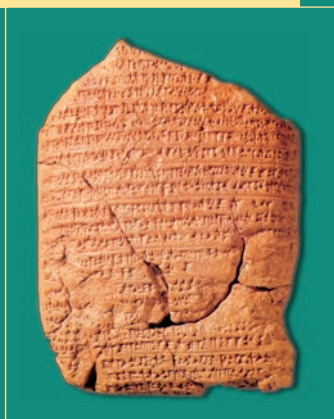


JEAN-LOUIS SKA

**Los enigmas  
del pasado**  
*Historia de Israel  
y relato bíblico*



Jean-Louis Ska, s.j.

# Los enigmas del pasado

Historia de Israel y relato bíblico

TRADUCCIÓN: MIGUEL MONTES

A partir de las versiones

italiana (*La Parola di Dio nei racconti degli uomini*) y

francesa (*Les Énigmes du passé. Histoire d'Israël et récit biblique*)



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 Estella (Navarra)

2003

## Nota del traductor

Por expreso deseo del autor hemos introducido en la edición española los cambios incorporados en la versión francesa de esta obra (*Les énigmes du passé. Histoire d'Israël et récit biblique*), cuya primera edición apareció en italiano (*La Parola di Dio nei racconti degli uomini*). También ha sido deseo del autor poner como título de la edición española el de la francesa. Hemos corregido también algunos errores que se habían deslizado tanto en la edición italiana como en la francesa.

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
Internet: <http://www.verbodivino.es>  
E-mail: [evd@verbodivino.es](mailto:evd@verbodivino.es)

Motivo de portada: Tablilla de arcilla (siglo VI a. C.), *Crónica babilónica*.

© Citadella Editrice, Asís 2000. © Editorial Verbo Divino, 2003. Es propiedad. *Printed in Spain*. Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra).

Depósito legal: NA. 2.788-2003.

ISBN 84-8169-541-6

# Índice

<b>Prefacio a la edición española</b> . . . . .	5
---	---

## *Capítulo primero*

Contar historias y escribir la historia . . . . .	13
I. La historia antigua y el mundo de la televisión . . . . .	14
II. La historia antigua y la <i>Pietà</i> de Miguel Ángel . . . . .	14
III. La «verdad» de los relatos bíblicos . . . . .	15
IV. Historia e historias . . . . .	16
1. El bautismo de Jesús . . . . .	16
2. ¿Escribir una novela o escribir como en las novelas? . . . . .	18
3. La historiografía moderna . . . . .	18
4. La zarza ardiente . . . . .	19
5. El paso del mar . . . . .	20
6. La agonía de Jesús . . . . .	20

## *Capítulo segundo*

<b>Creación, diluvio, torre de Babel: relatos de los orígenes y orígenes del relato</b> . . . . .	23
I. La creación del mundo (Gn 1–2) . . . . .	23
Primer punto . . . . .	25
Segundo punto . . . . .	26
Tercer punto . . . . .	27
Cuarto punto . . . . .	28
Quinto punto . . . . .	29
II. El diluvio (Gn 6–9) . . . . .	30
III. La torre de Babel (Gn 11,1-9) . . . . .	33

## *Capítulo tercero*

<b>Abrahán y los patriarcas: ¿actores de la historia o figuras legendarias?</b> . . . . .	35
I. Introducción: los relatos patriarcales y el comienzo de la «historia de Israel» . . . . .	35

II. La historicidad de los patriarcas o de la época patriarcal . . . . .	36
1. Las escasas huellas dejadas por los patriarcas en la historia . . . . .	36
2. ¿Historicidad de una época patriarcal? . . . . .	36
3. ¿Una antigua «religión de los patriarcas» o una «religión de la familia»? . . . . .	37
4. El mundo de los nómadas y la historia . . . . .	39
5. Los patriarcas y Egipto . . . . .	40
6. Un argumento a favor de la historicidad de los patriarcas . . . . .	43
III. La fecha de redacción de algunos textos claves . . . . .	44
IV. La intención de los relatos . . . . .	46
1. «Leyendas» y personajes «legendarios» . . . . .	46
2. ¿Informar o formar? . . . . .	46
3. ¿Por qué hablar de los antepasados de Israel? . . . . .	47

