a las Sagradas Escrituras cristianas ya que los autores eran judíos, pero muchos de ellos estaban desilusionados con el judaísmo. Pablo no participó de esta hostilidad hacia la religión judía, pero la mayor parte del Nuevo Testamento reflejaba la extendida sospecha, ansiedad y turbulencia del período inmediatamente posterior a la destrucción del templo, cuando los judíos estaban tan profundamente divididos. Debido a sus ansias por llegar al mundo gentil, los sinópticos tenían demasiadas ganas de absolver a los romanos de su responsabilidad por la ejecución de Jesús y reivindicaron, con creciente estridencia, que los judíos tenían que cargar con la culpa. Incluso Lucas, que tenía la visión más positiva del judaísmo, dejó claro que había un buen Israel (representado por los seguidores de Jesús) y un «Israel malo», personificado por los santurriones fariseos.¹⁰⁶ En los Evangelios de Mateo y Juan esta tendencia llegó a estar muy arraigada. Mateo hizo llorar en voz alta al pueblo judío por la muerte de Jesús: «¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!»,¹⁰⁷ palabras que durante siglos inspiraron los pogromos que hicieron del antisemitismo una enfermedad incurable en Europa.

Mateo estaba indignado con los fariseos en particular: eran hipócritas engreídos, obsesionados con la letra de la Ley hasta el punto de descuidar por completo su espíritu; eran «guías ciegos», una «raza de víboras» con el fanático propósito de destruir las iglesias cristianas.¹⁰⁸ Juan también denunciaba a los fariseos como maliciosos, opresivos y adictos crónicos al mal; fueron los fariseos los que reunieron información contra Jesús y tramaron su muerte.¹⁰⁹ ¿Por qué este odio furibundo hacia los fariseos? Después de la destrucción del templo, los cristianos fueron los primeros en tratar de convertirse en la auténtica voz de los judíos y al principio no parecían haber tenido ningún rival relevante. Pero hacia los años ochenta y

noventa, los cristianos habían comenzado a darse cuenta con inquietud de que algo extraordinario estaba pasando. Los fariseos estaban iniciando un asombroso resurgimiento.

Midrás

En los últimos días del cerco a Jerusalén, se dijo que, para conseguir pasar a través de los judíos zelotes que protegían las puertas, el rabino Johanan ben Zakkai, líder de los fariseos, fue sacado de la ciudad escondido en un ataúd. El rabino había sostenido repetidas veces a lo largo de la guerra que la sublevación contra Roma no solo era en vano sino que además era autodestructiva, y que la conservación de la religión era más importante que la independencia política. Una vez fuera de la ciudad, se dirigió hacia el campamento romano y le pidió a Vespasiano que no atacase la ciudad costera de Jamnia, al sudoeste de Jerusalén, para mantenerla como refugio de los eruditos judíos. Tras la destrucción de Jerusalén y de su templo, los fariseos, los escribas y los sacerdotes comenzaron a congregarse en Jamnia, que durante sesenta años se convirtió en centro de una síntesis religiosa extraordinaria. La historia de la dramática fuga de Johanan tiene evidentes elementos apócrifos, pero la poderosa imagen del rabino saliendo en un ataúd de la ciudad sentenciada fue profética, ya que Jamnia garantizó la resurrección de una nueva versión del judaísmo del templo a partir de las ruinas del antiguo.

Sin embargo, no sabemos mucho acerca del período de Jamnia.¹ La

coalición de sabios estaba liderada por los fariseos, en un principio por R. Johanan y sus dos dotados alumnos, R. Eliezer y R. Joshua, y más tarde por R. Aqiba. Mucho antes de la tragedia del año 70, los fariseos habían animado a los laicos a vivir como si estuviesen sirviendo en el templo, y que cada hogar se convirtiera así en un altar y cada cabeza de familia en un sacerdote. Sin embargo, los fariseos continuaron rindiendo culto también en el verdadero templo, y nunca imaginaron que algún día los judíos tendrían que arreglárselas sin él. Parece que incluso durante sus años en Jamnia creyeron que los judíos serían capaces de construir un templo nuevo, pero su ideología era muy apropiada para el mundo posterior al año 70, porque habían, por así decirlo, construido sus vidas cotidianas alrededor de un templo virtual, el cual se convirtió en foco de su espiritualidad. A partir de entonces, R. Johanan y sus sucesores comenzarían a construir este santuario imaginario con mayor detalle.

Lo primero que los rabinos hicieron en Jamnia fue recopilar y preservar todos los recuerdos, prácticas y rituales de la religión tradicional, para que cuando se reconstruyese el templo se pudiese reanudar el culto. Otros judíos podrían planear nuevas rebeliones contra el imperio romano; los cristianos podrían insistir en que Jesús había sustituido al templo; pero, junto con los escribas y los sacerdotes que se les habían unido en Jamnia, los fariseos harían un esfuerzo heroico por conservar en sus mentes cada detalle del santuario perdido, al mismo tiempo que revisaban la Torá para enfrentarse a las necesidades de su mundo drásticamente modificado. A los fariseos les llevaría muchos años convertirse en los líderes indiscutibles del nuevo judaísmo. Pero a finales de los años ochenta y en los noventa, tal y como hemos visto, algunos cristianos habían empezado a sentirse seriamente amenazados por Jamnia, cuya visión les parecía a muchos judíos más convincente y auténtica que el evangelio. Y, sin embargo, la iniciativa

farisaica tenía mucho en común con las primeras iglesias cristianas. Los fariseos también examinarían las Sagradas Escrituras, inventarían otra forma de hacer exégesis y redactarían nuevos textos sagrados (aunque nunca afirmarían que estos formaban un «Nuevo Testamento»).

Cuando dos o tres fariseos estudiaban juntos la Torá encontraban, como los cristianos, que la *Shekhinah* estaba entre ellos. Los fariseos promovieron una espiritualidad en Jamnia en la que el estudio de la Torá reemplazaba al templo como medio principal para encontrar la presencia divina. Pero, a diferencia de los modernos estudiosos bíblicos, estos no estaban interesados en recuperar el significado original de un determinado pasaje de la Sagrada Escritura. Igual que Daniel, lo que ellos buscaban eran nuevos significados. Bajo su punto de vista no había una única lectura posible de los textos sagrados. Mientras los acontecimientos se revelasen en la Tierra, incluso Dios tenía que continuar estudiando su propia Torá para descubrir su significado pleno.² Los rabinos llamaron «midrás» a su exégesis, que, tal y como vimos en el segundo capítulo, derivaba del verbo *darash*: «investigar», «buscar». El significado de un texto no era evidente. El exegeta tenía que ir en su busca, ya que cada vez que un judío se enfrentaba a la palabra de Dios en la Sagrada Escritura, esta significaba algo distinto. La Sagrada Escritura era inagotable. A los rabinos les gustaba señalar que el rey Salomón había utilizado tres mil parábolas para ilustrar cada verso de la Torá, y podía llegar a dar mil y cinco interpretaciones de cada parábola: lo que quería decir que había tres millones y mil quinientas exposiciones posibles de cada unidad de la Sagrada Escritura.³

En realidad, un texto que no pudiese ser radicalmente reinterpretado para enfrentarse así a las necesidades del momento, estaba muerto; las palabras escritas de la Sagrada Escritura tenían que ser revivificadas por una exégesis constante. Solo entonces podrían revelar la presencia divina latente

dentro de la Torá de Dios. El midrás no era una búsqueda puramente intelectual, y estudiar nunca fue un fin en sí mismo: tenía que inspirar a la acción práctica en el mundo. El exegeta tenía el deber de aplicar la Torá a su situación particular y de hacer que hablara a las condiciones de cada miembro de su comunidad. La meta nunca fue simplemente clarificar un pasaje oscuro, sino dirigirse a las cuestiones candentes del día. Uno no entendía un texto hasta que encontraba una forma de ponerlo en práctica.⁴ Los rabinos llamaban *miqra* a la Sagrada Escritura: una «llamada» a la acción al pueblo judío.

Sobre todo, el midrás tenía que estar guiado por el principio de la compasión. En los primeros años del siglo I, el gran sabio fariseo Hillel llegó desde Babilonia a Jerusalén, donde predicó junto a su rival Shammai, cuya versión del fariseísmo era más rigurosa. Se dijo que un día un pagano se acercó a Hillel y le prometió que se convertiría al judaísmo si este podía resumir toda la Torá mientras se mantenía apoyado en una sola pierna. De pie, apoyado en una pierna, Hillel respondió: «No hagas al otro lo que no quieras que se te haga. Esa es toda la Torá, lo demás solo es comentario. Ve y estudia esto».⁵ Este era un fragmento del midrás asombroso e intencionalmente polémico. La esencia de la Torá era la negativa disciplinada a infligir dolor a otro ser humano. El resto de las Sagradas Escrituras solo eran «comentario», un brillo a la regla de oro. Al final de su exégesis, Hillel profirió una *miqra*, una llamada a la acción: «¡Ve y estudia!». Al estudiar la Torá, los rabinos tenían que intentar revelar el núcleo de la compasión central a toda la legislación y a las narraciones de las Sagradas Escrituras, incluso si esto significaba tergiversar el sentido original del texto. Los rabinos de Jamnia eran seguidores de Hillel. R. Aqiba, el principal sabio del último período de Jamnia, declaró que el mayor principio de la Torá era el mandamiento del Levítico: «Amarás a tu

prójimo como a ti mismo».⁶ Solo uno de los rabinos le refutó diciendo que las sencillas palabras «Este es el rollo de los descendientes de Adán» eran más importantes porque revelaban la unidad de todo el género humano.⁷

R. Johanan había estudiado con los alumnos de Hillel, e inmediatamente después de la catástrofe del año 70 aplicó esta percepción a las sombrías realidades del mundo posterior al templo. Un día pasó por las ruinas quemadas del templo con R. Joshua, que gritó con dolor: ¿cómo podrían los judíos expiar sus pecados ahora que ya no podrían llevar a cabo allí los sacrificios rituales? R. Johanan lo consoló citando las palabras que Dios le había dicho a Oseas: «No te aflijas, tenemos la expiación que está a la altura del templo, el hacer buenas obras, como se dijo: “Yo quiero amor [*hesed*], no sacrificio”».⁸ La práctica de la compasión era un acto sacerdotal que expiaría los pecados con mayor eficacia que los antiguos ritos expiatorios, y que podrían llevar a cabo los laicos comunes y corrientes en lugar de ser del dominio exclusivo de la casta sacerdotal. Pero es probable que la exégesis de R. Johanan hubiese sorprendido a Oseas. Si hubiera mirado con detalle el contexto original, el rabino se habría dado cuenta de que Dios no había estado hablando a Oseas acerca de actos caritativos. *Hesed* debería traducirse correctamente por «lealtad» en vez de por «amor». Dios no había estado interesado en la bondad que los seres humanos debían mostrarse los unos a los otros, sino en la fidelidad de culto que Israel le debía.

Pero esto no habría inquietado a R. Joshua, que no intentaba hacer una exposición histórica del texto, sino que lo que buscaba era consolar a su comunidad traumatizada. No había ninguna necesidad de lamentarse demasiado exageradamente por el templo: la práctica de la caridad podría reemplazar al antiguo ceremonial ritual. Este estaba construyendo una *horoz*, una «cadena», que unía citas que originalmente no tenían ninguna conexión entre sí, pero que, una vez «encadenadas», revelaban su unidad

integral.⁹ Comenzó por citar una conocida máxima de Simeón el Justo, un venerado sumo sacerdote del siglo III a. C.:¹⁰ «Sobre tres cosas está basado el mundo: sobre la Torá, sobre el servicio en el templo y sobre las buenas obras».¹¹ Igual que la cita de Oseas, esto probaba que la práctica de la compasión era tan importante como la Torá y el culto en el templo. La bondad era, por así decirlo, un pie esencial del trípode donde se apoyaba el mundo entero, y ahora que habían perdido el templo, la Torá y la caridad eran más importantes que nunca. Para respaldar esta idea, R. Johanan citó, de manera ligeramente incorrecta, al salmista: «El mundo está hecho de amor».¹² Al yuxtaponer estos tres textos sin relación alguna entre sí, R. Johanan mostró que, tal y como había afirmado Hillel, la caridad era efectivamente central a la Sagrada Escritura: era trabajo del exegeta elucidar este principio oculto y sacarlo a la luz.

El *horoz* era esencial al midrás rabínico. Le daba al exegeta una intuición de la plenitud y la unidad similar al *shalom* que los judíos habían encontrado en el templo y a la *coincidentia oppositorum* que los cristianos experimentaban en su exégesis *peshet*. Igual que los cristianos, los rabinos estaban leyendo los libros de la Ley y los Profetas de otro modo, dándoles un sentido que a menudo guardaba muy poca relación con la intención original del autor. R. Aqiba perfeccionó este midrás innovador. A sus alumnos les gustaba contar una historia acerca de él. La fama del genio de R. Aqiba llegó a oídos de Moisés en el cielo y un día este decidió bajar a la Tierra para asistir a una de sus clases. Se sentó en la octava fila detrás de los otros estudiantes y, para consternación suya, descubrió que la exposición de R. Aqiba le era incomprensible, aunque se dijo que esta había sido parte de la revelación que él había recibido en el monte Sinaí. «Mis hijos me han superado», reflexionó Moisés, arrepentido pero orgulloso, mientras recorría el camino de vuelta al cielo. Pero ¿por qué, se preguntó, Dios le había

confiado la Torá a él cuando podría haber elegido a un hombre de la altura intelectual de Aqiba?¹³ Otro rabino lo expresó de manera más sucinta: «Los asuntos que no le fueron revelados a Moisés les fueron revelados a R. Aqiba y sus colegas».¹⁴ La revelación no había ocurrido de una vez por todas en el monte Sinaí; se trataba de un proceso continuo, y este proseguiría siempre que exegetas expertos buscasen la sabiduría inagotable escondida en el texto. La Sagrada Escritura contenía de forma embrionaria la suma del conocimiento humano: era posible encontrarlo «todo en la Sagrada Escritura».¹⁵ El Sinaí solo había sido el principio. En realidad, Dios ya sabía que generaciones futuras tendrían que completar la Torá cuando se la dio a Moisés. La Torá escrita no era un objeto acabado; los seres humanos tenían que utilizar su ingenio para llevarla a la perfección, de la misma forma en que obtenían harina del trigo y tejían una prenda del lino.¹⁶

Algunos rabinos creyeron que R. Aqiba había llegado demasiado lejos. Su colega R. Ismael lo acusó de imponer su propio significado a la Sagrada Escritura: «En realidad, tú le dices al texto: “Quédate en silencio hasta que yo te interprete”».¹⁷ Un buen midrás se mantenía lo más cerca posible del original, y R. Ismael sostenía que este solo debía modificarse cuando fuera absolutamente necesario.¹⁸ El método de R. Ismael fue respetado, pero el que prevaleció fue el de R. Aqiba porque dejaba abierta la Sagrada Escritura. Este método le parece transgresivo a un erudito moderno; generalmente el midrás va demasiado lejos, parece quebrantar la integridad del texto y buscar el sentido a costa del original.¹⁹ Pero los rabinos creían que la Sagrada Escritura era infinita porque era la palabra de Dios. Cualquier significado que descubriesen en un texto había sido deseado por Dios en caso de producir nuevas ideas y beneficiar a la comunidad.

Cuando comentaban la Torá, los rabinos corregían con regularidad las palabras diciéndoles a sus estudiantes: «No leáis esto... sino aquello».²⁰ Al

alterar el texto de esta manera, a veces introducían en la Sagrada Escritura una nota de compasión ausente en el texto original. Esto es lo que pasó cuando R. Meir, uno de los alumnos más destacados de R. Aqiba, discutió una decisión del Deuteronomio:

Si un hombre, reo de delito capital, ha sido ejecutado, lo colgarás de un árbol. No dejarás que su cadáver pase la noche en el árbol; lo enterrarás el mismo día, porque un colgado es una maldición de Dios [*qilelat Elohim*]. Así no harás impuro el suelo que Yahvé, tu Dios, te da en herencia.²¹

En esta normativa había egoísmo, ya que si los israelitas contaminaban la tierra, la perderían. Pero R. Meir sugirió una nueva lectura basada en un juego de palabras: «No leáis *qilelat Elohim* —dijo—, sino *qallat Elohim* [“el sufrimiento de Dios”]». R. Meir explicó que el nuevo texto revelaba el patetismo de Dios, que sufría con sus criaturas: «Cuando una persona tiene un problema grave, ¿qué dice la *Shekhinah*? Dice algo así como: “Me duele la cabeza, me duele el brazo”». ²² Era posible encontrar el amor y la regla de oro en las partes más improbables de la Torá. Tal y como observa un erudito contemporáneo: «La lanzadera midrásica teje una textura de compasión alrededor de una severa norma jurídica»; como el rabino invitaba a sus alumnos a modificar el texto, estos también se vieron involucrados en el proceso activo de la reinterpretación interminable.²³ Lo mismo puede decirse de la exposición de R. Judá acerca de las palabras de Dios a Zacarías: «El que os toca a vosotros [es decir, Israel] es como si se tocara su propio [*eyno*] ojo». «No leáis *eyno* [“su”] sino *eyni* [“mi”] ojo», instruyó R. Judá a sus colegas; ahora el texto afirmaba que un Dios afectuoso compartía el dolor de su pueblo: «Quienquiera que toque a Israel es como si tocara mi [*eyni*] ojo». ²⁴

Nunca podría haber una interpretación definitiva de la Sagrada Escritura. Esto ya se había dicho durante los primeros días en Jamnia, cuando R.

Eliezer se enzarzó en una insoluble discusión con sus colegas acerca de una resolución jurídica (*halakha*) de la Torá. Cuando se negaron a aceptar su opinión, R. Eliezer le pidió a Dios que le respaldara con algunos milagros, y —*mirabile dictu*— un algarrobo se movió dos metros de forma espontánea, el agua de un conducto fluyó hacia arriba, y las paredes de la casa de estudios temblaron tan intensamente que el edificio pareció estar a punto de derrumbarse. Sin embargo, los otros rabinos no quedaron impresionados con esta demostración de fuerza sobrenatural. Desesperado, R. Eliezer pidió que una *bat qol* («voz del cielo») decidiera, y la voz divina afirmó amablemente: «¿Qué tenéis contra R. Eliezer? La *halakha* siempre es como él dice». Pero el rabino Joshua citó un verso del Deuteronomio: «No está en el cielo».²⁵ La Torá ya no quedaba limitada al mundo celestial; esta había dejado de pertenecer a Dios una vez que fue promulgada en el monte Sinaí, y era posesión inalienable de cada uno de los judíos. Así pues, comentó un rabino posterior, «no prestemos atención a una voz celestial». Además, en el Sinaí había sido decretado: «Decidiréis por mayoría»,²⁶ así que R. Eliezer, una minoría de uno, debía acatar la votación popular. Cuando Dios oyó que su opinión no había sido admitida, se rió y dijo: «Mis hijos me han conquistado».²⁷

Todas las limitaciones del midrás se debían a la debilidad del exegeta, a quien le faltaba la capacidad para dar sentido a un texto en una situación dada o para encontrar un nuevo significado.²⁸ La regla de oro también quería decir que cualquier midrás que diseminara odio era ilegítimo. Una mala interpretación que menospreciara a otros sabios y buscara desacreditarlos tenía que ser evitada.²⁹ El propósito del midrás era servir a la comunidad y no inflar el ego del exegeta, quien debería, explicó R. Meir, estudiar la Torá «por el bien de la misma», no en beneficio propio. Un buen midrás, continuó el rabino, sembraba afecto y no discordia, porque

cualquiera que estudiase correctamente la Sagrada Escritura estaba lleno de amor y llevaba alegría a los demás: este «ama a la presencia divina y a todas las criaturas, hace que la presencia divina se alegre y que todas las criaturas se alegren».

El estudio de la Torá transformaba al exegeta y hacía que le asaltara el miedo y la humildad, convirtiéndolo en un hombre recto, piadoso, honrado y fiel, para que todo el mundo a su alrededor se beneficiara. «Los misterios de la Torá le son revelados a él —concluyó R. Meir—, este se vuelve como la fuente que se derrama y un torrente incesante ... Y le hace grande y le levanta sobre toda la creación.»³⁰

«¿No quema mi Palabra como el fuego?», le había preguntado Yahvé a Jeremías.³¹ El midrás liberaba la chispa divina que permanecía latente en las palabras escritas de la Torá. Un día R. Aqiba oyó decir que su alumno Ben Azzai había quedado atrapado en una aureola de llamas que brillaban a su alrededor mientras estaba explicando la Torá. Se fue corriendo a investigar y Ben Azzai le dijo que solo había estado practicando *horoz*:

Solo estaba conectando las palabras de la Torá las unas con las otras, y luego con las palabras de los Profetas, y los Profetas con los Escritos, y las palabras se alegraban, como cuando fueron comunicadas en el Sinaí, y eran dulces, como la primera vez que fueron pronunciadas.³²

La revelación del Sinaí era renovada cada vez que un judío se enfrentaba y se abría al texto, y lo aplicaba a su situación personal. Igual que Ezequiel, el midrasista advirtió que, una vez que había absorbido la Palabra de Dios y la había hecho solo suya, esta era dulce como la miel e incendiaba el mundo en llamas.

Ben Azzai, como varios de los primeros rabinos, era un místico. A estos les gustaba meditar sobre la narración de Ezequiel acerca de su visión de la «gloria» (*kavod*) de Dios mientras realizaban sus ejercicios —ayunando,

colocando sus cabezas entre las rodillas y susurrando alabanzas a Dios—, que los dejaba en un estado mental diferente. Entonces parecía como si estuviesen volando a través de los siete cielos hasta que contemplaban la «gloria» en su trono celestial. Pero este viaje místico estaba lleno de peligro. Una historia muy temprana cuenta cómo cuatro de los sabios intentaron «entrar en el *pardes*», un «huerto» simbólico que recordaba al paradisíaco Jardín del Edén. Ben Azzai logró llegar a ese estado espiritual antes de su muerte, pero dos de los otros místicos quedaron dañados espiritual y mentalmente por la experiencia. Tan solo R. Aqiba tuvo la madurez suficiente para salir ileso y vivió lo bastante para contar la historia.³³ El mismo R. Aqiba hallaba el Cantar de los Cantares especialmente apropiado para llegar a este *ekstasis*; no solo significaba, sino que realmente hacía del amor que Dios sentía por su pueblo una realidad ardiente en el corazón del místico. «Todo el tiempo no vale el día en el que le fue dado a Israel el Cantar de los Cantares —explicó R. Aqiba—. Todos los Escritos [*Kethuvim*] son santos. El Cantar de los Cantares es el santo entre los santos.»³⁴ En el mundo interior de R. Aqiba, el Cantar había reemplazado al sanctasanctorum del templo, donde la presencia divina había reposado en su antiguo trono.

Otros rabinos experimentaron el Espíritu de Yahvé como una presencia divina electrizante dentro y alrededor de ellos. En una ocasión, después de que R. Johanan hubiera discutido la visión de Ezequiel con sus alumnos, un fuego descendió del cielo y un *bat qol* declaró que tenía una misión especial de Dios.³⁵ Pero el Espíritu Santo también descendió en forma de fuego sobre R. Johanan y R. Eliezer —tal y como había descendido sobre los discípulos de Jesús en el Pentecostés— mientras se dedicaban al *horoz*, uniendo los versos sagrados entre sí.³⁶

A estas alturas, los rabinos todavía no se habían comprometido a poner

por escrito sus ideas. Parece ser que aprendían de memoria las tradiciones que iban acumulando y que las transmitían oralmente, aunque R. Aqiba y R. Meir organizaron el material en bloques para que les fuese más fácil memorizarlo.³⁷ Parecía arriesgado consignar por escrito estas preciadas tradiciones. Un libro podía ser quemado, como el templo, o caer en manos de los cristianos, así que estaría más seguro en las mentes y los corazones de los sabios. Pero los rabinos también valoraban la palabra hablada en sí misma. Los licenciados de Jamnia, que habían conseguido aprender de memoria todos los textos, eran llamados *tannaim*, «repetidores». Recitaban la Torá en voz alta y desarrollaban su midrás a través de conversaciones. La Casa de Estudios era ruidosa, con discusiones animadas y debates acalorados.

Pero, llegado el año 135, los rabinos sintieron la necesidad de comenzar un registro escrito, más permanente. En un intento por arrastrar a los judíos hacia el mundo grecorromano, el emperador Adriano anunció que tenía la intención de demoler las ruinas de Jerusalén y construir una ciudad moderna en el lugar sagrado. La circuncisión, la formación de rabinos y la enseñanza de la Torá fueron prohibidas por ley. El terco soldado judío Simón Bar Koseba dirigió una rebelión contra Roma y, cuando consiguió desalojar a la Décima Legión de Jerusalén, R. Aqiba lo aclamó como si fuera el Mesías. El mismo Aqiba se negó a dejar de enseñar, y se dice que las autoridades romanas lo ejecutaron. A la larga, la rebelión de Bar Koseba fue brutalmente sofocada por Adriano, en el año 135.³⁸ Miles de judíos murieron; se construyó la nueva ciudad, aunque las ruinas del templo sobrevivieron; se prohibió a los judíos residir en Judea y fueron confinados a vivir en el norte de Palestina. La academia de Jamnia fue disuelta y el cuadro rabínico, dispersado. Pero la situación mejoró bajo el mandato del

emperador Antonino Pío (158-161), que relajó la legislación antijudía, y los rabinos volvieron a agruparse en Usha, en la Baja Galilea.

El desastroso resultado de la rebelión de Bar Koseba había horrorizado a los rabinos. Algunos radicales, como el místico R. Simeón ben Yohai, continuaron haciendo campaña contra Roma, pero la mayoría se retiraron de la política. A partir de entonces, los rabinos tuvieron cuidado con el mesianismo y se opusieron a la práctica del misticismo, prefiriendo una vida disciplinada dedicada al estudio en lugar de las peligrosas huidas del espíritu. En Usha, establecieron el canon de la Biblia hebrea al hacer una última selección entre los Escritos (*Kethuvim*) del período del Segundo Templo.³⁹ Eligieron las obras históricas más moderadas y desearon las fantasías apocalípticas, seleccionando Crónicas, Ester, Esdras y Nehemías, y, del género sapiencial, Proverbios, Eclesiastés, el Cantar de los Cantares y Job, pero no Ben Sira. La Biblia, que a partir de entonces consistió en la *Torah*, *Neviim* («Profetas») y *Kethuvim*, fue conocida como el TaNaK.

Entre los años 135 y 160, los rabinos también comenzaron a crear un texto sagrado totalmente nuevo al que llamaron Misná, una antología de las tradiciones que los rabinos habían reunido en Jamnia, organizada según el proyecto de R. Aqiba y R. Meir, que ahora las pusieron por escrito.⁴⁰ Los rabinos habían aceptado por fin que el templo nunca sería reconstruido, por lo que añadieron infinidad de material nuevo, la mayor parte del cual tenía que ver con el culto y las fiestas. El término hebreo *mishnah* quería decir «aprender por repetición»: aunque tomase forma escrita, el nuevo texto sagrado todavía era concebido como una obra oral y los estudiantes continuaron aprendiéndolo de memoria. La Misná fue terminada por R. Judá el Patriarca hacia el año 200, y se convirtió en el Nuevo Testamento de los rabinos. Igual que los textos sagrados cristianos, la Misná consideraba que el Tanak pertenecía a una fase de la historia que se había marchado para

siempre, pero que podía ser utilizada para legitimar el judaísmo posterior al templo. Pero ahí acababa el parecido. No había historia, ni narrativa, ni teología. La Misná era simplemente una colección formidable de preceptos jurídicos, organizados en seis *Sederim* («Órdenes»): *Zeraim* («Semillas»), *Moed* («Fiestas»), *Nashim* («Mujeres»), *Niziqin* («Daños»), *Qodeshim* («Cosas sagradas») y *Tohoroth* («Leyes de pureza»). Estas estaban a su vez subdivididas en sesenta y tres tratados.

A diferencia del Nuevo Testamento, que nunca perdía la oportunidad de citar las Sagradas Escrituras hebreas, la Misná se mantenía orgullosamente a distancia del Tanak, y rara vez citaba la Biblia o apelaba a sus enseñanzas. La Misná nunca afirmó que su autoridad derivase de Moisés, nunca discutió sus orígenes o su autenticidad, sino que asumió con orgullo que su competencia estaba fuera de toda duda.⁴¹ Los rabinos, que eran encarnaciones vivientes de la Torá, eran muy capaces de interpretar la voluntad de Dios y no necesitaban el apoyo de la Biblia.⁴² La Misná no estaba interesada en lo que creían los judíos, sino en cómo se comportaban. El templo había desaparecido, pero la *Shekhinah* todavía estaba en medio de Israel. La tarea de los rabinos consistía en ayudar a los judíos a vivir en santidad, como si el templo todavía estuviese en pie.

Las seis Órdenes estaban construidas como un templo.⁴³ La primera y la última Orden, *Zeraim* y *Tohoroth*, versaban sobre la santidad de la tierra y la santidad del pueblo, respectivamente. Las dos Órdenes más secretas, *Nashim* y *Niziqin*, legislaban sobre la vida privada y doméstica de los judíos y sus relaciones comerciales. Pero el tema de la segunda y la quinta Orden, *Moed* («Fiestas») y *Qodeshim* («Cosas sagradas»), era el templo. Estas dos *Sederim*, que fueron recopiladas en Usha casi en su totalidad,⁴⁴ eran como dos pilares equidistantes de los que dependía todo el edificio. Recordaban con cariño los sencillos detalles de la vida en el templo perdido: para qué se

utilizaba cada una de las habitaciones y dónde guardaba el vino el sumo sacerdote. ¿Cómo se comportaban los vigilantes nocturnos? ¿Qué pasaba si un sacerdote se quedaba dormido cuando estaba de servicio? De este modo, el templo continuaría viviendo en las mentes de los judíos y permanecería en el centro de la vida judía. Estudiar las leyes obsoletas del templo expuestas en la Misná equivalía en realidad a llevar a cabo los ritos.⁴⁵

Para los primeros fariseos una cosa había sido vivir como sacerdotes mientras el templo todavía estaba en pie, y otra muy diferente era hacerlo cuando todo lo que quedaba era unas cuantas ruinas chamuscadas. La nueva espiritualidad exigía una renuncia exegética heroica. Pero la Misná no solo miraba hacia el pasado. Miles de nuevas resoluciones resolvieron las repercusiones de la presencia virtual del templo. Si los judíos iban a vivir como sacerdotes, ¿cómo tenían que tratar a los gentiles? ¿Cuál era el papel de la mujer, que ahora tenía la tarea sacerdotal de supervisar las normas de pureza en la casa? Los rabinos nunca habrían podido convencer a la gente de que debía cumplir con este impresionante cuerpo de leyes si estas no les hubiesen proporcionado una experiencia espiritual satisfactoria.

Unos cincuenta años después de que se terminase la Misná, un texto nuevo proporcionó a esta tradición oral una genealogía espiritual que llegaba hasta el monte Sinaí.⁴⁶ El autor de *Pirke Avoth* («Capítulos de los Padres») trazaba la línea de transmisión desde los rabinos de Usha y Jamnia hasta R. Johanan ben Zakkai, que había aprendido la Torá de Hillel y Shammai. Este luego mostraba cómo las enseñanzas habían pasado a través de generaciones de sabios distinguidos del período del Segundo Templo, hasta llegar al hombre de «la Gran Asamblea»,⁴⁷ que había recibido la Torá de los profetas; estos habían sido instruidos por los «ancianos» que habían conquistado la Tierra Prometida,⁴⁸ los ancianos por Josué, Josué por Moisés

y este último, la fuente de la tradición, había recibido la Torá de Dios mismo.

La genealogía no tenía la intención de basarse en los hechos; lo que le interesaba, como a todos los *mythos*, era el significado y no la información histórica precisa, así como describir una experiencia religiosa. Cuando los judíos estudiaban la Torá según la Misná, se sentían como si estuviesen participando en una conversación continua con todos los grandes sabios del pasado y con Dios. Este se convertiría en el mito constitutivo del judaísmo rabínico. No había una Torá, sino dos: una escrita y otra oral. Ambas habían sido dadas a Moisés en el Sinaí. La Torá no podía limitarse a un texto escrito; tenía que ser revivificada por las voces de los sabios de cada generación. Cuando estudiaban la Torá, los rabinos se sentían como si estuviesen junto a Moisés en el Sinaí. La revelación continuaba desdoblándose, y las percepciones de todos los judíos del pasado, del presente y por venir derivaban de Dios, tan seguro como la Torá escrita dada a Moisés.⁴⁹

La posición de los judíos en el imperio romano se deterioró tras la conversión al cristianismo del emperador Constantino en el año 312. Después de la rebelión de Bar Koseba, cuando quedó claro que el *christos* no había hecho acto de presencia, el cristianismo judío disminuyó y las iglesias pasaron a ser predominantemente gentiles. Cuando Teodosio II (401-450) hizo del cristianismo la religión oficial del estado, se impidió a los judíos que ocuparan puestos civiles o militares, se prohibió el hebreo en las sinagogas, y no se les permitió celebrar la Pascua en la fecha exacta si esta caía antes que la Semana Santa. Los rabinos reaccionaron obedeciendo las instrucciones que daban los sabios en el *Pirke Avoth*, quienes habían animado a sus discípulos a «construir una cerca para la Torá».⁵⁰ Escribieron más textos sagrados, que rodeaban a la Torá viviente con comentarios

eruditos y devotos, protegiéndola de un mundo hostil de la misma forma en que los patios interiores del templo protegieron una vez al Santo entre los Santos.

La Toseftá, un «suplemento» a la Misná, fue compuesta en Palestina entre los años 250 y 350: se trataba de un comentario a la Misná, brillo sobre el brillo. La Sifrá, escrita también en Palestina más o menos al mismo tiempo, pretendía dar marcha atrás a la tendencia que parecía apartar a los judíos del Tanak, e intentaba, respetuosamente, subordinar lo oral a la Torá escrita. Pero los dos talmudes dejaban claro que el pueblo judío no se sentía inclinado a tomar este camino. El Talmud de Jerusalén, conocido como el Yerusalmi, se terminó a principios del siglo v en Palestina, en un momento muy malo para la comunidad judía. *Talmud* significa «estudio», pero el Yerusalmi estudiaba la Misná, no la Biblia, aunque mitigaba la orgullosa independencia de la Misná respecto del Tanak.⁵¹ El Yerusalmi citaba la Biblia con mayor frecuencia y a menudo exigía pruebas bíblicas para sus resoluciones jurídicas (aunque nunca permitió que la Biblia fuese su único árbitro en materia de legislación). Los casos legales suponen tanto hechos como principios, y el Tanak no podía proporcionar esta información necesaria. Pero una sexta parte del Yerusalmi consistía en exégesis de las Sagradas Escrituras y en anécdotas acerca de los grandes rabinos, lo que ayudaba a humanizar el formidable cuerpo legal.

Puede que las pobres condiciones imperantes en Palestina impidieran la terminación del Yerusalmi, que tal vez debería ser considerado un trabajo en curso. Pero durante el siglo vi los judíos de Babilonia escribieron un Talmud más satisfactorio y elegante.⁵² Se habían dado constantes intercambios entre los rabinos de Palestina y Babilonia. Los soberanos iraníes eran más generosos que los emperadores cristianos, por lo que los judíos de Babilonia tuvieron la libertad de administrar sus propios asuntos

bajo un exilarca nombrado oficialmente. Ante el declive de los judíos palestinos, Babilonia se convirtió en el centro intelectual del mundo judío, y el Talmud de Babilonia, conocido como Bavli, goza de una confianza serena que refleja estas circunstancias más favorables. Este se convertiría en el texto clave del judaísmo rabínico. Igual que el Yerusalmi, era un comentario (*gemara*) a la Misná, pero sin ignorar el Tanak, que se utilizaba para apoyar a la Torá oral. En cierto modo, el Bavli era parecido al Nuevo Testamento en el hecho de que sus autores-editores lo consideraban la conclusión de la Biblia hebrea: una nueva revelación para un mundo transformado.⁵³ Igual que el Nuevo Testamento, el Bavli era muy selectivo en relación con los antiguos textos sagrados, eligiendo solo aquellas partes del Tanak que consideraba útiles e ignorando el resto.

El comentario del Bavli repasaba sistemáticamente la Misná, trozo a trozo. El *gemara* no solo se refería a la Biblia, sino también a las opiniones de los rabinos, a las leyendas, a la historia, a las reflexiones teológicas y a las tradiciones jurídicas. Este método obligaba al estudiante a integrar las tradiciones orales y escritas, uniéndolas de este modo en su mente. El Bavli incluía mucho material más antiguo que la Misná, pero la mayor parte de su contenido era nuevo, por lo que el estudiante ganaba una nueva perspectiva que cambiaba su visión tanto de la Misná como de la Biblia. El Bavli veneraba los textos antiguos, pero no consideraba sacrosanto ninguno de estos. En sus comentarios, los autores-editores a veces invertían la legislación de la Misná, enfrentaban a un rabino contra otro y señalaban graves lagunas en los argumentos de la misma. Hicieron exactamente lo mismo con la Biblia, observando omisiones en los textos bíblicos,⁵⁴ sugiriendo lo que los autores inspirados deberían haber dicho,⁵⁵ e incluso llegando a cambiar una ley bíblica por otras más favorables para ellos.⁵⁶ La Biblia se transformaba cuando se leía junto con el Bavli, de la misma forma

que el Nuevo Testamento modificaba las lecturas cristianas del «Antiguo Testamento». Si se incluían textos bíblicos en el *gemara*, estos nunca se discutían en sus propios términos ni en un contexto bíblico, sino que siempre se leían bajo el punto de vista de la Misná. Tal y como R. Abdini de Haifa explicó, los rabinos eran los nuevos profetas: «La profecía les fue quitada a los profetas y dada a los sabios desde el día en que el templo fue destruido».⁵⁷ De este modo la Torá era una realidad trascendente expresada en dos formas terrenales: una Sagrada Escritura escrita y una tradición oral.⁵⁸ Ambas provenían de Dios y ambas eran necesarias, pero los rabinos privilegiaron la Torá oral porque un texto escrito podía incitar a la inflexibilidad y a una orientación retrógrada, mientras que la palabra hablada y las cada vez más movedizas corrientes del pensamiento humano hacían que la Palabra fuera más sensible a las condiciones cambiantes.⁵⁹

Oímos muchas voces en el Bavli: Abraham, Moisés, los profetas, los fariseos y los rabinos. Estos no quedaban confinados a sus épocas históricas, sino que estaban reunidos en la misma página, para que pareciese que estaban discutiendo los unos con los otros a través de los siglos (a menudo discrepando apasionadamente). El Bavli no daba respuestas definitivas. Si una cuestión acababa en un callejón sin salida, los estudiantes tenían que discutir con sus profesores hasta quedar convencidos. El Bavli ha sido descrito como el primer texto interactivo.⁶⁰ Sus métodos replicaban el proceso de estudio utilizado por los propios rabinos, obligando así a los estudiantes a entablar la misma conversación y a hacer sus propias contribuciones. La disposición de cada página era crucial: el fragmento de la Misná que había que discutir era colocado en el centro, rodeado por los *gemara* de los sabios, tanto del pasado lejano como del más reciente. Solo porque los profetas y los patriarcas de la Biblia hubiesen participado en la revelación original, no se los consideraba superiores a los rabinos. Tal y

como había explicado R. Ismael: «No hay anterioridad ni posterioridad en las Sagradas Escrituras».⁶¹ También había espacio en cada página para que el estudiante añadiera su propio comentario. Al estudiar la Biblia a través del Bavli, el estudiante aprendía que nadie tenía la última palabra, que la verdad estaba en constante cambio y que, aunque la tradición era numinosa y valiosa, no tenía que constreñir sus poderes de juicio. El estudiante debía añadir su *gemara* a la página sagrada porque, sin ella, la línea de la tradición se acabaría. «¿Qué es la Torá? —preguntaba el Bavli—. Es: la interpretación de la Torá.»⁶²

El estudio de la Torá no era una búsqueda solitaria. R. Berachiah, un sabio palestino del siglo VII, comparaba la discusión rabínica con un volante: «Las palabras vuelan de aquí para allá cuando los sabios entran en una casa de estudios y discuten la Torá, uno exponiendo su opinión, otro exponiendo otra opinión, y un tercero exponiendo una opinión diferente». Sin embargo había una unidad fundamental, porque los sabios no expresaban simplemente sus propias opiniones: «Las palabras de estos y otros sabios, todas ellas, fueron dadas por Moisés el pastor, que las había recibido del Único y sin igual del universo».⁶³ Incluso cuando estaba enzarzado en una discusión acalorada, el estudiante comprometido de verdad era consciente de que tanto él como su oponente estaban de alguna manera participando en una conversación que llegaba hasta Moisés y que continuaría en el futuro, y que lo que ambos dijese ya había sido previsto y bendecido por Dios.

Aunque en esos momentos estuviesen considerados como los enemigos del judaísmo, los cristianos estaban desarrollando una espiritualidad similar.

Caridad

Antes de la conversión de Constantino en el año 312, parecía improbable que el cristianismo fuese a sobrevivir, ya que los cristianos se vieron sometidos a esporádicas pero intensas persecuciones por las autoridades romanas. Una vez que estos dejaron claro que ya no eran miembros de la sinagoga, los romanos consideraron a la Iglesia una *superstitio* de fanáticos, que había cometido el pecado capital de la impiedad al romper con la fe de los padres. Los romanos eran muy recelosos de los movimientos de masas que se deshacían de las restricciones de la tradición. También se acusó a los cristianos de ateísmo, porque rechazaban honrar a los dioses patronales de Roma y de este modo ponían en peligro al imperio. Las persecuciones fueron concebidas para acabar con la fe y podrían haberlo hecho con facilidad. Tan tarde como en el año 303, el emperador Diocleciano comenzó una guerra de aniquilamiento contra los cristianos. Esta época de terror y ansiedad dejó su huella. El mártir, que estaba preparado para seguir a Jesús hasta la muerte, se convirtió en el héroe cristiano por excelencia.

Algunos cristianos trataron de convencer a sus vecinos paganos de que el cristianismo no era una ruptura destructiva con la piedad del pasado escribiendo *apologiae*, «explicaciones racionales», de su fe. Uno de sus

argumentos principales era que los profetas hebreos habían predicho la vida y muerte de Jesús, argumento que los romanos, con su respeto por los augurios y oráculos, se tomaron muy en serio. Los evangelistas habían disfrutado su exégesis *peshet*, pero los apologistas lo encontraron más difícil. Una vez que Marción animó a los cristianos a deshacerse de los textos sagrados hebreos, los gentiles conversos comenzaron a sentirse cada vez más preocupados acerca de su herencia judía.¹ Ya no rendían el culto en las sinagogas; por tanto, ¿qué tenían ellos que ver con el dios judío? ¿Había Dios cambiado de parecer con respecto a la vieja alianza? ¿Cómo podía la historia sagrada judía de Israel ser historia cristiana? ¿Qué habían sabido realmente los profetas acerca de Jesús, y cómo lo habían sabido? ¿Por qué Isaías y Zacarías se habían mostrado tan preocupados por Jesús, el fundador de una religión gentil?

Justino (100-160) fue uno de los primeros apologistas, un pagano converso de Samaría en Tierra Santa, que a la postre murió como un mártir. Había estudiado varias filosofías griegas, pero encontró lo que estaba buscando en el cristianismo. El *logos* en el prólogo del Evangelio de Juan le recordó a Justino el aliento abrasador divino que los estoicos creían que organizaba toda la realidad, y al que llamaban *Logos* («Razón»), *Pneuma* («Espíritu») o Dios. Era evidente que los cristianos y los paganos tenían un conjunto de símbolos en común. En su *Apologiae*, Justino sostuvo que Jesús era la encarnación del *Logos* que había permanecido activo en el mundo a lo largo de la historia, inspirando del mismo modo tanto a los griegos como a los hebreos. El *Logos* había hablado a través de los profetas, que de este modo habían podido predecir la llegada del Mesías. El *Logos* había tomado muchas formas antes de su revelación definitiva en Jesús. Había hablado a través de Platón y de Sócrates. Cuando Moisés creyó que había oído a Dios hablar desde la zarza ardiente, en realidad había estado escuchando al

Logos. Los oráculos de los profetas no habían sido proferidos «por los inspirados [los profetas], sino por la Palabra divina que los movía».² A veces el Logos había predicho el futuro; otras, había hablado en nombre de Dios. Pero los judíos habían imaginado que Dios les estaba hablando a ellos directamente y no se habían dado cuenta de que había sido el «Logos primigenio»³ de Dios. En las Sagradas Escrituras judías, Dios había enviado a la humanidad un mensaje en clave que solo los cristianos habían conseguido descifrar.

El concepto de Logos de Justino fue fundamental para la exégesis de los teólogos conocidos como los «padres» de la Iglesia, ya que crearon las ideas fundamentales del cristianismo y adaptaron esta fe judía al mundo grecorromano. Desde fecha temprana, los padres consideraron el Tanak como un elaborado sistema de signos. Tal y como explicó Ireneo, los escritos de Moisés fueron en realidad las palabras de Cristo, el Logos eterno, que había estado hablando a través de él.⁴ Los padres no vieron el «Antiguo Testamento» como una antología de escritos, sino como un solo libro con un mensaje unificado, que Ireneo llamó su *hypothesis*, el argumento «bajo» (*hypo*) la superficie. Las Sagradas Escrituras hebreas no mencionaban a Jesús directamente, pero su vida y muerte formaban el subtexto en clave de la Biblia, que también revelaba el secreto del cosmos.⁵ Los objetos materiales, las realidades invisibles, los acontecimientos históricos y las leyes naturales —en realidad, todo aquello que existía— formaban parte de un sistema organizado divinamente, al que Ireneo llamó «economía». Todo tenía su propio lugar en la economía y conectaba con todo lo demás para formar un conjunto armonioso. Jesús era la encarnación de esta economía divina. Tal y como había explicado Pablo, su llegada había revelado por fin el plan de Dios: «Para que el universo, lo que está en los cielos y lo que está en la Tierra lleve a la unidad [*anakephalaiosis*] en

Cristo».⁶ Jesús era la razón, el propósito y la culminación del proyecto imponente de Dios.

Las Sagradas Escrituras hebreas también expresaban la economía divina, ya que Cristo se encontraba en el corazón de las mismas, pero este subtexto solo se manifestaba si la Biblia era interpretada correctamente. Igual que el cosmos, la Sagrada Escritura era un texto (*textus*), un tejido formado por un número infinito de entidades interconectadas entre sí que fueron «entretejidas» para formar un todo inseparable.⁷ Contemplar el *textus* codificado de la Sagrada Escritura ayudaba a la gente a entender que era Jesús quien lo mantenía todo unido y explicaba el significado más profundo de toda la economía. El trabajo del exegeta consistía en demostrar esto, uniendo todas las pistas como las piezas entrelazadas de un rompecabezas enorme. Ireneo comparó las Sagradas Escrituras con un mosaico compuesto por innumerables teselas diminutas que, una vez que eran ensambladas correctamente, formaban la imagen de un hermoso rey.⁸

La interpretación de la Sagrada Escritura tenía que ajustarse a las enseñanzas de los apóstoles de Jesús, que Ireneo llamaba la «regla de la fe», a saber, que el Logos, que se había encarnado en Jesús, había estado implícito en la estructura de la creación desde el principio.⁹

Cualquiera que lea las Sagradas Escrituras con atención encontrará en ellas un tratado acerca de Cristo, y la prefiguración de una nueva vocación. Porque Cristo es el tesoro escondido en el campo, esto es, en este mundo, porque el campo es el mundo,¹⁰ pero también se encontraba escondido en las Sagradas Escrituras, ya que fue indicado a través de ejemplos y parábolas que no pudieron ser entendidos, humanamente hablando, antes de la consumación de aquellas cosas que fueron profetizadas como venideras, esto es, el advenimiento de Cristo.¹¹

Pero el hecho de que Cristo estuviese «escondido» en las Sagradas Escrituras quería decir que los cristianos tenían que hacer un arduo esfuerzo exegético si querían encontrarlo.

Para los cristianos el Tanak solo podía tener sentido si se transformaba en una *allegoria*, en la que todos los acontecimientos y personajes del «Antiguo Testamento» pasaban a ser tipos de Cristo en el Nuevo. Los evangelistas ya habían encontrado «tipos y parábolas» de Jesús en las Sagradas Escrituras hebreas, pero los padres eran más ambiciosos. «Todo profeta, todo antiguo escritor, toda revolución del estado, toda ley, toda ceremonia de la antigua alianza solo apunta a Cristo, solo le anuncia a él, solo le representa a él», insistió Eusebio, obispo de Cesarea (264-340).¹² Cristo el Logos había estado presente en Adán, el progenitor del género humano; en Abel, el mártir; en Isaac, la voluntariosa víctima sacrificial, y en el afligido Job.¹³ Los cristianos estaban construyendo su propio y característico *horoz*, «conectando» a gente, acontecimientos e imágenes que hasta entonces habían permanecido separados, para revelar lo que creían que era la realidad central de la Sagrada Escritura. Igual que los rabinos, no estaban interesados en descubrir la intención del autor bíblico, ni en considerar un texto dentro de su contexto histórico. Una buena interpretación daba una nueva comprensión de la economía divina.

No todo el mundo compartió este entusiasmo por la alegoría. En Antioquía, los exegetas se concentraron en el sentido literal de la Sagrada Escritura. Su propósito era el de descubrir lo que los profetas habían querido enseñar, y no lo que podía leerse en sus palabras con la perspectiva del tiempo transcurrido. A menudo los profetas utilizaron metáforas y símiles, pero este lenguaje figurado formaba parte del sentido literal, esencial para lo que los profetas y los salmistas habían querido decir. Los antioquenos no veían la necesidad de utilizar la alegoría. Juan Crisóstomo, predicador a finales del siglo IV, mostró que era posible obtener lecciones morales válidas a partir del sentido evidente de la Biblia. Los antioquenos no podían descartar toda la exégesis tipológica ya que los evangelistas la

habían utilizado abundantemente, pero animaban a los eruditos a atenerse a las alegorías del Nuevo Testamento y no ir en busca de nuevas. Por ejemplo, Teodoro, obispo de Mopsuestia desde el año 392 hasta el 428, no encontraba nada de valor en el Cantar de los Cantares; se trataba de un simple poema de amor y solo podía leerse como un texto sagrado si se le superponían sentidos totalmente ajenos a él.

Pero en Alejandría, el Cantar era célebre precisamente porque ofrecía tantas y tan ricas oportunidades para la *allegoria*. Versados en la misma tradición hermenéutica que Filón, los cristianos de Alejandría habían perfeccionado un arte de lectura que ellos llamaban «interpretación espiritual» (un intento de reproducir la experiencia de los discípulos en su camino a Emaús). Igual que los rabinos, consideraban que la Biblia era un texto inagotable, capaz de brindar significados nuevos infinitos. No creían que estuviesen leyendo en la Sagrada Escritura cosas que no estaban ahí, sino que se habrían mostrado de acuerdo con los rabinos en que «todo está en ella». El exegeta más genial de Alejandría fue Orígenes (185-254), el autor más prolífico de su época.¹⁴ Además de sus comentarios bíblicos, escribió la *Hexapla* (una edición de la Biblia que colocaba el texto hebreo al lado de cinco traducciones diferentes en lengua griega) y dos obras monumentales: *Contra Celsus*, una apología para refutar la crítica al cristianismo de un filósofo pagano, y *Sobre los primeros principios*, una extensa obra de doctrina cristiana.

Para Orígenes, Jesús era el principio y el fin de toda exégesis:

Jesús nos revela la Ley cuando nos revela los secretos de la Ley. Porque nosotros que pertenecemos a la Iglesia católica no rechazamos la ley de Moisés sino que la aceptamos, siempre y cuando sea Jesús quien nos la lea. En realidad, solo podemos entender correctamente la Ley cuando él nos la lee y somos capaces de recibir su sentido y comprensión.¹⁵

Para Orígenes, las Sagradas Escrituras judías eran un midrás del Nuevo Testamento, que a su vez había sido un comentario del Tanak. Sin alegoría, la Biblia no tenía sentido. ¿Cómo podía interpretarse literalmente el mandato de Jesús: «Si tu ojo derecho te es ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo de ti»?¹⁶ ¿Cómo podía un cristiano aceptar la orden salvaje de matar a los niños que no habían sido circuncidados?¹⁷ ¿Qué relevancia podían tener para los cristianos las extensas instrucciones para construir el tabernáculo?¹⁸ ¿De verdad el autor bíblico quería decir que Dios «caminó» por el Jardín del Edén¹⁹ o insistía en que los discípulos de Jesús nunca debían ir calzados?²⁰ Era «un cometido muy difícil, por no decir imposible», venerar la Biblia como libro sagrado si se la interpretaba de manera literal.²¹ La lectura de la Sagrada Escritura era de hecho muy difícil, cosa que Orígenes subrayaba una y otra vez. Los herejes tergiversaban el sentido demasiado a menudo para favorecer sus propios intereses, o daban una interpretación superficial a un pasaje muy complejo. Era difícil encontrar inspiración y enseñanzas válidas en algunas de las historias bíblicas más problemáticas o poco edificantes, pero, como el Logos decía en la Sagrada Escritura: «Tenemos que creer que es posible, incluso si no reconocemos los beneficios».²² Así que, cuando Orígenes explicó el dudoso comportamiento de Abraham al vender su mujer al faraón, fingiendo que era su hermana,²³ sostuvo que Sara era símbolo de virtud y que Abraham quería compartirla antes que quedársela para él.

Es probable que un lector moderno piense que Orígenes era tan culpable de deformar las Sagradas Escrituras como los herejes a los que censuraba. Igual que el midrás rabínico, su exégesis parece deliberadamente transgresora, una búsqueda del significado a expensas de la intención del autor. Orígenes habría encontrado el midrás judío en Alejandría y más tarde en Cesarea, donde fundó su propia academia. Sus métodos eran parecidos.

En su comentario al Éxodo, por ejemplo, Orígenes no estaba satisfecho con la idea general —percibir la liberación de los israelitas de la esclavitud como un modelo de salvación traído por Cristo—, sino que estaba decidido a encontrar una referencia a Cristo en detalles aparentemente insignificantes. Todos los cristianos tenían que dejar atrás la oscuridad de «Egipto», renunciando a sus costumbres mundanas para seguir a Jesús. En la primera etapa del viaje fuera de Egipto, la Sagrada Escritura nos dice que los israelitas «partieron de Ramsés hacia Sukkot».²⁴ Igual que Filón, Orígenes siempre buscaba la etimología de los nombres propios, y descubrió que *Rameses* quería decir «el alboroto de una polilla». Entonces encontró una «cadena» de citas bíblicas que daban a esta frase, en apariencia intrascendente, un nuevo sentido. La palabra «polilla» le recordó las advertencias de Jesús contra el apego a las posesiones terrenales, que eran vulnerables a las polillas y a la carcoma.²⁵ Por lo tanto, decía, tú, como todo cristiano, debes «marcharte de Rameses»

si deseas venir al lugar donde el Señor tal vez sea nuestro líder y te preceda en la columna de nubes²⁶ y la roca tal vez te siga,²⁷ la cual te ofrece nada menos que comida espiritual y bebida espiritual.²⁸ Tampoco deberías guardar tesoros allí donde las polillas destruyen o los ladrones socavan y roban.²⁹ Esto es lo que dice el Señor con claridad en los evangelios: si deseas ser perfecto, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo.³⁰ Esto quiere decir, por lo tanto, marcharse de Rameses y seguir a Cristo.³¹

De este modo, durante su estancia en Rameses, los israelitas esperaban con ilusión la exigencia de Cristo por un compromiso total. Para Orígenes, la Sagrada Escritura era un *textus*, un material hecho de palabras entretreídas densamente, dichas todas ellas por Cristo el Logos y que emplazaban al lector a seguirlo. Orígenes no creía que su exégesis fuese arbitraria, ya que Dios había colocado las pistas; su trabajo consistía en

solucionarlas y hacer audible la voz divina de una manera que no había podido hacerse antes de la llegada de Jesús.

La exégesis conducía al intérprete y a sus estudiantes a un momento de *ekstasis*, un «salir fuera» de lo mundano. La erudición bíblica contemporánea busca colocar un texto dentro de la economía mundana universitaria, considerándolo como a cualquier otro documento antiguo.³² La meta de Orígenes era diferente. Era central a la temprana espiritualidad cristiana lo que se ha llamado la «filosofía perenne», porque se ha encontrado en casi todas las culturas premodernas. Según esta especulación mística, cada una de las realidades terrenales tiene su homólogo en la esfera divina.³³ Se trataba de un intento de articular la incipiente idea de que nuestras vidas son de alguna manera incompletas y fragmentarias, distintas de la versión más satisfactoria que tan claramente podemos imaginar. Un símbolo era inseparable de su referente oculto debido a que el cielo y la Tierra estaban unidos en la gran cadena del ser. La palabra «símbolo» viene del griego *symbollein*, «juntar». El arquetipo y su réplica terrenal estaban unidos indisolublemente, como la ginebra y la tónica en un combinado. Para saborear una ha de saborearse también la otra. Esta era la base del ritual cristiano: cuando los cristianos bebían el vino y comían el pan durante la Eucaristía, encontraban al Cristo que estos objetos representaban. De la misma forma, cuando tenían problemas con las palabras de la Sagrada Escritura sujetas a la limitación del tiempo, se encontraban con el Logos, prototipo de toda palabra humana. Esto era central a la hermenéutica de Orígenes. «Los contenidos de la Sagrada Escritura son formas externas de ciertos misterios e imágenes de cosas divinas», explicaba.³⁴ Cuando leía con detenimiento el Nuevo Testamento, se quedaba continuamente «asombrado por la oscuridad profunda de los misterios indecibles contenidos en él»; en cada esquina descubría «miles de pasajes que proporcionaban, como a

través de una ventana, una estrecha abertura que llevaba a multitud de pensamientos más profundos».³⁵

Pero Orígenes no descuidaba el sentido literal de la Biblia. Su minucioso trabajo en la *Hexapla* mostró su determinación de establecer un texto formal. Aprendió hebreo, consultó a rabinos y, además, estaba fascinado con la geografía, la flora y la fauna de Tierra Santa. Pero el sentido superficial poco satisfactorio de tantas enseñanzas y narraciones de la Biblia le obligó a mirar más allá. La Sagrada Escritura tenía un cuerpo y un alma. Nuestros cuerpos dan forma a nuestras mentes y pensamientos. Nos causan dolor y nos recuerdan constantemente nuestra mortalidad. Por lo tanto, nuestras vidas físicas nos proveen de un asceta incorporado, que, si respondemos de forma correcta, nos lleva a cultivar nuestra naturaleza espiritual e inmortal.³⁶ De la misma manera, las limitaciones manifiestas del cuerpo —el sentido literal— de la Sagrada Escritura nos obligan a buscar su alma, y Dios ha plantado estas anomalías a propósito:

La sabiduría divina ha dispuesto ciertos obstáculos e interrupciones del sentido histórico ... introduciendo en medio varias imposibilidades e incongruencias, para que la narrativa, por así decirlo, presente una barrera al lector y lo lleve a rehusar proceder por el sendero del sentido ordinario.³⁷

Estos pasajes difíciles «nos conducen, a través de la entrada de un sendero estrecho, hasta un camino más alto y noble, precisamente al “dejarnos fuera y prohibirnos” aceptar su sentido simple».³⁸ Por medio de «la imposibilidad del sentido literal», Dios nos lleva a «un examen del sentido interno».³⁹

La exégesis espiritual era un trabajo duro: teníamos que transformar las Sagradas Escrituras de la misma manera que transformábamos nuestros egos reacios. La interpretación bíblica requería «la mayor pureza y seriedad

y ... noches de vigilia»;⁴⁰ esta era imposible sin una vida de oración y virtud. No era como resolver un problema matemático, porque implicaba un modo más intuitivo de pensamiento. Pero si el estudioso perseveraba, meditando los textos sagrados «con toda la atención y reverencia que merecían, es cierto que, en el mismo acto de leerlos y estudiarlos con diligencia, su mente y sus sentimientos serían tocados por un aliento divino y este reconocería que las palabras que está leyendo no son las palabras de un hombre, sino el lenguaje de Dios».⁴¹

Esta comprensión de lo divino se adquiría paulatinamente, paso a paso. En el prólogo de su comentario al Cantar de los Cantares, Orígenes señalaba que los tres libros atribuidos a Salomón —Proverbios, Eclesiastés y el Cantar de los Cantares— representaban las etapas de este viaje. La Sagrada Escritura tenía un cuerpo, una psique y un espíritu que iban más allá de nuestra naturaleza mortal; estos correspondían a los tres sentidos diferentes en los que la Sagrada Escritura podía ser entendida. Proverbios era un libro del cuerpo. Podía entenderse sin alegorías, de modo que representaba el sentido literal de la Sagrada Escritura, que el exegeta tenía que dominar antes de poder avanzar a un nivel superior. El Eclesiastés funcionaba en el nivel de la psique, los poderes naturales del corazón y la mente. Al señalar que las cosas terrenales son vanas y vacías, el Eclesiastés revelaba la inutilidad de depositar todas nuestras esperanzas en el mundo material; por lo tanto, ejemplificaba el sentido moral de la Sagrada Escritura, porque nos enseñaba cómo debíamos comportarnos utilizando argumentos que no requerían una percepción sobrenatural. En su lectura de la Biblia, la mayoría de los cristianos pocas veces avanzaban más allá de los sentidos literal y moral.

Solo un exegeta que hubiese sido iniciado correctamente en los misterios más elevados de la Sagrada Escritura podía enfrentarse al Cantar de los

Cantares, que estaba colocado de manera providencial después de los libros de Proverbios y Eclesiastés, y que representaba el sentido espiritual y alegórico. Para aquellos cristianos que leyesen la Biblia de manera meramente literal, el Cantar solo era un poema de amor. Pero una interpretación alegórica revelaba su sentido más profundo: «El amor de la novia por el novio celestial: esto es, del alma perfecta por la Palabra de Dios».⁴²

El amor terrenal, que parece prometer tanto, casi siempre decepciona; solo puede ser satisfecho por su arquetipo, el Dios que es amor.⁴³ El Cantar de los Cantares representaba el drama de este ascenso a lo divino. Desde el principio hasta el fin, Orígenes interpretaba el Cantar en tres niveles. Cuando comentaba el verso de apertura, «Que me bese con los besos de su boca», comenzaba con el sentido literal e histórico. Este era el principio de un epitalamio: la novia estaba esperando al novio; él le había enviado su dote pero todavía no se había reunido con ella, que anhelaba su presencia. Sin embargo, alegóricamente la imagen de los novios aludía a la relación entre Cristo y la Iglesia, tal y como Pablo había explicado,⁴⁴ y el verso simbolizaba el período anterior a la venida de Cristo. Israel había recibido como dote los libros de la Ley y los Profetas, pero todavía estaba esperando al Logos encarnado, que los completaría. Por último, el texto tenía que aplicarse al alma (*psyche*) individual, cuyo «único deseo es estar unida a la Palabra de Dios».⁴⁵ El alma ya estaba en posesión de su dote: la ley natural, la razón y el libre albedrío, pero estos no podían satisfacerla. Así que rezó las palabras del comienzo del Cantar, con la esperanza de que su purificada «alma pura y virginal fuese ilustrada por la iluminación y la visitación de la Palabra de Dios».⁴⁶ El sentido moral de este verso mostraba que la novia era un modelo para todos los cristianos, que deben formarse para añorar algo sin dejar de trascender su naturaleza y alcanzar su unión con Dios.

La exégesis siempre tiene que llevar a la acción. Para Orígenes, esto significaba contemplación (*theoria*). Los lectores tenían que meditar el verso hasta que fuesen «capaces de recibir los principios de la verdad».⁴⁷ De este modo adquirirían una nueva orientación con respecto a Dios. A menudo, los comentarios de Orígenes parecen carecer de una conclusión firme, porque eran sus lectores los que tenían que dar el último paso. El comentario de Orígenes solo podía situarlos en una actitud espiritual correcta; no podía hacer la meditación por ellos. No era posible entender por completo su exégesis sin una *theoria* prolongada.

Orígenes había anhelado ser un mártir cuando era joven. Pero después de la conversión de Constantino, cuando el cristianismo pasó a ser una religión legítima en el imperio romano, ya no hubo más oportunidades para el martirio y el monje se convirtió en el líder cristiano ejemplar. A principios del siglo IV, los ascéticos comenzaron a retirarse a los desiertos de Siria y Egipto para dedicarse a una vida de oración en solitario. Uno de estos monjes más importantes fue Antonio de Egipto (250-356), que se había sentido incapaz de compaginar su riqueza con los Evangelios. Un día oyó leer en la iglesia, en voz alta, la historia del joven rico que rechazó la invitación de Jesús: «Anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres ... luego sígueme».⁴⁸ Igual que los rabinos, Antonio experimentó este texto sagrado como una *miqra*, un «llamamiento». Esa misma tarde, regaló todas sus posesiones y partió hacia el desierto. Los monjes eran venerados como hacedores de la Palabra.⁴⁹ En sus cuevas en el desierto, los monjes recitaban las Sagradas Escrituras, aprendían textos de memoria y meditaban sobre ellos. A medida que estos pasajes bíblicos llegaban a formar parte del mundo interior del monje, su sentido original pasaba a ser menos importante que este significado personal. Los monjes creían que Jesús les enseñaba a leer la Biblia: Jesús le había dado un nuevo significado a la

Sagrada Escritura en el Sermón de la Montaña, recalcando algunas partes de la Biblia más que otras. También puso el énfasis en la importancia de la caridad. Los monjes fueron pioneros de un nuevo estilo de vida cristiano, que exigía una lectura diferente de los Evangelios. Tenían que permitir que resonaran en sus mentes los textos que habían aprendido, hasta alcanzar la desinteresada *apatheia*, una falta de preocupación por su bienestar personal que les daba la libertad para amar. Tal y como explica un erudito moderno:

Podían ser ignorados lo suficiente, invitados a salir fuera de sí mismos lo suficiente, para amar y ser amados de forma que encontrasen las más profundas necesidades sociales del mundo lleno de tensión de la Antigüedad tardía. Amando a Dios, amando a los otros, amando al mundo creado en el que fueron colocados —esta era la gran y esperada conclusión de la *apatheia*— la sublime indiferencia que acababa en amor.⁵⁰

Orígenes se había concentrado en el amor de Dios en su comentario al Cantar de los Cantares; los monjes hacían hincapié en el amor al prójimo. Al vivir juntos en comunidad, tuvieron que destronarse a sí mismos del centro de sus vidas y poner a otros en su lugar. Los monjes no daban la espalda al mundo: miles de cristianos descendieron literalmente sobre ellos provenientes de las ciudades y pueblos cercanos para solicitar sus consejos. El vivir en silencio había enseñado a los monjes a escuchar.

Uno de los admiradores más fervientes de Antonio fue Atanasio de Alejandría (296-373), figura central en el tumultuoso debate del siglo IV acerca de la divinidad de Cristo. Ahora que el cristianismo era una fe de gentiles, la gente encontraba difícil entender los términos judíos, tales como «Hijo de Dios» o «Espíritu». ¿Era Jesús divino de la misma manera en que lo era su Padre? ¿Y era el Espíritu Santo otro Dios? El debate se centró en una discusión sobre la canción de la Sabiduría en Proverbios, que empezaba:⁵¹ «Yahvé me creó cuando su objetivo se reveló por primera vez, antes de la más antigua de sus obras». ¿Significaba esto que Jesús era una

simple criatura? Y si así era, ¿cómo podía entonces ser divino? En una carta a Atanasio, Arrio, un carismático presbítero de Alejandría, sostuvo que Jesús había sido un ser humano a quien Dios había ascendido a un estatus divino. Fue capaz de presentar un arsenal de textos sagrados que apoyaban su opinión. Arrio mantenía que el mismo hecho de que Jesús se hubiera referido a Dios como su «Padre» implicaba una distinción entre ellos, ya que la paternidad supone una existencia previa; también citó pasajes de los Evangelios que subrayaban la humanidad y vulnerabilidad de Cristo.⁵² Atanasio tomó la posición contraria: Jesús era divino de la misma manera que Dios era el Padre, una idea igualmente polémica en aquella época, que Atanasio defendió con textos suyos que lo probaban.

Al principio de la polémica no había ninguna enseñanza ortodoxa acerca de la naturaleza de Cristo, y nadie sabía si era Atanasio o Arrio quien tenía razón. La airada discusión prosiguió durante más de doscientos años. Era imposible demostrar nada a partir de la Sagrada Escritura, ya que podían encontrarse textos que apoyaran ambas partes. Pero los padres griegos de la Iglesia no permitieron que la Sagrada Escritura dominara su teología. En el credo que formuló después del Concilio de Nicea, Atanasio utilizó un término no bíblico para describir la relación de Jesús con Dios: él era *homoousion*, «de la misma sustancia» que el Padre. Otros padres basaron su teología en la experiencia religiosa en vez de en una lectura detallada de la Biblia, la cual no podía decirnoslo todo acerca de Dios, que trascendía todas las palabras y todos los conceptos humanos.

Basilio de Cesarea (329-379) mantuvo en la Capadocia que había dos tipos de enseñanza religiosa, ambas derivadas de Jesús: el *kerygma* era la enseñanza pública de la Iglesia, basada en la Biblia, mientras que el *dogma* expresaba todo aquello que no podía decirse; solo podía sugerirse en los gestos simbólicos de la liturgia, o experimentados en meditación

silenciosa.⁵³ Como Filón, Basilio distinguió entre la esencia de Dios (*ousia*), la cual se extiende más allá de nuestro entendimiento, y su funcionamiento (*energeiai*) en el mundo descrito en la Sagrada Escritura. La *ousia* de Dios ni siquiera era mencionada en la Biblia.⁵⁴ Este concepto fue central para la doctrina de la Trinidad, que Basilio formuló junto con su hermano Gregorio de Nisa (335-395) y su amigo Gregorio de Nacianzo (329-391). Dios tenía una sola esencia (*ousia*) que siempre permanecería incomprendible para nosotros. Pero en la Sagrada Escritura, Dios se nos ha dado a conocer en tres *hypostases*, «manifestaciones» (Padre, Logos y Espíritu), *energeiai* divinos que adaptaban el inefable misterio de Dios a nuestra inteligencia limitada.

Los padres capadocios eran contemplativos; su *theoria* cotidiana sobre la Sagrada Escritura los había introducido a una trascendencia que se encontraba incluso más allá del lenguaje inspirado de la Biblia. Lo mismo podía decirse del padre griego que escribió bajo el seudónimo de Dionisio el Areopagita,⁵⁵ cuya obra tiene casi tanta autoridad como las Sagradas Escrituras en el mundo ortodoxo griego. Este promovió una teología apofática del «silencio». Dios nos había revelado algunos de sus nombres en la Sagrada Escritura, que nos dicen que Dios es «bueno», «compasivo» y «justo», pero estos atributos eran «velos sagrados» que escondían el misterio divino, el cual está más allá de tales palabras. Los cristianos tenían que recordarse «constantemente, al escuchar las Sagradas Escrituras, que esos términos humanos eran demasiado limitados como para aplicarlos a Dios». Por tanto, Dios era «bueno» y «no-bueno», «justo» y «no-justo». Esta lectura paradójica los llevaría «hasta esa oscuridad que está más allá del intelecto»⁵⁶ y hasta la presencia del Dios inefable. A Dionisio le gustaba la historia acerca de la nube descendiendo en el monte Sinaí: en la cumbre,

Moisés fue envuelto por una espesa nube de desconocimiento. No podía ver nada, pero estaba en el lugar en el que se encontraba Dios.

La Sagrada Escritura no había podido resolver la cuestión acerca de la divinidad de Jesús, pero el teólogo bizantino Máximo el Confesor (580-662) llegó a una explicación que pasó a ser estándar entre los cristianos grecohablantes, porque reflejaba la experiencia interior de Cristo que estos tenían. Máximo no creía que el Logos se hubiera hecho hombre para reparar el pecado de Adán; la encarnación habría ocurrido aunque Adán no hubiese pecado. Jesús fue el primer ser humano totalmente deificado y todos podíamos ser como él (incluso en esta vida). El Verbo se había hecho carne para que «todos los seres humanos se convirtiesen en Dios, deificados por la gracia de Dios hecho hombre; todo hombre, alma y cuerpo, por naturaleza, acabaría convertido en todo Dios, alma y cuerpo, por la gracia».⁵⁷

Los padres latinohablantes de Europa occidental y del norte de África eran más realistas. Es significativo que en Occidente *theoria* llegara a significar una construcción racional y *dogma* expresara todo aquello que podía ser dicho acerca de la religión. Fue una época espantosa en Occidente, donde el imperio romano estaba cayendo ante las tribus bárbaras de Alemania y de Europa del Este. Uno de los exegetas occidentales más influyentes fue Jerónimo (342-420), nacido en Dalmacia, que estudió literatura y retórica en Roma y que, huyendo de las tribus invasoras, viajó por Antioquía y Egipto antes de instalarse en Belén, donde fundó un monasterio. Al principio, Jerónimo se había sentido atraído por la hermenéutica alegórica de Alejandría, pero como el dotado lingüista que era, único en su época por su conocimiento tanto del griego como del hebreo, su principal contribución fue la traducción al latín de toda la Biblia. A esta se la llamó *Vulgata* («vernáculo») y permaneció como texto estándar

en Europa hasta el siglo XVI. Al principio Jerónimo, que sentía un gran respeto por lo que él llamaba *Hebraica veritas* («la verdad en hebreo»), quiso excluir los apócrifos, los libros que los rabinos habían excluido del canon, pero a petición de su colega Agustín aceptó traducirlos. Como consecuencia de su trabajo sobre el texto, Jerónimo tendió en sus comentarios a concentrarse cada vez más en el sentido literal e histórico de la Biblia.

Su amigo Agustín, obispo de Hipona en el norte de África (354-430), había estudiado retórica y al principio se había sentido decepcionado con la Biblia, que parecía inferior a los grandes poetas y oradores latinos. A pesar de todo, la Biblia desempeñó un papel decisivo en su conversión al cristianismo tras una larga y dolorosa lucha. En un momento de crisis espiritual, oyó cantar un refrán a un niño en un jardín vecino: «Tolle, lege» («¡Cógela y léela!»), y recordó que Antonio había decidido abrazar la vida monástica después de una lectura de los Evangelios. Con gran emoción, cogió una copia de las epístolas de Pablo y leyó las primeras palabras que llamaron su atención: «Nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias».⁵⁸ En una de las primeras conversiones «renacimientos» registradas, que llegarían a ser características del cristianismo occidental, Agustín sintió cómo disminuían todas sus dudas: «Fue como si la luz de la confianza firme entrara a raudales en mi corazón y me abandonaran todas las sombras de la indecisión».⁵⁹

Posteriormente, Agustín comprendería que sus problemas anteriores con la Biblia se habían debido al orgullo: la Sagrada Escritura solo era accesible a aquellos que se hubiesen vaciado de presunción y vanidad.⁶⁰ El Logos había descendido desde el cielo para así compartir nuestra fragilidad

humana; y, de la misma manera, cuando Dios reveló su Palabra en la Sagrada Escritura, tuvo que bajar a nuestro nivel y utilizar imágenes limitadas en el tiempo que pudiésemos entender.⁶¹ Nunca podremos llegar a saber toda la verdad en esta vida; ni siquiera Moisés pudo mirar directamente a la esencia divina.⁶² El lenguaje es intrínsecamente defectuoso: pocas veces comunicamos a los demás nuestros pensamientos de forma adecuada, y esto hace problemática nuestra relación con otras personas. Así que nuestra lucha con la Sagrada Escritura tiene que recordarnos la imposibilidad de expresar el misterio divino en el lenguaje humano. Por lo tanto, las discusiones airadas y encarnizadas acerca del significado de la Sagrada Escritura eran ridículas. La Biblia expresaba una verdad que era infinita y fuera de la comprensión de ninguna persona, por lo que nadie podía tener la última palabra. Incluso si Moisés apareciera en persona para explicar lo que había escrito, algunas personas serían incapaces de aceptar su interpretación del Pentateuco, porque cada uno de nosotros solo puede retener en la mente una parte minúscula de toda la revelación.⁶³ En vez de dedicarnos a controversias demasiado duras, en las que todo el mundo insiste en que solo él tiene la razón, un reconocimiento humilde de nuestra falta de perspectiva debería hacer que estuviésemos más unidos.

La Biblia versaba sobre el amor; todo lo que Moisés había escrito «era por amor», por lo que pelearse por las Sagradas Escrituras era perverso: «Hay muchos sentidos que extraer de estas palabras; ¡qué tonto es, pues, tener prisa en afirmar cuál de ellas quería decir Moisés en realidad!, y qué polémicas destructivas al ofender, contra el espíritu del amor, cuando fue por amor por lo que Moisés dijo todas las cosas que estamos intentando aclarar».⁶⁴ Agustín había llegado a la misma conclusión que Hillel y los rabinos. La caridad era el principio central de la Torá y todo lo demás eran

comentarios. El propósito principal de Moisés, en todo lo que escribió, fue el de predicar el doble mandamiento: amor a Dios y amor al prójimo. Este también había sido el mensaje central de Jesús,⁶⁵ por lo que si ofendemos al otro en nombre de la Biblia, «hacemos del Señor un mentiroso».⁶⁶ La gente que se peleaba acerca de la Sagrada Escritura estaba llena de orgullo; «no saben el significado de Moisés, sino que quieren el suyo, no porque sea verdad sino porque es el de ellos».⁶⁷ Así que «no dejes que nadie se cubra de orgullo contra su hermano por lo que está escrito —suplicó Agustín a su congregación—, sino que permítenos amar al Señor nuestro Dios con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma y con todo nuestro juicio, y a nuestro prójimo como a nosotros mismos».⁶⁸

Como platónico, para Agustín era natural elevar lo espiritual por encima del sentido literal. Pero tenía un fuerte sentido de la historia, que le permitía mantenerse centrado. En lugar de apresurarse a dar una interpretación figurada de una historia poco edificante, Agustín prefería inclinarse por señalar que los valores morales estaban condicionados culturalmente. Por ejemplo, la poligamia era algo común y lícito entre los pueblos primitivos. Incluso los mejores caemos en el pecado, por lo que no había ninguna necesidad de alegorizar la historia del adulterio de David, que había sido incluida en la Biblia como advertencia para todos nosotros.⁶⁹ La condenación de los justos no solo es cruel sino que huele también a autosatisfacción y autofelicitación, que son obstáculos de primer orden para nuestra comprensión de la Sagrada Escritura. Por lo tanto, animó Agustín, «tenemos que mediar en lo que leemos, hasta que encontremos una interpretación que tienda a establecer el reino de la caridad. La Sagrada Escritura solo enseña caridad, solo condena la codicia, y de esta manera modela las mentes de los hombres».⁷⁰

Ireneo había insistido en que la exégesis debe ajustarse a la «regla de la

fe». Para Agustín, la «regla de la fe» no era una doctrina, sino el espíritu del amor. Fuera lo que fuese lo que el autor hubiera pretendido originalmente, un pasaje bíblico que no condujese al amor tenía que ser interpretado de forma figurada, porque la caridad era el principio y el final de la Biblia:

Por lo tanto, quienquiera que crea que entiende la divina Sagrada Escritura o alguna parte de ella que no se base en el doble amor a Dios y a nuestros vecinos, no la entiende en absoluto. Quienquiera que allí encuentre una lección útil para la construcción de la caridad, aunque no haya dicho lo que el autor aparentemente haya pretendido decir en ese lugar, no ha sido engañado.⁷¹

La exégesis era una disciplina que nos formaba en el difícil arte de la caridad. Al buscar por costumbre una explicación caritativa en textos inquietantes, podíamos aprender a hacer lo mismo en nuestra vida cotidiana. Igual que los demás exegetas cristianos, Agustín creía que Jesús era central para la Biblia: «Todo nuestro propósito cuando escuchamos los Salmos, los Profetas y la Ley —explicaba en un sermón—, es ver a Cristo en ellos, entender a Cristo en ellos».⁷² Pero el Cristo que él encontró en la Sagrada Escritura nunca fue solo el Jesús histórico, sino a todo el Cristo que, tal y como había enseñado san Pablo, era inseparable de su humanidad.⁷³ Tras encontrar a Cristo en las Sagradas Escrituras, el cristiano tenía que volver al mundo y aprender a buscarlo en el amoroso servicio a la comunidad.

Agustín no era un lingüista. No sabía hebreo y no podía haberse tropezado con el midrás judío, pero había llegado a la misma conclusión que Hillel y Aqiba. Toda interpretación de la Sagrada Escritura que diseminara odio y desacuerdo era ilegítima; toda exégesis tenía que estar guiada por el principio de caridad.

Lectio divina

En el 430, el último año de su vida, Agustín había observado cómo los vándalos asediaban la ciudad de Hipona, mientras las provincias occidentales del imperio romano caían indefensas ante las tribus bárbaras invasoras. Una profunda tristeza impregna la obra de Agustín durante aquellos años finales, y esto es especialmente evidente en su interpretación de la caída de Adán y Eva. La tragedia del hundimiento de Roma convenció a Agustín de que el pecado original había sentenciado a la humanidad a la condenación eterna. Incluso después de su redención por Cristo, la humanidad estaba dañada por la concupiscencia, el deseo irracional de obtener placer en las criaturas en lugar de en Dios. La culpa del pecado original fue transmitida a los descendientes de Adán a través del acto sexual: cuando nuestros poderes racionales estaban abrumados por la pasión, Dios era olvidado, y los hombres y mujeres gozaban desvergonzadamente los unos de los otros. La imagen de la racionalidad arrastrada por un caos de sensación reflejaba la difícil situación de Roma, fuente de orden en Occidente, abatida por los bárbaros. Esta interpretación del tercer capítulo del Génesis es exclusiva del cristianismo occidental; ni los judíos ni los ortodoxos griegos, que no experimentaron la caída de

Roma, se han suscrito a esta visión trágica. El colapso del imperio sumergió a Europa occidental en siglos de estancamiento político, económico y social, y el trauma convenció a los cristianos más educados de que los hombres y las mujeres estaban, en realidad, dañados irreparablemente por el pecado de Adán. Ya no podían oír lo que Dios les decía, y esto hacía casi imposible entender las Sagradas Escrituras. Europa se había convertido en un desierto pagano. Desde el siglo V hasta el IX, la tradición cristiana se vio limitada a los monasterios, los únicos lugares que podían proporcionar la estabilidad y tranquilidad necesarias para el estudio de la Biblia. El ideal monástico había sido llevado a Occidente por Juan Casiano (360-435). Este también introdujo entre los cristianos occidentales la triple interpretación de las Sagradas Escrituras de Orígenes, según los sentidos literal, moral y alegórico, pero añadió un cuarto: el sentido anagógico o místico, que revelaba el significado escatológico de un texto. Cuando, por ejemplo, los profetas habían descrito las futuras glorias de Jerusalén, esto remitía anagógicamente a la Jerusalén celestial del Apocalipsis. Casiano enseñó a sus monjes que el estudio de las Sagradas Escrituras era una tarea de por vida. Para poder apreciar las realidades inefables que permanecen ocultas detrás del velo de las palabras humanas, debían rectificar sus naturalezas caídas: ejercitando sus poderes de concentración, disciplinando sus cuerpos en ayunos y vigiliias, y cultivando la costumbre de la introspección.¹

La *lectio divina* («estudio sagrado») también era central para la regla de san Benito de Nursia (480-547 d. C.). Los monjes benedictinos pasaban como mínimo dos horas al día estudiando las Sagradas Escrituras y los escritos de los padres. No obstante, las Sagradas Escrituras no se experimentaban como un libro: muchos de los monjes nunca habrían visto la Biblia en un único volumen, sino que la leían en manuscritos separados; gran parte de su conocimiento bíblico les venía de segunda mano en la

liturgia o a través de las obras de los padres. La Biblia se leía en voz alta durante las comidas y el Salterio se cantaba a intervalos regulares a lo largo del día en el Oficio Divino. Los ritmos, las imágenes y las enseñanzas de la Biblia se convirtieron en el sustrato de su espiritualidad, fortalecida gradualmente y sin dramas, día a día, año a año, en meditación silenciosa y regular.