### Capítulo cuarto

<b>Moisés: de héroe preavídico a fundador del Israel postexílico . . . . .</b>	<b>49</b>
I. El marco histórico del relato bíblico . . . . .	49
II. El personaje Moisés . . . . .	50
III. La esclavitud de los hebreos en Egipto (Ex 1 y 5) . . . . .	51
IV. Las plagas de Egipto (Ex 7–12) . . . . .	52
V. La salida de Egipto y el paso del mar (Ex 13–15) . . . . .	56
1. Los papiros Anastasi y otros documentos . . . . .	56
2. ¿Por qué es tan poco abundante la documentación? . . . . .	57
3. El itinerario de la salida de Egipto . . . . .	58
4. El milagro del mar . . . . .	58
5. El Dios de la Biblia es alérgico al caballo . . . . .	60
VI. La estancia en el desierto . . . . .	61
1. Los cuarenta años . . . . .	61
2. Los milagros realizados en el desierto . . . . .	62
3. La estancia en el desierto . . . . .	64
4. La actividad de Moisés en el desierto . . . . .	66
5. El Sinaí . . . . .	67
6. Las instituciones mosaicas . . . . .	68
a) <i>El derecho de Israel</i> . . . . .	68
b) <i>El culto</i> . . . . .	69

*Capítulo quinto*

<b>¿Conquista de la tierra, asentamiento de pastores nómadas, rebelión rural o evolución social?</b> . . . . .	71
I. El Libro de Josué y la arqueología . . . . .	71
1. Los problemas históricos del Libro de Josué . . . . .	71
2. El Libro de Josué y el género literario «épico» . . . . .	72
II. Las teorías sobre la instalación de Israel en la tierra de Canaán . . . . .	73
1. La conquista militar (la escuela de W. F. Albright) . . . . .	74
2. El asentamiento progresivo de los seminómadas (A. Alt) . . . . .	74
3. La rebelión de los campesinos contra las ciudades cananeas (G. Mendenhall – N. K. Gottwald) . . . . .	75
4. Crítica de las teorías y balance . . . . .	77
5. La estela de Merneftah . . . . .	80
6. Los hapiru y los hebreos . . . . .	83
7. Los filisteos y los «pueblos del mar» . . . . .	84
Conclusión . . . . .	85
III. El Libro de Josué y el espíritu de las bienaventuranzas . . . . .	86
1. Josué, «el campeador» . . . . .	87
2. Las convenciones literarias de la epopeya . . . . .	88
3. Algunos peligros del género literario de la epopeya . . . . .	89

*Capítulo sexto*

<b>David y Salomón: ¿grandes reyes o pequeños jefes de clanes locales?</b> . . . . .	91
I. El Libro de los Jueces . . . . .	91
II. La monarquía de David y de Salomón . . . . .	92
1. David y Salomón: ¿grandes reyes o pequeños jefes locales? . . . . .	92
2. La estela de Dan y la «casa de David» . . . . .	95
III. Roboán, Jeroboán y Sesac, faraón de Egipto . . . . .	96
IV. El reino del Norte y la casa de Omrí . . . . .	97
1. El rey Omrí, fundador de la gran dinastía del reino del Norte (886-875 a. C.) . . . . .	97
2. El rey Ajab (875-853 a. C.) y los primeros contactos con el Imperio asirio . . . . .	98
3. La estela de Mesá . . . . .	101
4. La estela de Dan . . . . .	104

V. El reinado de Jehú (841-814 a. C.)	105
VI. El tributo de Joás, rey de Israel (798-783 a. C.)	111
<i>Capítulo séptimo</i>	
<b>Israel y Judá en el torbellino de la política internacional</b>	115
I. El final del reino del Norte (722-721 a. C.)	115
II. Las campañas de Sargón II (721-705 a. C.)	116
III. La campaña de Senaquerib (705-681 a. C.) contra Judá el año 701 a. C.	117
1. Los antecedentes del conflicto	117
2. Ezequías se prepara para resistir	118
3. La campaña asiria contra Judá del año 701 a. C.	120
a) El texto de 2 Re 18–20	122
b) El texto de Is 36–39	125
c) El texto de los anales asirios sobre la campaña de Senaquerib del año 701 a. C.	126
d) Las contradicciones entre las diferentes versiones de los acontecimientos	128
e) La interpretación de los acontecimientos por el profeta Isaías	131
4. Algunas reflexiones <i>a posteriori</i>	135
<i>Epílogo</i>	
<b>Historia y relato, arte y poesía</b>	139
Breve bibliografía	143
Tablas cronológicas	145

## Prólogo a la edición española

«La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla».

Gabriel García Márquez, *Vivir para contarla* (incipit).