No había nada por escrito o sistemático acerca de la *lectio divina*. Los monjes no estaban obligados a cubrir un número dado de capítulos por sesión. La *lectio* era un examen sosegado y sin prisas del texto en el que el monje aprendía a encontrar un lugar tranquilo en su mente que le permitía oír la Palabra de Dios. No se estudiaba la historia bíblica como un acontecimiento histórico, sino que se experimentaba como una realidad contemporánea. Se animaba a los monjes a entrar en la acción por medio de la imaginación: imaginándose junto a Moisés en el Sinaí, entre la audiencia cuando Jesús pronunció el Sermón de la Montaña, o a los pies de la cruz. Tenían que considerar la escena según cada uno de los cuatro sentidos, pasando por turnos del literal al espiritual en un proceso que marcaba un ascenso hacia la unión mística con Dios.²

Gregorio Magno (540-604), un monje benedictino que llegó a ser elegido Papa, fue una influencia formativa en Occidente. Gregorio estaba imbuido de la disciplina de la *lectio divina*, pero su teología bíblica revelaba la sombra que obsesionaba al espíritu de Occidente en el período posterior a la caída de Roma. Había asimilado completamente la doctrina del pecado original, y creía que la mente humana era retorcida y que estaba dañada irreparablemente. Ahora era difícil acceder a Dios. No podíamos saber nada acerca de Él. Se necesitaba un esfuerzo mental enorme para experimentar una alegría momentánea en contemplación, antes de volver a caer en las tinieblas, que era nuestro elemento natural.³ En la Biblia, Dios ha

condescendido a nuestra pecaminosidad y ha bajado al nivel de nuestras mentes débiles, pero el lenguaje humano ha quedado fragmentado bajo el impacto divino. Era por esto por lo que la gramática y el vocabulario de la *Vulgata* de Jerónimo se apartaban del uso del latín normal y por lo que, en una primera lectura, era difícil encontrar ningún valor moral religioso en algunas de las historias bíblicas. A diferencia de Orígenes, Jerónimo y Agustín, Gregorio no perdía el tiempo con el sentido literal. Estudiar el sentido evidente de la Sagrada Escritura era como mirar la cara de alguien sin ver lo que había en su corazón.⁴ El texto literal era como una llana extensión de tierra rodeada de montañas, las cuales representaban los «significados espirituales que nos llevarían más allá de las palabras humanas quebradas».⁵

Llegado el siglo XI, Europa ya había comenzado a dejar atrás la Alta Edad Media. Los benedictinos de Cluny, cerca de París, iniciaron una reforma para educar al laicado, cuyo conocimiento del cristianismo era lamentablemente insuficiente. Desde luego, los laicos sin educación no podían leer la Biblia, pero se les enseñaba a experimentar la misa como una alegoría compleja que simbólicamente volvía a representar la vida de Jesús: las lecturas de la Sagrada Escritura en la primera parte de la liturgia recordaban su ministerio; durante la ofrenda del pan y el vino, meditaban sobre su muerte expiatoria, y la comunión representaba su resurrección en las vidas de los fieles. El hecho era que el pueblo laico ya no podía seguir el latín añadido a la mística: la mayor parte de la misa la recitaba el sacerdote en voz baja, y el silencio y el lenguaje sagrado transportaban el ritual a un espacio distinto, introduciendo el evangelio a la congregación como un *mysterium*, un acto lleno de poder. La misa era la *lectio divina* del laicado al permitirle entrar en la historia de los Evangelios de manera imaginaria.⁶ Los cluniacenses también animaban a los laicos a que hicieran peregrinaciones a

lugares relacionados con Jesús y los santos. No muchos podían hacer el largo viaje a Tierra Santa, pero se decía que algunos de los apóstoles habían viajado hasta Europa y que estaban enterrados allí: Pedro en Roma, José de Arimatea en Glastonbury y Santiago en Compostela, en España. Durante el trayecto, los peregrinos aprendían los valores cristianos viviendo como monjes por algún tiempo: dejaban atrás la vida secular, eran célibes durante el viaje, vivían en comunidad con otros peregrinos y tenían prohibido luchar o llevar armas.

Pero Europa todavía era un lugar peligroso y sombrío. La gente apenas podía cultivar la tierra, había hambruna, enfermedad y guerras constantes, mientras la nobleza entablaba incesantes batallas los unos con los otros, devastando el campo y destruyendo aldeas enteras. Los cluniacenses procuraron imponer una tregua periódica y algunos intentaron reformar a los barones y a los reyes. Pero los caballeros eran soldados y deseaban una religión agresiva. La primera cruzada (1095-1099) fue el primer acto comunal y cooperativo de la nueva Europa mientras salía lentamente de la Alta Edad Media. Algunos cruzados comenzaron su viaje a Tierra Santa atacando a las comunidades judías del valle del Rin; cuando este acabó, los cruzados habían asesinado a unos treinta mil judíos y musulmanes en Jerusalén. El espíritu de las cruzadas se basaba en una interpretación literal de la advertencia de Jesús en los Evangelios: «El que no lleve su cruz y venga en pos de mí, no puede ser discípulo mío».⁷ Los cruzados cosían cruces en sus ropas y seguían los pasos de Jesús hasta la tierra donde este vivió y murió. Con ironía trágica, se predicaba que ir a las cruzadas era un acto de amor.⁸ Cristo era el señor feudal de los cruzados y, como vasallos fieles, estos estaban vinculados al deber de recuperar su patrimonio. El cristianismo asimiló y bautizó en las cruzadas la violencia de Europa.

Mientras que algunos europeos combatían contra los musulmanes en

Oriente Próximo, otros estudiaban con eruditos musulmanes en España, quienes los ayudaron a recuperar gran parte de la cultura que habían perdido durante la Alta Edad Media. En el reino musulmán de al-Ándalus, los estudiosos occidentales descubrieron la medicina, las matemáticas y la ciencia de la Grecia clásica que se habían preservado y desarrollado en el mundo islámico. Leyeron Aristóteles por vez primera en árabe y tradujeron su obra al latín. Europa comenzó un renacimiento intelectual. La filosofía racional de Aristóteles, que era mucho más realista que el platonismo del que se habían imbuido los padres de la Iglesia, llenó de emoción a muchos estudiosos y los animó a utilizar sus poderes de razonamiento.

Esto afectó de manera inevitable al estudio de la Biblia. Mientras que Europa se volvía más organizada y prendía el ideal racional, los estudiosos y los monjes intentaron imponer algún tipo de sistema en las tradiciones un tanto caóticas que habían heredado. El texto de la *Vulgata* se había degradado a causa de las múltiples equivocaciones de generaciones de monjes copistas.⁹ Los copistas normalmente habían prologado cada libro de la Biblia con un comentario de Jerónimo o de alguno de los otros padres. Llegado el siglo XI, los libros más populares iban acompañados de varios prefacios que a menudo se contradecían entre sí, de modo que un grupo de eruditos franceses confeccionó un comentario estándar, conocido como la *Glossa ordinaria*. Anselmo de Laón (m. 1117), que comenzó esta obra, quería proporcionar a los profesores una explicación clara de cada verso de la Biblia. Si el lector tropezaba con un problema, podía mirar las notas escritas en los márgenes o entre las líneas del manuscrito, que le darían las explicaciones de Jerónimo, de Agustín o de Gregorio. La *Glossa* era poco más que un plagio: las notas eran necesariamente breves y básicas, y no había espacio para una exploración elaborada de los puntos más delicados. Pero proporcionaban a los estudiosos un conocimiento rudimentario en el

que poder basarse. Anselmo terminó los comentarios de los libros más famosos: los Salmos, las epístolas de Pablo y el Evangelio de Juan. También reunió *Sententiae*, antologías de las «opiniones» de los padres organizadas por temas. El hermano de Anselmo, Roberto, abordó el Evangelio de Mateo, mientras que sus estudiantes, Gilberto de Poitiers y Pedro Lombardo, completaron el proyecto.

El maestro leía el texto glosado a sus alumnos en clase, que luego tenían la oportunidad de hacer preguntas y entablar nuevas discusiones; más tarde, al acumularse el número de dudas, se dedicaba una sesión distinta a las *quaestiones*. La discusión se volvió más intensa cuando los estudiantes comenzaron a experimentar con la lógica aristotélica y la dialéctica. Otros aplicaron la nueva ciencia de la gramática al texto bíblico: ¿por qué el latín de la *Vulgata* rompía con reglas básicas del latín clásico? Poco a poco apareció una fisura entre los monasterios y las escuelas catedralicias. En los monasterios, los maestros se concentraban en la *lectio divina*: querían que sus novicios leyeran la Biblia meditándola y que desarrollaran su espiritualidad. Pero en las escuelas catedralicias, los profesores estaban más interesados en los nuevos conocimientos y en el criticismo bíblico objetivo.

También se produjo un interés creciente por el sentido literal de la Biblia, iniciado por los rabinos del norte de Francia. El Rabino Shlomo Itzhaki, conocido como RaSHÍ (1040-1105), no tenía ningún interés en Aristóteles. Su pasión era la filología, y sobre todo le interesaba el sentido evidente de la Sagrada Escritura.¹⁰ Escribió un comentario continuo sobre el texto de la Biblia hebrea concentrándose en palabras en particular, de manera que estas arrojasen nueva luz sobre el texto. Por ejemplo, notó que *bereshit*, la primera palabra del primer capítulo del Génesis, podía significar «al principio de», por lo que la frase debía leerse: «Al principio de la creación de Dios, del cielo y de la Tierra, la Tierra era un vacío sin forma [*tohu*

bohu]». Esto quería decir que la Tierra ya existía cuando Dios empezó su trabajo creador, y que simplemente ordenó el *tohu bohu*. Rashí también observó que *bereshit* quería decir «por el principio» en una interpretación midrásica, y que la Biblia llamaba «el principio» tanto a Israel como a la Torá. ¿Quería esto decir que Dios había creado el mundo para así dar la Torá a Israel? El método de Rashí forzaba al lector a observar con atención el texto antes de imponer su midrás sobre él: su comentario llegaría a ser una de las guías más importantes e influyentes del Pentateuco.

Rashí consideraba su exégesis literal como un complemento al midrás tradicional, pero sus sucesores fueron más radicales. Joseph Kara (m. 1130) sostuvo que cualquiera que no se concentrara en el sentido evidente era como un hombre a punto de ahogarse agarrándose a una paja. El nieto de Rashí, *R. Shemuel ben Meir*, conocido como el RaSHBaM (m. 1174), fue más tolerante con el midrás, pero aun así estaba a favor de una explicación más racional. El método de la exposición literal de Rashí avanzaba a pasos agigantados dentro de su círculo, y decía: «Cada día surgen ejemplos nuevos».¹¹ Joseph Bekur Shor, un alumno del Rashbam, siempre intentaba encontrar una explicación natural para las historias bíblicas más fantásticas.¹² Por ejemplo, no había ningún misterio en la muerte de la mujer de Lot; simplemente fue envuelta por la lava volcánica que destruyó Sodoma y Gomorra. José había soñado con grandezas futuras sencillamente porque era un joven ambicioso, y no había necesitado la ayuda de Dios cuando interpretó los sueños del faraón: cualquiera con un mínimo de inteligencia podría haber hecho lo mismo.

A pesar de las cruzadas, las relaciones entre los judíos y los cristianos en Francia todavía eran razonablemente buenas, y estudiosos de la abadía de St. Victor en la orilla izquierda del Sena, que también habían empezado a interesarse por el sentido literal, comenzaron a consultar a los rabinos

locales y a aprender hebreo. Los victorinos intentaron combinar la tradicional *lectio divina* con la erudición más académica de las escuelas catedralicias. Hugo de St. Victor, que enseñó en la abadía hasta su muerte en 1141, fue un contemplativo comprometido, pero no creía que eso suscitara ningún conflicto con sus poderes racionales. La gramática, la lógica, la dialéctica y la ciencia natural aristotélicas podían ayudar a los estudiantes a entender la Biblia. Hugo estaba convencido de que el estudio de la historia era la base de lo que él llamó «la casa de exposición». Moisés y los evangelistas habían sido todos ellos historiadores, y los estudiantes tenían que empezar el estudio de la Biblia por los libros históricos. Sin una comprensión literal correcta de la Biblia, la alegoría estaba condenada al fracaso. Los estudiantes no tenían que correr antes de poder caminar. Debían empezar por examinar la sintaxis y el vocabulario de la *Vulgata* para descubrir lo que el autor bíblico había querido decir. «No tenemos que imponer nuestro propio significado [*sententia*] a la Sagrada Escritura, sino que debemos hacer nuestras las frases de la Sagrada Escritura.»¹³

Andrés de St. Victor (m. 1170), el dotado alumno de Hugo, fue el primer sabio cristiano en intentar realizar una interpretación literal de la Biblia hebrea.¹⁴ No tenía nada en contra de la alegoría, pero no le interesaba. Aprendió mucho de los rabinos y encontró que la Sagrada Escritura se leía «con mayor claridad en hebreo».¹⁵ Nunca faltó a su compromiso académico por lo literal, ni siquiera cuando los rabinos descartaban interpretaciones que eran esenciales para la comprensión cristiana del Antiguo Testamento. Tras descubrir que el texto hebreo no apoyaba la tradicional interpretación cristiana, que consideraba el verso como una profecía del nacimiento virginal de Jesús, Andrés aceptó la exégesis de Rashí sobre el oráculo de Isaías: «He aquí una joven mujer [*almah*], concebirá y dará a luz un niño». (Rashí creía que Isaías se refería a su propia mujer.) En su exposición sobre

las Canciones del Sirviente, Andrés ni siquiera se molestó en mencionar a Cristo, sino que aceptó la opinión judía de que el sirviente simbolizaba al pueblo de Israel. En lugar de considerar a la figura de la visión de Ezequiel que era «como un hijo del hombre» como una profecía de Jesús, Andrés solo quería saber lo que aquellas imágenes habían significado para Ezequiel y los exiliados. Decidió que, como el «hijo del hombre» era el único elemento humano en una teofanía espantosa y muy rara, los exiliados habrían quedado más tranquilos ante la idea de que Dios se interesaba por sus problemas.

Andrés y sus amigos judíos habían dado un primer paso hacia el criticismo histórico moderno de la Biblia, pero Andrés, un hombre taciturno y sin carisma, tuvo pocos seguidores en su día. Durante el siglo XII, los hombres del momento eran los filósofos, que empezaban a elaborar un nuevo tipo de teología racionalista en la que utilizaban la razón para sustentar su fe y aclarar lo que hasta entonces había sido considerado inefable. Anselmo de Bec (1033-1109), que llegaría a ser arzobispo de Canterbury en 1089, pensaba que era posible demostrarlo todo.¹⁶ Como monje, la *lectio divina* era esencial para su vida espiritual, pero no escribió ningún comentario sobre la Sagrada Escritura y rara vez citó la Biblia en sus escritos teológicos. Pero la religión, como la poesía o el arte, requería un acercamiento intuitivo antes que uno puramente racional, y la teología de Anselmo muestra sus limitaciones. En *Cur Deus Homo*, por ejemplo, intentó dar una explicación racional sobre la encarnación que no mostraba ninguna relación con la Sagrada Escritura: cualquier cita bíblica simplemente continuaba con la discusión. Los ortodoxos griegos también habían elaborado una teología independiente de la Sagrada Escritura, pero la explicación forense de la encarnación por parte de Anselmo carece de la perspicacia espiritual de Máximo. Anselmo mantuvo que el pecado de Adán

requería expiación; un ser humano tenía que expiar porque Dios era justo, pero, como la falta era tan grave, solo Dios podía repararla. Por lo tanto, Dios tuvo que hacerse hombre.¹⁷ Anselmo hizo que Dios considerara el asunto como si fuese un ser humano. No es sorprendente que en aquella época la ortodoxia griega temiese que la teología latina fuera demasiado antropomórfica. Sin embargo, la teoría de la expiación de Anselmo continuó siendo normativa en Occidente, mientras que la ortodoxia griega siguió prefiriendo la interpretación de Máximo.

El filósofo francés Pedro Abelardo (1079-1142) elaboró una explicación diferente sobre la redención, que de nuevo debía poco a la Sagrada Escritura, pero que se acercaba al espíritu de los padres.¹⁸ Igual que algunos rabinos, creía que Dios sufrió con sus criaturas y mantenía que la crucifixión nos mostraba un momento en el patetismo eterno de Dios. Cuando contemplamos la figura despellejada de Jesús, esta nos da lástima, y es el acto de compasión lo que nos salva, no la muerte sacrificial de Jesús. Abelardo era la estrella intelectual de su generación; los estudiantes acudían en gran número a sus clases desde toda Europa. Igual que Anselmo, citaba pocas veces la Sagrada Escritura y planteaba interrogantes que no parecían tener solución. De hecho, Abelardo estaba más interesado en la filosofía, y su teología era bastante conservadora. Pero sus modales iconoclastas y enérgicos hacían que pareciera que estuviese poniendo a prueba con arrogancia su razón humana frente al misterio de Dios, lo que le llevó a una colisión frontal con uno de los hombres de la Iglesia más poderosos de su tiempo.

Bernardo (1090-1153), abad del monasterio cisterciense de Claraval, en la Borgoña, dominaba al papa Eugenio II y al rey Luis VII de Francia y era, a su manera, tan carismático como Abelardo. Muchísimos jóvenes le habían seguido a la nueva orden cisterciense, una rama reformada del

monasticismo benedictino. Acusó a Abelardo de «intentar malograr la fe cristiana porque suponía que la razón humana podía comprender todo aquello que era Dios».¹⁹ Citando el himno de Pablo a la caridad, dijo que Abelardo «no veía nada como un enigma, nada como a través de un espejo, sino que lo miraba todo cara a cara».²⁰ En 1141, Bernardo convocó a Abelardo, que por aquella época sufría la enfermedad de Parkinson, al Concilio de Sens y lo atacó tan ferozmente que sufrió un colapso y murió al año siguiente.

Aunque no puede describirse a Bernardo como un hombre caritativo, su exégesis y su espiritualidad estaban basadas en el amor de Dios. Su obra más famosa fue su exposición del Cantar de los Cantares, ochenta y seis sermones pronunciados a los monjes de Claraval entre 1135 y 1153, que marcan el apogeo de la *lectio divina*.²¹ «Es el deseo lo que me impulsa — insistió—, no la razón.»²² En la encarnación del Logos, Dios había descendido a nuestro nivel para que nosotros pudiésemos ascender al divino. En el Cantar de los Cantares, Dios nos muestra que hacemos esta ascensión en tres etapas. Cuando la novia grita: «El rey me ha traído a sus aposentos», se refiere alegóricamente a los sentidos de la Sagrada Escritura. Había tres «aposentos»: el huerto, la despensa y la habitación. «Deja que el huerto ... represente el sentido evidente y sin adornos de la Sagrada Escritura —aconsejó Bernardo—, la despensa es el sentido moral, y la habitación es el misterio de la contemplación divina.»²³ Debíamos empezar por leer la Biblia como una simple historia sobre la creación y la redención, pero luego teníamos que progresar hasta llegar a las despensas, el sentido moral que nos enseña a modificar nuestro comportamiento. En las «despensas» el alma era purificada por la práctica de la caridad. Se volvía «agradable y moderada» hacia los demás; «un ferviente entusiasmo por las obras del amor» la lleva al «olvido de sí misma y a la indiferencia por el

interés propio».²⁴ Cuando la novia buscaba al novio «por la noche» en su habitación, esta nos demostraba la importancia de la modestia. Era mejor evitar una piedad pretenciosa y rezar en la intimidad de la propia celda porque «si rezamos cuando otros están presentes, su aprobación tal vez prive a nuestra oración de ... su efecto».²⁵ No habría una iluminación repentina; a fuerza de una *lectio divina* regular y de la práctica de la caridad, los monjes harían un progreso discreto, firme y gradual.

Tal vez, a la larga, se le permitiese al alma entrar en la «habitación» del novio y alcanzar la visión de Dios, aunque Bernardo admitió que él solo tuvo indicios momentáneos de este último estado. El Cantar no podía entenderse racionalmente. Su significado era un «misterio» que estaba «escondido en el texto»:²⁶ una trascendencia irresistible que siempre escaparía a nuestra comprensión conceptual.²⁷ A diferencia de los racionalistas, Bernardo citaba constantemente la Sagrada Escritura: su comentario al Cantar de los Cantares tiene 5.526 citas que abarcan desde el Génesis hasta el Apocalipsis.²⁸ En lugar de considerar la Biblia como un desafío objetivo académico, el estudio de la misma era una disciplina individual y espiritual. «El texto que vamos a estudiar hoy es el libro de nuestra experiencia —les dijo a sus monjes—, así que debéis invertir vuestros afectos hacia el interior, cada uno tiene que tomar nota de su propia y particular conciencia de las cosas.»²⁹

Durante el siglo XIII, la nueva Orden de los Predicadores, fundada por el español Domingo de Guzmán (1170-1221), consiguió aunar la antigua *lectio divina* con el racionalismo de las escuelas. Los dominicos eran los herederos intelectuales tanto de los filósofos como de los eruditos de St. Victor.³⁰ No renunciaron a la exégesis espiritual, pero prestaron mayor atención al sentido literal, y fueron académicos sistemáticos cuyo propósito era el de adaptar la filosofía aristotélica al cristianismo. Los padres habían

comparado la alegoría al «alma» o «espíritu» de la Sagrada Escritura, pero para Aristóteles el alma era inseparable del cuerpo; esta definía y daba forma a nuestro desarrollo físico, y dependía de las pruebas de los sentidos. Así que, para los dominicos, el «espíritu» de la Sagrada Escritura no estaba oculto en el texto, sino que se encontraba en el sentido literal e histórico.

En su *Summa Theologica*, Tomás de Aquino (1225-1274) concilió el antiguo método espiritual con la nueva filosofía. Según Aristóteles, Dios era el «primer motor» que había puesto al cosmos en movimiento; Tomás amplió esta idea señalando que Dios también era el «primer autor» de la Biblia. Los autores humanos que hicieron de la Palabra divina una realidad terrenal fueron los instrumentos de Dios. También los había puesto en movimiento, pero ellos eran los únicos responsables del estilo y la forma literaria del texto. En lugar de hacer caso omiso del sentido evidente, el exegeta podía descubrir muchas cosas acerca del mensaje divino estudiando de manera metódica y científica la obra de estos escritores. Como los racionalistas del siglo XII, los escolásticos, tal y como se llamó a estos hombres de las escuelas, se sintieron lo suficientemente seguros de sus poderes racionales como para liberar a su especulación teológica de la exégesis. Sin embargo, Tomás de Aquino adoptó una posición más conservadora. Dios no era como un autor humano, que solo podía expresar su mensaje por medio de palabras. Dios también tenía el poder de organizar los acontecimientos históricos para revelar las verdades de la salvación. El sentido literal del «Antiguo Testamento» podía encontrarse en las palabras utilizadas por los autores humanos, pero su significado espiritual podía discernirse en los acontecimientos del Éxodo y en la institución del cordero pascual, que Dios había utilizado para prefigurar la obra redentora de Cristo.

Mientras tanto, los judíos que habitaban en el mundo islámico también habían intentado aplicar a la Biblia el racionalismo de la cultura clásica griega, y les resultó difícil conjugar al Dios revelado de la Sagrada Escritura con la deidad descrita por Aristóteles y Platón, la cual era eterna e infranqueable, no prestaba atención a los acontecimientos mundanos, no había creado el cosmos —que, como Dios, era eterno— y no lo juzgaría al final de los tiempos. Los filósofos judíos insistieron en que los pasajes más antropomórficos de la Biblia tenían que ser interpretados alegóricamente. Eran incapaces de aceptar a un Dios que caminase y hablase, se sentase en un trono, fuera celoso, se enfadase y cambiase de parecer.

Estaban especialmente preocupados por la idea de que Dios hubiera creado el mundo *ex nihilo*, «de la nada». Saadia ibn Joseph (882-942) insistió en que lo único que podía decirse de Dios era que existe, ya que está más allá de todo discurso y concepto.³¹ Saadia se vio forzado a aceptar la creación *ex nihilo* porque esta ya estaba profundamente arraigada en la tradición judía, pero sostuvo que, si se aceptaba a un creador divino, por lógica podían hacerse otras afirmaciones acerca de él. Ya que el mundo que él creó estaba planeado inteligentemente y tenía vida y energía, se seguía que el Creador debía tener los atributos de la Sabiduría, la Vida y la Potencia. En un intento por explicar de forma racional cómo el mundo material había derivado de un Dios totalmente espiritual, otros filósofos judíos imaginaron la creación como un proceso evolutivo de diez emanaciones de Dios, que poco a poco se volvía más material. Cada emanación había generado una de las esferas del universo de Ptolomeo: las estrellas fijas, luego Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus y Mercurio y, por último, la Luna. Sin embargo, nuestro mundo sublunar se había desarrollado en la dirección contraria: había empezado como materia

inanimada y progresado a través de las plantas y los animales hasta llegar a los humanos, cuyas almas participaban de la razón divina, pero cuyos cuerpos procedían de la Tierra.

Maimónides (1135-1204) intentó tranquilizar a los judíos preocupados por el conflicto entre Aristóteles y la Biblia.³² En la *Guía de perplejos* sostuvo que, ya que la verdad era una, la Sagrada Escritura tenía que estar en armonía con la razón. No tenía ningún problema con la creación *ex nihilo*, porque no encontraba convincente el argumento de Aristóteles acerca de la eternidad de la materia. Maimónides aceptaba que las descripciones antropomórficas de Dios en la Biblia no debían ser interpretadas literalmente, e intentó encontrar motivos racionales para algunas de las leyes bíblicas más irracionales. Pero sabía que la experiencia religiosa trascendía la razón. El conocimiento intuitivo de los profetas, que iba acompañado de temor reverencial, era de un orden más alto que el conocimiento que adquirimos a través de nuestros poderes racionales.

Abraham ibn Ezra (1084-1164), uno de los grandes poetas y filósofos de España, fue otro precursor medieval del criticismo histórico moderno.³³ La exégesis tenía que dar prioridad al sentido literal, y aunque la leyenda (*aggadah*) tenía valor espiritual, no debía confundirse con la realidad. Encontró incongruencias en el texto bíblico: Isaías de Jerusalén no podía haber escrito la segunda parte del libro atribuido a él porque se remite a acontecimientos ocurridos mucho después de su muerte. Con cautela y elípticamente, también insinuó que Moisés no era el autor de todo el Pentateuco: por ejemplo, no podía haber descrito su propia muerte, y ¿cómo podía haber escrito el primer verso del Deuteronomio que situaba su discurso final «en la otra orilla del río Jordán»³⁴ si Moisés nunca entró en la Tierra Prometida? Tuvo que haberlo escrito alguien que vivió en la tierra de Israel después de su conquista por Josué.

El racionalismo filosófico inspiró una reacción mística en España y Provenza. Nahmánides (1194-1270), un talmudista excepcional y miembro prestigioso de la comunidad judía de Castilla, creía que la exégesis racionalista de Maimónides no hacía justicia a la Torá.³⁵ Escribió un influyente comentario al Pentateuco que elucidaba con rigor su sentido evidente, pero en el curso de su estudio se había encontrado con un significado numinoso que trascendía por completo el sentido literal. A finales del siglo XIII, un pequeño grupo de místicos de Castilla llevó esto más allá. Su estudio de la Sagrada Escritura no solo los había introducido en un nivel más profundo del texto, sino a la vida interior de Dios. Llamaron *kaballah* («tradición heredada») a esta disciplina esotérica, porque había pasado de profesor a alumno. A diferencia de Nahmánides, estos cabalistas —Abraham Abufalia, Moisés de León, Isaac de Latif y Joseph Gikatilla— no tenían conocimientos sobre el Talmud, pero todos habían estado interesados en la filosofía antes de decidir que el Dios atenuado de la misma estaba vacío de contenido religioso.³⁶ En cambio, explotaron un método hermenéutico que probablemente aprendieron de sus vecinos cristianos.

Su midrás místico estaba basado en la historia talmúdica de los cuatro sabios que entraron en el *pardes* («huerto»).³⁷ Ya que solo R. Aqiba había sobrevivido a este peligroso experimento espiritual, los cabalistas afirmaron que su exégesis, a la que llamaban *pardes*, provenía de él y que era la única forma fiable de misticismo.³⁸ Descubrieron que su método de estudio de la Torá los llevaba a diario al «paraíso».³⁹ *PaRDeS* era un anagrama de los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura: *peshat*, el sentido literal; *remez*, la alegoría; *darash*, el sentido moral y homilético, y *sod*, la culminación mística del estudio de la Torá. *Pardes* era un rito de paso que comenzaba con el *peshat* y ascendía hasta las alturas inefables de *sod*. Tal y como la

historia original de *Pardes* dejaba claro, este viaje no era para todo el mundo, sino solo para una élite iniciada correctamente. Las tres primeras formas de midrás —*pardes*, *remez* y *darash*— las habían utilizado Filón, los rabinos y los filósofos, por lo que los cabalistas supusieron que su nueva espiritualidad estaba de acuerdo con la tradición, al tiempo que sugerían que su propia especialidad —*sod*— era su cumplimiento. Es probable que su experiencia les pareciera tan manifiestamente judía que tal vez ignorasen por completo cualquier conflicto con la corriente dominante.⁴⁰

Los cabalistas crearon una síntesis muy poderosa.⁴¹ Restablecieron el elemento mítico de la antigua tradición israelita, a la que los rabinos y filósofos habían querido restar importancia o intentado erradicar. También se inspiraron en la tradición gnóstica, que había vuelto a aparecer otra vez en diversos movimientos místicos en el mundo musulmán, con el que es probable que estuviesen familiarizados. Por último, los cabalistas se inspiraron en las diez emanaciones que imaginaron los filósofos, en las que todos los elementos de la cadena del ser estaban conectados entre sí. La revelación ya no tenía que salvar un abismo ontológico, sino que esta se daba continuamente dentro de cada individuo, y la creación no había sucedido una vez en un pasado lejano, sino que consistía en un acontecimiento eterno del que todos podían participar.

La cábala estaba probablemente más basada en las Sagradas Escrituras que ninguna otra forma de misticismo. Su «biblia» era el *Zohar*, «El libro del esplendor», que seguramente era obra de Moisés de León, pero que tomó la forma de una novela del siglo II acerca del místico revolucionario R. Simeón ben Yohai, que deambuló por Palestina encontrándose con sus compañeros para discutir la Torá, la cual, como consecuencia de su exégesis, «se abría» directamente al mundo divino. Por el hecho de estudiar la Torá, el cabalista descendía hacia el interior del texto y hacia el interior

de sí mismo, capa a capa, y al mismo tiempo se encontraba con que ascendía hacia la fuente de todos los seres. Los cabalistas coincidían con los filósofos en que las palabras no podían expresar la trascendencia incomprensible de Dios, pero creían que, aunque no se podía conocer a Dios, podía ser experimentado en los símbolos de las Sagradas Escrituras. Estaban convencidos de que Dios había dejado pistas acerca de su vida interior en el texto bíblico. Los cabalistas se basaban en su exégesis mística para crear historias míticas y dramas que abrían el texto del *peshat*. Su interpretación mística encontró un significado esotérico en cada uno de los versos de las Sagradas Escrituras que describían los misterios del ser divino.

Los cabalistas llamaron *En Sof* («sin fin») a la esencia más íntima de Dios. *En Sof* era incomprensible y ni siquiera se menciona en la Biblia ni en el Talmud. No era una personalidad, por lo que era más acertado llamar al *En Sof* «ello» en lugar de «él». Pero el incomprensible *En Sof* se había revelado a la humanidad al mismo tiempo que creaba el mundo. Había surgido de su escondrijo impenetrable, como un árbol enorme al que le crecieran rápidamente un tronco, ramas y hojas. La vida divina se extendió a esferas aún mayores hasta que cubrió todo lo que es, mientras que el *En Sof* permanecía escondido. Este era la raíz del árbol, fuente de su estabilidad y vitalidad, pero para siempre invisible. Aquellos que los filósofos llamaban «atributos de Dios» —su poder, sabiduría, belleza e inteligencia— pasaron, de este modo, a quedar de manifiesto, pero los cabalistas transformaron estas cualidades abstractas en potencias dinámicas. Estas revelaban, como las diez emanaciones de los filósofos, aspectos del *En Sof* insondable, que se volvía más concreto y comprensible a medida que se aproximaba al mundo material. Los cabalistas llamaban *sefiroth* («numeraciones») a estas diez potencias, las dimensiones interiores de la

psique divina. Cada *sefirah* tenía su propio nombre simbólico y representaba una etapa en la revelación del *En Sof*, pero no se trataba de «segmentos» de Dios sino que, juntas, formaban un Nombre magnífico desconocido para los seres humanos. Cada *sefirah* condensaba todo el misterio de Dios bajo un determinado título.

Los cabalistas interpretaban el primer capítulo del Génesis como una parábola del surgimiento de las *sefiroth*. *Bereshit* («el principio»), la primera palabra de la Biblia, revelaba el momento en que *Keher Elyon* (la «Corte Suprema»), la primera *sefirah*, se abría paso a través del misterio insondable del *En Sof* como una «llama oscura». Aun así, todavía no se había revelado nada, porque no había nada acerca de esta primera *sefirah* que los seres humanos pudiesen entender. «No podría reconocerse —explicaba el *Zohar*— hasta que un punto escondido y divino saltase a la vista bajo el impacto del último descubrimiento.» Este «fin» era la segunda *sefirah*, *Hokhmah* («Sabiduría»), el plan rector divino de la creación que representaba los límites del entendimiento humano. «Más allá de ella nada puede conocerse —continuaba el *Zohar*—. Por lo tanto se la llama *reshit*, “principio”.» La siguiente *Hokhmah* penetraba la tercera *sefirah*, *Binah*, la inteligencia divina cuyo «resplandor desconocido» era levemente «de una sutileza menor y traslucimiento que el fin primero». A este «principio» le seguían las siete *sefiroth* «inferiores», una detrás de la otra, «extensión sobre extensión, cada una constituyendo una vestimenta a la anterior, como una membrana al cerebro».⁴²

Este *mythos* estaba diseñado para arrojar luz en el proceso indescriptible en el que el Dios inconocible se daba a conocer a los seres humanos y llevaba al cosmos a ser. Siempre había un fuerte elemento sexual en la Cábala. *Binah* también era conocida como la Madre Superna, cuyo útero, una vez penetrado por el «fin originario», daba a luz a las *sefiroth*

inferiores, que reflejaban aspectos de lo divino que eran más accesibles a los seres humanos y que, en el primer capítulo del Génesis, estaban simbolizadas por los siete días de la creación. Los seres humanos podían percibir estos «poderes» de Dios en el mundo y en la Sagrada Escritura: *Rakhamin* (Compasión), también llamada *Tifereth* (Gracia); *Din* (Juicio Severo), que siempre tenía que estar nivelado por el *Hesed* (Misericordia); *Netsakh* (Paciencia), *Hod* (Majestad), *Yesod* (Estabilidad) y, por último, *Malkuth* (Reino), también llamado *Shekhinah*, que los cabalistas imaginaban como una personalidad femenina.

No tenía que verse a las *sefiroth* como una escalera que conectaba a Dios con la humanidad. Informaban a nuestro mundo y lo cercaban, para que estuviésemos abrazados e impregnados de su dinámica y múltiple actividad divina. Como estos también estaban presentes en la psique humana, las *sefiroth* también representaban las etapas de la conciencia humana a través de las que el místico ascendía hasta Dios. La emanación de las *sefiroth* representaba el proceso mediante el cual el *En Sof* impersonal se convertía en el Dios personal de la Biblia. Mientras surgían las tres *sefiroth* «superiores», el «ello» del *En Sof* pasaba a ser «él». En las seis *sefiroth* siguientes, «él» se convertía en «tú», una realidad con la que los seres humanos podían relacionarse. En la *Shekhinah*, la presencia divina en nuestro mundo, «tú» pasaba a ser «yo», porque Dios también estaba presente en cada individuo. Durante la exégesis *pardes*, los cabalistas se daban gradualmente cuenta de la presencia divina en los escondrijos más recónditos de la psique.

Los cabalistas se tomaron muy en serio la doctrina de la creación *ex nihilo*, aunque le dieron la vuelta por completo. Esta «nada» no podía estar fuera de Dios, que constituía el conjunto de la realidad. El abismo estaba en el interior del *En Sof* y, de alguna manera, era superada en la creación. Los

cabalistas también llamaban Nada a la primera *sefirah*, la llama oscura que inició el proceso revelador y creativo, porque no se correspondía con ninguna realidad que pudiésemos concebir. La creación era realmente *ex nihilo*. Los cabalistas observaron que había dos narraciones acerca de la creación de Adán. En el primer capítulo del Génesis, Dios creó a *adam* («género humano»), que, según decidieron los místicos, era la humanidad primigenia (*adam kadmon*), el punto culminante del proceso creativo, hecho a imagen de Dios: lo divino se hizo manifiesto en el ser humano arquetípico, las *sefirot* formando su cuerpo y sus miembros.

En el segundo capítulo, al crear a Adán del polvo, Dios llevó a la humanidad a ser terrestre tal y como la conocemos. Adán tenía que contemplar todo el misterio de Dios en el primer Sabbath, pero tomó la opción más fácil y solo meditó sobre la *Shekhinah*, la *sefirah* más cercana y accesible. Esta, y no el acto de desobediencia, fue la razón de la caída de Adán, que destrozó la unidad del mundo divino, separando el Árbol de la Vida del Árbol del Conocimiento y cogiendo la fruta del árbol al que se suponía que tenía que mantenerse agarrada. La *Shekhinah* fue arrancada del árbol de las *sefirot* y ha permanecido exiliada del mundo divino.

Sin embargo, los cabalistas tenían el poder de reunir la *Shekhinah* con el resto de las *sefirot* al representar la tarea asignada a Adán. En su exégesis *pardes*, podían contemplar el misterio divino al completo en toda su complejidad, y el conjunto de las Sagradas Escrituras pasó a ser una referencia en código para la interacción de las *sefirot*. El compromiso de Isaac a causa de Abraham mostraba cómo *Din* y *Hesed* —Juicio y Misericordia— tenían que actuar juntas, cada una moderando a la otra. La historia de José, que resistió a la tentación sexual y ascendió al poder como el proveedor de la comida en Egipto, mostraba que, en la psique divina, la restricción (*Din*) siempre estaba equilibrada por la gracia (*Tifereth*). El

Cantar de los Cantares simbolizaba el anhelo de armonía y unidad que late en todos los niveles de la existencia.⁴³

Así como el *En Sof* se transfería, exteriorizaba y constreñía en la emanación progresiva de las *sefiroth*, también Dios se expresaba a sí mismo en las limitadas palabras humanas de la Torá. Los cabalistas aprendieron a explorar los diferentes niveles de la Biblia de la misma manera que contemplaban las capas de la divinidad. En el *Zohar*, se comparaba a la Torá con una hermosa doncella, aislada en un palacio, que tenía un amante secreto. Ella sabía que su amante siempre estaba caminando de arriba abajo por la calle de fuera de su habitación con la esperanza de verla, así que abrió una puerta para mostrarle su cara, solamente durante un segundo, y luego se retiró. Solo su amante entendió el significado de su fugaz aparición. Esta era la manera en que la Torá se revelaba al místico. Primero le hacía una señal; después hablaba con él «desde detrás del velo que esta había colgado delante de sus palabras, para que así se adaptaran a su forma de entendimiento y él pudiera progresar gradualmente».⁴⁴ Muy despacio, el cabalista progresaba de un nivel a otro de la Sagrada Escritura: a través de las reflexiones morales del *darash* y los acertijos y alegorías del *remez*. Los velos se volvían más finos y menos opacos, hasta que al final, en el momento en que alcanzaba el punto culminante de *sod*, el amado «queda revelado, cara a cara con él, y mantiene una conversación con él referente a todos sus misterios secretos y a todas las formas secretas que han estado escondidas en su corazón desde tiempos inmemorables».⁴⁵ El místico tenía que despojar a la Biblia del significado superficial —todas las narraciones, leyes y genealogías— como un amante descubre a su amada y aprende a reconocer no solo su cuerpo, sino también su alma.

La gente sin entendimiento solo ve las narraciones, las ropas; aquellos algo más perspicaces también ven el cuerpo. Pero el verdadero sabio, aquellos que sirven al rey más elevado y se

detienen en el monte Sinaí, recorren todo el camino hasta llegar al alma, hasta la verdadera Torá, que es el principio fundamental de todo.⁴⁶

Aquellos que leyesen la Biblia literalmente «como un libro que presenta narraciones y asuntos cotidianos», no la comprendían. No había nada especial en la Torá literal: cualquiera podía escribir un libro mejor; incluso los gentiles habían escrito obras mejores.⁴⁷

Los cabalistas combinaban sus meditaciones místicas sobre la Sagrada Escritura con vigilias, ayunos y una constante autoevaluación. Tenían que vivir juntos en comunidad, reprimiendo el egoísmo y el egotismo, porque la ira entraba en la psique como un espíritu malvado y acababa con la armonía divina de su alma. Era imposible experimentar la unidad de las *sefiroth* en semejante estado dividido.⁴⁸ El amor de los amigos era fundamental para el *ekstasis* de la Cábala. En el *Zohar*, uno de los signos de que un trozo de exégesis es satisfactorio, es el grito de alegría proferido por los colegas del intérprete al oír lo que experimentan como verdad divina, o cuando los exegetas se besan los unos a los otros antes de reanudar su viaje místico.

Los cabalistas creían que la Torá era defectuosa, incompleta y que presentaba una verdad relativa y no una absoluta. Algunos pensaban que faltaban dos libros enteros en la Torá o que al alfabeto le faltaba una de sus letras, con lo que el lenguaje habría sido trastocado. Otros desarrollaron una versión del mito de las Siete Edades del Hombre, cada una de las cuales duraba siete mil años y estaba gobernada por una de las siete *sefiroth* «inferiores». La primera edad había estado gobernada por *Rakhamin/Tifereth* (Compasión y Gracia). Todas las criaturas habían vivido juntas en armonía y su Torá nunca habló de la serpiente, ni del Árbol del Conocimiento, ni de la muerte, porque estas realidades no existían. Pero estábamos viviendo en la segunda edad de *Din*, el Juicio Severo que refleja el lado más oscuro de Dios, así que nuestra Torá hablaba de un conflicto

constante entre el bien y el mal, estaba llena de leyes, juicios y prohibiciones, y sus historias eran a menudo violentas y crueles. Pero en el tercer ciclo, bajo *Hesed* (Misericordia), la Torá sería buena y santa una vez más.

La Cábala comenzó como un pequeño movimiento esotérico, pero llegaría a convertirse en un movimiento de masas dentro del judaísmo, y su mitología influiría incluso en aquellos que no tenían talento místico. A medida que su historia se volvía más trágica, los judíos encontraron al Dios dinámico de los místicos, más comprensivo que el Dios distante de los filósofos, y sintieron cada vez más que el sentido evidente de la Sagrada Escritura era insatisfactorio y que no podía arrojar luz alguna sin la interpretación de una tradición heredada (*kaballah*).

En cualquier caso, en Europa los cristianos estaban llegando a la conclusión contraria. El erudito franciscano Nicolás de Lira (1270-1340) combinó los antiguos métodos interpretativos con las nuevas ideas de los escolásticos. Defendía el uso de los tres «sentidos espirituales» de la Biblia, aunque prefería el sentido evidente de la exégesis histórica. Aprendió hebreo por su cuenta, estaba familiarizado con la obra de Rashí y era un experto en filosofía aristotélica. Su *Postillae*, una exégesis literal de toda la Biblia, se convirtió en un libro de texto estándar.

Otros progresos revelaron una insatisfacción creciente con la interpretación tradicional. Roger Bacon (1214-1292), un franciscano inglés, no tenía paciencia con la teología escolástica y animaba a los alumnos a estudiar la Biblia en las lenguas originales. Marsilio de Padua (1275-1342) estaba indignado por el creciente poder de la Iglesia establecida y desafió la reivindicación papal de ser el guardián supremo de la Biblia. A partir de

entonces todos los reformadores vincularían su aversión a los papas, cardenales y obispos con un rechazo a la reivindicación de estos de ser los árbitros de la exégesis. John Wycliffe (1329-1384), profesor universitario en Oxford, se enfureció con la corrupción de la Iglesia y sostuvo que la Biblia debía ser traducida a la lengua vernácula para que la gente común no tuviese que depender del clero, sino que pudiese leer la Palabra de Dios por sí misma. «Cristo dijo que los Evangelios tenían que predicarse en todo el mundo —insistió—: Los textos sagrados de los alumnos son ley santa, ya que esta está hecha para que todos los alumnos deban conocerla.»⁴⁹ Y William Tyndale (1494-1536), que tradujo la Biblia al inglés, planteó las mismas cuestiones: ¿tenía que ser mayor la autoridad de la Iglesia que la de los Evangelios, o debían estos estar por encima de la Iglesia? Llegado el siglo XVI, este descontento estallaría en una revolución bíblica que animó a los fieles a confiar solo en la Sagrada Escritura.

Sola scriptura

Llegado el siglo XVI, un proceso complejo, que cambiaría de manera irrevocable la forma en que la gente de Occidente experimentaba el mundo, estaba en marcha en Europa. Invenciones e innovaciones, ninguna de las cuales parecía de gran trascendencia en aquel momento, estaban ocurriendo simultáneamente en muchos campos diferentes, pero su efecto acumulativo sería decisivo. Los exploradores ibéricos habían descubierto un mundo nuevo; los astrónomos estaban abriendo los cielos, y una eficacia técnica nueva les estaba dando a los europeos más control que nunca sobre el medio ambiente. Un espíritu pragmático y científico estaba empezando a socavar muy lentamente la sensibilidad medieval. Una serie de catástrofes habían dejado a la gente sintiéndose inquieta e indefensa. Durante los siglos XIV y XV, la peste negra había matado a un tercio de la población de Europa, los turcos otomanos habían conquistado a la cristiana Bizancio en 1453, y los escándalos papales del cautiverio de Aviñón y el Gran Cisma, cuando nada menos que tres pontífices reclamaron el solio de san Pedro, habían alejado a muchos de la Iglesia establecida. La gente pronto encontraría imposible ser religioso de la misma forma, y esto afectaría a su lectura de la Biblia.

Occidente estaba a punto de crear una civilización sin precedentes en la historia mundial, pero en el umbral de esta nueva era muchos quisieron regresar *ad fontes*, «a las fuentes» de su cultura: al mundo clásico de Roma y Grecia, así como al cristianismo primitivo. Los filósofos y humanistas del Renacimiento fueron muy críticos con la mayor parte de la piedad medieval, especialmente con la teología escolástica, que encontraban demasiado pesada y abstracta, y quisieron regresar a la Biblia y a los padres de la Iglesia.¹ Creían que el cristianismo debía ser una experiencia en vez de un cuerpo doctrinal. Pero los humanistas también habían asimilado el espíritu científico de la época y comenzaron a estudiar el texto bíblico con mayor objetividad. El Renacimiento es recordado normalmente por su redescubrimiento del paganismo clásico, pero también tuvo un fuerte carácter bíblico, que estuvo inspirado en parte por un entusiasmo completamente nuevo por el estudio del griego. Los humanistas habían empezado a leer a Pablo y a Homero en su lengua original, y habían encontrado electrizante la experiencia.

Pocas personas habían estado familiarizadas con el griego en Occidente en la Edad Media, pero los refugiados bizantinos de las guerras otomanas se habían fugado a Europa durante el siglo xv y habían sido contratados como tutores. En 1519, el humanista holandés Desiderio Erasmo (1466-1536) publicó el texto griego del Nuevo Testamento, que había traducido a un elegante latín ciceroniano muy diferente de la *Vulgata*. Los humanistas valoraban el estilo y la retórica por encima de todo. También estaban preocupados por los errores que se habían ido acumulando en el texto a lo largo de los siglos, y querían liberar a la Biblia de las acumulaciones y del bagaje del pasado.

El hecho de que la invención de la imprenta hiciera posible que Erasmo pudiese publicar su traducción fue de enorme importancia. Cualquiera que

supiese griego podría leer enseguida los Evangelios en su forma original. Otros estudiosos pudieron examinar la traducción, más rápido que nunca antes, y sugerir mejoras. Erasmo se aprovechó de estas sugerencias y publicó varias ediciones más de su Nuevo Testamento antes de fallecer. Este había estado muy influenciado por el humanista italiano Lorenzo Valla (1405-1457), que había escrito una antología de los principales «textos de prueba» del Nuevo Testamento utilizados para apoyar la doctrina de la Iglesia; pero colocó la traducción de la *Vulgata* al lado del original en griego, señalando que aquellos textos no siempre «demostraban» lo que pretendían debido a que la *Vulgata* era muy inexacta. Pero la *Collatio* de Valla solo había aparecido manuscrita; Erasmo la hizo imprimir y enseguida llegó a un público más amplio.

A partir de entonces sería de rigor leer la Biblia en las lenguas originales, requisito académico que fomentó una actitud más objetiva e histórica hacia la Antigüedad bíblica. Hasta entonces los exegetas habían considerado la Biblia como una sola obra en vez de como una colección de varios libros. Tal vez nunca hubiesen visto físicamente la Sagrada Escritura en un solo volumen, pero la práctica de conectar textos dispares los había animado a quitar importancia a las diferencias de visión y época. Ahora los humanistas comenzaron a estudiar a los autores bíblicos como individuos, observando sus talentos especiales e idiosincrasias. Se sentían particularmente atraídos por Pablo, cuyo estilo adquirió una nueva inmediatez en el original griego *koine*. Su búsqueda apasionada de la salvación parecía un antídoto saludable para el racionalismo escolástico. A diferencia de los humanistas actuales, estos no eran escépticos respecto a la religión, sino que se habían convertido en ardientes cristianos paulinos.

Podían empatizar especialmente con el agudo significado del pecado de Pablo. Un período de intenso cambio social se caracteriza a menudo por la

inquietud. La gente se sentía perdida e impotente; al vivir en medio de la situación, no podían ver la dirección que estaba tomando su sociedad, sino que experimentaban su transformación subterránea de modo incoherente y esporádico. Al lado de los éxitos cautivadores de principios del siglo XVI, había una angustia generalizada. Los reformadores protestantes Ulrico Zuinglio (1484-1531) y Juan Calvino (1509-1564) sintieron una intensa sensación de fracaso e impotencia antes de encontrar una nueva solución religiosa. El reformador católico Ignacio de Loyola (1491-1556), fundador de la Compañía de Jesús, lloraba tanto durante la misa que los doctores le advirtieron de que podría perder la vista con facilidad. Y el poeta italiano Francesco Petrarca (1304-1374) era igual de lacrimoso: «Con cuántos ríos de lágrimas ya pensé en lavar mis manchas, por lo que apenas puedo hablar de ellas sin llorar, sin embargo hasta ahora todo en vano. Dios es realmente el mejor: y yo soy el peor».²

Pocos experimentaron la angustia de la época con tanto dolor como un joven monje del monasterio agustiniano de Erfurt, en Alemania:

Aunque vivía una vida inocente como monje, sentía que era un pecador con la conciencia intranquila ante Dios. Tampoco podía creer que lo hubiese agradado con mis obras. Lejos de amar al Dios justo que castiga a los pecadores, en realidad lo detestaba ... Mi conciencia no me daba certeza, sino que siempre dudaba y decía: «No hiciste esto bien. No te arrepentiste lo suficiente. Te dejaste esto fuera de la confesión».³

Martín Lutero (1483-1546) había sido educado en la filosofía escolástica de Guillermo de Ockham (1287-1347), que había animado a los cristianos a intentar merecer la gracia de Dios a través de las buenas obras.⁴ Pero Lutero se sintió víctima de una depresión atroz y ninguna de las piedades tradicionales podía mitigar su terror extremo a la muerte.⁵ Para escapar a sus temores, se sumergió en un frenesí de actividad reformadora y se

mostró especialmente indignado con la política papal de venta de indulgencias para engrosar las arcas de la Iglesia.

La exégesis rescató a Lutero de su angustia existencial. La primera vez que vio una copia de toda la Biblia, se quedó asombrado de que contuviese muchos más escritos de lo que él había pensado.⁶ Sintió que la estaba viendo por primera vez.⁷ Lutero se convirtió en profesor de Biblia y Filosofía en la Universidad de Wittenberg, y durante las clases que dio sobre los Salmos y las epístolas de Pablo a los Romanos y a los Gálatas (1513-1518), experimentó una gran ruptura espiritual que le permitió liberarse de su prisión occamista.⁸

Las clases sobre los Salmos comenzaron siendo bastante convencionales: Lutero comentaba el texto, verso a verso, de acuerdo con cada uno de los cuatro sentidos por turnos. Pero se produjeron dos cambios significativos. Primero, Lutero pidió al impresor de la universidad, Johannes Gutenberg, que hiciera un salterio hecho a medida para él, con un margen y espacios amplios para sus anotaciones. Había limpiado, por así decirlo, la página sagrada, suprimiendo el brillo tradicional para comenzar de nuevo. En segundo lugar, introdujo una definición completamente nueva del sentido literal. Por «literal» él no se refería a la intención original del autor, sino que quería decir «cristológica». «En toda la Sagrada Escritura —sostuvo— no hay nada más excepto Cristo, ya sea en palabras sencillas o en palabras complicadas.»⁹ «Quita a Cristo de las Sagradas Escrituras —preguntó en una ocasión— y ¿qué más encontraréis ahí?»¹⁰

La rápida respuesta a esta pregunta es que se encontrarán muchas cosas. Al familiarizarse con toda la Biblia, Lutero se dio cuenta de que, en su mayor parte, esta tenía muy poco que ver con Cristo. Incluso en el Nuevo Testamento había libros más centrados en Jesús que otros. Esto lo obligó a lo largo de los años a inventar una nueva hermenéutica. La solución de

Lutero fue crear «un canon dentro del canon». Como hombre de su tiempo, se sentía especialmente atraído por Pablo, cuyas epístolas, en las que describía la experiencia cristiana de Cristo resucitado, encontraba mucho más valiosas que los Evangelios sinópticos, que solo trataban acerca de Cristo. Por la misma razón, privilegiaba el Evangelio de Juan y la primera epístola de Pedro, pero relegaba a la periferia Hebreos, las cartas de Santiago y Judas, y el Apocalipsis. Aplicó el mismo criterio al «Antiguo Testamento»: descartó los Apócrifos y no dedicó mucho tiempo a los libros históricos ni a las partes jurídicas del Pentateuco. Pero admitió el Génesis en su canon personal porque Pablo lo había citado, junto con los Profetas, que habían previsto la llegada de Cristo, y los Salmos, que le habían ayudado a entender a Pablo.¹¹

Durante sus clases sobre el salterio, Lutero comenzó a meditar acerca del significado de la palabra «justicia» (en hebreo, *tseddeq*; en latín, *justitia*). Tradicionalmente los cristianos habían leído los salmos de la Casa de David como profecías directas de Jesús. De este modo, por ejemplo, el verso «Oh, Dios, da al rey tu juicio, al hijo del rey tu justicia»¹² se refería a Cristo. Pero el énfasis de Lutero era diferente. Entendida de forma literal —esto es, de manera cristológica para Lutero— la súplica «Por tu justicia, sálvame»¹³ era una oración proferida por Jesús a su Padre. Pero, según el sentido moral, las palabras remitían a la liberación del individuo, a quien Cristo había otorgado su propia justicia.¹⁴ Lutero se estaba moviendo paulatinamente hacia la idea de que la virtud no era requisito previo para obtener la gracia de Dios, sino un regalo divino, al relacionar directamente el texto con su propio dilema espiritual: Dios dio su justicia y rectitud a los seres humanos.

No mucho después de estas clases sobre los Salmos, Lutero alcanzó una ruptura exegética en su estudio de la torre del monasterio. Se había estado esforzando por entender la descripción de Pablo acerca del Evangelio como

revelación de la justicia de Dios: «En [el Evangelio], se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como dice la Escritura: el justo vivirá por la fe».¹⁵ Sus profesores occamistas le habían enseñado a entender «la justicia (*justitia*) de Dios» como justicia divina que condena al pecador. ¿Cómo podían ser estas «buenas noticias»? ¿Y qué tenía que ver la justicia divina con la fe? Lutero meditó en el texto día y noche hasta la luz del amanecer: en el Evangelio, la «justicia de Dios» era la misericordia divina que reviste al pecador con la propia bondad de Dios. Todo lo que necesitaba el pecador era fe. Enseguida se desvanecieron las inquietudes de Lutero. «Me siento como si hubiese vuelto a nacer y como si hubiese entrado por las puertas abiertas del paraíso.»¹⁶

Después de esto, el conjunto de las Sagradas Escrituras tomaron un nuevo significado. Se produjo un cambio notable durante las clases de Lutero sobre la Epístola a los Romanos. Su acercamiento era más informal y menos vinculado a la costumbre medieval. Ya no se tomaba la molestia de explicar los cuatro sentidos, sino que se concentraba en su interpretación cristológica de la Biblia, y se mostró abiertamente crítico con los escolásticos. No hacía falta tener miedo. Con tal de que tuviese «fe», el pecador podía decir: «Cristo ha hecho lo suficiente por mí. Él es justo. Es mi defensa. Ha muerto por mí. Ha hecho de su justicia mi justicia».¹⁷ Pero por «fe» Lutero no quería decir «creencia», sino una actitud de confianza y autoabandono: «La fe no requiere información, conocimiento ni certeza, sino una entrega libre y una apuesta alegre por la bondad [de Dios] no sentida, no probada y desconocida».¹⁸

En sus clases sobre la Epístola a los Gálatas, Lutero amplió el concepto de «justificación por la fe». En esta epístola Pablo había atacado a los judeocristianos que querían que los gentiles conversos observaran toda la Ley de Moisés, cuando, según Pablo, todo lo que hacía falta era tener

confianza (*pistis*) en Cristo. Lutero había empezado a desarrollar una dicotomía entre la Ley y los Evangelios.¹⁹ La Ley era el medio que Dios utilizaba para poner de manifiesto su cólera y la pecaminosidad de los seres humanos. Encontramos la Ley en los mandatos inflexibles incluidos en la Sagrada Escritura, como los Diez Mandamientos. El pecador se amedrenta ante estas exigencias, que encuentra imposibles de cumplir. Pero los Evangelios revelaban la misericordia divina que nos salva. La «Ley» no se limitaba a la ley mosaica: había «evangelio» en el Antiguo Testamento (cuando los profetas esperaban con ilusión a Cristo) y muchos mandamientos desalentadores en el Nuevo. Tanto la Ley como los Evangelios provenían de Dios, pero solo estos últimos podían salvarnos.

El 31 de octubre de 1517, Lutero clavó noventa y cinco tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg, en protesta por la venta de indulgencias y la pretensión papal de perdonar los pecados. La primera tesis oponía la autoridad de la Biblia a la tradición sacramental: «Cuando nuestro señor y maestro Jesucristo dijo “arrepentíos”, deseó que toda la vida de los creyentes fuese una de arrepentimiento». Lutero había aprendido de Erasmo que *metanoia*, que la *Vulgata* traducía por *poenitentiam agere* («hacer penitencia»), quería decir un «cambio de dirección» de todo el ser de los cristianos. No quería decir ir a la confesión. Ninguna práctica ni tradición de la Iglesia podía reivindicar sanción divina a menos que tuviese el apoyo de la Biblia. En su debate público en Leipzig con Johann Eck, profesor de Teología en Ingolstadt (1519), Lutero hizo explícita por vez primera su nueva y polémica doctrina: *sola scriptura* («solo las Sagradas Escrituras»). ¿Cómo podía Lutero entender la Biblia sin los papas, concilios y universidades?, preguntó Eck. Lutero respondió: «Un simple laico armado con la Sagrada Escritura ha de ser creído por encima del Papa o de un concilio sin ella».²⁰

Esta era una reivindicación sin precedentes.²¹ Tanto los judíos como los cristianos siempre habían sostenido la importancia sagrada de la tradición heredada. Para los judíos, la Torá oral era esencial para la comprensión de la Torá escrita. Antes de que se escribiera el Nuevo Testamento, los Evangelios habían sido predicados de palabra, y la Sagrada Escritura de los cristianos había consistido en los libros de la Ley y de los Profetas. Llegado el siglo IV, cuando el canon del Nuevo Testamento estaba completo, las iglesias dependían de sus credos, de sus liturgias y de las declaraciones de los concilios de la Iglesia, además de la Sagrada Escritura.²² No obstante, la Reforma protestante, un intento deliberado de vuelta a los orígenes de la fe, hizo de la *sola scriptura* uno de sus principios más importantes. De hecho, el mismo Lutero no rechazaba la tradición. No le importaba utilizar la liturgia y los credos con tal de que estos no contradijesen a la Sagrada Escritura, y era muy consciente de que los Evangelios habían sido predicados oralmente en un principio. Solo se habían puesto por escrito, explicó, ante el peligro de herejía, lo que representaba un empeoramiento del ideal. El Evangelio tenía que permanecer como un «grito fuerte», un llamamiento elocuente. No podía reducirse la Palabra de Dios a un texto escrito; tenía que vivificarse a través de la voz humana en las predicaciones, las lecciones y en el canto de los himnos y los salmos.²³

Pero, a pesar de su compromiso con la Palabra hablada, el mayor éxito de Lutero fue con toda probabilidad su traducción de la Biblia al alemán. Comenzó con el Nuevo Testamento, que tradujo del texto griego de Erasmo (1522), y después, trabajando a una velocidad vertiginosa, acabó el Antiguo Testamento en 1534. Cuando Lutero murió, uno de cada setenta alemanes poseía una copia del Nuevo Testamento en lengua vernácula, y la Biblia alemana de Lutero se convirtió en símbolo de la integridad alemana. Durante los siglos XVI y XVII, reyes y príncipes comenzaron a declarar la

independencia respecto del papado por toda Europa y a formar monarquías absolutas. El estado centralizado era una parte esencial del proceso modernizador, y la Biblia vernácula se convirtió en símbolo de la voluntad nacional naciente. La traducción de la Biblia al inglés, que culminó en la *Biblia del rey Jacobo* (1611), fue aprobada y controlada casi en cada paso por las monarquías Tudor y Estuardo.

Zuinglio y Calvino también basaron sus reformas en el principio de la *sola scriptura*, pero se diferenciaron de Lutero en varios aspectos importantes. Estaban menos interesados en la teología y más preocupados en la transformación social y política de la vida cristiana. Ambos debían mucho a los humanistas e insistieron en la importancia de leer la Biblia en las lenguas originales, pero no aprobaron el «canon dentro del canon» de Lutero. Ambos querían que sus congregaciones conocieran toda la Biblia. El seminario teológico de Zuinglio en Zurich publicó comentarios bíblicos excelentes que fueron distribuidos por toda Europa, y la traducción de la Biblia hecha en Zurich fue publicada antes que la de Lutero. Calvino estaba convencido de que la Biblia había sido escrita para gente sencilla e iletrada y que los sabios se la habían robado. Pero comprendió que estos necesitarían supervisión. Los predicadores debían estar instruidos en exégesis rabínica y patrística, y estar al corriente de la erudición contemporánea. Tenían que considerar siempre los pasajes bíblicos dentro de su contexto original, pero al mismo tiempo debían relacionar la Biblia con las necesidades cotidianas de sus congregaciones.

El estudio de Zuinglio de los clásicos griegos y romanos le había enseñado a apreciar otras culturas religiosas:²⁴ la Biblia no tenía el monopolio de la verdad revelada; el Espíritu también había inspirado a Sócrates y a Platón, y los cristianos se reunirían con ellos en el cielo. Igual que Lutero, Zuinglio creía que la Palabra escrita tenía que ser proclamada

en voz alta. Zuinglio consideraba que sus propios sermones eran proféticos, ya que un predicador estaba guiado por el Espíritu del mismo modo que lo estuvieron los autores bíblicos. Su cometido era animar la Palabra escrita y hacer de ella una fuerza viva en la comunidad. La Biblia no trataba sobre lo que Dios había hecho en el pasado, sino sobre lo que hacía aquí y ahora.²⁵

Sin embargo, Calvino no tenía tiempo para la cultura clásica. Coincidió con Lutero en que Cristo era el centro de la Sagrada Escritura y la manifestación final de Dios. Pero Calvino le daba mucho más valor a la Biblia hebrea. La revelación de Dios había sido un proceso gradual y evolutivo; había adaptado su verdad a la limitada capacidad de los seres humanos en cada etapa de su historia. La enseñanza y los consejos que Dios había dado a Israel habían cambiado y evolucionado con el tiempo.²⁶ La religión confiada a Abraham fue confeccionada a medida de las necesidades de una sociedad más sencilla que la Torá confiada a Moisés o a David. Poco a poco la revelación se fue volviendo más clara y más centrada en el *christos*, hasta llegar a los tiempos de Juan el Bautista, que había mirado directamente a los ojos de Jesús. Pero el Antiguo Testamento no trataba simplemente acerca de Cristo, tal y como había mantenido Lutero. La Alianza con Israel tenía integridad propia; provenía del mismo Dios, y el estudio de la Torá ayudaría a los cristianos a entender los Evangelios. Calvino llegaría a ser el reformador protestante más influyente y a hacer que las Sagradas Escrituras judías fuesen más importantes que nunca para los cristianos, sobre todo en el mundo anglosajón.

Calvino nunca se cansó de señalar que Dios condescendió en la Biblia a nuestras limitaciones. La Palabra estaba condicionada por las circunstancias históricas en las que había sido pronunciada, por lo que las historias menos edificantes de la Biblia tenían que ser vistas en su contexto, como una fase de un proceso continuo. No había ninguna necesidad de justificarlas

alegóricamente. La historia de la creación incluida en el Génesis era un ejemplo de este balbuceo divino, que adaptaba procesos enormemente complejos a la mentalidad de la gente inculta.²⁷ No era sorprendente que la historia del Génesis se diferenciara de las nuevas teorías de los filósofos eruditos. Calvino tenía un gran respeto por la ciencia moderna, que no debía ser condenada solo «porque algunas personas desesperadas tengan por costumbre rechazar categóricamente todo aquello que les es desconocido. Y es que la astronomía no solo es agradable sino muy útil de conocerse: no puede negarse que este arte revela la sabiduría admirable de Dios».²⁸ Era absurdo esperar que la Sagrada Escritura enseñara hechos científicos; todo aquel que quisiera aprender astronomía tendría que buscar en otra parte. El mundo natural era la primera revelación de Dios, y los cristianos debían considerar las nuevas ciencias geográficas, biológicas y físicas como actividades religiosas.²⁹

Los grandes científicos compartían esta opinión. Nicolás Copérnico (1473-1543) consideraba la ciencia como «más divina que humana».³⁰ Su hipótesis heliocéntrica fue tan radical que pocas personas pudieron asimilarla: en vez de estar situados en el centro del universo, la Tierra y los otros planetas estaban rotando alrededor del Sol; el mundo parecía ser estable, pero en realidad estaba en rápido movimiento. Galileo Galilei (1564-1642) puso a prueba empíricamente la teoría copernicana observando los planetas a través de su telescopio. La Inquisición lo redujo al silencio y lo forzó a retractarse, pero su temperamento algo agresivo y provocativo pesó en su condena. Al principio, ni los católicos ni los protestantes rechazaron automáticamente la nueva ciencia. El Papa aprobó la teoría de Copérnico cuando la presentó por primera vez en el Vaticano, y los primeros calvinistas y jesuitas fueron científicos entusiastas. Pero algunos se molestaron con las nuevas teorías. ¿Cómo podía compaginarse la teoría

de Copérnico con una lectura literal del Génesis? Si, tal y como sugirió Galileo, había vida en la Luna, ¿cómo había podido esa gente descender de Adán? ¿Cómo podían cuadrarse las revoluciones de la Tierra con la ascensión de Cristo al cielo? La Sagrada Escritura decía que los cielos y la Tierra habían sido creados para beneficio del hombre, pero ¿cómo podía esto ser así si la Tierra solo era un planeta más dando vueltas alrededor de una estrella mediocre?³¹ La antigua exégesis alegórica habría hecho mucho más fácil para los cristianos hacer frente a su mundo cambiante.³² Pero el énfasis creciente en el sentido literal de la Sagrada Escritura era el producto de la modernidad temprana: la influencia científica de principios del pensamiento moderno exigía que la gente viese la verdad conforme a las leyes del mundo exterior. No pasaría mucho tiempo antes de que algunos cristianos concluyeran que, a menos que un libro fuese demostrable histórica o científicamente, este no podía ser verdadero en absoluto.

• • •

El pueblo judío todavía no había sucumbido a este entusiasmo por lo literal: en 1492 habían sufrido un desastre que hizo que muchos volvieran al consuelo místico de la Cábala. En 1492, Isabel y Fernando, los monarcas católicos de Castilla y Aragón, conquistaron el reino de Granada, el último baluarte musulmán en Europa. A los musulmanes y los judíos se les dio a elegir entre convertirse al cristianismo o la deportación. Muchos judíos eligieron el exilio y se refugiaron en el nuevo imperio otomano, donde un número significativo de ellos se establecieron en Palestina, que entonces era una provincia otomana. En Safed, en el norte de Galilea, el santo místico Isaac Luria (1534-1572) elaboró un mito cabalístico que no se parecía en absoluto al primer capítulo del Génesis, pero, aun así, a mediados del siglo

XVII la Cábala luriana tenía muchos partidarios entre las comunidades judías, desde Polonia hasta Irán.³³ El exilio había sido una preocupación central para los judíos desde su deportación a Babilonia. Para los judíos españoles —los sefardíes— la pérdida de su tierra natal fue el peor desastre padecido por su gente desde la destrucción del templo. Sentían que todo estaba fuera de sitio y que todo su mundo se había derrumbado. Desterrados para siempre de lugares llenos de recuerdos esenciales para su identidad, los exiliados pueden sentir que su misma existencia está en peligro. Cuando, además, el exilio se asocia con la crueldad humana, plantea problemas urgentes acerca de la naturaleza del mal en un mundo supuestamente creado por un Dios justo y benévolo.

En el nuevo mito de Luria, Dios comenzaba su proceso creativo yéndose voluntariamente al exilio. ¿Cómo podía existir el mundo si Dios estaba en todas partes? La respuesta de Luria fue el mito del *zimzum* («retirada»): el *En Sof* infinito tuvo que, por así decirlo, desocupar una región dentro de sí mismo para hacer sitio al cosmos. Esta cosmología estaba jalonada por accidentes, explosiones originarias y comienzos en falso, bastante diferente de la más antigua y pacífica creación descrita en la tradición P. Pero para los sefardíes el mito de Luria parecía una evaluación más exacta de su mundo imprevisible y fragmentado. En una primera etapa del proceso creativo, el *En Sof* había intentado llenar con luz divina el vacío creado por el *zimzum*, pero las «vasijas» o «tuberías» diseñadas para encauzarla se habían roto. Así que cayeron chispas de la luz primaria en el abismo, que no era Dios. Algunas de estas volvieron al mundo divino, pero otras permanecieron atrapadas en el reino sin Dios dominado por el mal potencial de *Din*, que el *En Sof* había, por decirlo de alguna manera, intentado purgar de sí mismo. Después de este accidente, todo estaba en un lugar equivocado. Adán podría haber rectificado la situación en el primer Sabbath, pero pecó y, en lo

sucesivo, las chispas divinas quedaron atrapadas en la materia. La *Shekhinah*, ahora en exilio permanente, deambuló por el mundo, suspirando por reunirse con el resto de las *sefiroth*. Todavía había esperanza. Los judíos no eran parias, sino que eran esenciales para la redención del mundo. Su cuidadosa observancia de los mandamientos y los rituales especiales de Safed podría llevar a cabo la «restauración» (*tikkun*) de la *Shekhinah* a la divinidad, de los judíos a la Tierra Prometida y del mundo a su estado legítimo.³⁴

En la Cábala luriana, el sentido literal y superficial de la Biblia era un síntoma del desastre original. Al principio las letras de la Torá habían sido numinosas, con luz divina, y se habían reunido para formar las *sefiroth*, los nombres secretos de Dios. Cuando fue creado, Adán había sido un ser espiritual, pero, al pecar, su «gran alma» se rompió en pedazos y su naturaleza se volvió más material. Tras esta catástrofe, la humanidad necesitaba una Torá diferente: las letras divinas formaban ahora palabras relacionadas con los seres humanos y con los acontecimientos mundanos, mientras que los mandamientos requerían acciones físicas para separar la materia profana de la sagrada. Pero cuando el *tikkun* estuviese acabado, la Torá sería restaurada a su espiritualidad original. «Lo que los hombres piadosos representan ahora en la realización material de los mandamientos —explicó Luria—, representará más tarde, con las ropas paradisíacas del alma, lo que Dios intentó cuando creó al hombre.»³⁵

La restauración del *tikkun* también redimiría a la Biblia. Hacía tiempo que los cabalistas eran conscientes de los defectos de su Sagrada Escritura. En la Cábala luriana, el Dios de la Biblia hebrea era una de las «caras» (*parzufim*) de Adam Kadmon, el hombre primordial, integrado por seis de las *sefiroth* «inferiores»: Juicio (*Din*), Misericordia, Compasión, Paciencia, Majestad y Estabilidad. Al principio habían estado en un equilibrio

perfecto, pero después de la rotura de las vasijas, la tendencia destructiva de *Din* ya no estaba controlada por las otras *sefiroth*. Dominadas por *Din*, se volvieron colectivamente *Zeir Anpin*, «el Impaciente», la divinidad revelada en la Torá post-lapsaria. Era por esto por lo que el Dios bíblico aparecía tan cruel e irascible. Separado de la *Shekhinah*, su homóloga femenina, también era irredimiblemente masculino.

Pero había optimismo en este mito trágico. Donde Lutero sintió que él no podía contribuir en nada en su propia salvación, los cabalistas creían que podían transformar el mundo, devolver a Dios su verdadera naturaleza y reformar sus Sagradas Escrituras. No negaban su dolor: de hecho, los rituales de Safed estaban hechos para ayudar a enfrentarse a él. Hacían vigili­as nocturnas, llorando y restregándose las caras en el polvo, para identificar su exilio con el de la *Shekhinah*. Pero Luria era inflexible con el hecho de que no tenían que sumirse en la pena. Los cabalistas tenían que trabajar a través de su dolor determinadamente hasta alcanzar cierta alegría. La vigilia siempre acababa con una meditación sobre la última reunión de la *Shekhinah* con *Zeir Anpin* en la que imaginaban que sus cuerpos se habían convertido en un santuario terrenal para la presencia divina. Tenían visiones, se estremecían con asombro y temor reverencial, y experimentaban una trascendencia extática que transformaba el mundo que había parecido tan cruel y ajeno.³⁶

Este sentido de unidad y alegría tenía que ser traducido en acciones prácticas porque la *Shekhinah* no podía vivir en un lugar de pena y dolor. La tristeza brotaba de las fuerzas del mal en el mundo, por lo que el cultivo de la felicidad era esencial al *tikkun*. Para compensar el predominio de *Din*, no tenía que haber ni ira ni agresión en el corazón del cabalista, ni siquiera hacia los *goyim* que los habían oprimido y desposeído. Había varias penitencias por faltas que perjudicasen a los demás: por explotación sexual,

chismorreos maliciosos, humillar a otros y deshonrar a los padres.³⁷ La reformulación mítica de la historia de la creación de Luria ayudó a los judíos a desarrollar un espíritu de alegría y bondad en una época en la que podrían haber sido superados por la rabia y la desesperación.

La nueva disciplina de la *sola scriptura* no fue capaz de hacer lo mismo por los cristianos de Europa. Incluso después de su gran ruptura, Lutero continuó aterrizado por la muerte. Parecía estar constantemente a punto de estallar de rabia: contra el Papa, los turcos, los judíos, las mujeres, los campesinos, los filósofos escolásticos y contra cada uno de sus adversarios teológicos. Lutero y Zuinglio entablaron una polémica violenta acerca del significado de las palabras de Cristo cuando instituyó la Eucaristía en la Última Cena diciendo: «Este es mi cuerpo».³⁸ Calvino estaba horrorizado por la ira que había nublado las mentes de los dos reformadores y provocado un cisma impío que podría y debería haber sido evitado: «Ambas partes fueron por completo incapaces de tener paciencia para escucharse mutuamente, para seguir la verdad sin pasión, dondequiera que esta pueda encontrarse —concluyó—. Yo, a propósito, me aventuro a afirmar que, si sus mentes no hubieran sido exasperadas por la vehemencia extrema de las controversias, el desacuerdo no hubiera sido tan grande como para que la conciliación no pudiese haber sido alcanzada con facilidad».³⁹ Era imposible para los intérpretes ponerse de acuerdo acerca de cada pasaje de la Biblia; las discusiones debían llevarse a cabo con humildad y con una mente abierta. Aun así, el mismo Calvino no siempre vivió de acuerdo con estos principios elevados, y estaba dispuesto a ejecutar a los disidentes de su propia Iglesia.

La Reforma protestante expresó muchas de las ideas de la nueva cultura

que estaba surgiendo en Occidente. En lugar de basarse en el excedente de los productos agrícolas, como toda civilización previa, su economía se basaría en la replicación de los recursos científicos y tecnológicos, y en la reinversión constante del capital. Esta sociedad tenía que ser productiva, y la teología de Calvino sería utilizada para respaldar la ética del trabajo. Los individuos tenían que participar, incluso a un nivel humilde, como impresores, operarios y oficinistas, y por lo tanto debían adquirir un mínimo de educación y alfabetización. Como consecuencia de ello, a la larga exigirían mayor participación en el proceso decisorio del gobierno. Habría agitación política, revoluciones y guerras civiles para establecer regímenes más democráticos. Los cambios sociales, políticos, económicos e intelectuales eran parte de un proceso interrelacionado; cada elemento dependía de los otros, y la religión se vio inevitablemente arrastrada a esta espiral de progreso.

Ahora la gente leía la Biblia de una manera «moderna». Los protestantes se quedaron solos ante Dios, dependiendo solo de la Biblia. Pero esto habría sido imposible antes de que la invención de la imprenta hiciera factible que todos los cristianos poseyeran sus propias copias, ni antes de que tuviesen la capacidad de leer y escribir para leerla. Mientras arraigaba el sistema de valores pragmáticos y científicos de la modernidad, la Sagrada Escritura era leída, cada vez más, por los conocimientos que transmitía. La ciencia dependía de análisis rigurosos, y esto hacía incomprendible el sistema simbólico de la filosofía perenne. El pan eucarístico —la cuestión que había separado a Lutero y Zuinglio— era ahora «solo» un símbolo. Las palabras de la Sagrada Escritura, una vez vistas como copias terrenales del Logos divino, también habían perdido su dimensión numinosa. Pero la lectura solitaria y silenciosa, que liberaba a los cristianos de la supervisión de los

expertos religiosos, expresaba la independencia que llegaría a ser esencial al espíritu moderno.

La *sola scriptura* había sido un ideal noble, aunque polémico. Pero en la práctica significaba que todo el mundo tenía el derecho, otorgado por Dios, de interpretar como eligiese estos documentos sumamente complejos.⁴⁰ Las sectas protestantes proliferaron, reivindicando cada una de ellas ser las únicas en entender la Biblia. En 1534, un grupo apocalíptico radical de Münster estableció un estado teocrático independiente basado en una lectura literal de la Sagrada Escritura, que autorizaba la poligamia, condenaba toda violencia y declaraba ilegal la propiedad privada. Este experimento efímero solo duró un año, pero asustó a los reformadores. Si no había un cuerpo autorizado que controlase la lectura bíblica, ¿cómo podía nadie saber quién tenía razón? «¿Quién dará a nuestra conciencia información fidedigna acerca de qué grupo nos está enseñando la pura Palabra de Dios, nosotros o nuestros oponentes? —preguntó Lutero—. ¿Va a tener todo fanático el derecho a enseñar lo que le plazca?»⁴¹ Calvino estaba de acuerdo: «Si todo el mundo tiene el derecho a ser juez y árbitro en este asunto, nada puede ser puesto por escrito como cierto y toda nuestra religión estará llena de incertidumbre».⁴²

En un mundo político que exigía cada vez más conformidad y que estaba preparado para conseguirla por medios coercitivos, la libertad religiosa se estaba convirtiendo en un problema. En el siglo XVII Europa estaba convulsionada por guerras, que tal vez hubiesen sido articuladas en una imaginería religiosa, pero que en realidad estaban causadas por la necesidad de un tipo de organización diferente en la nueva Europa. Los antiguos reinos feudales debían transformarse en estados eficientes y centralizados, inicialmente bajo monarquías absolutas, que pudiesen imponer la unidad por la fuerza. Fernando e Isabel estaban unificando los antiguos reinos

ibéricos para formar una España unida, pero todavía no tenían los recursos para permitir a sus súbditos libertad ilimitada. No había sitio para organismos autónomos como las comunidades judías. La Inquisición española, que persiguió a estos disidentes, era una institución modernizadora, diseñada para crear conformidad ideológica y unidad nacional.⁴³ A medida que la modernización progresó, los gobernantes protestantes de países como Inglaterra fueron igual de despiadados con los súbditos católicos, que fueron considerados enemigos del estado. Las llamadas «guerras de religión» (1618-1648) fueron de hecho treinta años de luchas por parte de los reyes de Francia y de los príncipes de Alemania para hacerse independientes del Sacro Imperio y del papado, aunque fue complicado debido al enfrentamiento del calvinismo militante y un catolicismo vigorizado y reformado.

La modernización era progresiva y completa, pero tenía una intolerancia inherente: siempre habría gente que experimentaría esta nueva sociedad occidental como cruel e invasora. La libertad de algunos significaba la esclavitud de otros. En 1620, un grupo de colonizadores ingleses hicieron en el *Mayflower* el peligroso viaje a través del Atlántico y llegaron al puerto de Plymouth, en Massachusetts. Eran puritanos ingleses, calvinistas radicales que la clase dirigente anglicana había perseguido, y que habían decidido emigrar al Nuevo Mundo. Habían heredado el interés de Calvino por el Antiguo Testamento y se sentían particularmente atraídos por la historia del Éxodo, que parecía un pronóstico literal de su propio proyecto. Inglaterra era su Egipto y la travesía transatlántica, su estancia en el desierto, y ahora habían llegado a la Tierra Prometida, a la que bautizaron con el nombre de Nueva Canaán.⁴⁴

Los puritanos dieron nombres bíblicos a sus colonias: Hebrón, Salem, Belén, Sión y Judea. Cuando John Winthrop, que se convertiría en su líder,

llegó en el *Arbella* en 1630, anunció a sus compañeros de viaje que América era Israel; como los antiguos israelitas, estaban a punto de tomar posesión de la tierra, pero citó las palabras de Moisés en el Deuteronomio: los puritanos triunfarían si cumplían los mandamientos del Señor, pero perecerían si eran desobedientes.⁴⁵ La apropiación de la tierra llevó a los puritanos a colisionar con los americanos nativos. Pero también aquí encontraron un mandato en la Sagrada Escritura. Como los colonialistas posteriores, algunos creían que los habitantes indígenas se merecían su destino: «No son trabajadores ni tienen arte, ciencia, habilidad o facultad para ocuparse ni de la tierra ni de sus mercancías —escribió Robert Cushman, el agente de negocios de la colonia—. Así como los antiguos patriarcas se trasladaron de lugares angostos a otros más espaciosos donde la tierra era baldía e improductiva y estaba en desuso ... ahora es lícito tomar posesión de una tierra que nadie parece explotar».⁴⁶ Cuando los pequots continuaron siendo hostiles, otros puritanos los compararon con los amalecitas y los filisteos «que se confederaron en contra de Israel», y que por lo tanto tuvieron que ser destruidos.⁴⁷ Pero algunos de los colonos creían que los americanos nativos eran las diez tribus perdidas de Israel, que fueron deportadas por los asirios en el 722 a. C. Como Pablo había pronosticado que los judíos aceptarían el cristianismo antes del final de los tiempos, la conversión de los pequots aceleraría la segunda llegada de Cristo.

Muchos de los puritanos estaban convencidos de que su emigración a América era un preludio de los últimos días. Su colonia era «la ciudad en la colina» prevista por Isaías, el principio de una nueva era de paz y beatitud.⁴⁸ En 1654, Edward Johnson publicó una historia de Nueva Inglaterra:

Sepan que este es el lugar donde el Señor creará un nuevo paraíso, una nueva tierra y una nueva república ... Este es el principio de la reformación gloriosa de Cristo y de la restauración de sus

iglesias a un esplendor más glorioso que nunca. Por lo tanto, él ha provocado el resplandor deslumbrante de su presencia que será contraída por el celo ardiente de su gente, desde donde se empieza a sentir en muchas partes del mundo.⁴⁹

No todos los colonizadores de América compartían la visión puritana, pero esta dejó una visión imborrable en el sistema de valores de Estados Unidos. El Éxodo seguiría siendo un texto decisivo. Los líderes revolucionarios de la guerra de Independencia contra Gran Bretaña lo citaron. Benjamin Franklin quería que el gran sello nacional representara la separación del mar de los Juncos, pero el águila, que se convirtió en el símbolo de América, no solo era un antiguo emblema imperial, sino que también estaba relacionado con el Éxodo.⁵⁰

Otros emigrantes absorbieron la historia del Éxodo de la misma manera: los mormones, los afrikaans de Sudáfrica y los judíos que huyeron de las persecuciones en Europa y se refugiaron en Estados Unidos. Dios los había salvado de la opresión y los había establecido en una tierra nueva, a veces a costa de otros. Muchos norteamericanos todavía se consideran a sí mismos un pueblo elegido con un destino manifiesto, y ven a su nación como una guía para el resto del mundo. Siempre hubo una tradición de reformadores americanos haciendo un «recado en el desierto» para llevar a cabo un nuevo comienzo. Tal y como veremos en el próximo capítulo, un número significativo de protestantes norteamericanos continuaron preocupándose por los últimos días e identificándose fuertemente con Israel. Y aunque los norteamericanos estaban comprometidos con la liberación y la libertad, durante doscientos años hubo un Israel esclavizado de por medio.

En 1619, un año antes de que el *Mayflower* llegase a Plymouth, una fragata alemana echó el ancla a orillas de Virginia, con veinte «negros» que habían sido capturados en África occidental y llevados a América por la fuerza. Llegado el año 1660, la condición de tales africanos se había

definido. Eran esclavos, que podían ser comprados y vendidos, azotados, encadenados y separados de sus tribus, mujeres e hijos.⁵¹ Se los introdujo en el cristianismo como esclavos, y el Éxodo pasó a ser su historia. Es probable que al principio conservaran su religión: los patrones de esclavos eran cautelosos con su conversión, por miedo a que estos utilizaran la Biblia para pedir la libertad y derechos humanos básicos. Pero el cristianismo tuvo que parecerles a los esclavos enormemente hipócrita, ya que los predicadores citaban la Sagrada Escritura para justificar su esclavitud. Citaban la maldición de Noé, de su nieto Canaán, el hijo de Jam, antepasado de los pueblos africanos: «Siervo de siervos sea para sus hermanos».⁵² Aludieron a las instrucciones de Pablo acerca de que los esclavos tenían que obedecer a sus amos.⁵³ Sin embargo, hacia 1780 los esclavos afroamericanos habían redefinido la Biblia con sus propios términos.