Lo que el gran escritor colombiano dice de la experiencia individual puede ser aplicado, *mutatis mutandis*, a la experiencia de los pueblos y a la del pueblo de Israel en particular. La Biblia, en efecto, no es otra cosa que la «memoria colectiva» de un pueblo, que, a lo largo de su historia, ha ido registrando en menor medida unos hechos concretos, fechados y detallados, que algunas experiencias que le han permitido vivir y sobrevivir y que, por consiguiente, han merecido ser contadas de generación en generación. Como dice con tanta fortuna Gabriel García Márquez, la vida no es nunca exactamente la que uno vivió. La historia tampoco es sólo una serie de acontecimientos registrados con cuidado en anales o en crónicas detalladas. La verdadera historia, la que cuenta y es «maestra de la vida», es algo distinto a una recensión exacta, rigurosa, pero también aséptica y anónima, de «lo que verdaderamente pasó». Está compuesta de risas y lágrimas, de alegrías y sufrimientos, del sudor y de la sangre de aquellos que vivieron unos momentos que se han vuelto, en el sentido literal de la palabra, «memorables». Esta historia no se parece a los manuales escolares y a menudo un tanto aburridos de nuestra infancia y de nuestra juventud; se parece más bien a los recuerdos que una familia va reuniendo poco a poco, a



esos viejos álbumes de fotos amarillentas, a las cartas u objetos familiares que poseen todos la misma cualidad: la de hacer brotar de los labios una «historia» que todos escuchan en cada ocasión con el mismo placer renovado, una historia que escuchamos para poder contarla, a nuestra vez, a nuestros propios hijos. Y es que, a fin de cuentas, una familia se construye también en torno a cierto número de historias que vale la pena contar. Los elementos importantes en una vida de familia son los que engendran historias. Esas historias permanecen, conservan su encanto y su poder evocador, transmiten el mismo mensaje o las mismas lecciones, se adaptan también a las necesidades y a las circunstancias, porque tienen una vida propia y tienen el rostro cambiante de la vida.

Es esencial entrar en el universo de la Biblia del mismo modo que se hojea un álbum de recuerdos. Cada cosa tiene un sentido, y hasta el menor detalle tiene su razón de ser. Ahora bien, la precisión en el detalle no es la del historiador, es más bien la de un narrador de cuentos, la de los padres y los abuelos de un pueblo que desean legar a las jóvenes generaciones los tesoros de su sabiduría en forma de relatos que permitan revivir a cada uno las experiencias de un pasado rico: «Las cosas que hemos oído y que sabemos, las que nos contaron nuestros antepasados: las glorias del Señor y su poder, las maravillas que hizo, no se las ocultaremos a sus descendientes, sino que se las contaremos a la generación venidera» (Sal 78,3-4).

La memoria colectiva de un pueblo, en efecto, forma su conciencia colectiva, su inteligencia y su sensibilidad. Para formar la conciencia de un pueblo, no cabe duda de que la poesía es mejor aliada que la sequedad de una recensión exacta y minuciosa de los acontecimientos, porque la poesía proporciona al relato su encanto y le concede la capacidad de modelar los espíritus o, más bien, la capacidad de invitarles a recorrer «los caminos antiguos, los caminos seguros, los que procuran el reposo» (Jr 6,16).

La Biblia no es, pues, un manual de historia en el sentido moderno del término; contiene más bien «historias», es decir,

experiencias de las que se ha acordado Israel y que ha transformado en relatos. Leer la Biblia de esta manera tiene la gran ventaja, a mi modo de ver, de resolver las numerosas dificultades planteadas estos últimos tiempos por algunas publicaciones bastante radicales y, sobre todo, por los artículos aparecidos en la prensa, que, por otra parte, no han retenido, la mayoría de las veces, más que el aspecto «sensacional» y provocador de estas obras. Es cierto que los espíritus han podido sentirse turbados por algunos títulos: «Ni Abrahán ni Moisés han existido nunca»; «Las historias de los patriarcas no son más que invenciones piadosas»; «Israel no atravesó seguramente el mar Rojo a pie enjuto»; «No hubo ninguna conquista de la tierra prometida»; «David y Salomón no fueron más que pequeños reyezuelos locales», y otras afirmaciones de este tipo.

El problema es, a buen seguro, delicado, puesto que la teología tradicional afirma que la fe cristiana, al contrario que la mitología, está basada en acontecimientos históricos. El Dios de la Biblia es un Dios que interviene en la historia, y la encarnación es una última prueba de esta «inmanencia» de la divinidad que vino a «plantar su tienda entre nosotros» (Jn 1,14). Negar la historicidad de la Biblia equivale, por tanto, a minar uno de los fundamentos de la fe bíblica y a poner en peligro todo el edificio de la teología cristiana. Como dice la primera carta de san Juan (1,1-3), «lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han tocado nuestras manos acerca de la palabra de la vida, —pues la vida se manifestó y nosotros la hemos visto y damos testimonio, y os anunciamos la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos manifestó—, lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros estéis en comunión con nosotros».