El «espiritual» fue central en su cristianismo; se trataba de una canción basada en un tema bíblico, que iba acompañada de taconazos, sollozos, palmadas y chillidos que habían caracterizado al culto africano. Solo alrededor de un 5 por ciento de los esclavos podían leer, así que los espirituales se centraron en la esencia de la historia bíblica en lugar de en el sentido literal de las palabras. Igual que Lutero, crearon su propio «canon dentro del canon», concentrándose en historias que hablaban directamente de su condición: Jacob luchando contra el ángel, Josué entrando en la Tierra Prometida y Daniel en la guarida del león, y en el sufrimiento y la resurrección de Jesús. Pero el Éxodo fue la narración más importante: América del Norte era el Egipto de los esclavos, pero algún día Dios los liberaría:

Cuando Israel estaba en la tierra de Egipto

*¡Oh, deja ir a mi pueblo!
tan oprimidos que no lo podían soportar.
¡Oh, deja ir a mi pueblo!*

(Estríbillo)
*Oh, Moisés, baja
a la tierra de Egipto
y dile al rey faraón
¡que deje ir a mi pueblo!*

Los esclavos utilizaban la historia del Éxodo para aumentar su conciencia, para ayudarlos a aguantar las condiciones deshumanizadoras en las que vivían y para reclamar justicia. Los espirituales persistieron hasta mucho después de que Abraham Lincoln aboliese la esclavitud; la historia del Éxodo inspiró a Martin Luther King hijo durante el movimiento por los derechos civiles en los años sesenta, y tras los asesinatos de King (1968) y de Malcolm X (1965), el teólogo de la liberación negra James Hal Cone sostuvo que la teología cristiana debía convertirse en teología negra, totalmente identificada con la causa de los oprimidos y afirmadora del carácter divino de su lucha por la libertad.⁵⁴

Un mismo texto podía ser interpretado para servir a intereses diametralmente opuestos. Cuanta más gente se animaba a hacer de la Biblia el centro de su espiritualidad, más difícil resultaba encontrar un mensaje central. Al mismo tiempo que los afroamericanos recurrían a la Biblia para desarrollar su teología de la liberación, el Ku Klux Klan la empleaba para justificar el linchamiento de negros. Pero la historia del Éxodo no significaba la liberación para todo el mundo. Los israelitas que se rebelaron contra Moisés en el desierto fueron exterminados, y los cananeos indígenas

fueron masacrados por los ejércitos de Josué. Las teólogas negras feministas han señalado que los israelitas tenían esclavas, que Dios les permitió vender a sus hijas como esclavas y que, en realidad, Dios ordenó a Abraham que abandonase en el desierto a la esclava egipcia Hagar.⁵⁵ La *sola scriptura* podía orientar a la gente en dirección a la Biblia, pero nunca podría proporcionar un mandato absoluto: la gente siempre podría encontrar textos alternativos para mantener un punto de vista opuesto. Llegado el siglo XVII, la gente religiosa comenzaba a ser profundamente consciente de que la Biblia era un libro muy confuso, y esto en un momento en el que la claridad y la racionalidad eran apreciadas como nunca antes.

Modernidad

Los europeos habían entrado en la edad de la razón a finales del siglo XVII. En lugar de depender de tradiciones sagradas, los científicos, los eruditos y los filósofos se estaban orientando hacia el futuro, dispuestos a desechar el pasado y comenzar de nuevo. Estaban empezando a descubrir que la verdad nunca es absoluta, ya que era habitual que los nuevos descubrimientos socavaran las certidumbres antiguas. Cada vez más, la verdad tenía que demostrarse de forma empírica y objetiva, y valorarse por su eficiencia y fidelidad al mundo exterior. Por consiguiente, las formas de pensamiento más intuitivas se volvieron sospechosas. En lugar de conservar lo que se había conseguido, los eruditos se estaban convirtiendo en pioneros y especialistas. El «hombre del Renacimiento», provisto de una erudición enciclopédica, pertenecía ya al pasado. Pronto sería casi imposible para un experto en un campo ser realmente competente en otro. La racionalidad del movimiento filosófico conocido como la Ilustración alentaba un modo de pensamiento analítico: en lugar de intentar ver las cosas en su totalidad, la gente estaba empezando a aprender a diseccionar una realidad compleja y a estudiar sus partes constitutivas. Todo esto tendría un efecto profundo en la manera de leer la Biblia.

En su tratado seminal *Progreso del conocimiento* (1605), Francis Bacon (1561-1626), consejero del rey Jacobo I de Inglaterra, fue uno de los primeros en sostener que incluso las doctrinas más sagradas debían estar sometidas a los métodos rigurosos de la ciencia empírica. Si estas creencias contradecían las pruebas de nuestros sentidos, tenían que desecharse. Bacon estaba cautivado por la ciencia y convencido de que salvaría al mundo e inauguraría el reino milenarista que los profetas habían pronosticado. Por lo tanto, no tenía que impedirse su progreso por clérigos timoratos e ingenuos. Pero Bacon estaba convencido de que no podía haber ningún conflicto entre ciencia y religión, ya que toda la verdad es una. No obstante, la visión que Bacon tenía de la ciencia era diferente de la nuestra. Para él, el método científico consistía en reunir hechos comprobados; no valoraba la importancia de las conjeturas y de las hipótesis en las investigaciones científicas. La única información en la que podíamos confiar provenía de nuestros cinco sentidos; cualquier cosa que no pudiese ser demostrada empíricamente —la filosofía, la metafísica, la teología, el arte, el misticismo y la mitología— era irrelevante. Su definición de la verdad llegaría a ser sumamente influyente, y no sería menor entre los defensores más conservadores de la Biblia.

El nuevo humanismo era cada vez más contrario a la religión. El filósofo francés René Descartes (1596-1650) mantuvo que no hacía falta la Sagrada Escritura revelada, ya que la razón nos proporciona abundante información acerca de Dios. El matemático británico Isaac Newton (1642-1727) apenas mencionaba la Biblia en sus abundantes escritos, ya que él obtenía su conocimiento de Dios de un estudio intenso del universo. La ciencia pronto resolvería los «misterios» irracionales de la fe tradicional. El deísmo, una nueva religión adoptada por John Locke (1632-1704), uno de los fundadores de la Ilustración, se basaba solo en la razón. Immanuel Kant

(1724-1804) estaba convencido de que una Biblia revelada divinamente violaba la autonomía y la libertad del ser humano. Algunos pensadores llegaron más lejos. El filósofo escocés David Hume (1711-1776) sostuvo que no había ninguna razón para creer que hubiese algo más allá de la experiencia de nuestros sentidos. A Denis Diderot (1713-1784), filósofo, crítico y novelista, simplemente le traía sin cuidado si Dios existía o no, mientras que Paul Heinrich, barón de Holbach (1723-1789), mantuvo que la creencia en un Dios sobrenatural era un acto de cobardía y desesperación.

Sin embargo, numerosos racionalistas estaban enamorados de los clásicos de la Antigüedad grecorromana, que parecían satisfacer muchas de las funciones de la Sagrada Escritura.¹ Cuando Diderot leía los clásicos, experimentaba «éxtasis de admiración ... arrebatos de alegría ... entusiasmo divino».² Jean-Jacques Rousseau (1712-1772) declaró que estudiaría a los autores romanos y griegos una y otra vez. «¡Me exalté!», gritó al leer a Plutarco.³ Cuando el historiador inglés Edward Gibbon (1737-1794) visitó Roma por primera vez, encontró que no podía continuar con sus investigaciones porque estaba «perturbado» por semejantes «emociones intensas» y experimentó una «embriaguez» y un «entusiasmo» casi religiosos.⁴ Todos ellos invistieron a estas obras antiguas con sus aspiraciones más profundas, les permitieron moldear sus mentes e informar a su mundo interior, y encontraron que, a cambio, los textos les proporcionaban momentos de trascendencia.

Otros eruditos aplicaron con escepticismo sus capacidades críticas a la Biblia. Baruch Spinoza (1632-1677), un judío sefardí de descendientes españoles nacido en la ciudad liberal de Amsterdam, había estudiado matemáticas, astronomía y física, y las había encontrado incompatibles con

sus creencias religiosas.⁵ En 1655 comenzó a expresar sus dudas, que inquietaron a su comunidad: las contradicciones manifiestas de la Biblia probaban que esta no podía ser de origen divino; la idea de la revelación era una ilusión; y no había ninguna deidad sobrenatural: aquello a lo que llamamos «Dios» era simplemente la naturaleza misma. El 27 de julio de 1656, Spinoza fue excomulgado de la sinagoga y se convirtió en la primera persona de Europa en vivir con éxito más allá del alcance de la religión establecida. Spinoza rechazaba la fe convencional como una «sarta de misterios sin sentido»; prefirió obtener lo que llamó «beatitud» a través del ejercicio ilimitado de la razón.⁶ Spinoza estudió los antecedentes históricos y los géneros literarios de la Biblia con una objetividad sin precedentes. Coincidió con Ibn Ezra en que Moisés no pudo haber escrito todo el Pentateuco y continuó afirmando que el texto existente era la obra de diferentes autores. Se había convertido en el pionero del método histórico-crítico que más tarde se llamaría «criticismo histórico de la Biblia».

Moses Mendelssohn (1729-1786), el hijo genial de un pobre erudito de la Torá de Dessau, Alemania, fue menos radical. Se había enamorado del saber secular moderno, pero, igual que Locke, no tenía ningún problema en aceptar la idea de un Dios benevolente, lo que le parecía una cuestión de sentido común. Creó la *Haskalah*, una «ilustración» judía que presentaba al judaísmo como una fe racional, ideal para la modernidad. Dios se había revelado en el monte Sinaí en un código de leyes, no en un conjunto de doctrinas, por lo que la religión judía solo estaba interesada en la ética y dejaba la mente completamente libre. Antes de aceptar la autoridad de la Biblia, los judíos tenían que autoconvencerse racionalmente de sus propias reivindicaciones. Es difícil reconocer esto como judaísmo. Mendelssohn había intentado constreñirlo a un molde racionalista ajeno a la espiritualidad. No obstante, muchos judíos, que llegaron a ser conocidos

como los *maskilim* (los «ilustrados»), estuvieron dispuestos a seguirlo. Tenían muchas ganas de escapar de las restricciones intelectuales del gueto, de instalarse en la sociedad gentil, de estudiar las nuevas ciencias y de mantener su fe como un asunto privado.

Pero este racionalismo fue contrarrestado por un movimiento místico entre los judíos de Polonia, Galitzia, Bielorrusia y Lituania, que se sumaron en rebelión en contra de la modernidad.⁷ En 1735, Israel ben Eliezer (1698-1760), un judío pobre a cargo de una taberna en el sudoeste de Polonia, afirmó haberse convertido en un *baal shem*, un «Maestro del Nombre», uno de los muchos curanderos de la fe que deambulaban por las zonas rurales de Europa del Este, rezando en nombre de Dios. Esta fue una época triste para los judíos polacos. Un gran número de ellos habían sido asesinados durante una sublevación campesina contra la nobleza (1648-1667), y todavía continuaban siendo vulnerables y estando económicamente necesitados. Había una separación cada vez mayor entre ricos y pobres, y muchos rabinos simplemente se habían retirado al estudio de la Torá y habían desatendido a sus congregaciones. Israel ben Eliezer, a quien se conoció como el *Baal Shem Tov* —o el *Besht*—, un maestro con una reputación excepcional, inició un movimiento de reforma. Llegado el final de su vida, había alrededor de cuarenta mil de sus *hasidim* («los píos»).

Besht afirmó que Dios no le había escogido porque hubiese estudiado el Talmud, sino porque recitaba las oraciones tradicionales con tanto fervor y concentración que alcanzaba la unión extática con Dios. A diferencia de los rabinos de la época talmúdica, que creían que el estudio de la Torá tenía prioridad sobre la oración,⁸ Besht insistió en la primacía de la contemplación.⁹ Un rabino no tenía que enterrarse en sus libros y descuidar a los pobres. La espiritualidad jasídica estaba basada en el mito de Isaac Luria acerca de las chispas divinas atrapadas en el mundo material, pero

Besht transformó esta visión trágica en una comprensión positiva de la presencia ubicua de Dios. Podía encontrarse una chispa de lo divino en todo objeto material, por muy humilde que fuese, y ninguna actividad —comer, beber, hacer el amor o dirigir negocios— era profana. A través de la práctica constante del *devekut* («adhesión»), el jasidista cultivaba un conocimiento perpetuo de la presencia de Dios. Los *hasidim* expresaban este conocimiento elevado, sumergidos en oraciones extáticas, ruidosas y tumultuosas, acompañadas de gestos extravagantes —como volteretas que simbolizaban una inversión total de la visión— que los ayudaba a dar todo su ser en el culto.

Así como los *hasidim* miraban a través del velo de la materia para ver la chispa divina latente dentro de los objetos más comunes y corrientes, también aprendían a penetrar las palabras de la Biblia y vislumbrar la divinidad oculta bajo la superficie. Las palabras y letras de la Torá eran vasijas que contenían la luz de *En Sof*, por lo que un jasidista no tenía que concentrarse en el sentido puramente literal del texto, sino en la realidad espiritual adjunta.¹⁰ Tenía que cultivar una actitud receptiva y dejar que la Biblia le hablase imperando sobre sus poderes mentales. Un día Dov Ber (1716-1772) visitó a Besht; se trataba de un erudito cabalista que a la larga lo sucedería como líder del movimiento jasidista. Los dos hombres estudiaron juntos la Torá y se quedaron absortos en un texto que trataba sobre los ángeles. Dov Ber se aproximó al pasaje de un modo un poco abstracto, y Besht le pidió que mostrara respeto por los ángeles sobre los que estaban discutiendo y se levantó. Tan pronto como se puso en pie, «toda la casa se bañó de luz, el fuego ardió por todas partes y ellos [ambos] sintieron la presencia de los ángeles». «Una lectura simple es tal y como tú dices —le dijo Besht a Dov Ber—, pero a tu modo de estudiar le falta

alma.»¹¹ Una lectura con sentido común, sin la actitud y los gestos de la oración, no podía proporcionar una visión de lo oculto.

El estudio de la Torá era inútil sin una oración de este tipo. Tal y como explicó uno de los discípulos de Dov Ber, los *hasidim* tienen que leer la Sagrada Escritura «con entusiasmo ardiente del corazón, con la coerción de las facultades psicológicas de todos los hombres hacia pensamientos claros y puros constantemente en Dios, y apartados de todo placer».¹² Besht les dijo que, si se aproximaban de esta manera a la historia del monte Sinaí, siempre «oirían a Dios hablarles, tal y como hizo durante la revelación del Sinaí, porque fue la intención de Moisés que todo Israel fuese digno de alcanzar el mismo nivel al que él llegó».¹³ La finalidad no era leer acerca del Sinaí sino experimentarlo.

Cuando Dov Ber se convirtió en el líder jasídico, su reputación como erudito atrajo a muchos rabinos y estudiosos al movimiento. Pero su exégesis ya no era árida ni académica. Uno de sus discípulos recordaba que «cuando abría la boca para decir las palabras de la Verdad, parecía como si no fuese de este mundo y como si la presencia divina hablase a través de él».¹⁴ A veces, en mitad de una palabra, se paraba y esperaba un rato en silencio. Los *hasidim* estaban desarrollando su propia *lectio divina*, haciendo de sus corazones un lugar tranquilo para la Sagrada Escritura. En lugar de analizar un texto y desmontarlo, el *hasidim* debía apaciguar sus facultades críticas. «Te mostraré la mejor manera de enseñar la Torá —solía decir Dov Ber—: No a sentirse [ser consciente de] a uno mismo, sino a ser como una oreja que escucha al mundo de los sonidos hablar, pero sin hablar ella misma.»¹⁵ El exegeta tenía que convertirse en una vasija para la presencia divina. La Torá tenía que actuar sobre él, como si este último fuese su instrumento.¹⁶

El jasidismo despertó una oposición feroz por parte de los judíos

ortodoxos, que estaban horrorizados con la aparente denigración por parte de Besht hacia el estudio erudito de la Torá. Se les conoció como los *misnagdim* («adversarios»). Su líder era Elijah ben Solomon Zalman (1720-1797), líder (*gaon*) de la academia de Vilna, en Lituania. El estudio de la Torá era la pasión principal del Gaón, pero también era un experto en astronomía, anatomía, matemáticas y lenguas extranjeras. Aunque estudiase la Sagrada Escritura con mayor acometividad que los *hasidim*, el método del Gaón era místico a su manera. Le gustaba mucho lo que él llamaba el «esfuerzo» del estudio, una intensa actividad mental que lo elevaba a un nivel nuevo de conciencia y lo mantenía con sus libros toda la noche, con los pies metidos en hielo para así evitar dormirse. Cuando se permitía quedarse medio dormido, la Torá penetraba en sus sueños y experimentaba una ascensión hacia lo divino. «Aquel que estudia la Torá entra en comunión con Dios —dijo uno de sus discípulos—, ya que Dios y la Torá son una misma cosa.»¹⁷

Sin embargo, en Europa occidental era cada vez más difícil encontrar a Dios en la Sagrada Escritura. El espíritu de la Ilustración había inspirado a más eruditos a estudiar críticamente la Biblia, pero era imposible experimentar su dimensión trascendental sin los gestos y la disposición de la oración. En Inglaterra, algunos de los deístas más radicales utilizaron los nuevos métodos de estudio para desautorizar la Biblia.¹⁸ El matemático William Whiston (1667-1752) creía que el cristianismo primitivo había sido una fe más racional. En 1745 publicó una versión del Nuevo Testamento de la que había suprimido toda referencia a la encarnación y a la Trinidad, doctrinas que, dijo, los padres de la Iglesia habían endosado a los fieles. El deísta irlandés John Toland (1670-1722) intentó sustituir el Nuevo

Testamento por un manuscrito que pretendía ser el evangelio judeocristiano de Barrabás, perdido hacía mucho tiempo y que negaba la divinidad de Cristo. Otros escépticos mantuvieron que el texto del Nuevo Testamento estaba tan corrompido que era imposible determinar lo que la Biblia decía en realidad. Pero el eminente clasicista Richard Bentley (1662-1742) organizó una campaña académica en defensa de la Biblia. Utilizando las técnicas críticas, aplicadas ahora a la literatura grecorromana, demostró que era posible reconstruir los manuscritos originales cotejando y analizando las variantes.

En Alemania, los pietistas, que querían ir más allá de las áridas polémicas doctrinales de las sectas protestantes rivales, también se valieron de estos métodos analíticos para restituir la Biblia a su puesto, convencidos de que la crítica bíblica debía estar por encima de la lealtad confesional.¹⁹ El objetivo de los pietistas era liberar a la religión de la teología y recuperar una experiencia más personal de lo divino. En 1694 fundaron una universidad en Halle para llevar la nueva erudición al laicado con una apariencia no sectaria, y Halle se convirtió en el centro de una revolución bíblica.²⁰ Entre 1711 y 1719, su imprenta imprimió cien mil copias del Nuevo Testamento y ochenta mil biblias completas. Los eruditos de Halle también elaboraron la *Biblia Pentapla* para animar a una lectura transconfesional de la Sagrada Escritura: se imprimieron cinco traducciones diferentes, una al lado de la otra, para que los luteranos, calvinistas y católicos pudiesen leer la versión que eligiesen pero, a la vez, pudieran consultar la redacción en otra columna si tropezaban con alguna dificultad. Otros tradujeron la Biblia de manera totalmente literal para demostrar que, incluso en lengua vernácula, la Palabra de Dios estaba lejos de ser clara. Los teólogos debían ser más reticentes en su uso de las «pruebas textuales», que no podían soportar el peso de la interpretación teológica que les habían

impuesto. La Biblia sonaba extraña y desconocida si el original no podía ser traducido a un alemán elegante, lo cual era un recuerdo saludable de que siempre es difícil entender la Palabra de Dios.²¹

Hacia finales del siglo XVIII, los eruditos alemanes lideraron el camino de los estudios bíblicos y llevaron más allá el método histórico-crítico de Spinoza. Coincidieron en que, desde luego, Moisés no había escrito todo el Pentateuco, sino que parecía tener varios autores que escribieron con distintos estilos. Uno tendía a utilizar el título divino de «Elohim»; otro prefería llamar a Dios «Yahvé». Había narraciones duplicadas, obviamente por manos diferentes, como las dos narraciones de la creación del Génesis.²² Así que Jean Astruc (1684-1766), un físico parisiense, y Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), catedrático de Lenguas Orientales de la Universidad de Jena, sostuvieron que había dos documentos principales en el Génesis: el «yahvista» y el «elohísta». Pero en 1798, Karl David Igen, el sucesor de Eichhorn, afirmó que el material elohísta derivaba de dos fuentes distintas. Otros eruditos, entre los que se incluían Johann Severin Vater (1771-1826) y Wilhelm DeWette (1780-1849), creían que esto era demasiado simplista: el Pentateuco consistía en numerosos fragmentos individuales que un redactor había reunido.

Llegado el siglo XIX, era generalmente aceptado por los estudiosos del criticismo histórico que el Pentateuco consistía en una combinación de cuatro fuentes, independientes en un principio. En 1805, DeWette mantuvo que el Deuteronomio (D.) era el último libro del Pentateuco y que probablemente se trataba de la *sefer torah* descubierta en tiempos de Josías. Hermann Hupfeld (1796-1866), catedrático en Halle, coincidió con Igen en que la fuente «elohísta» consistía en dos documentos individuales: E1 (una obra sacerdotal) y E2. Creía que E1 era la fuente más antigua, seguida por E2, J. y D., por este orden. Pero Karl Heinrich Graf (1815-1869) hizo un

avance muy importante al sostener que el documento sacerdotal (E1) era en realidad la última de las cuatro fuentes.

Julius Wellhausen (1844-1918) aprovechó la teoría de Graf porque solventaba un problema que le había preocupado desde hacía mucho tiempo. ¿Por qué los profetas nunca se referían al libro de la Ley? ¿Y por qué a su vez el deuteronomista, que estaba claramente familiarizado con las obras de las tradiciones yahvista y elohísta, ignoraba el documento sacerdotal? Todo esto podría explicarse si la fuente sacerdotal (E1) fuese efectivamente un escrito posterior. Wellhausen también demostró que la teoría de los cuatro documentos era demasiado simplista; las cuatro fuentes habían sufrido añadidos antes de ser combinadas en una única narración. Sus contemporáneos consideraron su obra como la culminación del método crítico, pero el mismo Wellhausen se dio cuenta de que la investigación acababa de comenzar; y, efectivamente, esta continúa hasta hoy en día.

¿Cómo afectarían estos descubrimientos a las vidas religiosas de los judíos y los cristianos? Algunos cristianos adoptaron las ideas de la Ilustración. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) se mostró en un principio preocupado por que la Biblia pareciera un documento tan defectuoso.²³ Su respuesta fue promover una espiritualidad basada en una experiencia fundamental a toda religión, pero que el cristianismo había expresado de manera particular. Definió esta experiencia como «el sentimiento de dependencia absoluta».²⁴ No se trataba de un servilismo miserable, sino de un sentimiento de reverencia y respeto ante el misterio de la vida, que hacía que fuésemos conscientes de que no somos el centro del universo. Los Evangelios mostraban que Jesús encarnó a la perfección esta actitud de asombro y entrega, y el Nuevo Testamento describía el impacto de su personalidad en sus discípulos, que fundaron la Iglesia primitiva.

La Sagrada Escritura era por lo tanto esencial a la vida cristiana porque

nos proporcionaba nuestro único acceso a Jesús. Pero era legítimo someter su testimonio a examen crítico, ya que sus autores estuvieron condicionados por las circunstancias históricas en las que vivieron. La vida de Jesús había sido una revelación divina, pero los escritores que la registraron eran seres humanos comunes y corrientes, sujetos al pecado y al error. Era bastante probable que hubiesen cometido equivocaciones. Pero el Espíritu Santo había guiado a la Iglesia en su selección de los libros canónicos, por lo que los cristianos podían depositar su confianza en el Nuevo Testamento. El trabajo del erudito consistía en hacer que este se desprendiera de su cáscara cultural y revelase así el meollo eterno de su interior. No toda palabra de la Sagrada Escritura era autorizada, por lo que el exegeta tenía que distinguir entre las ideas marginales y la verdad principal de los Evangelios.

Los libros de la Ley y de los Profetas habían sido los textos sagrados de los autores del Nuevo Testamento. Pero Schleiermacher creía que el Antiguo Testamento no tenía tanta autoridad como el Nuevo para los cristianos. Este último contenía visiones diferentes de Dios, del pecado y de la gracia, y dependía de la Ley más que del Espíritu. Con el tiempo, el Antiguo Testamento tal vez incluso fuese relegado a un apéndice. La teología bíblica de Schleiermacher dio lugar a un nuevo movimiento cristiano conocido como «liberalismo», que buscaba el mensaje religioso universal en los Evangelios, descartaba lo que parecía periférico e intentaba expresar estas verdades esenciales de manera que captasen la atención del público moderno.

En 1859, Charles Darwin (1809-1882) publicó *El origen de las especies por medio de la selección natural*, que marcó una nueva fase en la historia de la ciencia. En lugar de solo recopilar hechos al estilo baconiano, Darwin propuso una hipótesis: los animales, las plantas y los seres humanos no habían sido creados completamente formados, sino que se habían ido

desarrollando lentamente en un largo período de adaptación evolutiva a su medio ambiente. En *El descendiente del hombre*, un trabajo posterior, sugirió que el *Homo sapiens* había evolucionado del mismo protosimio que el gorila y el chimpancé. *El origen de las especies* constituyó una exposición moderada y cuidadosa de una teoría científica que atrajo a mucho público: se vendieron mil cuatrocientas copias el día de su publicación.

Darwin no tuvo la intención de atacar a la religión y, al principio, la respuesta religiosa fue tibia. Hubo muchas más protestas cuando siete clérigos anglicanos publicaron *Ensayos y críticas* (1861), que hizo accesible el criticismo histórico para el lector en general.²⁵ El público estaba ahora al corriente de que Moisés no había escrito el Pentateuco ni David los Salmos. Los milagros bíblicos eran simplemente tropos literarios y no debían entenderse de manera literal, y, evidentemente, la mayoría de los acontecimientos descritos en la Biblia no eran históricos. Los autores de *Ensayos y críticas* mantuvieron que no había que darle un tratamiento especial a la Biblia, sino que había que aproximarse a ella con el mismo rigor crítico que a cualquier otro texto antiguo.

A finales del siglo XIX, el principal tema de discusión entre los cristianos liberales y conservadores era el criticismo histórico, no el darwinismo. Los liberales creían que a largo plazo el método crítico conduciría a una comprensión más profunda de la Biblia. Pero, para los conservadores, el criticismo histórico simbolizaba todo aquello que era incorrecto en el mundo posterior a la Ilustración, que estaba poniendo fin a las viejas certidumbres.²⁶ En el año 1888, la novelista británica Humphry Ward publicó *Robert Elsmere*, la historia de un joven clérigo cuya fe quedaba destruida a causa del criticismo histórico. Se convirtió en un best seller, indicando que buena parte del público comprendía el dilema de Robert. Tal

y como afirmaba la mujer de este: «Si los Evangelios no son verdaderos como hechos reales, como historia, no veo la forma de que sean verdad en absoluto, o de ningún valor».²⁷ Es un sentimiento que mucha gente compartiría hoy en día.

La predisposición racional del mundo moderno hizo difícil —si no imposible— para un creciente número de cristianos occidentales apreciar el papel y la importancia de la mitología. Había, por lo tanto, una sensación creciente de que las verdades de la religión debían estar basadas en hechos objetivos y un miedo profundo a que el criticismo histórico dejara un vacío peligroso. Si se descartaba un milagro, la coherencia exigía que se rechazaran todos. Si Jonás no pasó tres días en el vientre de la ballena, preguntó un pastor luterano, ¿resucitó realmente Jesús de la tumba?²⁸ Los clérigos culpaban al criticismo histórico de la embriaguez y la infidelidad generalizadas, así como del creciente índice de delitos y divorcios.²⁹ En 1886, el predicador evangelista norteamericano Dwight Moody (1837-1899) fundó el Instituto Bíblico Moody en Chicago para combatir el criticismo histórico. Su meta era crear un cuadro de verdaderos creyentes para luchar contra las ideas falsas que, estaba convencido, habían llevado a la nación al borde de la destrucción. El Instituto Bíblico se convertiría en un fenómeno fundamentalista crucial que representaba un cielo sagrado y seguro en un mundo impío.

Los conservadores, que en las confesiones se sentían superados en número por los liberales, comenzaron a unirse entre ellos. En los últimos años del siglo XIX, la Conferencia Bíblica, donde los conservadores podían leer la Sagrada Escritura de manera literal y sin interpretaciones absurdas, y purgar sus mentes del criticismo histórico, se hizo cada vez más popular en Estados Unidos. Había una necesidad generalizada de certeza. Ahora la gente esperaba algo completamente nuevo de la Biblia, algo que nunca

había pretendido ofrecer hasta entonces. En su libro, titulado significativamente *Muchas pruebas infalibles* (1895), el protestante norteamericano Arthur Pierson quería que se discutiera la Biblia «de forma verdaderamente imparcial y con espíritu científico»:

Me gusta la teología bíblica que ... no comienza con una hipótesis y envuelve los hechos y la filosofía para adaptarse a la irregularidad de nuestro dogma, sino un sistema baconiano, que primero reúne las enseñanzas de la Palabra de Dios y luego busca deducir una ley general sobre la que puedan organizarse los hechos.³⁰

En un momento en el que tantas creencias tradicionales estaban siendo desacreditadas, este era un deseo comprensible, pero los mitos de la Biblia no podían proporcionar la certeza científica que Pierson esperaba.

El seminario presbiteriano de Princeton, New Jersey, se convirtió en el baluarte de este protestantismo «científico». El término «baluarte» es apropiado, ya que esta búsqueda de una interpretación totalmente racionalista de la Biblia parecía estar permanentemente a la defensiva. «La religión tiene que luchar por su vida contra la extensa clase de hombres científicos», escribió Charles Hodge (1797-1878), catedrático de Teología en Princeton.³¹ En 1871 Hodge publicó el primer volumen de su *Teología sistemática*. Solo el título ya revelaba su predisposición baconiana. El teólogo, argumentaba Hodge, no debía buscar un significado más allá de las palabras de la Sagrada Escritura, sino que simplemente tenía que organizar las enseñanzas de la Biblia en un sistema de verdades generales: un proyecto que implicaría un gran esfuerzo en vano, ya que este tipo de sistema era totalmente ajeno a la Biblia.

En 1881, Archibald A. Hodge, hijo de Charles, publicó una apología de la verdad literal de la Biblia junto con su colega Benjamin Warfield, más joven que él. Se convirtió en un clásico: «Las Sagradas Escrituras no solo

contienen, sino que son, la Palabra de Dios, por lo que todos sus elementos y todas sus afirmaciones carecen absolutamente de error y conducen a la fe y la obediencia de los hombres». Cada afirmación bíblica, en cualquier tema, era absolutamente «verdad a ciencia cierta».³² La naturaleza de la fe estaba cambiando. Ahora ya no se trataba de «confianza», sino de una sumisión intelectual a un conjunto de creencias. Pero para Hodge y Warfield esto no requería una suspensión de la incredulidad, porque el cristianismo era totalmente racional. «Es solo a través del razonamiento por lo que ha llegado tan lejos —mantuvo Warfield en un artículo posterior—, y es solo a través del razonamiento como pondrá a sus enemigos a sus pies.»³³

Se trataba de un rumbo completamente nuevo. En el pasado, algunos intérpretes habían sido propicios al estudio del sentido literal de la Biblia, pero nunca creyeron que cada una de las palabras de la Sagrada Escritura fuese fácticamente cierta. Muchos habían admitido que la Biblia era un texto imposible si limitamos nuestra atención a la letra. La creencia en la inerrancia bíblica, promovida por Warfield y Hodge, sería crucial para el fundamentalismo cristiano y acarrearía una negación considerable. Hodge y Warfield estaban respondiendo al desafío de la modernidad, pero, en su desesperación, estaban tergiversando la tradición bíblica que intentaban defender.

Lo mismo puede decirse de la nueva visión apocalíptica que fascinó a los norteamericanos protestantes a finales del siglo XIX. Esta fue creación de un inglés, John Nelson Darby (1800-1882), que solo encontró unos pocos seguidores en Gran Bretaña, pero que recorrió Estados Unidos con una extraordinaria acogida entre 1859 y 1877.³⁴ Estaba convencido, en función de una lectura literal del Apocalipsis, de que Dios pondría en breve fin a esta época histórica, en un desastre terrible sin precedentes. El anticristo, el redentor falso cuya llegada al mundo había predicho san Pablo,³⁵ sería

bienvenido en un principio y engañaría a los incautos. Luego infligiría siete años de tribulación, guerras y matanzas sobre la humanidad, pero a la larga Jesús descendería a la Tierra y lo derrotaría en la llanura de Armageddon, a las afueras de Jerusalén. Entonces Cristo gobernaría en la Tierra durante mil años, hasta que el Juicio Final llevase la historia a su fin. El atractivo de esta teoría era que los creyentes verdaderos serían perdonados. A partir de un comentario fortuito de san Pablo, que sugirió que en la segunda venida los cristianos serían «arrebataados en nubes» para reunirse con Jesús,³⁶ Darby sostuvo que poco antes de la tribulación habría un «éxtasis», un «arrebataamiento» de cristianos renacidos, que serían llevados con toda rapidez al cielo y, de este modo, escaparían a los sufrimientos del final de los tiempos.

Por muy raro que suene, esta teoría del arrebataamiento se ajustaba a algunos aspectos del pensamiento del siglo XIX. Darby hablaba de épocas históricas o «dispensas», cada una de las cuales había acabado en destrucción; esto no era distinto de las sucesivas épocas que los geólogos habían encontrado en los estratos de fósiles, en rocas y en acantilados, cada una de las cuales, pensaban algunos, había terminado en catástrofe. La teoría de Darby era literal y democrática conforme al espíritu moderno. No había una verdad oculta accesible solo a una élite erudita. La Biblia quería decir exactamente lo que decía. Un milenio eran diez siglos; si los profetas hablaban de «Israel», se estaban refiriendo a los judíos y no a la Iglesia; si el Apocalipsis profetizaba una batalla a las afueras de Jerusalén, eso sería exactamente lo que pasaría.³⁷ Esta lectura de la Sagrada Escritura llegaría a ser más sencilla incluso tras la publicación de *La Biblia de referencia Scofield* (1909), que se convirtió de inmediato en un best seller. Cyrus I. Scofield explicaba la teoría del arrebataamiento con apuntes minuciosos: un

comentario que para muchos cristianos fundamentalistas ha llegado a tener casi tanta autoridad como la misma Biblia.

El mundo judío también estaba dividido entre aquellos que querían adherirse a la modernidad y aquellos decididos a combatirla. En Alemania, los *maskilim* que habían adoptado la Ilustración creían poder hacer de puente entre el gueto y el mundo moderno. En los primeros años del siglo XIX, algunos decidieron reformar la religión misma. El judaísmo reformista, cuyo culto se celebraba en alemán, con cantos corales y coros mixtos, parecía más protestante que judío. Para repugnancia de los rabinos ortodoxos, se crearon sinagogas —ahora llamadas «templos»— en Hamburgo y Berlín. En Estados Unidos, el dramaturgo Isaac Harby fundó un templo reformista en Charleston, y alrededor de 1870 una proporción considerable de las doscientas sinagogas de Estados Unidos habían adoptado, por lo menos, algunas prácticas de la Reforma.³⁸

Los reformadores pertenecían al mundo moderno. No tenían tiempo para lo irracional, lo místico o lo misterioso. Llegada la década de 1840, algunos eruditos reformistas que se habían embarcado en un estudio crítico de la historia judía, fundaron una escuela conocida acertadamente como la Ciencia del Judaísmo. Estaban influenciados por las filosofías de Kant y de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), que en *La fenomenología del espíritu* (1807) había mantenido que Dios, al que llamó «espíritu universal», solo podría alcanzar su pleno potencial si bajaba a la Tierra y era completamente entendido en la mente humana. Tanto Hegel como Kant habían entendido el judaísmo como epítome de una mala religión: el dios judío, mantuvo Hegel, era un tirano que exigía la sumisión incondicional a sus leyes intolerables. Jesús había intentado liberar a los seres humanos de

esta servidumbre infame, pero los cristianos habían vuelto a la antigua tiranía.

Los eruditos de la Ciencia del Judaísmo reformularon por completo la historia bíblica en términos hegelianos para corregir este prejuicio. En sus obras, la Biblia registraba el proceso espiritualizador a través del cual el judaísmo alcanzaba conciencia de sí mismo.³⁹ En *La religión del espíritu* (1841), Solomon Formstecher (1808-1889) sostuvo que los judíos habían sido los primeros en llegar al concepto hegeliano de «Dios». En un principio, los profetas hebreos habían imaginado que su inspiración procedía de una fuerza externa, pero a la larga entendieron que esta se debía a su propia naturaleza espiritual. El exilio había alejado a los judíos de controles y apoyos externos, por lo que ahora podían acercarse a Dios con libertad. Samuel Hirsch (1815-1889) mantuvo que Abraham había sido el primer ser humano en abandonar el fatalismo y la dependencia pagana, para permanecer solo en presencia de Dios con total control sobre sí mismo, mientras que el cristianismo había vuelto a las supersticiones y a la irracionalidad del paganismo. Nachman Krochmal (1785-1840) y Zachariah Frankel (1801-1875) coincidían en que toda la Torá escrita había sido revelada a Moisés en el Sinaí, pero negaban la inspiración divina de la ley oral, que era totalmente hecha por el hombre y que podía alterarse para enfrentarse a las exigencias del presente. Abraham Geiger (1810-1874), un racionalista acérrimo, creía que el período ingenuo, creador y espontáneo de la historia judía, que había empezado en tiempos bíblicos, había llegado a su fin. Con la Ilustración, una etapa superior de contemplación reflexiva estaba en marcha.

Pero algunos de estos historiadores podían apreciar el valor de los rituales antiguos, como el uso de las filacterias o de las leyes dietéticas, que los reformadores querían abolir. Frankel y Leopold Zunz (1794-1886)

creían que había un gran peligro en la abolición sistemática de la tradición. Estas prácticas habían llegado a ser una parte esencial de la experiencia judía, y sin ellas el judaísmo podía degenerar en un sistema de doctrinas abstractas y sin vida. En concreto, Zunz temía que la Reforma estuviera perdiendo el contacto con las emociones: la razón no podía producir por sí sola el deleite y la alegría que caracterizaban al judaísmo en su pleno apogeo. Era un punto importante. En el pasado, la lectura de la Biblia siempre había ido acompañada de rituales —liturgia, ejercicios de concentración, silencio, ayuno, cantos y gestos ceremoniales— que habían animado la página sagrada. Sin este contexto ritual, la Biblia podía quedar reducida a un documento que proporcionaba información, pero no experiencia emocional. A la larga, el judaísmo reformista reconocería la verdad de la crítica de Zunz y restauraría alguno de los rituales que había descartado.

Muchos judíos estaban profundamente preocupados por la pérdida de la tradición mientras veían cómo se asimilaban sus compañeros, y los más ortodoxos se sentían cada vez más sitiados. En 1803, R. Hayyim Volozhiner, discípulo del Gaón de Vilna, dio un paso decisivo cuando fundó la *yeshivah* de Etz Hayyim en Volozhin, Lituania. Se habían fundado *yeshivoth* parecidos en otras partes de Europa del Este durante el siglo XIX, y estos pasaron a ser el equivalente judío de los colegios bíblicos universitarios estadounidenses. En el pasado, una *yeshivah* había consistido simplemente en unas pocas habitaciones detrás de la sinagoga para el estudio de la Torá y del Talmud. Etz Hayyim, donde cientos de estudiantes dotados de toda Europa se reunían para estudiar con los expertos, era bastante diferente. R. Hayyim enseñaba la Torá y el Talmud con el método que había aprendido del Gaón, analizando el texto lógicamente pero de forma que produjese una experiencia espiritual. Los estudiantes no estaban

allí para estudiar acerca de la Torá; el proceso de aprendizaje de memoria, la preparación y la discusión animada y acalorada eran rituales tan importantes como cualquier conclusión a la que se hubiese llegado en clase. Este método era una forma de oración, y su intensidad reflejaba la espiritualidad del Gaón. El plan de estudios era exigente y las horas, largas, y a los jóvenes se los separaba de su familia y de sus amigos. A algunos se les permitía dedicar un poco de tiempo a materias seculares, pero estas eran secundarias y consideradas tiempo robado a la Torá.⁴⁰

El propósito original de Etz Hayyim había sido responder al jasidismo y restablecer el estudio riguroso de la Torá. Pero, mientras avanzaba el siglo XIX, la amenaza de la Ilustración judía pasó a ser un peligro más apremiante, y el jasidismo y los *misnagdim* unieron fuerzas contra los *maskilim*, a los que veían como una especie de caballo de Troya, introduciendo clandestinamente los males de la cultura secular en el mundo judío. Paulatinamente, los nuevos *yeshivoth* se convirtieron en baluartes de la ortodoxia para parar este peligro creciente. Los judíos estaban desarrollando su propio tipo de fundamentalismo, que pocas veces comienza como una batalla contra un enemigo exterior, sino más bien como una lucha interna en la que los tradicionalistas combaten a sus correligionarios. Las instituciones fundamentalistas reaccionan contra la modernidad creando un enclave de fe pura —la *yeshivah* o la escuela bíblica—, donde los fieles pueden reorganizar sus vidas. Se trata de un movimiento defensivo, con el potencial necesario para una contraofensiva futura. Es probable que los estudiantes de una *yeshivah*, una madrasa o una escuela bíblica se conviertan en sus comunidades locales en un cuadro con una formación y una ideología comunes.

A finales del siglo XIX, el mundo podía parecer sin duda un lugar irreligioso. En lugar de ser una minoría rechazada, como en el pasado, los ateos estaban comenzando a arrogarse la superioridad moral. El alumno de Hegel Ludwig Feuerbach (1804-1872) sostuvo que la idea de «Dios» menoscababa y devaluaba nuestra humanidad. Para Karl Marx (1818-1883), la religión era el síntoma de una sociedad enferma, un opiáceo que hacía soportable el sistema social enfermizo y acababa con la voluntad de encontrar una cura. Y los darwinistas radicales dispararon los primeros tiros en una guerra entre la Sagrada Escritura y la ciencia que continúa hasta hoy en día.

Tanto en Inglaterra Thomas H. Huxley (1825-1895), como en el continente europeo Karl Vogt (1817-1895), Ludwig Buchner (1824-1899), Jakob Moleschott (1822-1893) y Ernst Haeckel (1834-1919), popularizaron la teoría de la evolución para probar que la religión y la ciencia eran totalmente incompatibles. Para Huxley, no podía haber ninguna solución intermedia entre la ciencia y la religión tradicional: «Una u otra tendría que desaparecer después de una lucha de duración desconocida».⁴¹

Si la gente religiosa se sentía asediada por el siglo XX era porque, en efecto, estaban siendo atacados. Los judíos estaban en peligro a causa de un nuevo racismo «científico» que determinaba tan restringidamente las características biológicas y genéticas esenciales de los pueblos de Europa que el judío se convirtió en el «otro».⁴² En Europa del Este, una nueva oleada de pogromos a comienzos del siglo XX llevó a algunos judíos irreligiosos a crear el sionismo, un movimiento político para fundar una patria judía en Palestina. Aunque utilizasen el símbolo bíblico de la Tierra de Israel, los sionistas no estaban motivados por la religión, sino por el pensamiento secular moderno: el nacionalismo, el colonialismo y el socialismo.

La modernidad secular era benigna de muchas formas, pero también era violenta y tendía a idealizar la lucha armada. Entre 1914 y 1945, setenta millones de personas murieron en Europa y en la Unión Soviética como resultado de guerras y conflictos.⁴³ Hubo dos guerras mundiales, una limpieza étnica brutalmente eficiente y actos de genocidio. Los alemanes, que habían desarrollado una de las sociedades más cultas de Europa, perpetraron algunas de las peores atrocidades. Ya no era posible suponer que una educación racional eliminaría la barbarie. La ingente magnitud del Holocausto nazi y del gulag soviético revela sus orígenes modernos. Ninguna sociedad anterior había tenido la tecnología para llevar a cabo proyectos de exterminación tan grandiosos. Los horrores de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) terminaron con la detonación de las primeras bombas atómicas sobre las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki. Hombres y mujeres habían soñado durante siglos con un Apocalipsis final causado por Dios. Ahora habían utilizado sus conocimientos prodigiosos para encontrar el medio de llevarlo a cabo ellos mismos de manera muy eficiente. Los campos de exterminio, la nube en forma de seta y —hoy en día— la destrucción sin sentido del medio ambiente, revelan una violencia nihilista en el corazón de la cultura moderna. La interpretación de la Biblia siempre se ha visto afectada por las condiciones históricas, y durante el siglo xx los judíos y los cristianos, así como los musulmanes, comenzaron a desarrollar ideologías basadas en los textos sagrados, que habían absorbido la violencia de la modernidad.

Un elemento de terror se introdujo en el protestantismo conservador en Estados Unidos durante la Primera Guerra Mundial; la matanza sin precedentes era de tal escala que, razonaron, estas tenían que ser las batallas predichas en el Apocalipsis. Como los conservadores creían ahora que cada palabra de la Biblia era literalmente cierta, comenzaron a ver los

acontecimientos en curso como el cumplimiento de predicciones bíblicas precisas. Los profetas hebreos habían afirmado que los judíos regresarían a su tierra antes del fin de los tiempos, así que cuando el gobierno británico emitió la Declaración Balfour (1917), prometiendo su apoyo a una patria judía en Palestina, los fundamentalistas cristianos sintieron una mezcla de pavor y júbilo. Cyrus Scofield había sugerido que Rusia era «el poder del norte»⁴⁴ que atacaría a Israel antes que el Armageddon: la Revolución bolchevique (1917), que hizo del comunismo ateo la ideología del estado, parecía confirmarlo. La creación de la Sociedad de Naciones después de la guerra obviamente cumplió con la profecía del Apocalipsis 16, 14. Este era el imperio romano restablecido que el anticristo dirigiría en breve. Lo que una vez había sido una disputa puramente doctrinal con los liberales se estaba convirtiendo en una lucha por el futuro de la civilización. Cuando leían la Biblia, los fundamentalistas cristianos se veían —y todavía se ven— en primera línea contra las fuerzas satánicas que destruirían el mundo en breve. Los cuentos descabellados acerca de las atrocidades alemanas, que circularon durante y después de la guerra, parecían demostrar los efectos corrosivos del criticismo histórico en la nación que lo había engendrado.⁴⁵

Era una visión inspirada por un miedo profundo. Los cristianos fundamentalistas se mostraban ahora ambivalentes acerca de la democracia, que podía conducir a «la norma más diabólica que el mundo haya visto nunca».⁴⁶ Las instituciones encargadas de mantener la paz, como la Sociedad de Naciones —y hoy en día las Naciones Unidas—, siempre se asociarían con el mal absoluto: la Biblia dijo que al final habría guerra, no paz, así que la Sociedad iba peligrosamente por mal camino. En realidad, el mismo anticristo, a quien Pablo había descrito como un mentiroso convincente, probablemente sería un pacificador.⁴⁷ Jesús ya no era un salvador bondadoso, sino el Cristo guerrero del Apocalipsis, que, según dijo

Isaac Haldemann, uno de los principales ideólogos del arrebatamiento, «viene como alguien que ya no intenta conseguir ni la amistad ni el amor ... Sus ropas están bañadas en sangre, la sangre de otros. Desciende y tal vez derrame la sangre de los hombres».⁴⁸ En el pasado, los exegetas habían intentado ver la Biblia como un todo. Ahora, la selección de un texto a expensas de los demás —el «canon dentro del canon» fundamentalista— llevaba a una deformación espantosa del Evangelio.

En 1920, el político demócrata William Jennings Bryan (1860-1925) emprendió una cruzada contra la enseñanza de la teoría de la evolución en las escuelas públicas. Bajo su punto de vista, y aunque ambos estaban conectados, no había sido el criticismo histórico, sino el darwinismo, el responsable de las atrocidades de la Gran Guerra.⁴⁹ Las investigaciones de Bryan lo habían convencido de que la creencia darwiniana de que solo los fuertes sobreviven había «colocado los cimientos para la guerra más sangrienta de la historia». No era casualidad que «la misma ciencia que fabricaba los gases venenosos para asfixiar a los soldados, esté predicando que el hombre tiene una ascendencia brutal y eliminando lo milagroso y lo sobrenatural de la Biblia».⁵⁰ Para Bryan, la evolución estaba rodeada de un nimbo de mal, que simbolizaba el potencial despiadado de la modernidad.

Las conclusiones de Bryan eran ingenuas e incorrectas, pero la gente estaba dispuesta a escucharlo. La guerra había acabado con la luna de miel con la ciencia, y querían mantener a esta dentro de los límites debidos. Aquellos que simplemente se habían casado con la religión baconiana la encontraron en Bryan, que, sin ninguna ayuda, empujó el tema de la evolución hacia lo alto de la agenda fundamentalista, donde ha permanecido. Pero quizá nunca hubiera reemplazado al criticismo histórico de no haber sido por un acontecimiento dramático ocurrido en Tennessee.

Los estados del sur apenas habían participado hasta entonces en el

movimiento fundamentalista, pero les preocupaba la enseñanza de la evolución. Se presentaron proyectos de ley en las asambleas estatales de Florida, Mississippi, Luisiana y Arkansas para prohibir la enseñanza de la teoría darwiniana. Las leyes antievolucionistas fueron especialmente estrictas en Tennessee, y John Scopes, un joven profesor del pequeño pueblo de Dayton, decidió dar un paso más hacia la libertad de expresión y confesó que había quebrantado la ley cuando sustituyó a su director en una clase de biología. En julio del año 1925 fue llevado a juicio. La nueva Unión Americana para las Libertades Civiles (ACLU) envió un equipo de abogados para defenderlo, encabezado por el partidario del racionalismo Clarence Darrow. Bryan estuvo de acuerdo en apoyar la ley. El juicio se convirtió enseguida en una disputa entre la Biblia y la ciencia.

Bryan fue un desastre en el estrado, y Darrow salió del juicio como el paladín del pensamiento racional. La prensa denunció con júbilo a los fundamentalistas como anacronismos desesperados que no podían participar en el mundo moderno. Esto tuvo un efecto que resulta instructivo para nosotros hoy en día. Generalmente, los movimientos fundamentalistas se vuelven más radicales cuando son atacados. Antes de Dayton, los conservadores desconfiaban de la evolución, pero muy pocos se habían adherido a la «ciencia de la creación», que mantenía que el primer capítulo del Génesis era objetivamente verdadero en cada uno de sus detalles. Sin embargo, después de Scopes pasaron a ser apasionadamente literales en su interpretación de la Sagrada Escritura, y la ciencia de la creación se convirtió en el buque insignia del movimiento. Antes de Scopes, los fundamentalistas habían estado dispuestos a trabajar por la reforma social con la gente de la izquierda; después de Scopes, viraron hacia la extrema derecha del espectro político, donde han permanecido.

Tras el Holocausto, los judíos ortodoxos se sintieron obligados a reconstruir los tribunales jasídicos y los *yeshivot* misnágdicos en el nuevo estado judío de Israel y en Estados Unidos, como acto de piedad hacia los seis millones de fallecidos.⁵¹ El estudio de la Torá era ahora una búsqueda de por vida y a tiempo completo. Los hombres continuarían en la *yeshivah* después de casarse y, mantenidos económicamente por sus esposas, tenían un contacto mínimo con el mundo exterior.⁵² Estos judíos ultraortodoxos, conocidos como los *haredim* (los «temblorosos»),⁵³ observaban los mandamientos con mucho más rigor que antes,⁵⁴ encontrando nuevas formas de ser puntillosos sobre la dieta y la purificación.⁵⁵ Antes del Holocausto se había rechazado el rigor extremo por divisivo. Pero ahora los *haredim* estaban creando una contracultura basada en la Biblia, diametralmente opuesta a la eficiencia racional que había ayudado al asesinato de seis millones de judíos. El estudio en la *yeshivah* no tenía nada en común con el pragmatismo de la modernidad: muchas de las leyes estudiadas, como las leyes del oficio religioso en el templo, ya no podían ser aplicadas. La repetición de las palabras hebreas que Dios había pronunciado en el Sinaí era una forma de comunión con lo divino. Explorar los detalles minuciosos de la ley era una manera simbólica de entrar en la mente de Dios. Llegar a familiarizarse con la *halakha* de los grandes rabinos era una forma de apropiarse de la tradición que casi había sido destruida.

Al principio, el sionismo había sido una ideología secular, una rebelión contra el judaísmo religioso vilipendiado por los ortodoxos al profanar la tierra de Israel, uno de los símbolos más sagrados del judaísmo. Pero, durante los años cincuenta y sesenta, un grupo de jóvenes religiosos israelíes comenzó a desarrollar un sionismo religioso basado en una interpretación literal de la Biblia. Dios había prometido la tierra a los

descendientes de Abraham, lo que les daba a los judíos un derecho legal sobre Palestina. Los sionistas seculares nunca habían reclamado tal cosa: habían intentado hacerse con la tierra a través de la diplomacia pragmática, trabajando la tierra o luchando por ella. Pero los sionistas religiosos veían la vida en Israel como una oportunidad espiritual. A finales de los años cincuenta, encontraron un líder en R. Zvi Yehuda Kook (1891-1982), que para entonces tenía casi setenta años. Según Kook, el estado secular de Israel era el reino de Dios, y solo eso; cada palmo de su tierra era sagrado. Igual que los cristianos fundamentalistas, interpretó literalmente las profecías hebreas acerca del regreso de los judíos a su tierra: colonizar territorios que entonces estaban ocupados por los árabes precipitaría la redención final, y el compromiso político en los asuntos de Israel era un ascenso hacia la cumbre de la santidad.⁵⁶ A menos que los judíos ocupasen toda la tierra de Israel, exactamente tal y como determinaba la Biblia, no podría haber redención alguna. La anexión del territorio perteneciente a los árabes era ahora un deber religioso supremo.⁵⁷

Cuando el ejército israelí ocupó Cisjordania, la península del Sinaí, la Franja de Gaza y los altos del Golán durante la guerra de junio de 1967, los sionistas vieron el cumplimiento literal de un imperativo bíblico como prueba positiva de que había comenzado el fin de los tiempos. No había ninguna posibilidad de devolver los nuevos territorios a los árabes a cambio de paz. Los seguidores radicales de Kook comenzaron a ocupar Hebrón ilegalmente y a construir una ciudad próxima a Kiryat Arba, aunque esto contradijese la Convención de Ginebra, que prohibía los asentamientos en territorios ocupados durante las hostilidades. Esta iniciativa de los asentamientos se intensificó tras la guerra de octubre de 1973. Los sionistas religiosos se aliaron con la derecha secular en oposición a todo acuerdo de paz. La paz verdadera significaba la integridad territorial y la conservación

de toda la tierra de Israel. Tal y como el rabino Eleazar Waldman —seguidor de Kook— explicó, Israel estaba librando una batalla contra el mal, de la que dependía la posibilidad de paz para el mundo entero.⁵⁸

Esta intransigencia suena perversa, pero no era diferente de aquella de los políticos seculares, que también hablaban constantemente de guerras para acabar con todas las guerras, y de la cruda necesidad de ir a la guerra para preservar la paz mundial. Por otra parte, un pequeño grupo de judíos fundamentalistas formuló una versión bíblica del espíritu genocida del siglo xx al comparar a los palestinos con los amalequitas, un pueblo tan cruel que Dios ordenó a los israelíes que los mataran sin compasión.⁵⁹ La misma tendencia también era evidente en el movimiento fundado por R. Meir Kahane, cuya lectura de la Sagrada Escritura era tan reduccionista que se convirtió en una caricatura funesta del judaísmo, dando una razón fundamental bíblica para la limpieza étnica. La promesa de Abraham todavía estaba vigente, por lo que los árabes eran usurpadores y tenían que irse.⁶⁰ «No hay varios mensajes en el judaísmo —insistió—. Solo hay uno ... Dios quería que viviésemos en un país de nuestra propiedad, aislado, para que tengamos el mínimo contacto posible con aquello que sea extranjero.»⁶¹

A principios de la década de los ochenta, un pequeño grupo de seguidores de Kook conspiró para destruir el santuario musulmán de Haram al-Sharif, que había sido construido en el terreno del templo de Salomón y que era el tercer lugar más sagrado en el mundo islámico. ¿Cómo podría regresar el Mesías si este lugar sagrado estaba contaminado? En una interpretación literal del principio cabalista según el cual los acontecimientos en la Tierra podían influir en lo divino, los extremistas calcularon que, al arriesgarse a un conflicto bélico generalizado con todo el mundo musulmán, «forzarían» a Dios a enviar al Mesías para que salvara a Israel.⁶² La conspiración, si se hubiera llevado a cabo, no solo podría haber

tenido consecuencias fatales para el estado judío, sino que los estrategas de Washington creían que en el contexto de la Guerra Fría, cuando los soviéticos apoyaban a los árabes y Estados Unidos a Israel, podría incluso haber provocado la Tercera Guerra Mundial.⁶³ A pesar de todo, este proyecto nihilista no estaba fuera de lugar en un mundo donde las grandes potencias estaban dispuestas a exponer a su propia gente a un aniquilamiento nuclear para derrotar al enemigo.

De vez en cuando estas interpretaciones perniciosas de la Sagrada Escritura han terminado en una atrocidad. La ideología de Kahane inspiró a Baruch Goldstein, un colono de Kiryat Arba, a disparar contra veintinueve fieles palestinos en la Cueva de los Patriarcas, en Hebrón, durante el festival de Purim, el día 25 de febrero de 1994. El 4 de noviembre de 1995, Yigal Amir, un antiguo estudiante de una *yeshivah* sionista, asesinó al primer ministro Isaac Rabin durante un mitin por la paz en Tel Aviv. Más tarde dijo que su estudio de la ley judía le había convencido de que Rabin, al ceder por escrito la tierra sagrada en los acuerdos de Oslo, era un *rodef* («perseguidor») que estaba poniendo en peligro la vida judía, y que por lo tanto era digno de castigo.

En Estados Unidos, los fundamentalistas protestantes habían desarrollado un sionismo cristiano que, paradójicamente, era antisemita. El pueblo judío había sido central para la visión del «arrebato» de John Darby.⁶⁴ Jesús no podría volver a menos que los judíos estuviesen viviendo en Tierra Santa.⁶⁵ El ideólogo fundamentalista Jerry Falwell vio la creación del estado de Israel en 1948 como «la mayor señal del regreso inminente de Jesucristo».⁶⁶ El apoyo a Israel era obligatorio. Pero Darby había enseñado que el anticristo mataría a dos tercios de los judíos que viviesen en Palestina

al final de los tiempos, así que los escritores fundamentalistas esperaban con ilusión una matanza en la que los judíos morirían en cantidades ingentes.⁶⁷

Igual que los seguidores de Kook, los fundamentalistas cristianos no estaban interesados en la paz. Durante la Guerra Fría, se opusieron firmemente a cualquier distensión con la Unión Soviética, el «enemigo del norte». La paz, dijo el telepredicador James Robinson, estaba «en contra de la palabra de Dios».⁶⁸ No les preocupaba ninguna catástrofe nuclear, que había sido predicha por san Pedro,⁶⁹ y que en cualquier caso no afectaría a los creyentes verdaderos, que serían arrebatados antes de la tribulación. El arrebatamiento todavía es una fuerza poderosa en la política de Estados Unidos. La administración Bush, que dependía del apoyo de la derecha cristiana, volvía de vez en cuando al discurso del arrebatamiento. Durante un tiempo, tras la desaparición de la Unión Soviética, Sadam Husein ocupó el papel del «enemigo del norte», y su lugar fue rápidamente ocupado por Siria o Irán. Todavía se presta un apoyo incondicional a Israel, que puede llegar a ser nocivo. En enero de 2006, después de que el primer ministro Ariel Sharon sufriese un derrame cerebral masivo, el líder fundamentalista Pat Robertson dijo que había sido un castigo de Dios por haber retirado las tropas de Gaza.

Pat Robertson está vinculado a un tipo de fundamentalismo cristiano más radical que la Mayoría Moral de Jerry Falwell. El movimiento de Reconstrucción, fundado por el economista texano Gary North y su suegro Rousas John Rushdoony, está convencido de que la administración secular de Washington está condenada.⁷⁰ Dios la reemplazará en breve por un gobierno cristiano que será administrado siguiendo estrictamente las normas bíblicas. Así, los reconstruccionistas están planificando una mancomunidad cristiana, en la que será suprimida la herejía moderna de la

democracia y se harán efectivas todas las leyes de la Biblia: se restablecerá la esclavitud, el aborto será prohibido, se ejecutará a los adúlteros, a los homosexuales, a los blasfemos y a los astrólogos, y se apedreará hasta la muerte a los niños persistentemente desobedientes. Dios no está del lado de los pobres; en realidad, explica North, hay una «estrecha relación entre maldad y pobreza».⁷¹ Los impuestos no deben utilizarse para la asistencia social, ya que «subvencionar a haraganes es lo mismo que subvencionar al mal».⁷² La Biblia prohíbe toda ayuda externa al mundo en vías de desarrollo: su adicción al paganismo, su inmoralidad y el culto a los demonios son las causas de sus problemas económicos.⁷³ En el pasado, los exegetas intentaron evitar estos fragmentos poco humanitarios de la Biblia o les dieron una interpretación alegórica. Los reconstruccionistas parecen buscar estos pasajes a propósito e interpretarlos ahistórica y literalmente. Allí donde otros fundamentalistas han absorbido la violencia de la modernidad, los reconstruccionistas han presentado una versión religiosa del capitalismo militante.⁷⁴

Los fundamentalistas acaparan los titulares, pero otros eruditos bíblicos han intentado restablecer la espiritualidad bíblica tradicional con un espíritu más pacifista. Escribiendo en los años cuarenta, el filósofo judío Martin Buber (1878-1965) creía que la Biblia daba testimonio de la presencia de Dios en un momento en el que este parecía ausente. La exégesis nunca podría detenerse, ya que la Biblia representaba un diálogo continuo entre Dios y la humanidad. El estudio de la Biblia debía conducir a un estilo de vida transformado. Cuando abrimos la Biblia, tenemos que estar preparados para ser convertidos radicalmente por lo que oímos. Buber estaba mucho más impresionado por el hecho de que los rabinos llamasen *miqra*, una «llamada», a la Sagrada Escritura. Se trataba de un llamamiento que no

permitía a los lectores abstraerse de los problemas del mundo, pero que les permitía mantenerse firmes y escuchar el trasfondo de los acontecimientos.

Su amigo Franz Rosenzweig (1886-1929) coincidía en que la Biblia nos obliga a enfrentarnos con las crisis del momento. Los lectores tenían que responder a su *miqra* de la misma manera en la que lo habían hecho los profetas, gritando: «*Hinneni*, “Aquí estoy”, bien preparado, con toda el alma ... a la realidad más cercana».⁷⁵ La Biblia no era un escrito predeterminado. Nuestras vidas cotidianas debían iluminar la Biblia, y, a cambio, la Biblia nos ayudaría a descubrir la dimensión sagrada de nuestra experiencia diaria. Leer la Sagrada Escritura era un proceso introspectivo. Rosenzweig sabía que los seres humanos modernos no podían responder a la Biblia de la misma manera en que lo habían hecho las generaciones anteriores. Necesitábamos la nueva alianza descrita a Jeremías, cuando la ley se escribiría en el interior de nuestros corazones.⁷⁶ Uno tenía que apropiarse del texto, interiorizarlo en un estudio paciente y disciplinado, y traducirlo en acción en el mundo.

Michael Fishbane, actualmente catedrático de Estudios Judíos en la Universidad de Chicago, cree que la exégesis nos podría ayudar a recuperar la idea de un texto sagrado.⁷⁷ El criticismo histórico de la Biblia hace que ya no sea posible leer las Sagradas Escrituras sincrónicamente, uniendo pasajes muy distantes en el tiempo. Pero el criticismo literario moderno considera que nuestro mundo interior está creado por fragmentos de muchos textos diferentes, que viven unidos en nuestras mentes, el uno modificando al otro. Nuestro mundo moral está determinado por *El rey Lear*, *Moby Dick* y *Madame Bovary*, así como por la Biblia. Es raro que asimilemos los textos como un todo: imágenes aisladas, frases y fragmentos viven en nuestras mentes en miríadas y agrupamientos fluidos, actuando y reaccionando los unos con los otros. Del mismo modo, la Biblia no existe

intacta y en su totalidad en nuestras mentes, sino que lo hace de forma fragmentaria. Creamos nuestro propio «canon dentro del canon» y tenemos que asegurarnos deliberadamente de que nuestra selección sea una colección de textos benéficos. El estudio histórico de la Biblia muestra que había muchas visiones en disputa en la antigua Israel, cada una de ellas reclamando —a menudo agresivamente— ser la versión oficial del yahvismo. Hoy en día podemos leer la Biblia como un comentario profético en nuestro mundo de ortodoxias enfervorizadas; puede proporcionarnos una distancia compasiva para comprender los peligros de este dogmatismo estridente y reemplazarlo por un pluralismo escarmentado.

La idea central de la obra de Fishbane ha sido mostrar cómo la Biblia se interpretaba y se corregía constantemente a sí misma. Isaías se había imaginado a todas las naciones dirigiéndose hacia el monte de Sión, la ciudad de la paz, diciendo: «Venid, subamos al monte de Yahvé ... para que Él nos enseñe sus caminos, pues de Sión saldrá la Ley y de Jerusalén, la palabra de Yahvé».⁷⁸ También Miqueas esperaba una paz universal al citar estas palabras, cuando las naciones hablarían amablemente entre sí. Pero añadió una cosa asombrosamente osada. Cada nación, incluida Israel, «seguirá adelante, cada una en nombre de su propio dios». Es casi como si Miqueas hubiese previsto nuestra época de múltiples visiones convergiendo en una verdad común, que Israel había expresado bajo la idea de su dios.⁷⁹

Los exegetas cristianos han seguido viendo a Cristo en el corazón de la Biblia. El jesuita suizo Hans Urs von Balthasar (1905-1988) recurrió al concepto de «encarnación» en su teología bíblica. Jesús, igual que la Sagrada Escritura, era la palabra de Dios en forma humana. Dios es conocible y puede expresarse a sí mismo en términos que podemos entender. Pero debemos luchar constantemente contra estos textos, difíciles pero imprescindibles. La Biblia presentaba historias arquetípicas de

encuentros entre Dios y los seres humanos, que ayudaban a los lectores a considerar lo divino como una dimensión ideal de sus propias vidas. Estas pueden fijarse en la imaginación, de la misma manera que *El rey Lear* o el *David* de Miguel Ángel. Pero era imposible extraer los «rudimentos» o los «fundamentos» de la revelación de Dios en la Biblia. La teología «nunca podría ser nada más que una reflexión en palabras y conceptos, nunca podría llevarse a término ... nunca podría ser completamente inamovible».⁸⁰ Pero la Sagrada Escritura todavía tenía gran autoridad y todo el mundo, incluido el Papa y la jerarquía eclesiástica, estaba sujeto a su llamada y crítica. Los católicos tenían el deber de desafiar a la Iglesia si la veían apartarse del espíritu del Evangelio.

Hans Frei (1922-1988), un converso del judaísmo que llegó a ser sacerdote episcopaliano y catedrático en Yale, observó que en el mundo precrítico la mayoría de los lectores asumían que las narraciones bíblicas eran históricas, aunque estuviesen principalmente preocupados por los tipos figurativos de exégesis.⁸¹ Pero este consenso se rompió durante el siglo XVIII: después de la Ilustración, algunos consideraron puramente objetivas las narraciones bíblicas, olvidándose de que fueron escritas como relatos. Se suponía que el empleo que hiciese el autor de la sintaxis y del vocabulario tenía que influir en la manera en que entendíamos estos cuentos. Desde luego Jesús fue una figura histórica, pero cuando, por ejemplo, examinamos las narraciones de la resurrección en los Evangelios, se vuelve imposible decidir qué pasó en realidad. Igual que los exegetas judíos, Frei creía que la Biblia debía ser leída junto con una reflexión constante acerca de nuestra propia época. La yuxtaposición de los Evangelios y los acontecimientos actuales no debería llevar a interpretaciones superficiales, sino que nos debería permitir entrar más profundamente en la complejidad de cada uno de ellos. La Biblia era

subversiva. Estas narraciones no tienen que utilizarse simplemente para respaldar la ideología de la clase dirigente, sino que deberían exponer las esperanzas, las reivindicaciones y las expectativas de nuestra época según las historias de los evangelios, y examinarlas, deconstruirlas y rehacerlas en consecuencia.

Más recientemente, Wilfred Cantwell Smith (1916-2000), antiguo profesor de Religiones Comparadas en Harvard, recalcó la importancia de entender la Biblia históricamente.⁸² Era imposible determinar lo que la Biblia quería decir «en realidad», cuando era probable que cada uno de sus versos hubiese sido interpretado de varias maneras diferentes. Todos los creyentes han resuelto su salvación dentro de los límites de un tiempo y un lugar determinados. La Biblia ha significado cosas distintas para los judíos y los cristianos en diferentes etapas de su historia, y su exégesis estaba inevitablemente determinada por sus circunstancias concretas. Si una interpretación se concentraba solo en lo que decía el autor bíblico e ignoraba la manera en la que generaciones de judíos y cristianos la habían entendido, esta tergiversaba el significado de la Biblia.

Epílogo

¿Cuál es el camino que hay que seguir? Este corto estudio deja claro que muchas de las suposiciones modernas acerca de la Biblia son incorrectas. La Biblia no alentó una conformidad servil. En la tradición judía en particular, tal y como vimos con la historia de R. Eliezer, ni siquiera la voz de Dios podía forzar a un exegeta a aceptar la interpretación de otra persona. Desde un principio, los autores bíblicos se contradijeron entre sí y los editores incluyeron todas sus visiones opuestas en el texto final. El Talmud era un texto interactivo que, enseñado correctamente, obligaba a un estudiante a encontrar sus propias respuestas. Hans Frei tenía razón: la Biblia ha sido un documento subversivo, sospechoso de ortodoxia desde la época de Amós y Oseas.

La costumbre moderna de citar pruebas textuales para legitimar políticas y decisiones está en desacuerdo con la tradición interpretativa. Tal y como explicó Wilfred Cantwell Smith, la Sagrada Escritura no era en realidad un texto, sino que era una actividad, un proceso espiritual que introducía a miles de personas en lo trascendental. Tal vez la Biblia haya sido utilizada para defender doctrinas y creencias, pero esta no era su función principal. El énfasis fundamentalista en lo literal refleja el espíritu moderno, pero es una ruptura con la tradición, que normalmente prefería algún tipo de interpretación figurada e innovadora. No hay, por ejemplo, ninguna doctrina

sobre la creación en la Biblia, y el primer capítulo del Génesis pocas veces se leía como una descripción objetiva de los orígenes del cosmos. Muchos de los cristianos que se oponen hoy en día al darwinismo son calvinistas, pero Calvino insistió en que la Biblia no era un documento científico y que aquellos que quisiesen aprender astronomía o cosmología tenían que buscar en otra parte.

Hemos visto que se han utilizado textos distintos para sostener programas completamente opuestos. Tanto Atanasio como Arrio podían presentar citas para probar sus creencias personales acerca de la divinidad de Cristo. Como no pudieron encontrar una justificación definitiva en la Sagrada Escritura para resolver esta cuestión, y los padres encontraron soluciones teológicas que debían poco a la Biblia. Los dueños de esclavos interpretaron la Biblia de una manera, y los esclavos de otra completamente diferente. Lo mismo puede decirse hoy en día del debate cristiano acerca de la ordenación de mujeres al sacerdocio. Como casi todos los documentos premodernos, la Biblia es un texto patriarcal. Los adversarios del feminismo y de las mujeres sacerdotes pueden encontrar un sinnúmero de textos bíblicos para probar su causa. Pero algunos de los autores del Nuevo Testamento tenían opiniones muy diferentes, y estas pueden ser citadas para mostrar que en Cristo nunca hubo ni masculino ni femenino y que las mujeres trabajaron como «colaboradoras» y «coapóstoles» en la Iglesia primitiva. Lanzar textos por ahí polémicamente es una actividad estéril. La Sagrada Escritura no es capaz de proporcionar certeza en este tipo de cuestiones.

Este también es el caso del tema acerca de la violencia bíblica. Hay, efectivamente, mucha violencia en la Biblia, mucha más que la que hay en el Corán. Y es incuestionablemente cierto que, a lo largo de la historia, la gente ha utilizado la Biblia para justificar actos atroces. Tal y como observó Cantwell Smith, la Biblia y sus interpretaciones deben ser consideradas

dentro de su contexto histórico. El mundo siempre ha sido un lugar violento, y la Sagrada Escritura y su exégesis han sido con frecuencia víctimas de la agresión contemporánea. Los deuteronomistas presentaron a Josué luchando con toda la crueldad de un general asirio. Los cruzados ignoraron las enseñanzas pacifistas de Jesús y se alistaron en una expedición a Tierra Santa porque eran soldados, querían una religión militar y aplicaron su espíritu distintivamente feudal a la Biblia. Lo mismo es verdad en nuestra época. El período moderno ha presenciado violencia y matanzas en una escala sin precedentes, y no es sorprendente que esto haya afectado en la manera en que algunas personas han leído la Biblia.

Pero porque se ha abusado tan flagrantemente de la Sagrada Escritura, los judíos, cristianos y musulmanes tienen el deber de establecer una contranarrativa que subraye las características positivas de sus tradiciones exegéticas. El entendimiento y la cooperación entre las diferentes religiones son ahora esenciales para nuestra supervivencia: tal vez miembros de las tres religiones monoteístas deberían trabajar juntos para establecer una hermenéutica en común. Esta consistiría en un examen crítico, moral y espiritual constante de los textos problemáticos, de la manera en que han sido interpretados a lo largo de la historia, así como un examen exhaustivo de la exégesis de la gente que se aprovecha de ellos hoy en día. Su importancia en la tradición, como un todo, debería ser definida con claridad.

La sugerencia de Michael Fishbane de que construyamos un «canon dentro del canon» para calmar el odio de nuestra época, expresado por la religión, es extremadamente apropiada. La Biblia es en efecto testigo del peligro de las ortodoxias enfervorizadas; y en nuestra época no todas estas ortodoxias son religiosas. Hay una forma de «fundamentalismo secular» que es tan intolerante, parcial e inexacto acerca de la religión como

cualquier fundamentalismo basado en la Biblia lo es acerca del secularismo. En la Biblia hay cosas buenas y cosas malas. Los cabalistas eran sumamente conscientes de los defectos de su Torá y encontraron formas inventivas de modificar el cruel predominio del *Din*. Había una discusión parecida en la Biblia. En el Pentateuco, el mensaje de la tradición P. acerca de la reconciliación se oponía a la estridencia del Deuteronomio. En el Nuevo Testamento, las batallas del Apocalipsis están yuxtapuestas al pacifismo del Sermón de la Montaña. A principios del siglo v, Jerónimo clamaba con ferocidad contra sus adversarios teológicos, mientras que Agustín abogaba por la bondad y la humildad en el debate bíblico, exactamente de la misma manera en que posteriormente Calvino se mostró horrorizado por las polémicas diatribas entre Lutero y Zuinglio. El canon que se escoja para contrarrestar el entusiasmo predominante por la agresión bíblica debe, tal y como sugirió Fishbane, hacer más audible esta Palabra alternativa en nuestro mundo dividido. Buber, Rosenzweig y Frei sostuvieron que no debía reducirse el estudio de la Biblia a la torre de marfil del mundo académico, sino que esta debía aplicarse de manera rigurosa a la escena contemporánea. La midrás y la exégesis tenían que relacionarse directamente con las cuestiones candentes del día, y los fundamentalistas no deberían ser las únicas personas en hacerlo.

Tanto Buber como Rosenzweig resaltaron la importancia de escuchar la Biblia. A lo largo de esta biografía hemos considerado las formas en que los judíos y los cristianos han intentado cultivar un acercamiento receptivo e intuitivo a la Sagrada Escritura. Esto es difícil para nosotros hoy en día. Somos una sociedad habladora y dogmática, y no siempre buena a la hora de escuchar. El discurso político, los medios de comunicación y el mundo académico son esencialmente antagónicos. Aunque esto es indudablemente importante en una democracia, puede significar que la gente no sea en

realidad receptiva a un punto de vista opuesto. A menudo, esto se ve claro durante un debate parlamentario o en una mesa redonda en televisión, donde normalmente, mientras los oponentes están hablando, los demás participantes están pensando en la próxima cosa inteligente que van a decir. El mismo espíritu agresivo domina con frecuencia el discurso bíblico, muy diferente de la «oreja que escucha» propuesta por el líder jasídico Dov Ber. También esperamos respuestas inmediatas a cuestiones complejas. La cita jugosa lo es todo. En tiempos bíblicos, algunas personas temían que un texto sagrado por escrito alentase un «conocimiento» insustancial y superficial. Este peligro es seguramente aún mayor en la época electrónica, cuando la gente está acostumbrada a encontrar la verdad con un clic del ratón.

Esto hace difícil una lectura realmente espiritual de la Biblia. Los éxitos del método histórico-crítico han sido magníficos; nos ha dado un conocimiento sin precedentes acerca de la Biblia, pero todavía no nos ha proporcionado una espiritualidad. Fishbane tiene razón: el *horoz* y la exégesis *peshet* del pasado ya no son una opción. Ni tampoco lo son las alegorías elaboradas de Orígenes, que fue capaz de encontrar un evangelio *miqra* en cada una de las palabras de las Sagradas Escrituras hebreas. Este tipo de exégesis figurada ofende a las sensibilidades académicas contemporáneas porque vulnera la integridad del texto original. Pero había una generosidad en la *allegoria* de la que a menudo carece el discurso moderno. Filón y Orígenes no desearon con desdén los textos bíblicos, sino que les dieron el beneficio de la duda. Los filósofos del lenguaje modernos han sostenido que «el principio de caridad» es esencial a cualquier forma de comunicación. Si de verdad queremos entender al otro, tenemos que suponer que él o ella está diciendo la verdad. La *allegoria* era un intento de encontrar la verdad en textos que parecían bárbaros y opacos,

para luego «traducirlos» a un lenguaje más agradable.¹ El lógico N. L. Wilson ha sostenido que un crítico que se enfrente a un conjunto de textos extraños tiene que emplear el «principio de caridad». Él o ella debe buscar la interpretación que, «a la luz de lo que sabe acerca de los hechos, maximizará la verdad entre las sentencias del cuerpo».² El lingüista Donald Davidson mantiene que «entender las palabras y el comportamiento de los otros, incluso sus comportamientos más aberrantes, te exige encontrar mucha verdad y razón en ellos».³ Incluso aunque sus creencias tal vez sean muy diferentes de las propias, «tienes que asumir que el otro es muy parecido a como lo eres tú»; si no, corres el peligro de negar su humanidad. «Se nos impone la caridad —concluye Davidson—. Tanto si nos gusta como si no, si queremos entender a los demás tenemos que considerar que tienen razón en la mayoría de las cuestiones.»⁴ Sin embargo, en el escenario público se da por hecho que la gente está equivocada hasta que pruebe lo contrario, y esto ha influido inevitablemente en nuestra comprensión de la Biblia.

El «principio de caridad» está en armonía con el ideal religioso de la compasión, el deber de «sentir con» el otro. Algunos de los más grandes exegetas del pasado —Hillel, Jesús, Pablo, Johanan ben Zakkai, Aqiba y Agustín— insistieron en que la caridad y la bondad eran esenciales para la interpretación bíblica. En nuestro mundo peligrosamente polarizado, una hermenéutica común a todas las religiones debería recalcar esta tradición. Los judíos, cristianos y musulmanes deben examinar primero los defectos de sus respectivos textos sagrados, y solo entonces escuchar con humildad, generosidad y caridad la exégesis de los otros.

¿Qué significaría interpretar toda la Biblia como un «comentario» a la Regla de Oro? Primero exigiría un reconocimiento de los textos sagrados de los demás. R. Meir dijo que cualquier interpretación que fomentara el odio

o denigrara a otros sabios era ilegítima. Hoy en día estos «otros sabios» tienen que incluir a Mahoma, a Buda y los *rishis* del Rig Veda. En el espíritu de la lectura de Michael Fishbane de la coda de Miqueas, los cristianos debían dejar de considerar el Tanak como un mero preludeo del cristianismo y aprender a valorar la introspección de los rabinos; los judíos deberían reconocer la condición judía de Jesús y Pablo, y aprender a apreciar a los padres de la Iglesia.

Agustín afirmó que la Sagrada Escritura solo enseña caridad. Entonces, ¿cómo interpretar las matanzas de Josué, las injurias a los fariseos en los Evangelios y las batallas del Apocalipsis? Tal y como Agustín aconsejó, estos episodios deberían primero ser situados dentro de su contexto histórico y ser estudiados de la manera que ya hemos visto. ¿Cómo se interpretaron en el pasado? Y ¿arrojan luz sobre la falta de caridad en el discurso contemporáneo y en la escena política actual?

Hoy en día vemos demasiada certeza estridente, tanto en el mundo religioso como en el secular. En lugar de citar la Biblia para denigrar a los homosexuales, a los liberales o a las mujeres sacerdotes, podríamos recordar la regla de la fe de Agustín: un exegeta siempre tiene que buscar la interpretación más caritativa de un texto. En lugar de utilizar un pasaje bíblico para respaldar una ortodoxia del pasado, la hermenéutica moderna podría tener en cuenta el sentido original de *midrash*, «ir en búsqueda de». La exégesis es una búsqueda de algo nuevo. Buber dijo que todo lector debería posicionarse ante la Biblia tal y como Moisés se posicionó frente a la zarza ardiente, escuchando atentamente y preparado para una revelación que lo obligará a dejar a un lado anteriores ideas preconcebidas. Si esto ofende a la clase dirigente religiosa, tal vez tengamos que recordarles, junto con Balthasar, que ellos también son responsables de la *miqra* de las Sagradas Escrituras.

Todas las principales religiones insisten en que la práctica diaria, horaria, de la compasión nos conducirá a Dios, al Nirvana o al Tao. Una exégesis basada en el «principio de caridad» sería una disciplina espiritual muy necesaria en nuestro mundo roto y fragmentado. La Biblia corre el peligro de convertirse en una carta muerta e irrelevante; se está tergiversando con reivindicaciones acerca de su infalibilidad literal; los fundamentalistas seculares la están ridiculizando (a menudo injustamente); también se está convirtiendo en un arsenal tóxico que alimenta odio y polémica estéril. El desarrollo de una hermenéutica más compasiva podría proporcionar una contranarrativa, importante en nuestro mundo disonante.

Glosario

Alegoría (del gr. *allegoria*): Discurso que describe una cosa bajo la apariencia de otra.

Anagogía; anagógico (gr.): Significado místico o escatológico de un texto bíblico.

Apatía (gr.): Indiferencia a las condiciones terrenales, impassibilidad, serenidad, desprendimiento e invulnerabilidad.

Apocalipsis (del gr. *Apokalypsis*): Literalmente, «manifestación» o «revelación». A menudo utilizado para referirse a la revelación acerca de los últimos días o del final de los tiempos.

Apofático (gr.): Silencioso; una experiencia más allá del alcance del discurso. Los cristianos griegos llegaron a creer que toda teología debería contener un elemento de quietud, paradoja y control para enfatizar la inefabilidad y el misterio de Dios.

Apología (lat.): Explicación racional. Los apologistas cristianos intentaron dar una explicación racional de su fe para convencer a sus vecinos paganos.

Bavli: El Talmud babilónico.

Binah (hebr.): Inteligencia; tercera *sefirah* en el mito cabalístico de la creación y la redención. También se conoce a *Binah* como la «Madre

superna», el útero que, una vez penetrado por *Hokhmah*, dio a luz a siete *sefiroth* «menores» y, por esta razón, a todo lo que es.

Cábala (hebr.): «Tradición heredada». La tradición mística del judaísmo.

Cábala luriana: Tipo de cábala iniciada por Isaac Luria en el siglo XVI, basada en el mito del *Zinzum*.

Canon: Literalmente significa «regla» o «precepto»; colección de libros aceptada oficialmente en las biblias hebrea y cristiana.

Coincidentia oppositorum (lat.): «Acuerdo entre contrarios»; el término se aplica a una experiencia extática, cuando las divisiones y contradicciones se desvanecen en una comprensión de la unidad de todas las cosas; una intimación numinosa de armonía y plenitud.

Cristo (del gr. *christos*): Traducción griega del término hebreo *meshiah* («el ungido»); título utilizado por los primeros cristianos para designar a Jesús de Nazaret.

Darash (hebr.): «Estudiar», «investigar», «ir en busca de». El término también era utilizado por los cabalistas para describir el sentido moral u homilético de los textos sagrados en la exégesis *Pardes*.

Demiurgo (gr.): «Artesano». En el *Timeo* de Platón, el demiurgo era el artesano divino, el subordinado del Dios Supremo, que dio forma y coherencia al mundo material, haciendo que este se ajustase a las formas eternas. Los gnósticos utilizaron el término *demiourgos* para describir al Dios de la Biblia judía, responsable de la creación del horrible mundo material.

Deuteronomio; deuteronomista (del gr. *deuteronomion*, «segunda ley»): Al principio el término se refería al discurso final de Moisés antes de su muerte en el monte Nebón, descrito en el quinto libro del Pentateuco. El

término también se utiliza para designar a los reformadores que redactaron el libro del Deuteronomio y los libros históricos de Samuel y Reyes en el siglo VII a. C.

Devekut (hebr.): «Apego» a Dios; conciencia perpetua de Dios a la que aspira el *hasidim*.