Es preciso, por consiguiente, que los primeros testigos del Evangelio hubieran podido ver, escuchar y tocar algo real para poder anunciarlo a continuación. En el Antiguo Testamento, la situación es algo parecida:

Recuerdo las hazañas del Señor;  
 sí, recuerdo tus maravillas de antaño.  
 Considero todas tus obras, medito tus proezas.  
 Oh Dios, santo es tu proceder.  
 ¿Qué dios es tan grande como nuestro Dios?  
 Tú, el Dios que realiza maravillas,  
 diste a conocer entre los pueblos tu poder;  
 con tu brazo rescataste a tu pueblo,  
 a los hijos de Jacob y de José.  
 Te vio el mar, oh Dios, te vio el mar y tembló,  
 hasta el océano se estremeció.  
 Las nubes descargaron sus aguas,  
 los nubarrones tronaron, zigzaguearon tus rayos.  
 El estruendo de tu trueno resonaba en el torbellino,  
 los relámpagos deslumbraron el orbe,  
 la tierra retemblaba estremecida.  
 Te abriste un camino por el mar,  
 un sendero por las aguas caudalosas,  
 y nadie descubrió tus huellas.  
 Guiabas a tu pueblo como un rebaño,  
 Moisés y Aarón lo conducían.

Este texto del Sal 77,12-21 describe la salida de Egipto y el paso del mar como experiencias vividas. El lenguaje es, ciertamente, poético, pero se refiere a un acontecimiento, no a imágenes o símbolos.

¿Cómo debemos interpretar, en este caso, esos relatos? A mi modo de ver, es importante evitar dos escollos. El primero consiste en atrincherarse en posiciones defensivas y afirmar, sin entrar en demasiados matices, que lo que dice la Biblia «es verdadero» y que, por consiguiente, lo que ella cuenta corresponde a lo que pasó de verdad. Esta posición fundamentalista es peligrosa y, de todos modos, poco defendible, porque identifica, más o menos conscientemente, el lenguaje de los relatos bíblicos con el de los historiadores modernos. O bien obliga a los textos bíblicos a corresponder a las exigencias de una determinada teología o de una determinada ideología, sin demostrar nunca verdaderamente el buen fundamento de este postulado. Por otra parte, existe otra posición extrema que es

mejor evitar, una posición nihilista que viene a negar todo vínculo entre los relatos bíblicos y la historia. Baste, en este momento, con recordar que el pueblo de Israel y su tierra pertenecen a la historia y no a la mitología, del mismo modo que la primera comunidad de los discípulos de Jesucristo forma parte de la historia y no de la leyenda.

La cuestión, no obstante, consiste en saber si existe alguna posibilidad de navegar entre los dos escollos que acabamos de mencionar, entre el *todo* de los fundamentalistas y la *nada* de los nihilistas. A mí me parece que sí, y que la vía nos la indica Gabriel García Márquez, a quien he elegido, además, como guía para escribir estas páginas introductorias. Con otras palabras, es esencial saber cómo leer los relatos bíblicos y saber lo que podemos encontrar en ellos.

Este pequeño libro, fruto de varios seminarios realizados con grupos de laicos en Italia, especialmente en Génova y en Roma, quiere acompañar al lector durante su viaje a través de los relatos bíblicos, desde la creación del mundo (Gn 1) hasta el asedio de Jerusalén por Senaquerib en el año 701 a. C. Para que este viaje resulte, a la vez, agradable e instructivo, es importante que nos proveamos de algunos accesorios indispensables.

Lo primero que conviene introducir en nuestro equipaje es una de las adquisiciones esenciales de la ciencia bíblica de estos dos últimos siglos; en este caso, que los relatos bíblicos nos informan más sobre el mundo de quienes los han escrito que sobre el mundo que describen. Dicho con palabras más sencillas, «los relatos de familia» de los que hablaba yo más arriba siguiendo a Gabriel García Márquez sirven más para hacernos entrar en el espíritu de familia que para informarnos con precisión sobre su historia. Esto vale también para la historia de Israel. Empleando palabras más técnicas, los textos bíblicos nos informan poco sobre el «mundo del relato» y más sobre el de sus autores. Los relatos patriarcales, por ejemplo, no nos dicen gran cosa sobre una supuesta «era patriarcal»; nos revelan más bien, por el contrario, cuáles eran las preocupaciones de un pueblo que intenta definir su identidad a partir de

un pasado remoto, justificar sus prerrogativas y dar cuerpo a sus convicciones y sus esperanzas más fundamentales.