Din (hebr.): Juicio severo; quinta *sefirah* en el mito cabalístico de la creación y la revelación. En la Cábala luriana, *Din* representa el mal potencial dentro de lo divino, que llegó a ser predominante después de la catástrofe fundamental de la «rotura de las vasijas».

Dogma (gr.): Término utilizado por los cristianos grecohablantes para describir las tradiciones ocultas e inefables de la Iglesia, que solo podían ser entendidas místicamente y expresadas de forma simbólica. En Occidente, «dogma» ha acabado significando un cuerpo de opinión, presentado de manera categórica y autoritaria.

Dynamesis (gr.): Los «poderes» de Dios, término utilizado por los griegos para designar la actividad de Dios en el mundo natural, tal y como se describe en la Biblia; debía ser considerado completamente diferente de la *ousia*, «esencia», inaccesible de Dios.

Economía: Gobierno divino del mundo; dispensa divina; el sistema que es causa fundamental de toda la realidad.

Ekklesia (gr.): Congregación, Iglesia.

Ekstasis (gr.): «Salir fuera». Éxtasis que lleva al devoto más allá de sí mismo y fuera de la experiencia mundana.

Emanación: Proceso mediante el cual se imaginaba a las diversas clases de realidad fluir de una única fuente fundamental, que los judíos, cristianos y musulmanes identificaron con Dios; algunos prefirieron utilizar la metáfora de la emanación para describir los orígenes de la vida en lugar

de la creación *ex nihilo*, la creación instantánea de todas las cosas en un momento dado en el tiempo.

En Sof (hebr.): «Sin final». La inescrutable, inaccesible e inconocible esencia de Dios en la filosofía mística de la cábala; Dios, la fuente o raíz escondida de lo divino.

Encarnación (lat.): La «corporeización» de una realidad espiritual en una forma terrenal; en el cristianismo, se refiere específicamente al descenso del Logos, el cual «se hizo carne» en el cuerpo humano de Jesús.

Energieiai (gr.): «Energías». Las actividades de Dios en el mundo, que nos permiten vislumbrarlo. Igual que *dynameis*, el término se utiliza para distinguir el concepto humano de Dios de la realidad inefable e incomprensible.

Epitalamio: Canción de boda en la que se describe la unión entre los novios.

Escatología: Deriva del griego *eskaton*, «el fin». El estudio de los últimos días y del final de los tiempos.

Espíritu Santo: Término utilizado por los rabinos en la época talmúdica, a menudo intercambiable con la *Shekhinah*, para indicar la presencia de Dios en la Tierra; forma de distinguir al Dios que experimentamos de la divinidad completamente trascendente que siempre nos esquivará. En el cristianismo, esta presencia divina se convirtió en una de las tres *dynameis* especificadas en la Sagrada Escritura, que, junto con el Padre y el Logos, constituyó la revelación de Dios como Trinidad.

Evangelio: Literalmente, «buena nueva». La proclamación (en griego, *evangelion*) de la Iglesia primitiva. El término también se aplica a las distintas biografías de Jesús.

Ex nihilo (lat.): «De la nada». Expresión que se utilizaba para describir la creación del universo de la nada por Dios, en un acto libre, espontáneo y

único en el tiempo. Algunos filósofos creían que era un concepto imposible, ya que en la teología racional griega el universo es eterno y Dios es impasible, y no sujeto a acciones repentinas ni al cambio.

Exégesis (gr.): «Explicación». El arte de interpretar y explicar los textos bíblicos.

Gaón (hebr.): El «jefe» o director de una academia rabínica.

Gemara (hebr.): Exégesis. En el Talmud se refiere al comentario sobre la Misná.

Gentil: Aquel que no era judío; deriva del latín *gentes*, traducción del término hebreo *goyim*, las «naciones extranjeras».

Gnosticismo (gr.): Una forma de cristianismo que subrayaba la importancia de la *gnosis*, un «conocimiento» redentor, y distinguía entre el Dios Supremo totalmente espiritual, que había mandado a Jesús como su enviado, y el *demiourgos* revelado en la Biblia judía, que había creado el malvado mundo material.

Goyim (hebr.): Las naciones extranjeras; los gentiles.

Halakha; halakoth (hebr.): Norma jurídica rabínica.

Haredim (hebr.): «Los temblorosos». Término derivado de Isaías 66, 5, referido a los israelitas devotos que «tiemblan» ante la palabra de Dios y que se utilizó para designar a los judíos ultraortodoxos.

Hasid (hebr.): «Los píos».

Hasidim: Movimiento de reforma judía mística fundado en el siglo XVIII por Baal Shem Tov.

Haskalah (hebr.): Ilustración judía fundada por Moses Mendelssohn.

Hermenéutica (gr.): Arte de interpretar textos, especialmente el de interpretar los textos sagrados.

Hesed (hebr.): Al principio significaba «lealtad» tribal o cúlrica; más tarde, «amor» o «misericordia». La sexta *sefirah* en el mito cabalístico de la creación y la revelación, emparejada con *Din*; *Hesed* tiene que moderar siempre el juicio severo de Dios.

Hipótesis (gr.): «Argumento fundamental». Al principio se refería a un subtexto, el mensaje que está oculto bajo el sentido superficial de la Biblia. Más tarde pasó a denominar la teoría científica propuesta como una conjetura para la demostración empírica.

Hod (hebr.): «Majestad». La octava *sefirah* en el mito cabalístico de la creación y la revelación.

Hokhmah (hebr.): «Sabiduría». En la Biblia, la Sabiduría es proyecto de la creación, el plan divino que gobierna el universo, que a la larga se identificó con la Torá. *Hokhmah* también es la segunda *sefirah* del mito cabalístico de la creación y la revelación, que se une a la primera *sefirah* como un «punto» que penetra el útero de *Binah*.

Horoz (hebr.): «Encadenar». La práctica rabínica de «conectar» citas bíblicas distintas en una «cadena», que daba origen a la experiencia extática de la *coincidentia oppositorum*.

Kerigma (del gr. *Kerygma*): Término utilizado por los cristianos griegos para significar las enseñanzas de la Iglesia, basadas en la Sagrada Escritura, que pueden expresarse adecuadamente en palabras, a diferencia del dogma, que no se puede.

Kether Elyon (hebr.): «Corona Suprema». La primera *sefirah* en el mito cabalístico de la creación y la revelación, la cual surge de las profundidades insondables del *En Sof* como una «oscura llama». Se la conoce también como «la Nada», porque no se corresponde con ninguna categoría inteligible para los seres humanos.

Kethuvim (hebr.): Los Escritos, la tercera parte de la Biblia hebrea; el canon de los Escritos incluye Crónicas, Esdras, Nehemías, Ester, Job y los libros sapienciales atribuidos a Salomón: Proverbios, Eclesiastés y el Cantar de los Cantares.

Lectio divina (lat.): «Estudio sagrado». La práctica monástica de la lectura de la Biblia, despacio y meditativamente, identificándose con la acción y experimentando los momentos de *ekstasis*.

Logos (gr.): «Razón», «definición», «palabra». Se identificaba al Logos de Dios con su Sabiduría y con su Palabra, que creó y que se había comunicado con los seres humanos a lo largo de la historia. El prólogo del Evangelio de Juan sostenía que la Palabra se había encarnado en Jesús de Nazaret.

Malkuth (hebr.): «Reino». La última de las *sefirot* en el mito cabalístico de la creación y la revelación; también se le llama *Shekhinah*, la presencia divina en la Tierra.

Maskilim (hebr.): «Los ilustrados». Seguidores de la ilustración judía, que querían privatizar su religión y hacer de ella una fe racional, así como participar en la cultura gentil.

Mesías (del hebr. *Meshiah*, «el ungido»): En un principio, el término se aplicaba a todo aquel a quien Dios le hubiese dado una tarea especial: sobre todo al rey, a quien se le ungía durante su coronación convirtiéndose en «hijo de Dios». Pero el término también se utilizaba para referirse a los sacerdotes y a los profetas, y también a Ciro, rey de Persia, que permitió que los judíos regresasen a Judea y reconstruyesen su templo tras su largo exilio en Babilonia. Más tarde, algunos judíos del siglo I d. C. esperaban que un *meshiah* redimiese a Israel, asistiese a

Yahvé durante los últimos días y estableciese su reino en la Tierra. Los cristianos creyeron que Jesús era este mesías.

Midrás (hebr.): derivado de *darash*; exégesis; interpretación, con connotaciones de investigación, búsqueda.

Misná (hebr.): «Aprender por repetición». Texto sagrado judío compilado entre el 135 y el 200 d. C. y que consistía en una colección de tradiciones orales y decisiones jurídicas rabínicas.

Misnagdim (hebr.): Los «oponentes» de los *hasidim*.

Mito (gr.): Relato que no pretendía ser histórico o factual, sino que expresaba el significado de un acontecimiento o de una narrativa y aislaba su dimensión eterna y atemporal. Puede describirse al mito como un acontecimiento que de alguna manera pasó alguna vez, pero que también pasa todo el tiempo. Asimismo, se ha descrito al mito como una forma primitiva de psicología, que describe el laberíntico y misterioso mundo de la psique.

Netsakh (hebr.): «Paciencia». La séptima *sefirah* en el mito cabalístico de la creación y la revelación.

Neviim (hebr.): Los «profetas», la segunda parte de la Biblia hebrea.

Ousia (gr.): La «esencia» de Dios, que está más allá de nuestra comprensión, permanece totalmente inconocible para los seres humanos y no se menciona en la Biblia. No es distinta del *En Sof*. Sin embargo, en las Sagradas Escrituras Dios se revela en las tres *dynameis*: Padre, Logos y Espíritu Santo.

Padre: El título que al parecer utilizaba Jesús cuando hablaba con Dios;

más tarde, identificado por los cristianos como la primera de las *dynameis* de la Trinidad.

Pardes: En un principio era una palabra persa que quería decir «huerto», pero con la que se indicaba un elevado estado místico asociado con el «paraíso». Posteriormente, *Pardes* se convirtió en un método de exégesis cabalística de los textos sagrados, que interpretaba la Sagrada Escritura según los sentidos *peshat* (literal), *remez* (alegórico), *darash* (moral) y *sod* (místico), y alcanzaba un ascenso espiritual a lo divino.

Pentateuco: Los primeros cinco libros de la Biblia, también llamada Torá: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

Peshat (hebr.): El sentido literal de la Sagrada Escritura en la exégesis cabalística de *Pardes*.

Pesher (hebr.): «Desciframiento». Forma de exégesis utilizada por la secta de Qumrán y por los primeros cristianos, que consideraba al conjunto de la Sagrada Escritura como un código que se refería a su comunidad en los últimos días.

Pistis (gr.): La virtud de la «confianza», traducida a menudo como «fe».

Polis (gr.): Una ciudad estado.

Rakhamin (hebr.): «Compasión». Cuarta *sefirah* en el mito cabalístico de la creación y la revelación. Es llamada, a veces, *Tifereth* («Gracia»).

Remez (hebr.): «Alegoría». Segundo sentido de la Sagrada Escritura en la exégesis *Pardes*.

Rotura de las vasijas: Expresión sacada de la Cábala luriana que describía la catástrofe original, cuando chispas de luz divina cayeron sobre la Tierra y quedaron atrapadas en la materia.

Sabiduría: véase *Hokhmah*.

Sefardí (hebr.): Dícese del judío oriundo de España (*Sepharad*).

Sefer Torah (hebr.): El «rollo de la Ley» descubierto por los reformadores de la época de Josías en el siglo VII a. C., que pretendía ser el documento dado a Moisés en el monte Sinaí.

Sefirah; Sefiroth (hebr.): «Numeraciones». Las dimensiones interiores de la psique divina; los atributos de Dios, que no eran abstracciones remotas sino potencias dinámicas. En el mito cabalístico, las diez *sefiroth* eran las diez emanaciones o etapas de la revelación de Dios. Las diez *sefiroth* consistían en:

a) Las *sefiroth* «superiores»: *Kether Elyon, Hokhmah* y *Binah*.

b) Las siete *sefiroth* «inferiores»: *Rachamin/Tifereth, Din, Hesed, Netsakh, Hod, Yesod* y *Malkuth/Shekhinah*.

Shalom (hebr.): Traducido a menudo por «paz», pero sería más preciso traducirlo por «plenitud», «unidad».

Shekhinah (hebr.): Deriva del verbo *sakan*, «montar la propia tienda»; «vivir como un nómada». La presencia divina en la Tierra, término utilizado por los rabinos para distinguir entre la experiencia de Dios de un judío y la realidad inefable. Los cabalistas consideraron la *Shekhinah* como la décima *sefirah*, una personalidad femenina a la que habían desterrado del resto de las *sefiroth* y que deambulaba perpetuamente por la Tierra.

Sinópticos (gr.): «Ver en conjunto». Los Evangelios de Marcos, Mateo y Lucas, que más o menos compartían la misma teología y visión de Jesús.

Sod (hebr.): El sentido «místico» de la Sagrada Escritura en la exégesis *Pardes* cabalística.

Sola scriptura (lat.): «¡Solo la Sagrada Escritura!», la contraseña de la reforma protestante.

Talmud (hebr.): «Estudio de la enseñanza». El término se refiere a dos colecciones de textos sagrados: el Yerusalmi, el Talmud de Jerusalén, acabado a principios del siglo V d. C., y el Bavli, el Talmud de Babilonia, completado en el siglo VI. Ambos tomaron la forma de un *gemara* («comentario») a la Misná.

Tanak (acrónimo hebr.): La Biblia hebrea, que consistía en la Torá, los Neviim y los Ketubim: la Ley, los Profetas y los Escritos.

Tanna; Tannaim (hebr.): «Recitadores», «repetidores». Los eruditos rabínicos que cotejaron la Misná.

Temeroso de Dios: Gentil pagano simpatizante, que era miembro honorario de la sinagoga, con diversos grados de compromiso.

Teofanía (gr.): Una revelación de Dios.

Teoría (gr.): Contemplación, meditación.

Texto (del lat. *textus*): Un fragmento de escritura «entretejida» de miríadas de hebras, significados y realidades entrelazadas.

Tifereth (hebr.): «Gracia», «Belleza». La cuarta *sefirah* en el mito cabalístico de la creación y la revelación; llamada a menudo *Rachamin*.

Tikkun (hebr.): La «restauración» de la *Shekhinah* al resto de las *sefirot*, de los judíos a su patria, del mundo a su estado legítimo y de la Sagrada Escritura a su espiritualidad y gracia originales. El *Tikkun* podía ser llevado a cabo por los judíos a través de la dedicada observancia de la Torá, de la exégesis *Pardes* y de los rituales cabalísticos.

Torá (hebr.): Traducido a menudo simplemente por «Ley», deriva de un verbo que significa «instruir», «enseñar» o «guiar». En la Biblia, la Torá incluía los consejos de Dios en el mundo y las palabras que utilizó para formularlos. De este modo, la Torá se refiere a menudo al Pentateuco, el cual consiste en narraciones que revelan el cuidado y el tutelaje de Dios, así como su legislación. Posteriormente, se relacionó la Torá con la

Sabiduría de Dios (*Hokhmah*) y con la Palabra que creó el mundo: así se convirtió en sinónimo del conocimiento más elevado y con la bondad trascendente.

Yerusalmi: el Talmud de Jerusalén.

Yeshivah; *Yeshivoth* (hebr.): Deriva del verbo *shivah*, «sentarse». Casa de estudios; una serie de habitaciones adjuntas a una sinagoga donde los judíos podían estudiar la Torá y el Talmud.

Yesod (hebr.): «Estabilidad». La novena *sefirah* en el mito cabalístico de la creación y la revelación.

Zeir Anpin (hebr.): «El impaciente». En la Cábala luriana se trata del Dios revelado en la Biblia hebrea, el cual consistía en seis de las *sefirot* menores. Como *Din* había pasado a ser predominante tras la «ruptura de las vasijas» y a este ya no lo moderaba ni lo equilibraba el *Hesed*, a menudo Dios parecía irascible e incluso violento en la Sagrada Escritura. Separado de la *Shekhinah*, *Zeir Anpin* era ahora inconfundiblemente masculino.

Zimzum (hebr.): «Retirada». El proceso en la Cábala luriana mediante el cual *En Sof* se encogía sobre sí mismo, al principio del proceso creativo, para hacer espacio al cosmos.

Índice de citas bíblicas

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis

- 1, 6, 264 *n.* 28
- 1, 31, 244 *n.* 66
- 2, 5-17, 244 *n.* 63
- 3, 129
- 3, 8, 257 *n.* 19
- 5, 1, 253 *n.* 7
- 9, 25, 266 *n.* 52
- 12, 3, 250 *n.* 41
- 15, 6, 250 *n.* 39
- 16, 266 *n.* 55
- 16, 11, 251 *n.* 79
- 17, 15-21, 251 *n.* 79
- 20, 257 *n.* 23
- 21, 8-21, 266 *n.* 55

Éxodo

12, 37, 257 n. 24
13, 21, 257 n. 26
18, 242 n. 20
19, 4, 266 n. 50
21, 7-11, 266 n. 55
24, 3, 243 n. 37
24, 4-8, 243 n. 38
24, 9-31, 242 n. 20
24, 9, 242 n. 21
24, 11, 242 n. 21
25-31, 257 n. 18
29, 45-46, 244 n. 54
33, 2, 253 n. 26
33, 23, 259 n. 62
35-40, 257 n. 18
40, 34, 244 n. 56
40, 36-38, 244 n. 56

Levítico

13, 47, 253 n. 17
17-26, 244 n. 52
19, 2, 244 n. 59
19, 11, 253 n. 6
19, 33-34, 244 n. 62
25-27, 244 n. 53
25, 244 n. 61

26, 12, 244 n. 60

35-38, 244 n. 53

40, 244 n. 53

Números

1, 48-53, 245 n. 3

3, 5-40, 245 n. 3

19, 6, 253 n. 14

Deuteronomio

1, 1, 261 n. 34

6, 5, 259 n. 65, 259 n. 68

11, 21, 243 n. 41

12-26, 243 n. 40

12, 2-3, 244 n. 48

21, 23, 92, 253 n. 21

26, 5-9, 241 n. 5

30, 12, 93, 253 n. 25

30, 15-17, 265 n. 45

32, 8-9, 242 n. 13

Josué

3, 24, 241 n. 6

8, 24-25, 244 n. 49

24, 51, 255 n. 48

Jueces

2, 7, 243 n. 44

5, 4-5, 242 n. 11

13, 3-5, 251 n. 79

1 Samuel

9, 9, 245 n. 10

15, 3, 271 n. 59

1 Reyes

5, 9-14, 245 n. 16

8, 27, 243 n. 43

13, 1-2, 243 n. 45

22, 8, 245 n. 10

22, 13, 245 n. 10

22, 19, 245 n. 10

2 Reyes

21, 2-7, 243 n. 34

21, 10-15, 244 n. 50

22, 243 n. 36

23, 4-20, 243 n. 39

23, 10, 243 n. 34

23, 11, 243 n. 34

23, 15-18, 243 n. 45

23, 25, 243 n. 45

Esdras

1, 6, 245 n. 7

1, 6-9, 245 n. 9

1, 9, 245 n. 9

1, 10, 245 n. 8

10, 245 n. 12

Nehemías

7, 65, 245 n. 10

8, 7-8, 245 n. 4

8, 12-16, 245 n. 5

Job

7, 12, 244 n. 65

9, 8, 244 n. 65

26, 12, 244 n. 65

38, 7-11, 244 n. 65

42, 3, 245 n. 17

Salmos

2, 241 n. 7
22, 18, 250 n. 57
31, 6, 250 n. 57
41, 8, 251 n. 71
46, 5-6, 243 n. 29
47-48, 242 n. 15
68, 18, 243 n. 35
69, 9, 249 n. 35
69, 21, 250 n. 57
71, 2, 263 n. 13
72, 1, 263 n. 12
82, 242 n. 14
84, 12, 243 n. 35
87, 241 n. 7
89, 2, 253 n. 12
89, 5-8, 242 n. 16
89, 10-13, 244 n. 65
93, 1-4, 244 n. 65
96, 242 n. 15
110, 241 n. 7
137, 241 n. 3
148-151, 242 n. 15

Proverbios

8, 22, 245 n. 20
8, 30-31, 245 n. 20
29, 4-5, 245 n. 15

Cantar de los Cantares

1, 2, 258 *n.* 43

3, 1, 261 *n.* 25

Isaías

2, 1-6, 266 *n.* 48

2, 1-4, 272 *n.* 78

2, 2-3, 249 *n.* 27

2, 10-13, 243 *n.* 29

6, 1-9, 243 *n.* 26

6, 3, 243 *n.* 28

6, 6-7, 246 *n.* 37

6, 11-13, 243 *n.* 27

7, 14, 243 *n.* 31, 250 *n.* 58

9, 1, 243 *n.* 32

9, 5-7, 243 *n.* 33

10, 5-7, 243 *n.* 29

27, 1, 244 *n.* 65

41, 24, 244 *n.* 68

42, 1-4, 244 *n.* 71

44, 28, 244 *n.* 67

45, 5, 244 *n.* 69

49, 1-6, 244 *n.* 71

49, 6, 244 *n.* 72

50, 4-9, 244 *n.* 71

51, 9-10, 244 n. 70
52, 13, 244 n. 71
53, 4, 251 n. 80
53, 12, 244 n. 71
56, 7, 251 n. 69
66, 5, 233, 270 n. 53

Jeremías

1, 14, 269 n. 44
7, 11, 251 n. 69
8, 8-9, 243 n. 46
23, 29, 94, 254 n. 31
25, 11-12, 246 n. 34
31, 31-33, 272 n. 76

Ezequiel

1, 241 n. 1
1, 1, 246 n. 37
1, 3, 245 n. 9
1, 24, 246 n. 37
1, 26-28, 246 n. 37
3, 1-3, 20, 241 n. 2
14, 14, 246 n. 28
20; 25-26, 243 n. 34
22, 30, 243 n. 34
28, 15, 246 n. 28

40-48, 241 n. 3

Daniel

1, 4, 246 n. 29

1, 18, 246 n. 30

7, 13-14, 246 n. 33

7, 13, 250 n. 54

7, 25, 246 n. 31

9, 3, 246 nn. 34 y 35

9, 21, 246 n. 37

9, 27, 251 n. 68

10, 3, 246 n. 36

10, 4-6, 246 n. 37

10, 16, 246 n. 37

11, 15, 269 n. 44

11, 31, 246 n. 32

11, 35, 246 n. 38

12, 9-10, 246 n. 38

Oseas

6, 6, 89, 242 n. 22, 251 n. 85, 253 n. 8

11, 5-6, 242 n. 23

Joel

3, 1-5, 249 n. 31

Amós

1, 3-5, 243 n. 24

2, 4-16, 243 n. 24

5, 24, 243 n. 25

6, 13, 243 n. 24

Habacuc

2, 4, 263 n. 15

3, 4-8, 242 n. 11

Sofonías

3,9, 249 n. 27

Zacarías

8, 23, 249 n. 27

Malaquías

1, 6-14, 244 n. 1

2, 8-9, 244 n. 1

APÓCRIFOS

Tobías

14, 6, 249 *n.* 27

Ben Sira

24, 1-22, 245 *n.* 18

24, 20, 245 *n.* 21

24, 21, 246 *n.* 22

24, 23, 245 *n.* 18

24, 28-29, 246 *n.* 23

24, 33, 246 *n.* 26

35, 1-6, 246 *n.* 24

35, 7-11, 246 *n.* 25

50, 253 *n.* 10

NUEVO TESTAMENTO

Mateo

1, 22-23, 250 *n.* 58

3, 1-2, 247 *n.* 51

5, 1, 251 *n.* 81

5, 3-12, 249 *n.* 11

5, 11, 251 *n.* 77

5, 17-19, 249 *n.* 13

5, 17, 251 n. 76
5, 19, 251 n. 82
5, 21-39, 251 n. 83
5, 29, 256 n. 16
5, 38-48, 249 n. 11, 251 n. 84
6, 20, 257 nn. 25, 29
7, 12, 249 n. 16, 251 n. 86
8, 17, 251 n. 80
9, 13, 251 n. 85
10, 9, 257 n. 20
10, 17-23, 251 n. 77
12, 14-21, 250 n. 56
12, 16, 251 n. 87
12, 17, 249 n. 12
12, 41-42, 251 n. 87
13, 31-50, 251 n. 75
13, 38-44, 256 n. 10
17, 5, 258 n. 52
18, 20, 251 n. 89
19, 21, 257 n. 30, 258 n. 48
19, 28, 248 n. 7
21, 31, 249 n. 19
22, 37-39, 259 nn. 65, 68
23, 1-33, 252 n. 108
24, 9-12, 251 n. 78
24, 30, 250 n. 54
24, 36, 258 n. 52
26, 26, 265 n. 38

26, 29, 248 *n.* 9
26, 39, 258 *n.* 52
26, 65, 250 *nn.* 54 y 56
27, 17-22, 248 *n.* 4
27, 25, 252 *n.* 107
33-36, 250 *n.* 57

Marcos

1, 14-15, 247 *n.* 53
1, 15, 251 *n.* 74
2, 21-22, 251 *n.* 64
4, 3-9, 250 *n.* 63
5, 12, 248 *n.* 4
8, 17-18, 250 *n.* 63
8, 27-33, 248 *n.* 3
11, 15-19, 251 *n.* 69
12, 30-31, 259 *n.* 68
13, 1-2, 249 *n.* 17
13, 5-27, 251 *n.* 67
13, 9, 250 *n.* 62
13, 14, 251 *n.* 68
13, 26, 250 *n.* 54
13, 33-37, 251 *n.* 65
14, 21-27, 251 *n.* 70
14, 25, 248 *n.* 9
14, 58-61, 251 *n.* 66
14, 61-64, 250 *n.* 52

14, 62, 250 n. 54
15, 29, 251 n. 66
16, 8, 251 n. 73
19, 13, 250 n. 62
23, 30-31, 259 n. 65

Lucas

2, 25, 250 n. 56
3, 3-14, 247 n. 52
6, 20-23, 249 n. 11
6, 27-38, 249 n. 11
6, 31, 249 n. 16
10, 17, 259 n. 65
14, 27, 133, 260 n. 7
16, 17, 249 n. 13
17, 22, 250 n. 54
18, 9-14, 252 n. 106
21, 25, 250 n. 54
22, 69, 250 n. 54
23, 56, 249 n. 14
24, 13-35, 79, 251 n. 90
24, 53, 248 n. 8

Juan

1, 1-14, 250 n. 55
1, 1-5, 252 n. 91

1, 30, 252 n. 92
2, 19-21, 252 n. 99
3, 1-21, 252 n. 109
3, 8, 264 n. 24
5, 10, 259 n. 66
6, 32-36, 252 n. 102
6, 51, 257 n. 28
6, 60-66, 252 n. 95
7, 34, 252 n. 98
7, 37-39, 252 n. 101
8, 12, 252 n. 101
8, 19-21, 252 n. 98
8, 57, 252 n. 100
8, 58, 252 n. 103
11, 47-53, 252 n. 109
15, 12-13, 252 n. 93
15, 18-27, 252 n. 94
18, 2-3, 252 n. 109

Hechos de los Apóstoles

2, 14-21, 249 n. 31
2, 46, 248 n. 8
4, 32-35, 249 n. 10
8, 1-18, 249 n. 20
8, 32-34, 250 n. 56
9, 2, 249 n. 20
10-11, 249 n. 23

11, 19, 249 n. 20

11, 26, 249 n. 24

15, 249 n. 22

Romanos

1, 17, 263 n. 15

1, 20-32, 249 n. 25

4, 22-24, 250 n. 40

5, 12-20, 250 n. 38

8, 9, 249 n. 32

9, 1-33, 249 n. 33

12, 9-13, 249 n. 11

12, 14, 249 n. 11

13, 6-7, 249 n. 12

13, 10, 249 n. 16

13, 13-14, 125, 258 n. 58

15, 3, 249 n. 35

15, 4, 250 n. 36

1 Corintios

1, 22, 249 n. 18

5, 1-13, 249 n. 30

6, 7, 249 n. 11

8, 4-13, 249 n. 30

10, 1-4, 257 n. 27

10, 4, 249 n. 30

12, 27-30, 259 *n.* 73

13, 12, 260 *n.* 20

15, 20, 248 *n.* 5

15, 45, 250 *n.* 38

2 Corintios

3, 9-18, 250 *n.* 37

Gálatas

1, 1-16, 249 *n.* 28

2, 1-10, 249 *n.* 22

2, 11-12, 249 *n.* 15

3, 8, 250 *n.* 41

4, 16, 249 *n.* 32

4, 22-31, 250 *n.* 42

5, 3, 249 *n.* 22

Efesios

1, 10, 110, 256 *n.* 6

5, 23-32, 258 *n.* 44

6, 5, 266 *n.* 53

Filipenses

2, 6-11, 250 *n.* 53

Colosenses

1, 15-20, 259 *n.* 73

1 Tesalonicenses

1, 9, 249 *n.* 30

4, 16, 269 *n.* 36

2 Tesalonicenses

2, 3-8, 269 *n.* 35

Hebreos

1, 2-4, 250 *n.* 55

3, 1-6, 250 *n.* 43

4, 12, 250 *n.* 44

9, 28, 250 *n.* 44

11, 1, 250 *n.* 45

11, 32, 250 *n.* 46

11, 40, 250 *n.* 47

1 Pedro

2, 23-24, 250 *n.* 56

2 Pedro

3, 10, 271 *n.* 69

3, 15, 250 *n.* 49

1 Juan

2, 18-19, 252 *n.* 96

3, 12-13, 252 *n.* 94

4, 5-6, 252 *n.* 97

4, 7-12, 252 *n.* 93

Apocalipsis

16, 14, 206

21, 22-24, 252 *n.* 105

Notas

INTRODUCCIÓN

1. Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, Londres, 1991, pp. 26-29; R. E. Clements, *God and Temple*, Oxford, 1965, p. 65.

1. LA TORÁ

1. Ezequiel 1.
2. Ezequiel 3, 1-3.
3. Ezequiel 40-48; Salmos 137.
4. Geo Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, Uppsala y Leipzig, 1950; Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, Londres, 1993, pp. 59-61.
5. Deuteronomio 26, 5-9. Es probable que este texto tan antiguo fuese recitado en una de las fiestas de la Alianza.
6. Josué 3, 24.
7. Por ejemplo, Salmos 2, 48, 87 y 110.
8. Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge y Londres, 1973, pp. 148-150 y 162-163.
9. William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge, 2004, pp. 35-47.
10. Frank More Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore y Londres, 1998, pp. 41-42.
11. Jueces 5, 4-5; Habacuc 3, 4-8. Estos son textos muy antiguos que se remontan al siglo X a. C.
12. George W. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition*, Baltimore y

Londres, 1973; N. P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies of the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden, 1985; D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, Sheffield, 1985; James D. Martin, «Israel and a Tribal Society», en R. E. Clements, ed., *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge, 1989, pp. 94-114; H. G. M. Williamson, «The Concept of Israel in Transition», en Clements, *The World of Ancient Israel*, pp. 141-163.

13. Deuteronomio 32, 8-9.

14. Salmos 82.

15. Salmos 47-48, 96 y 148-151.

16. Salmos 89, 5-8; Mark S. Smith, *Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Nueva York y Londres, 2001, p. 9.

17. Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Nueva York y Londres, 1990, pp. 44-49.

18. R. E. Clements, *Abraham and David*, Londres, 1967.

19. David S. Sperling, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers*, Nueva York y Londres, 1998, pp. 89-90.

20. Éxodo 24, 9-31; 18. Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, pp. 121-134.

21. Éxodo 24, 9, 11. Smith, *Origins of Biblical Monotheism*, p. 86.

22. Oseas 6, 6.

23. Oseas 11, 5-6.

24. Amós 1, 3-5; 6, 13 y 2, 4-16.

25. Amós 5, 24.

26. Isaías 6, 1-9.

27. Isaías 6, 11-13.

28. Isaías 6, 3.

29. Isaías 2, 10-13 y 10, 5-7; véase Salmos 46, 5-6.

30. William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids, Mich., y Cambridge, 2001, p. 280.

31. Isaías 7, 14.

32. Isaías 9, 1.

33. Isaías 9, 5-7.

34. 2 Reyes 21, 2-7; 23, 11 y 23, 10; Ezequiel 20, 25-26 y 22, 30.

35. Véase Salmos 68, 18 y 84, 12. Gosta W. Ahlstrom, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, 1993, p. 734.

36. 2 Reyes 22.

37. Éxodo 24, 3.

38. Éxodo 24, 4-8. Este es el otro lugar de la Biblia en el que se encuentra la expresión «sefer torah». Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, pp. 124-126.

39. 2 Reyes 23, 4-20.
40. Deuteronomio 12-26.
41. Deuteronomio 11, 21.
42. Clements, *God and Temple*, Oxford, 1965, pp. 89-95; Sperling, *The Original Torah*, pp. 146-147.
43. 1 Reyes 8, 27.
44. Jueces 2, 7.
45. 1 Reyes 13, 1-2; 2 Reyes 23, 15-18 y 25.
46. Jeremías 8, 8-9; Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, pp. 114-117.
47. Haym Soloveitchik, «Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy», *Tradition*, 28, 1994.
48. Deuteronomio 12, 2-3.
49. Josué 8, 24-25.
50. 2 Reyes 21, 10-15.
51. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 321-325.
52. Levítico 17-26.
53. Levítico 25-27; 35-38 y 40.
54. Éxodo 29, 45-46.
55. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 321.
56. Éxodo 40, 34; 36-38.
57. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 421.
58. Peter Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought in the Sixth Century BC*, Londres, 1968, pp. 254-255.
59. Levítico 19, 2; *qaddosh* (sagrado) significa «separado», «otro».
60. Levítico 26, 12; Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 298.
61. Levítico 25.
62. Levítico 19, 33-34.
63. Génesis 2, 5-17.
64. Smith, *Origins of Biblical Monotheism*, pp. 167-171.
65. Salmos 89, 10-13; 93, 1-4; Isaías 27, 1; Job 7, 12; 9, 8; 26, 12 y 38, 7-11.
66. Génesis 1, 31.
67. Isaías 44, 28.
68. Isaías 41, 24.
69. Isaías 45, 5.
70. Isaías 51, 9-10.
71. Isaías 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13 y 53, 12.
72. Isaías 49, 6.

2. LAS SAGRADAS ESCRITURAS

1. Malaquías 1, 6-14 y 2, 8-9.
2. Es muy difícil datar este período con precisión. Véase Gosta W. Ahlstrom, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, 1993, pp. 880-883; Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass., 1988, pp. 29-32; W. D. Davies y Louis Finkelstein, eds., *The Cambridge History of Judaism*, 2 vols., Cambridge, 1984, vol. I, pp. 144-153.
3. En un principio, la tribu de Leví escogió servir a Yahvé en el tabernáculo del desierto (Números 1, 48-53 y 3, 5-40). Pero después del exilio, estos pasaron a ser sacerdotes de segunda categoría, sujetos a los sacerdotes descendientes directos de Aarón, el hermano de Moisés.
4. Nehemías 8, 7-8.
5. Nehemías 8, 12-16.
6. Michael Fishbane, *The Garments of Torah. Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington e Indianápolis, 1989, pp. 64-65; Gerald L. Bruns, «Midrash and Allegory, The Beginnings of Scriptural Interpretation», en Robert Alter y Frank Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1978, pp. 626-627.
7. Esdras 1, 6.
8. Esdras 1, 10.
9. Esdras 1, 6-9; véase Ezequiel 1, 3.
10. 1 Samuel 9, 9; 1 Reyes 22, 8, 13 y 19; Nehemías 7, 65.
11. Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Londres, 1993, p. 290.
12. Esdras 10.
13. Fishbane, *The Garments of Torah*, p. 64.
14. Bruns, «Midrash and Allegory», pp. 626-627.
15. Proverbios 29, 4-5.
16. 1 Reyes 5, 9-14.
17. Job 42, 3.
18. Ben Sira 24, 1-22. (Este libro también se conoce como Eclesiástico.)
19. Ben Sira 24, 23.
20. Proverbios 8, 22 y 30-31.
21. Ben Sira 24, 20.
22. Ben Sira 24, 21.
23. Ben Sira 24, 28-29.
24. Ben Sira 35, 1-6.
25. Ben Sira 35, 7-11.
26. Ben Sira 24, 33.

27. Fishbane, *The Garments of Torah*, pp. 67-69; Donald Harman Akenson, *Surpassing Wonder. The Invention of the Bible and the Talmuds*, Nueva York, San Diego y Londres, 1998, pp. 89-90.
28. Ezequiel 14, 14 y 28, 15.
29. Daniel 1, 4.
30. Daniel 1, 18.
31. Daniel 7, 25.
32. Daniel 11, 31.
33. Daniel 7, 13-14.
34. Jeremías 25, 11-12; Daniel 9, 3.
35. Daniel 9, 3.
36. Daniel 10, 3.
37. Daniel 9, 21 y 10, 16; Isaías 6, 6-7; Daniel 10, 4-6; Ezequiel 1, 1, 24 y 26-28.
38. Daniel 11, 35 y 12, 9-10.
39. Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 160-167.
40. Jacob Neusner, «Judaism and Christianity in the First Century», en Philip R. Davies y Richard T. White, eds., *A Tribute to Geza Vermes. Essays in Jewish and Christian Literature and History*, Sheffield, 1990, pp. 256-257.
41. Fishbane, *The Garments of Torah*, pp. 73-76.
42. Bruns, «Midrash and Allegory», p. 634.
43. Josefo, *Jewish Antiquities*, 18.21. [Hay trad. cast.: *Antigüedades judías*, Ediciones Akal, Madrid, 1997.] Los eruditos dan diferentes cifras de la población de Palestina en aquel período; algunos la calculan en 2,5 millones, otros en un millón, y algunos en solo 500.000.
44. Jacob Neusner, «Varieties of Judaism in the Formative Age», en Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres, 1986 y 1988, p. 185; E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE to 66 CE*, Londres y Filadelfia, 1992, pp. 342-347.
45. Josefo, *Jewish Antiquities*, 17.42.
46. Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 144-170.
47. *Ibid.*, pp. 171-189.
48. Salmos de Salomón, 17, 3.
49. Florentino García Martínez, ed., *The Dead Sea Scrolls Translated*, Leiden, 1994, p. 138. [Hay trad. cast.: *Textos de Qumrán*, Ed. Trotta, Madrid, 1993.]
50. *History of the Jewish War*, 2, pp. 258-260; Josefo, *Jewish Antiquities*, 20, 97-99, véase Hechos de los Apóstoles 5, 36.
51. Mateo 3, 1-2.
52. Lucas 3, 3-14; Josefo, *Jewish Antiquities*, 18, 116-119.
53. Marcos 1, 14-15. Los términos «Reino de Dios» y «Reino de los cielos» se utilizaban indistintamente. Algunos judíos sentían que era más respetuoso evitar la palabra «Dios» y preferían «cielo» en su lugar.
54. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, Nueva

York, 2005, pp. 36-44; Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 124-125; Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, p. 58; Bruns, «Midrash and Allegory», pp. 636-637.

55. Moses Hadas, ed. y trad., *Aristeas to Philocrates*, Nueva York, 1951, pp. 21-23.

56. Filón, *The Life of Moses*, en *Philo*, trad. de F. H. Colson, Cambridge, Mass., 1950, vol. 6, p. 476.

57. Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, pp. 3-4; Bruns, «Midrash and Allegory», pp. 637-642; Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, San Francisco, 1995, pp. 254-256; Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 128-132; Pelikan, *Whose Bible Is It?*, pp. 46-47.

58. Filón, *The Migration of Abraham*, línea 16, en *Philo in Ten Volumes*, trad. de F. H. Colson y G. H. Whitaker, Cambridge, Mass., y Londres, 1958, vol. II.

59. Bruns, «Midrash and Allegory», pp. 638-639.

60. Filón, *On the Birth of Abel and the Sacrifices Offered by Him and His Brother Cain*, vol. II, pp. 95-97. Traducción al inglés de Colson y Whitaker.

61. *Idem*, *Special Laws*, 1:43. Traducción al inglés de Colson y Whitaker.

62. *Idem*, *On the Confusion of Tongues*, líneas 146-147.

63. *Idem*, *Abraham*, línea 121. Traducción al inglés de Colson y Whitaker.

64. *Idem*, *On the Confusion of Tongues*, línea 147. Traducción al inglés de Colson y Whitaker.

65. *Idem*, *The Migration of Abraham*, líneas 34-35.

66. Dio Cassius, *History*, 66:6; Josefo, *Jewish War*, 6:98.

3. LOS EVANGELIOS

1. Donald Harman Akenson, *Surpassing Wonder. The Invention of the Bible and the Talmuds*, Nueva York, San Diego y Londres, 1998, pp. 212-213.

2. Josefo, *The Jewish War*, trad. de G. A. Williamson, Harmondsworth, 1959, vol. 6, pp. 312-313. [Hay trad. cast.: Josefo, *La guerra de los judíos*, Ed. Gredos, Madrid, 1997.] Tácito, *Histories*, vol. 5, p. 13; Suetonio, *Vespasiano*, p. 4. Paula Fredricksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, Londres, 2000, p. 246.

3. Marcos 8, 27-33.

4. Marcos 5, 12; Mateo 27, 17-22; véase Josefo, *Jewish Antiquities* 18: 63-64.

5. 1 Corintios 15, 20.

6. Akenson, *Surpassing Wonder*, p. 94; Fredricksen, *Jesus of Nazareth*, pp. 262-263.

7. Mateo 19, 28.

8. Lucas 24, 53; Hechos de los Apóstoles 2, 46.

9. Mateo 26, 29; Marcos 14, 25.

10. Hechos de los Apóstoles 4, 32-35.
11. Mateo 5, 3-12; Lucas 6, 20-23; Mateo 5, 38-48; Lucas 6, 27-38; Romanos 12, 9-13 y 14; 1 Corintios 6, 7; Akenson, *Surpassing Wonder*, p. 102; Fredricksen, *Jesus of Nazareth*, p. 243.
12. Mateo 12, 17; Romanos 13, 6-7.
13. Mateo 5, 17-19; Lucas 16, 17.
14. Lucas 23, 56.
15. Gálatas 2, 11-12.
16. Mateo 7, 12; Lucas 6, 31; véase Romanos 13, 10, y Shabbat 31a.
17. Marcos 13, 1-2.
18. 1 Corintios 1, 22.
19. Mateo 21, 31.
20. Hechos de los Apóstoles 8, 1-18; 9, 2 y 11, 19.
21. Fredricksen, *Jesus of Nazareth*, pp. 60-61.
22. Gálatas 2, 1-10 y 5, 3; Hechos de los Apóstoles 15.
23. Hechos de los Apóstoles 10-11.
24. Hechos de los Apóstoles 11, 26.
25. Romanos 1, 20-32.
26. En la Antigüedad, la gente no solía comer carne roja que no hubiese sido sacrificada y consagrada en el templo.
27. Isaías 2, 2-3; Sofonías 3, 9; Tobías 14, 6; Zacarías 8, 23.
28. Gálatas 1, 1-16.
29. Se cuestiona la autoría de la primera epístola a los Tesalonicenses; es posible que no la escribiese Pablo.
30. 1 Tesalonicenses 1, 9; 1 Corintios 5, 1-13; 8, 4-13 y 10, 4.
31. Joel 3, 1-5; Hechos de los Apóstoles 2, 14-21.
32. Romanos 8, 9; Gálatas 4, 16; Fredricksen, *Jesus of Nazareth*, pp. 133-135.
33. Romanos 9, 1-33.
34. Julia Galambush, *The Reluctant Parting. How the New Testament's Jewish Writers Created a Christian Book*, San Francisco, 2005, p. 148.
35. Salmos 69, 9; Romanos 15, 3.
36. Romanos 15, 4. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, Nueva York, 2005, p. 72.
37. 2 Corintios 3, 9-18. Galambush, *The Reluctant Parting*, pp. 145-146.
38. Romanos 5, 12-20; véase 1 Corintios 15, 45.
39. Génesis 15, 6.
40. Romanos 4, 22-24.
41. Gálatas 3, 8; Génesis 12, 3.
42. Gálatas 4, 22-31.
43. Hebreos 3, 1-6.