En segundo lugar, es necesario que nos proveamos de una buena dosis de sentido crítico, en el sentido literal de la palabra. La palabra «crítica» procede, en efecto, del verbo griego *krinein*, que significa «juzgar», «discernir». El sentido crítico es, por consiguiente, la capacidad de juzgar y de discernir, de «no tomar por oro todo lo que brilla», de no contentarse con respuestas manidas y fórmulas comodín. Al leer la Biblia es importante medir la distancia que nos separa de estos textos antiguos, escritos en otra lengua, en otro mundo y siguiendo los criterios de una cultura distinta. No es posible aplicar a estos textos nuestros criterios o juzgarlos según nuestros cánones. Tampoco es posible trasladarlos a nuestro mundo sin «traducirlos». El lenguaje es diferente, los modos de pensar y de expresarse son distintos, y los modos de contar también. Sería ingenuo y poco razonable creer que estos textos pueden ser leídos y comprendidos sin realizar un esfuerzo de transposición y de «traducción».

En tercer lugar, será asimismo útil procurarnos una amplia provisión de «curiosidad intelectual». El gusto por la aventura, el deseo de explorar y de descubrir, la sed de saber, son indispensables para poder aventurarse en la selva de los textos bíblicos. Eso significa, por supuesto, que el lector podrá perder por el camino algunas de sus falsas certezas, que podrá sentirse conmocionado en sus convicciones o ver cómo se hundan algunas de sus construcciones excesivamente simplistas. Deberá tener el coraje de dejar a su espalda, sin falsos lamentos, algunas ideas demasiado simplistas sobre la Biblia para poder avanzar por unos caminos que conducen a opiniones más sobrias, aunque también mucho más sólidas. La honestidad intelectual requiere una actitud recomendada también por el Evangelio en otro contexto: es preciso saber perder para poder encontrar lo único que vale la pena (*cf.* Mt 16,25 y par.). El que no quiere perder nada se arriesga, por el contrario, a encontrarse con las manos vacías (*cf.* Mt 25,28-29).

La curiosidad intelectual requiere asimismo cierto sentido de la gratuidad. El esfuerzo por buscar la verdad juntos, con honestidad, es una empresa que tiene valor en sí misma. No es necesario que se revele útil para otra cosa: para confirmar o consolidar, por ejemplo, opiniones preconcebidas sobre la revelación bíblica. La verdad es un valor en sí, del mismo modo que la Escritura tiene valor en sí, sobre todo para el creyente que la lee como «Palabra de Dios». El amor, dice Bernardo de Claraval, tiene en sí mismo su recompensa. Lo mismo diremos del esfuerzo de la inteligencia recta, honesta y rigurosa.

Por último, se recomienda «llenar el depósito» de confianza. Confianza en la Palabra de Dios, porque el creyente sabe que ésta no puede decepcionarle. Confianza en las capacidades de la inteligencia humana, que, después de todo, es un don de Dios. Confianza en poder superar los obstáculos y las resistencias que cada uno encuentra, inevitablemente, en su camino. Confianza en la misma investigación, porque, como dice el evangelio, «la verdad os hará libres» (Jn 8,32). Confianza asimismo en la comunidad de los lectores de la Biblia, que desde hace casi veinte siglos no ha cesado de escrutar las Escrituras para descubrir en ellas cada día un alimento sustancial para el espíritu.

Sólo me queda desear a todos los lectores de este volumen un buen viaje a través de las páginas de un libro que ya cuenta con más de dos mil años pero que sigue siendo joven y continúa estando alerta. Y les deseo también que vuelvan de este viaje con algunos recuerdos inolvidables y algunos relatos para transmitir a las generaciones futuras.

*Jean-Louis Ska*

*3 de septiembre de 2003*

*Fiesta de san Gregorio Magno*

## *Capítulo primero*

# Contar historias y escribir la historia

La Biblia se presenta, tradicionalmente, como un libro de historia o de historias con un comienzo, un largo desarrollo y un final. El comienzo de la historia coincide con la creación del mundo y el fin con la predicación del Evangelio en el Imperio romano durante el siglo I después de Cristo. Se podría decir incluso que, en los primeros capítulos del Apocalipsis, la Biblia describe, de una manera anticipada, el final último de toda la historia: el fin del mundo. Dicho con palabras claras y sencillas, la Biblia contiene la historia del mundo desde el comienzo hasta el final. La historia es parcial y fragmentaria, no pretende en modo alguno ser exhaustiva; intenta más bien decir lo esencial sobre nuestro mundo: afirma saber cómo se ha constituido, por qué existe y cuál es la vocación de la humanidad en el universo y cómo acabará este universo que conocemos. La historia contada en la Biblia es la historia de nuestro mundo, y es nuestra historia. En particular, la Biblia nos cuenta cómo la humanidad ha buscado largamente la salvación, una salvación que se le ha ofrecido, finalmente, en Jesucristo.