44. Hebreos 4, 12 y 9, 28.
45. Hebreos 11, 1.
46. Hebreos 11, 32.
47. Hebreos 11, 40.
48. Akenson, *Surpassing Wonder*, p. 213.
49. 2 Pedro 3, 15; Ignacio de Antioquía, *Letter to the Ephesians* 2:12.
50. Una colección de estos evangelios gnósticos fue descubierta en Nag Hammadi, en Egipto, en 1945.
51. Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 229-243.
52. Véase, por ejemplo, Marcos 14, 61-64.
53. Filipenses 2, 6-11.
54. Daniel 7, 13; Mateo 24, 30 y 26, 65; Marcos 13, 26 y 14, 62; Lucas 17, 22; 21, 25 y 22, 69.
55. Juan 1, 1-14; Hebreos 1, 2-4.
56. Lucas 2, 25; Mateo 12, 14-21 y 26, 67; Hechos de los Apóstoles 8, 32-34; 1 Pedro 2, 23-24.
57. Salmos 69, 21; 31, 6 y 22, 18; Mateo 33-36.
58. Isaías 7, 14; Mateo 1, 22-23.
59. David Flusser, *Jesus*, Nueva York, 1969, p. 72.
60. Fredricksen, *Jesus of Nazareth*, p. 19.
61. Hay una creencia generalizada de que Lucas era un gentil, pero no hay ninguna prueba fehaciente acerca de ello.
62. Marcos 13, 9 y 19, 13.
63. Marcos 4, 3-9 y 8, 17-18.
64. Marcos 2, 21-22.
65. Marcos 13, 33-37.
66. Marcos 14, 58-61 y 15, 29.
67. Marcos 13, 5-27.
68. Marcos 13, 14; Daniel 9, 27.
69. Marcos 11, 15-19; Isaías 56, 7; Jeremías 7, 11.
70. Marcos 14, 21-27.
71. Salmos 41, 8.
72. Zacarías 13, 7.
73. Marcos 16, 8. En los manuscritos más antiguos, el Evangelio de Marcos acaba aquí. Es casi seguro que los doce versos siguientes, que describen las apariciones de la resurrección de Jesús, fueron añadidos posteriormente.
74. Marcos 1, 15.
75. Mateo 13, 31-50.
76. Mateo 5, 17.
77. Mateo 5, 11 y 10, 17-23.
78. Mateo 24, 9-12.

79. Génesis 16, 11; Jueces 13, 3-5; Génesis 17, 15-21.
80. Mateo 8, 17; Isaías 53, 4.
81. Mateo 5, 1.
82. Mateo 5, 19.
83. Mateo 5, 21-39.
84. Mateo 5, 38-48.
85. Mateo 9, 13; Oseas 6, 6; véase Aboth de Rabbi 1.4.11a.
86. Mateo 7, 12; véase B. Shabbat, 31a.
87. Mateo 12, 16, 41 y 42.
88. M. Pirke Avoth, 3, 3, en C. C. Montefiore y H. Loewe, eds., *A Rabbinic Anthology*, Nueva York, 1974, p. 23.
89. Mateo 18, 20; Galambush, *The Reluctant Parting*, pp. 67-68.
90. Lucas 24, 13-35; Galambush, *The Reluctant Parting*, pp. 91-92; Gabriel Josipovici, «The Epistle to the Hebrews and the Catholic Epistles», en Robert Alter y Frank Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987, pp. 506-507.
91. Juan 1, 1-5.
92. Juan 1, 30.
93. 1 Juan 4, 7-12; Juan 15, 12-13.
94. Juan 15, 18-27; 1 Juan 3, 12-13.
95. Juan 6, 60-66.
96. 1 Juan 2, 18-19.
97. 1 Juan 4, 5-6.
98. Juan 7, 34 y 8, 19-21.
99. Juan 2, 19-21.
100. Juan 8, 57.
101. M. Sukkah 4, 9 y 5, 2-4; Juan 7, 37-39 y 8, 12.
102. Juan 6, 32-36.
103. Juan 8, 58. La expresión «Ani Waho», «Yo Soy», se utilizaba en los rituales Sukkoth, y se trataba probablemente de un término para la *Shekhinah*; W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley, 1974, pp. 294-295.
104. Galambush, *The Reluctant Parting*, pp. 291-292.
105. Apocalipsis 21, 22-24.
106. Lucas 18, 9-14.
107. Mateo 27, 25.
108. Mateo 23, 1-33.
109. Juan 11, 47-53 y 18, 2-3. La única excepción honorable es el Fariseo Nicodemus, que acude secretamente a Jesús para que este le dé una instrucción privada (Juan 3, 1-21).

4. MIDRÁS

1. Donald Harman Akenson, *Surpassing Wonder. The Invention of the Bible and the Talmuds*, Nueva York, San Diego y Londres, 1998, pp. 319-325.
2. B. Berakhot, 8b y 63b; B. Avodah Zarah 3b.
3. Pesikta Rabbati 14, 9, en William Braude, trad., *Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts and Special Sabbaths*, 2 vols., New Haven, 1988; Gerald L. Bruns, «Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation», en Robert Alter y Frank Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987, p. 630.
4. Bruns, «Midrash and Allegory», p. 629.
5. B. Shabbat, 31a, en A. Cohen, ed., *Everyman's Talmud*, Nueva York, 1975, p. 65.
6. Sifrá sobre el Levítico 19, 11.
7. Génesis 5, 1; C. G. Montefiore, «Preface», en C. G. Montefiore y H. Loewe, eds., *A Rabbinic Anthology*, Nueva York, 1974, p. XL.
8. Aboth de Rabbi Nathan, 1.4.11a, en Montefiore y Loewe, eds., *A Rabbinic Anthology*, pp. 430-431. Oseas 6, 6.
9. Michael Fishbane, *The Garments of Torah. Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington e Indianápolis, 1989, p. 37.
10. Ben Sira, 50.
11. M. Pirke Avoth, 1, 2.
12. Salmos 89, 2; Aboth de Rabbi Nathan, 1.4.11a, en Montefiore y Loewe, eds., *A Rabbinic Anthology*, p. 430.
13. B. Menahoth, 29b.
14. M. Rabbah, Números 19, 6.
15. M. Avoth, 5, 25; Fishbane, *The Garments of Torah*, p. 38.
16. Eliyahu Zatta, 2.
17. Sifrá sobre el Levítico 13, 47, en Fishbane, *The Garments of Torah*, p. 115.
18. John Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge, 1969, pp. 54-55.
19. Bruns, «Midrash and Allegory», p. 629.
20. Fishbane, *The Garments of Torah*, pp. 22-32.
21. Deuteronomio 21, 23.
22. M. Sanhedrin, 6, 4-5.
23. Fishbane, *The Garments of Torah*, p. 30.
24. Sifre Bamidbar, Pisqa 84; Zacarías 2, 12; Fishbare, *The Garments of Torah*, pp. 30-31.
25. Deuteronomio 30, 12.

26. Éxodo 33, 2, tal y como está interpretado en el midrás.
27. Baba Metziah, 59b, en Montefiore y Loewe, eds., *A Rabbinic Anthology*, pp. 340-341.
28. Génesis Rabbah 1, 14.
29. B. Sanhedrin, 99b.
30. *Ibid.*
31. Jeremías 23, 29.
32. Cantar de los Cantares Rabbah 1.10.2; Bruns, «Midrash and Allegory», p. 627; Fishbane, «Midrash and the Nature of Scripture», p. 19.
33. B. Hagigah 14b; T. Hagigah 2, 3-4; J. Hagigah 2, 1, 77a.
34. M. Tohorot; Yadayim 3, 5, trad. por Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, Londres, 1993, p. 253.
35. Levítico Rabbah 8, 2; Sotah 9b.
36. J. Hagigah 2, 1.
37. T. Sanhedrin 11, 5; T. Zabiim 1, 5; T. Maaser Sheni 2, 1; Bowker, *The Targums*, pp. 49-53.
38. Dio Cassius, *History*, 69, 2.
39. Tradicionalmente se ha creído que esto pasó en Jamnia, pero hay buenas razones para asignar este progreso al período en Usha, que estaba más comprometido con la Sagrada Escritura escrita.
40. Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 324-325.
41. En M. Yadayim 4, 3; M. Edayyoth 8, 7; M. Peah 2, 6; M. Rosh Hashanah 2, 9. La Misná da una referencia mosaica a su *halakoth*, pero no afirma que deriven de Moisés o del Sinaí; Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 302-303.
42. Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, pp. 116-117.
43. Jacob Neusner, *Medium and Message in Judaism*, Atlanta, 1989, p. 3; «The Mishnah in Philosophical Context and Out of Canonical Bounds», *Journal of Biblical Literature*, 11 (verano de 1993); Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 305-320.
44. Jacob Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago, 1981, pp. 87-91, 97-101, 132-137 y 150-153.
45. B. Menahoth, 110a.
46. Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 329-339.
47. Este es un cuerpo de historicidad dudosa, no mencionado en la Misná.
48. Josué 24, 51.
49. Gershom Scholem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Nueva York, 1995, p. 46. [Hay trad. cast.: *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid, 1985.]
50. Pirke Avoth, 1, 1 y 3, 13, en Jacob Neusner, trad., *The Mishnah. A New Translation*, New Haven, 1988.
51. Akenson, *Surpassing Wonder*, pp. 361-362.
52. *Ibid.*, pp. 366-395.
53. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, Nueva York, 2005, pp. 67-68.

54. B. Yoma, 81a.
55. David Kraemer, *The Mind of the Talmud. An Intellectual History of the Bavli*, Nueva York y Oxford, 1990, p. 151.
56. B. Zebatim, 99a.
57. B. Baba Batara, 12a.
58. Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, pp. 102-104; Pelikan, *Whose Bible Is It?*, p. 66.
59. Louis Jacobs, *The Talmudic Argument. A Study in Talmudic Reasoning and Methodology*, Cambridge, 1984, pp. 20-23 y 203-213.
60. Akenson, *Surpassing Wonder*, p. 379.
61. Mekhilta de R. Ismael, Beshalah, 7; Fishbane, *The Garments of Torah*, p. 124.
62. B. Qedoshim, 49b; Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, pp. 116-117.
63. William G. Braude, ed. y trad., *Pesikta Rabbati Discourses for Feasts, Fasts and Special Sabbaths*, 2 vols., New Haven, 1968, *Piska* 3, 2.

5. CARIDAD

1. Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, San Francisco, 1995, pp. 266-273.
2. Justino, *Apology*, 1.36. [Hay trad. cast.: *Apología*, Ed. Apostolado Mariano, Sevilla, 1990.] Mack, *Who Wrote the New Testament?*, p. 269.
3. *Apología* 1, 63.
4. Ireneo, *Against Heresies*, 4, 23. [Hay trad. cast.: *Contra las herejías*, Productos Compactos S. A., Barcelona, 1993.]
5. R. R. Reno, «Origen», en Justin S. Holcomb, ed., *Christian Theologies of Scripture: A Comparative Introduction*, Nueva York y Londres, 2006, pp. 23-24; R. M. Grant, *Irenaeus of Lyon*, Londres, 1997, pp. 47-51.
6. Efesios 1, 10. Es probable que Pablo no escribiese la Carta a los Efesios.
7. David S. Pacini, «Excursus: Reading Holy Writ: the Locus of Modern Spirituality», en Louis Dupre y Don E. Saliers, *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, Londres y Nueva York, 1989, p. 177.
8. Ireneo, *Against Heresies*, 1, 8-9.
9. Mack, *Who Wrote the New Testament?*, pp. 285-286.
10. Mateo 13, 38-44.
11. Ireneo, *Against Heresies*, 4.26.1; Reno, «Origen», p. 24.
12. Eusebio, *Demonstratio Evangelium*, 4, 15, en J. P. Migne, ed., *Patrologia Graeca*, París, 1857-1866, vol. 22, p. 296.

13. *Ibid.*
14. Reno, «Origen»; David W. Kling, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*, Oxford y Nueva York, 1994, pp. 89-91; Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, Nueva York, 2005, pp. 61-62.
15. R. B. Tollington, trad., *Selections from the Commentaries and Homilies of Origen*, Londres, 1929, p. 54. Gerald L. Bruns, «Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation», en Robert Alter y Frank Kermode, eds., *A Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987, p. 365.
16. Mateo 5, 29.
17. Orígenes, *On First Principles*, 4.3.1., en G. W. Butterworth, trad., *Origen; On First Principles*, Gloucester, Mass., 1973. Está comentando un verso tal y como aparece traducido en la Septuaginta.
18. Éxodo 25-31 y 35-40.
19. Génesis 3, 8.
20. Mateo 10, 9.
21. *On First Principles*, 4.3.1.
22. Homilías en Ezequiel 1, 2, citadas en Pelikan, *Whose Bible Is It?*, p. 60.
23. Génesis 20.
24. Éxodo 12, 37.
25. Mateo 6, 20.
26. Éxodo 13, 21.
27. 1 Corintios 10, 1-4.
28. *Ibid.*, véase Juan 6, 51.
29. Mateo 6, 20.
30. Mateo 19, 21.
31. Ronald E. Haine, trad., *Origen: Homilies on Genesis and Exodus*, Washington D.C., 1982, p. 277. [Hay trad. cast.: *Homilías sobre el Éxodo*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 1992; *Homilías sobre el Génesis*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 1999.] Reno, «Origen», pp. 25-26.
32. Reno, «Origen», p. 29.
33. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History*, trad. por Willard R. Trask, Nueva York, 1959. [Hay trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.]
34. Orígenes, *On First Principles*, Prefacio, párr. 8.
35. *Ibid.*, 4.2.3.
36. *Ibid.*, 2.3.1.
37. *Ibid.*, 4.2.9.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*, 4.2.3.
40. *Ibid.*, 4.2.7.
41. *Ibid.*, 4.1.6.
42. R. P. Lawson, trad., *Origen, The Song of Songs: Commentary and Homilies*, Nueva York,

1956, p. 44. [Hay trad. cast.: *Comentario al Cantar de los Cantares*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid, 2007.]

43. Cantar de los Cantares 1, 2.

44. Efesios 5, 23-32.

45. Lawson, *Origen. The Song of Songs*, p. 60.

46. *Ibid.*, p. 61.

47. Orígenes, *Commentary on John*, 6, 1, en Reno, «Origen», p. 28.

48. Mateo 19, 21.

49. Douglas Burton Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Nueva York y Oxford, 1993, pp. 297-298. [Hay trad. cast.: *La palabra en el desierto: la escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*, Ed. Siruela, Madrid, 2007.] Kling, *The Bible in History*, pp. 23-40.

50. Beldon C. Lane, *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Monastic Spirituality*, Nueva York y Oxford, 1998, p. 175.

51. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine.1. The Emergence of Catholic Tradition (100-600)*, Chicago y Londres, 1971, pp. 191-200.

52. Mateo 26, 39; 24, 36 y 17, 5.

53. Basil, *On the Holy Spirit*, 28, 66.

54. Basil, *Epistle*, 234, 1.

55. Dionisio el Aeropagita era el nombre del primer converso de Pablo en Atenas.

56. Denys, *Mystical Theology*, 3, en Paul Rosea, «The Uplifting Spirituality of Pseudo-Dionysius», en Bernard McGinn y John Meyendorff, eds., *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, Londres, 1985, p. 142.

57. Maximus, *Ambigua*, en Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 91, p. 1.085.

58. Romanos 13, 13-14.

59. Agustín, *Confessions*, 8.12.29, en Philip Burton, trad., *Augustine. The Confessions*, Londres, 2001. [Hay trad. cast.: *Confesiones*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1987.]

60. *Ibid.*, 7.18.24.

61. *Ibid.*, 13.15.18. Pamela Bright, «Augustine», en Holcomb, ed., *Christian Theologies of Scripture*, pp. 39-50.

62. Éxodo 33, 23. Agustín, *The Trinity*, 2.16.27; G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge, 1984, pp. 3-6.

63. Agustín, *Confesiones*, 12.25.35.

64. *Ibid.*

65. Deuteronomio 6, 5; Mateo 22, 37-39; Marcos 23, 30-31; Lucas 10, 17.

66. Juan 5, 10. Agustín, *Confesiones*, 12.25.35.

67. Agustín, *Confesiones*, 12.25.34-35.

68. Deuteronomio 6, 5; Mateo 22, 37-39; Marcos 12, 30-31; Lucas 10, 17; Agustín, *Confesiones*, 12.25.35.

69. Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, p. 11.
70. D. W. Robertson, trad., *Augustine: On Christian Doctrine*, Indianápolis, 1958, p. 30.
71. *Ibid.*
72. Agustín, acerca del Salmo 98, 1, en Michael Cameron, «Enarrations in Psalms», en Allen D. Fitzgerald, ed., *Augustine Through the Ages*, Grand Rapids, 1999, p. 292.
73. 1 Corintios 12, 27-30; Colosenses 1, 15-20. Charles Kannengiesser, «Augustine of Hippo», en Donald McKim, ed., *Major Biblical Interpreters*, Downers Grove, Ill., 1998, p. 22.

6. «LECTIO DIVINA»

1. John Cassian, *Collationes*, 1.17.2. [Hay trad. cast.: Juan Casiano, *Colaciones*, Ediciones Rialp, Madrid, 1998.]
2. Ewart Cousins, «The Humanity and Passion of Christ», en Jill Raitt, ed., con Bernard McGinn y John Meyendorff, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, Londres, 1988, pp. 377-383.
3. Gregorio, *Homilies on Ezekiel*, 2.2.1.
4. Gregory, *Morals on Job*, 4.1.1. G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*, Cambridge, 1984, pp. 56, 143 y 164.
5. Gregorio, *On the First Book of Kings*, 1.
6. James F. McCrae, «Liturgy and Eucharist: West», en Raitt, *Christian Spirituality*, pp. 428-429.
7. Lucas 14, 27.
8. Jonathan Riley-Smith, «Crusading as an Act of Love», *History*, 65, 1980.
9. Evans, *The Language and Logic*, pp. 37-47; Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941, pp. 31-57.
10. Smalley, *The Study of the Bible*, pp. 121-127. Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures Through the Ages*, Nueva York, 2005, p. 106.
11. Smalley, *The Study of the Bible*, p. 123.
12. Joseph Bekhor Shor, *Commentary on Exodus*, 9, 8.
13. Hugo de San Víctor, *Didascalion*, 8-11; Smalley, *The Study of the Bible*, pp. 69-70.
14. Smalley, *The Study of the Bible*, pp. 86-154.
15. *Ibid.*, p. 139.
16. Evans, *The Language and Logic*, pp. 17-23.
17. Anselmo, *Cur Deus Homo*, 1, 11-12; 1, 25; 2, 4 y 2, 17.
18. Evans, *The Language and Logic*, pp. 70-71 y 134-141.
19. Bernard, *Epistle*, 191.1, en J. P. Migne, ed., *Patrologia Latina*, París, 1878-1890, vol. 182, p. 357.

20. Véase 1 Corintios 13, 12. Citado en Henry Adams, *Mont St. Michel and Chartres*, Londres, 1986, p. 296.

21. Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Londres, 1993, pp. 29-37; David W. Kling, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*, Oxford y Nueva York, 2004, pp. 96-112.

22. Irene M. Edmonds y Killian Walsh, trad., *The Works of Bernard of Clairvaux: On the Song of Songs*, 4 vols., vol. 1, Spencer, Mass.; vols. 2-4, Kalamazoo, Michigan, 1971-1980, vol. 1, p. 54.

23. *Ibid.*, vol. 2, p. 28.

24. *Ibid.*, vol. 2, pp. 30-32.

25. *Ibid.*, vol. 1, p. 2.

26. *Ibid.*, vol. 4, p. 86.

27. *Ibid.*, p. 4.

28. Kling, *The Bible in History*, p. 103.

29. Edmonds y Walsh, *On the Song of Songs*, vol. 1, p. 16.

30. Evans, *The Language and Logic*, pp. 44-47.

31. Henry Malter, *Saadia Gaon. His Life and Works*, Filadelfia, 1942.

32. Abraham Cohen, *The Teachings of Maimonides*, Londres, 1927; David Yellin e Israel Abrahams, *Maimonides*, Londres, 1903.

33. Moses Friedlander, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, Londres, 1877; Louis Jacobs, *Jewish Biblical Exegesis*, Nueva York, 1973, pp. 8-21.

34. Deuteronomio 1, 1; esto no sigue la Biblia de Jerusalén pero es una traducción literal del hebreo, leído por Ibn Ezra.

35. Hyam Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputation in the Middle Ages*, Londres y Toronto, 1982, pp. 95-150; Solomon Schechter, *Studies on Judaism*, Filadelfia, 1945, pp. 99-141.

36. Moshe Idel, «PaRDeS: Some Reflections on Kabbalistic Hermeneutics», en John J. Collins y Michael Fishbane, eds., *Death, Ecstasy and Other-Worldly Journeys*, Albany, 1995, pp. 251 y 255-256.

37. Véase capítulo 4, p. 95.

38. Collins y Fishbane, *Death, Ecstasy and Other-Worldly Journeys*, pp. 249-257; Michael Fishbane, *The Garments of Torah. Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington e Indianápolis, 1989, pp. 113-120.

39. Cantwell Smith, *What Is Scripture?*, p. 112.

40. Gershom Scholem, «The Meaning of Torah in Jewish Mysticism», en *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Nueva York, 1965, p. 33. [Hay trad. cast.: *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI Ed., Madrid, 1985.]

41. *Ibid.*, pp. 11-158; Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, 1995, pp. 1-79 y 119-243. [Hay trad. cast.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996.] Michael Fishbane, *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*, Cambridge, Mass., y Londres, 1998, pp. 99-126; Fishbane, *The Garments of Torah*, pp. 34-63.

42. Zohar, 1.15.a, en Gershom Scholem, trad. y ed., *Zohar, The Book of Splendor; Basic Readings from the Kabbalah*, Nueva York, 1949, pp. 27-28.
43. Fishbane, *The Exegetical Imagination*, pp. 100-101.
44. Zohar, II.94b, en Scholem, *Zohar, The Book of Splendor*, p. 90.
45. *Ibid.*
46. *Ibid.*, p. 122.
47. Zohar, III. 152a, en Scholem, *Zohar, The Book of Splendor*, p. 121.
48. Zohar, II. 182a.
49. A. Hudson, *Selections from English Wycliffite Writings*, Cambridge, 1978, pp. 67-68.

7. «SOLA SCRIPTURA»

1. Jerry S. Bentley, *The Humanists and Holy Writ; New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton, 1983; Debora Kuller Shuger, *The Renaissance Bible, Scholarship, Sacrifice, Subjectivity*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 2004; Jaroslav Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of Scripture Through the Ages*, Nueva York, 2005, pp. 112-128; William J. Bouswma, «The Spirituality of Renaissance Humanism», en Jill Raitt, ed., con Bernard McGinn y John Meyendorff, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, Londres, 1988; James D. Tracy, «Ad Fontes, The Humanist Understanding of Scripture», en Raitt, ed., *Christian Spirituality*.
2. Charles Trinkaus, *The Poet as Philosopher, Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness*, New Haven, 1977, p. 87.
3. Citado en Alastair McGrath, *Reformation Thought, An Introduction*, Oxford y Nueva York, 1988, p. 73.
4. Marc Leinhard, «Luther and the Beginnings of the Reformation», en Raitt, ed., *Christian Spirituality*, p. 269.
5. Richard Marius, *Martin Luther: The Christian between God and Death*, Cambridge, Mass., y Londres, 1999, pp. 73-74, 213-215 y 486-487.
6. G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible: the Road to Reformation*, Cambridge, 1985, p. 8.
7. *Ibid.*, p. 100.
8. David W. Kling, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*, Oxford y Nueva York, 2004, pp. 120-149.
9. Philip S. Watson, *Let God Be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther*, Filadelfia, 1947, p. 149.
10. Martin Luther, *Luther's Works* (L. W.), 55 vols., ed. por Jaroslav Pelikan y Helmut Lehmann, Filadelfia y San Luis, 1955-1986, vol. 33, p. 26.

11. Emil G. Kraeling, *The Old Testament Since the Reformation*, Londres, 1955, pp. 145-146.
12. Salmo 72, 1.
13. Salmos 71, 2.
14. Leinhard, «Luther and the Beginnings of the Reformation», p. 22.
15. Romanos 1, 17, citando Habacuc 2, 4.
16. McGrath, *Reformation Thought*, p. 74.
17. L. W., vol. 25, pp. 188-189.
18. Martin Luther, *Sermons*, 25, 7; L. W., vol. 10, p. 239.
19. Mickey L. Mattox, «Martin Luther», en Justin S. Holcomb, ed., *Christian Theologies of Scripture*, Nueva York y Londres, 2006, p. 101; Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: Volume 4: Reformation of Church and Dogma*, Chicago y Londres, 1984, pp. 168-171; Leinhard, «Luther and the Beginnings of the Reformation», pp. 274-276.
20. Scout H. Hendrix, *Luther and the Papacy: Stages in a Reformation Conflict*, Filadelfia, 1981, p. 83; Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther*, Nueva York, 1950, p. 90.
21. Bernard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, Filadelfia, 1988, p. 154.
22. Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Londres, 1993, pp. 204-205; Pelikan, *Whose Bible Is It?*, p. 145.
23. Leinhard, «Luther and the Beginnings of the Reformation», pp. 276-286; Pelikan, *The Christian Tradition*, pp. 180-181.
24. Encontró apoyo bíblico para respaldar sus creencias en Juan 3, 8.
25. Fritz Buster, «The Spirituality of Zwingli and Bullinger in the Reformation of Zurich», en Raitt, ed., *Christian Spirituality*; Kraeling, *The Old Testament*, pp. 21-22.
26. Kraeling, *The Old Testament*, pp. 30-32; Randall C. Zachman, «John Calvin», en Holcomb, ed., *Christian Theologies*, pp. 117-129.
27. Alastair McGrath, *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford, 1990, p. 131; Zachman, «John Calvin», p. 129.
28. Comentario sobre el Génesis 1, 6 en *The Commentaries of John Calvin on the Old Testament*, 30 vols., Calvin Translation Society, 1643-1648, vol. 1, p. 86.
29. Bernard Lohse, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, Filadelfia, 1988, p. 154.
30. Citado en Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind. Understanding the Ideas that have Shaped Our World View*, Nueva York y Londres, 1990, p. 300. [Hay trad. cast.: *La pasión del pensamiento occidental*, Ed. Prensa Ibérica, Barcelona, 1997.]
31. William R. Shea, «Galileo and the Church», en David C. Lindberg y Ronald E. Numbers, eds., *God and Nature; Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1986, pp. 124-125.
32. Pelikan, *Whose Bible Is It?*, p. 128.
33. Gershom Scholem, *Sabbetai Sevi, The Mystical Messiah*, Londres y Princeton, pp. 30-45; *idem*, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, 1995 edn, pp. 245-280. [Hay trad. cast.: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996.]; «The Messianic Idea in Kabbalism»,

en *idem*, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971, pp. 43-48; «The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism», en *idem*, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, Nueva York, 1965. [Hay trad. cast.: *La cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid, 1985.] «Kabbalah and Myth», en *idem*, *On the Kabbalah*, pp. 90-117.

34. *Idem*, *Sabbetai Sevi*, pp. 37-42.

35. Tal y como se describió en Hyam Vital, *Sh'ar Ma'amar Razal* 16c, en Scholem, «The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism», pp. 72-75.

36. R. J. Wenlowsky, «The Safed Revival and Its Aftermath» en Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres, 1986, 1989, vol. 2, pp. 15-17; Louis Jacobs, «The Uplifting of the Sparks», en *ibid.*, pp. 108-111.

37. Laurence Fine, «The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah», en Green, ed., *Jewish Spirituality*, vol. 2, pp. 73-78.

38. Mateo 26, 26.

39. John W. Fraser, trad., *John Calvin: Concerning Scandals*, Grand Rapids, MI, 1978, p. 81.

40. Pelikan, *Whose Bible Is It?*, p. 132.

41. L. W., vol. 36, p. 67.

42. Calvino, *Commentaries*, traducido y editado por J. Harontinian y L. P. Smith, Londres, 1958, p. 104.

43. Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2 vols., Princeton, 1989, vol. 1, p. 17.

44. Kling, *Bible in History*, pp. 205-207; Alan Heimert y Andrew Delbanco, eds., *The Puritans in America: A Native Anthology*, Cambridge, Mass., 1988.

45. Deuteronomio 30, 15-17; John Winthrop, «A Model of Christian Charity», en Perry Millar, *The American Puritans: Their Prose and Poetry*, Garden City, NY, 1956, p. 83.

46. Robert Cushman, «Reasons and Considerations», en Heimert y Delbanco, eds., *The Puritans in America*, p. 44.

47. Regina Sharif, *Non-Jewish Zionism: Its Roots in Western History*, Londres, 1983, p. 90.

48. Isaías 2, 1-6.

49. Edward Johnson, «Wonder-Working Providence of Sion's Savior in New England», en Heimert y Delbanco, eds., *The Puritans in America*, pp. 115-116.

50. Éxodo 19, 4; Kling, *Bible in History*, pp. 206-207.

51. Kling, *Bible in History*, pp. 207-229; Theophilus H. Smith, «The Spirituality of Afro-American Traditions», en Louis Dupre y Don E. Saliers, *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*, Nueva York y Londres, 1989; Lewis V. Baldwin y Stephen W. Murphy, «Scripture in the African-American Christian Tradition», en Justin S. Holcomb, ed., *Christian Theologies; Sterling Stuckey, Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America*, Nueva York y Oxford, 1987.

52. Génesis 9, 25.

53. Efesios 6, 5.

54. James Hal Cone, *A Black Theology of Liberation*, Filadelfia, 1970, pp. 18-19 y 26.

55. Éxodo 21, 7-11; Génesis 16; 21, 8-21. Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll, NY, 2003, pp. 144-149.

8. MODERNIDAD

1. Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach*, Londres, 1993, pp. 184-194.

2. Diderot, «Letter to Falconet», 1766, en Diderot, *Correspondence*, editado por Georges Roth, 16 vols., París, 1955-1970, vol. VI, p. 261.

3. Rousseau, *Confessions*, Parte I; Libro I, en G. Petain, ed., *Oeuvres complete de J. J. Rousseau*, 8 vols., París, 1839, vol. I, p. 19. [Hay trad. cast.: *Las confesiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.]

4. Edward Gibbon, *Memoirs of My Life*, editado por Georges A. Bonnard, Londres, 1966, p. 134. [Hay trad. cast.: *Memorias de mi vida*, Alba Editorial, Barcelona, 2003.]

5. Julios Guttman, *Philosophies of Judaism*, Londres y Nueva York, 1964, pp. 265-285; R. M. Silverman, *Baruch Spinoza: Outcast Jew*, Universal Sage, Northwood, UK, 1995; Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Nueva York, 1982; Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2 vols., Princeton, 1989.

6. Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, Nueva York, 1951, p. 7. [Hay trad. cast.: *Tratado teológico-político*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1994.]

7. Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, 1995 edn, pp. 327-429; *idem*, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Nueva York, 1971, pp. 189-227; Gerschon David Hundert, ed., *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*, Nueva York y Londres, 1991.

8. B. Shabbat, 10a; 11a.

9. Louis Jacobs, «Hasidic Prayer», en Hundert, ed., *Essential Papers*, p. 330.

10. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, p. 211.

11. Citado en Simon Dubnow, «The Maggid of Miedzyryecz, His Associates and the Center in Volhynia», en Hundert, ed., *Essential Papers*, p. 61.

12. R. Meshullam Phoebus de Zbaraz, *Devekh emet*, n.p., n.d. en Jacobs, «Hasidic Prayer», p. 333.

13. Benzion Dinur, «The Messianic-Prophetic Role of the Baal Shem Tov», en Marc Saperstein, ed., *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History*, Nueva York y Londres, 1992, p. 381.

14. Dubnow, «The Maggid», p. 65.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. Louis Jacobs, ed. y trad., *The Jewish Mystics*, Londres, 1990; Nueva York, 1991, pp. 208-215.

18. Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible; Translation, Scholarship, Culture*, Princeton y Oxford, 2005, pp. 28-44.
19. *Ibid.*, pp. 95-136.
20. *Ibid.*, pp. 54-84.
21. *Ibid.*, p. 68.
22. Ernest Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, 1998, pp. 3-61.
23. John R. Franke, «Theologies of Scripture in the Nineteenth and Twentieth Centuries», en Justin S. Holcomb, ed., *Christian Theologies of Scripture: A Comparative Introduction*, Nueva York y Londres, 2006; Jeffrey Hensley, «Friedrich Schleiermacher», en Holcomb, ed., *ibid.*
24. Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, traducido por H. R. Mackintosh y J. S. Steward, Edimburgo, 1928, p. 12.
25. James R. Moore, «Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century», en David C. Lindberg y Ronald E. Numbers, eds., *God and Nature; Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1986, pp. 341-343.
26. Ferenc Morton Szasz, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930*, University, Alabama, 1982, pp. 16-34 y 37-41; Nancy Ammerman, «North American Protestant Fundamentalism», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*, Chicago y Londres, 1991, pp. 11-12.
27. Señora Humphry Ward, *Robert Elsmere*, Lincoln, Neb., 1969, p. 414.
28. *New York Times*, 1 de febrero de 1897.
29. *Ibid.*, 18 de abril de 1899.
30. George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*, Nueva York y Oxford, 1980, p. 55.
31. Charles Hodge, *What is Darwinism?*, Princeton, 1874, p. 142.
32. A. A. Hodge y B. B. Warfield, «Inspiration», *Presbyterian Review*, 2, 1881.
33. B. B. Warfield, *Selected Shorter Writings of B. B. Warfield*, 2 vols., ed. por John B. Meeber, Nutley, NJ, 1902, pp. 99-100.
34. Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge, Mass., y Londres, 1992, pp. 87-90; Marsden, *Fundamentalism*, pp. 50-58.
35. 2 Tesalonicenses 2, 3-8.
36. 1 Tesalonicenses 4, 16.
37. Marsden, *Fundamentalism*, pp. 57-63.
38. David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment*, ed. rev., Nueva York, 1967, pp. 157-164, 286-290.
39. Guttman, *Philosophies of Judaism*, pp. 308-351; A. M. Eisen, «Strategies of Jewish Faith», en Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres, 1986, 1989, vol. II, pp. 287-291.
40. Samuel C. Heilman y Menachem Friedman, «Religious Fundamentalism and Religious Jews», en Marty y Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*, pp. 211-215; Charles Selengut, «By Torah

Alone: Yashiva Fundamentalism in Jewish Life», en Martin E. Marty y R. Scout Appleby, eds., *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago y Londres, 1994; Friedman Menachem, «Habad as Messianic Fundamentalism», en *ibid.*, p. 201.

41. Citado en Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*, New Haven y Londres, 1987, pp. 6-7.

42. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, Nueva York, 1989, pp. 40-77. [Hay trad. cast.: *Modernidad y Holocausto*, Ediciones Sequitur, Madrid, 1997.]

43. George Steiner, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Re-definition of Culture*, Londres y New Haven, 1971, p. 33. [Hay trad. cast.: *En el castillo de Barba Azul: aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Gedisa, Barcelona, 1991.]

44. Daniel 11, 15; Jeremías 1, 14.

45. Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*, Oxford y Nueva York, 1995, pp. 115-117; Paul Boyer, *When Time Shall Be No More*, pp. 101-105; Marsden, *Fundamentalism*, pp. 141-144; 150; 157 y 207-210.

46. Boyer, *When Time Shall Be No More*, p. 119; Marsden, *Fundamentalism*, pp. 90-92.

47. Boyer, *When Time Shall Be No More*, p. 192; Marsden, *Fundamentalism*, pp. 154-155.

48. Szasz, *The Divided Mind*, p. 85.

49. Ammerman, «North American Protestant Fundamentalism», p. 26; Marsden, *Fundamentalism*, pp. 69-83; Ronald L. Numbers, *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1992, pp. 41-44; Szasz, *The Divided Mind*, pp. 107-118.

50. Para J. Balton, Marcos 27, 1923, en Numbers, *The Creationists*, p. 41.

51. Heilman y Friedman, «Religious Fundamentalism and Religious Jews», p. 220.

52. Michael Rosenek, «Jewish Fundamentalism in Israeli Education», en Martin E. Marty y R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms and Society*, Chicago y Londres, 1993, pp. 383-384.

53. El nombre deriva de Isaías 66, 5: «Escuchad la palabra de Yahvé, los que tembláis ante su palabra».

54. Menachem Friedman, «The Market Model and Religious Radicalism», en Laurence J. Silberstein, ed., *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*, Nueva York y Londres, 1993, p. 194.

55. Heilman y Friedman, «Religious Fundamentalism and Religious Jews», pp. 229-231.

56. Gideon Aran, «The Roots of Gush Emunim», *Studies in Contemporary Judaism*, 2, 1986; *idem*, «Jewish Religious Zionist Fundamentalism» en Marty y Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*, pp. 270-271; «The Father, the Son and the Holy Land», en R. Scott Appleby, ed., *Spokesmen for the Despised, Fundamentalist Leaders in the Middle East*, Chicago, 1997, pp. 318-320; Samuel C. Heilman, «Guides of the Faithful, Contemporary Religious Zionist Rabbis», en *ibid.*, pp. 329-338.

57. Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*, Nueva York, 1988, p. 84.

58. Eleazar Waldman, *Artzai*, 3, 1983, en Lustick, *For the Land and the Lord*, pp. 82-83.

59. 1 Samuel 15, 3; R. Israel Hess, «Genocide: A Commandment of the Torah», en *Bat Kol*, 26 de febrero de 1980; Haim Tzuria, «The Right to Hate», *Nekudah*, 15; Ehud Sprinzak, «The Politics, Institutions and Culture of Gush Eminim», en Silberstein, ed., *Jewish Fundamentalism*, p. 127.

60. Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Far Right*, Oxford y Nueva York, 1991, pp. 233-235.

61. Raphael Mergui y Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*, Londres, 1987, p. 45.

62. Aviezer Ravirsky, *Messianism, Zionism and Jewish Religious Radicalism*, traducido por Michael Swirsky y Jonathan Chipman, Chicago y Londres, 1983, pp. 133-134; Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, pp. 94-98.

63. Aran, «Jewish Religious Zionist Fundamentalism», pp. 267-268.

64. John N. Darby, *The Hopes of the Church of God in Connexion with the Destiny of the Jews and the nations as Revealed in Prophecy*, 2.^a ed, Londres, 1842.

65. Boyer, *When Time Shall Be No More*, pp. 187-188.

66. Jerry Falwell, *Fundamentalist Journal*, mayo de 1968.

67. John Walvoord, *Israel and Prophecy*, Grand Rapids, Mich., 1962.

68. Boyer, *When Time Shall Be No More*, p. 145.

69. 2 Pedro 3, 10.

70. Ammerman, «North American Protestant Fundamentalism», pp. 49-53; Michael Liensesch, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right*, Chapel Hill, NC, y Londres, 1995, p. 226.

71. Gary North, *In the Shelter of Plenty: The Biblical Blueprint for Welfare*, Fort Worth, Tex., 1986, p. XIII.

72. *Ibid.*, p. 55.

73. Gary North, *The Sinai Strategy: Economics and the Ten Commandments*, Tyler Tex., 1986, pp. 213-214.

74. Ammerman, «North American Protestant Fundamentalism», pp. 49-53; Liensesch, *Redeeming America*, p. 226.

75. Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, traducido por William W. Hallo, Nueva York, 1970, p. 176. [Hay trad. cast.: *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997.]

76. Jeremías 31, 31-33.

77. Michael Fishbane, «The Notion of a Sacred Text», en *The Garments of Torah, Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington e Indianápolis, 1989, pp. 122-132.

78. Isaías 2, 1-4.

79. Fishbane, «The Notion of a Sacred Text», p. 131.

80. Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetic*, vol. VII, *Theology: the New Covenant*, editado por John Riches, traducido por Brian McNeill C.R.V., San Francisco, 1989, p. 202.

81. Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven, 1974.

82. Smith, *What Is Scripture?*

EPÍLOGO

1. Gerald L. Bruns, «Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation», en Robert Alter y Frank Kermode, eds., *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987, pp. 641-642.

2. Citado por Ian Hacking, *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge, 1975, p. 148.

3. Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, p. 153. [Hay trad. cast.: *De la verdad y la interpretación: fundamentales contribuciones a la teoría del lenguaje*, Gedisa, Barcelona, 1989.]

4. *Ibid.*

* Las citas bíblicas están extraídas de *La Biblia de Jerusalén*, nueva edición revisada y aumentada (Editorial Desclée De Brouwer, Bilbao, 1998), en la que se ha repasado y corregido ampliamente el texto de las ediciones anteriores (1973, 1976, 1988, 1994 y 1995). Además de ofrecer una traducción nueva y más transparente de algunos libros de la Biblia, se han revisado todas las notas y se han introducido otras nuevas con el fin de incorporar los últimos avances de la investigación bíblica. (*N. de la T.*)

Karen Armstrong (Wildmoor, Worcestershire, 1944) es una de las mayores expertas mundiales en historia de las religiones. Ha publicado numerosas obras fundamentales, entre las que destacan: *Una historia de Dios* (1995), *Buda* (Mondadori, 2002), *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam* (2004) y *La gran transformación* (2007).

Título original: *The Bible: A Biography*
Publicado por primera vez por Atlantic Books, Ltd.

Edición en formato digital: junio de 2015

© 2007, Karen Armstrong
© 2008, 2015, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona
© 2008, Mercedes Vaquero, por la traducción

Diseño de portada: Penguin Random House Grupo Editorial / Nora Grosse
Fotografía de portada: © Getty Images

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*. El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9992-577-6

Composición digital: M.I. maqueta, S.C.P.

www.megustaleer.com

Penguin
Random House
Grupo Editorial

Índice

Historia de la Biblia

Introducción

1. La Torá

2. Las Sagradas Escrituras

3. Los Evangelios

4. Midrás

5. Caridad

6. *Lectio divina*

7. *Sola scriptura*

8. Modernidad

Epílogo

Glosario

Índice de citas bíblicas

Notas

Biografía

Créditos