Durante siglos, estas afirmaciones no han supuesto dificultad alguna, especialmente en el mundo cristiano. Hoy, por el contrario, desde la aparición del espíritu crítico, las cosas son muy diferentes y se ha vuelto necesario que nos preguntemos cuál es el vínculo entre la «historia contada por la Biblia» y la «historia real». Se trata, pues, de establecer con mayor precisión si la «historia» contada por la Biblia es fiable o no.

## **I. La historia antigua y el mundo de la televisión**

Adoptar el punto de vista crítico significa también poner en tela de juicio una de nuestras actitudes más comunes e inconscientes frente a la realidad y frente a nuestras representaciones de la realidad. En efecto, nuestro mundo está dominado por los medios de comunicación, en particular por la televisión. Estos medios crean la ilusión –pues se trata de una verdadera ilusión– de que es posible suministrar imágenes fieles de la realidad. Lo que vemos en la televisión sería –según la opinión general– una fotografía del mundo real. Esta fotografía puede ser parcial, puede haber sido elegida con cuidado, y ciertos detalles pueden haber sido ocultados. Probablemente olvidamos, con excesiva frecuencia o con demasiada rapidez, que las imágenes están filtradas, que el ángulo de mira y el encuadre están estudiados con conocimiento de causa, que ni la secuencia de las imágenes ni el momento en que son presentadas son fruto de un puro azar, sino de estrategias muy elaboradas. A pesar de todo esto, no es menos verdad que, para nosotros, una película de actualidad es siempre un trozo de la realidad, pues pensamos que no existe ninguna distancia entre la fotografía y la realidad fotografiada.

## **II. La historia antigua y la «Pietà» de Miguel Ángel**

No pretendo discutir esta creencia, aunque sería oportuno hacerlo. Ante todo, pretendo poner en duda la legitimidad de semejante actitud en lo que se refiere a la Biblia. La historia que nos presenta la Biblia no es una película televisada. No asistimos nunca a los acontecimientos contados como si estuviéramos frente a la pequeña pantalla. En realidad, existe una distancia, a menudo considerable, entre los acontecimientos y su descripción en las Escrituras. Del mismo modo que Miguel Ángel no pudo tener como modelos a María y a Jesús



para esculpir su *Pietà*, dado que María y Jesús vivieron quince siglos antes que él, así también los escritores bíblicos, especialmente los del Antiguo Testamento, escribieron a menudo mucho después de los acontecimientos que describen. Ahora bien, la *Pietà* de Miguel Ángel expresa, con una intensidad digna de ser destacada, algo de la participación de una madre en la pasión y en la muerte de su hijo. Una simple recensión periodística no hubiera captado esta experiencia de la misma manera ni con la misma intensidad. Además, Miguel Ángel forma parte de una larga cadena de artistas que han representado esta escena u otras semejantes, cada uno de ellos según la sensibilidad de su época.

De hecho, los relatos bíblicos se encuentran a menudo más cerca de las obras de arte, como la *Pietà* de Miguel Ángel, que de las rúbricas de prensa o de los telediarios. No persiguen sobre todo la exactitud de la crónica fiel y detallada; buscan más bien –y en primer lugar– transmitir un mensaje existencial a propósito de los acontecimientos que describen. Dicho de modo claro, pretenden «formar» más que «informar». La significación del acontecimiento relatado es más importante que el «hecho en estado bruto», si es que existen en nuestro mundo humano «hechos en estado bruto». La relación de los hechos bíblicos con la «realidad» histórica es, por tanto, compleja; a buen seguro, más compleja que la relación entre un reportaje televisado y un hecho de la actualidad.

### III. La «verdad» de los relatos bíblicos

Nuestra tarea es, por consiguiente, doble. Por una parte, es necesario corregir nuestra representación de la «historia bíblica»; por otra, será necesario definir mejor el tipo de «verdad» que encontramos en las Escrituras. Para alcanzar este doble objetivo y convencernos de que la Biblia no está escrita por corresponsales de prensa que siguieran personalmente a los personajes y los acontecimientos con cuadernos de notas, grabadoras, máquinas de fotos y cámaras de televisión, es necesario comparar la historia bíblica con los documentos que los investigadores,

historiadores y arqueólogos nos pueden suministrar sobre los acontecimientos que nos cuenta la Biblia. Será muy instructivo volver a tomar toda la historia bíblica, a partir de la creación, y preguntarnos si las descripciones ofrecidas por la Biblia están confirmadas o no por los documentos contemporáneos.

#### **IV. Historia e historias**

El modo de relatar de la Biblia, como acabamos de ver, no es exactamente el de un *telediario*, ni tampoco el de los historiadores modernos. También aquí es preciso corregir, sin duda, una manera demasiado difundida de abordar los relatos bíblicos, a fin de adoptar una perspectiva más justa. Voy a poner un primer ejemplo para hacerme comprender mejor.

##### *1. El bautismo de Jesús*

En el relato del bautismo, presente en los tres evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas), se abre el cielo y baja el Espíritu Santo en forma de paloma sobre Jesús, que acaba de ser bautizado. Pero ¿quién ve esta paloma? Según los tres evangelios, es Jesús el único que tuvo esta experiencia. Sin embargo, si fue así, surge otra cuestión de inmediato: ¿cómo pueden contar los evangelistas este acontecimiento? La respuesta que se nos ocurre de inmediato es que el mismo Jesús se lo contó a sus discípulos. Con todo, subsiste un problema. Se trata de una simple cuestión de estilo. El relato está en tercera persona y no en primera. El evangelista no escribe: «Jesús me dijo que en aquel momento vio al Espíritu Santo que bajaba sobre él en forma de paloma», ni tampoco: «Jesús me dijo: “En ese momento, vi al Espíritu Santo que bajaba sobre mí...”». El autor del relato no es Jesús, sino alguien que habla como si hubiera sido testigo ocular del acontecimiento. Sin embargo, es preciso reconocer que el relato mismo excluye que cualquier otra persona que no sea el mismo Jesús hubiera podido ver el fenómeno. Además, es probable que los discípulos no estuvieran presentes, pues Jesús los llamó después

de su bautismo. A esto debemos añadir que Marcos y Lucas se hicieron discípulos todavía más tarde, después de la resurrección. En consecuencia, el relato pone a su lector ante una imposibilidad: si Jesús es el único personaje presente que pudo ver al Espíritu Santo, entonces –al menos en principio– nadie puede decir: «Jesús vio al Espíritu Santo».

Otro modo de abordar las cosas sería decir que estamos ante una manera de hablar y de escribir corriente y aceptada en aquella época. Esa manera de escribir es todavía muy común en nuestros días, no en el mundo del periodismo o en el de la historiografía, sino en el mundo de la novela. En efecto, los novelistas no tienen problemas para decirle al lector lo que piensa un personaje que está solo en una habitación. Pueden hacer asistir a escenas y revelar el contenido de pensamientos o de monólogos que no pueden tener testigos. Nadie se rebela diciendo: «Este autor “inventa” lo que dice», puesto que la escena se desarrolla sin testigos. En este caso, todo el mundo es consciente de que el novelista no pretende contar hechos experimentados. Estamos en el mundo de la ficción, que no es exactamente el mundo real. Es un mundo creado y modelado por el autor de la novela. Sin embargo, se trata de un mundo verosímil, esto es, semejante al mundo real. Se trata de un mundo que podría ser o que podría haber sido, del mismo modo que los personajes podrían asistir o podrían haber asistido.

Estas observaciones tan sencillas crean, sin duda, un gran malestar entre los creyentes, porque, para ellos, la Biblia y los evangelios no pueden parecerse a una novela, es decir, a un relato salido directamente de la imaginación de sus autores. La historia bíblica es «verdadera», no es ni inventada ni legendaria. La Biblia cuenta acontecimientos que han sucedido «de verdad», acontecimientos en los que puede apoyarse nuestra fe con toda seguridad. En consecuencia, hemos de elegir: o bien la historia de la salvación es historia «verdadera», o bien nuestra fe pierde su fundamento. Hemos, pues, ante un dilema del que verdaderamente es muy difícil salir.

## 2. *¿Escribir una novela o escribir como en las novelas?*

Llegados a este punto de nuestra investigación, se hace necesario introducir una distinción importante, en primer lugar, para tranquilizar a quien pudiera inquietarse por el giro que van tomando las cosas y, en segundo lugar, para dar un paso hacia adelante en nuestra comprensión de la Biblia. Decir que la Biblia utiliza determinados recursos literarios que encontramos en la novela moderna no equivale en modo alguno a decir que la Biblia es una novela. Sólo supone afirmar que la manera de escribir de los autores bíblicos está más cerca de la de los novelistas modernos que de la de los cronistas, periodistas u otros corresponsales de la televisión. En términos muy sencillos, esta constatación se refiere únicamente a la forma de los relatos bíblicos y no implica ningún juicio sobre su contenido.

## 3. *La historiografía moderna*

¿Cuál es, entonces, la verdadera diferencia entre la historia tal como nosotros la comprendemos hoy y los relatos bíblicos? Vamos a partir de una definición bastante simple: la historia, o la ciencia histórica llamada historiografía, está basada en documentos y testigos.

Los documentos pueden ser escritos o no escritos. Un palacio, una casa, una tumba, una punta de flecha, un *graffiti* escrito en una piedra, las cenizas dejadas en un hogar, son otros tantos documentos que permiten descubrir la existencia de personas. A partir de estos documentos, se vuelve posible—tomando las precauciones necesarias y aplicando el rigor indispensable—elaborar un retrato de las personas que dejaron estos documentos y reconstruir el mundo en el que vivían. Ciertamente, los documentos escritos tienen una importancia capital. Ahora bien, éstos tienen que ser usados con espíritu crítico, porque pueden ser tendenciosos y deformar la verdad. Todos conocemos documentos parciales, incompletos o carentes de fundamento.

Hoy conocemos asimismo las fotografías, las películas y las grabaciones. En la antigüedad, en cambio, existían diferentes tipos de iconografía y de estatuaria. Recientemente, algunos investigadores han consagrado mucho tiempo a estudiar la impresión de los sellos antiguos encontrados en el Próximo Oriente y han conseguido obtener informaciones muy interesantes sobre la historia de la religión popular de la época.

Los testigos, por su parte, son testigos oculares, es decir, personas que han asistido a los acontecimientos. Puede tratarse también de personas que han recogido los testimonios de los testigos oculares. Sea como fuere, es importante que en la base del testimonio haya un testigo directo. A esta razón se debe que la historia se ocupe únicamente de acontecimientos públicos y no de acontecimientos privados. La oración o la reflexión de una persona sola en su habitación no forman parte de la historia, pues, necesariamente, no hay testigos. Y cuando no tiene ni documentos ni testigos, el historiador se calla.

En la Biblia, sin embargo, el lector encuentra a menudo relatos que no corresponden exactamente a esta definición de «historiografía». En general, el lector no reacciona, pues los textos son muy conocidos y casi nadie plantea cuestiones críticas sobre ellos. Ahora voy a presentar algunos ejemplos de narraciones muy conocidas que no pueden haber sido escritas, a buen seguro, por testigos directos. Se trata de ejemplos parecidos al del bautismo de Jesús evocado más arriba.

#### *4. La zarza ardiente*

Es un primer ejemplo tomado del libro del Éxodo. Se trata de la famosa escena de la zarza ardiente (Ex 3,1-6). La escena incluye dos personajes: Moisés y Dios. ¿Quién asiste a la escena? Nadie. ¿Quién puede contarla? Se puede responder que Moisés. Sin embargo, el relato no está en primera, sino en tercera persona. También aquí el narrador «da la impresión» de ser testigo, es decir, que se mete «en la piel» de un testigo ocular para poder contar lo que pasa.

### *5. El paso del mar*

Otro ejemplo procede del relato del paso del mar (Ex 14). Cuando los egipcios desaparecen porque las aguas refluyen sobre ellos, dicen, según el texto bíblico: «Huyamos ante Israel, porque el Señor pelea por ellos contra Egipto» (Ex 14,25). La «historicidad» de este relato plantea numerosas cuestiones. Un primer problema, menor, procede de la lengua. Los egipcios hablaban, evidentemente, la lengua egipcia. Sin embargo, en Ex 14,25 las palabras del ejército egipcio están en hebreo, como si los egipcios hablaran esta lengua. A buen seguro, se trata de una convención, puesto que este mismo fenómeno se encuentra un poco por todas partes en la Biblia. Hay un segundo problema más difícil de resolver: ¿quién oyó el discurso pronunciado por el ejército del faraón en su huida? Todos los egipcios murieron inmediatamente después y, por consiguiente, no pudieron contar nada (Ex 14,28). Por otra parte, una nube separaba al ejército egipcio de los israelitas, soplabla un fuerte viento del este (14,21) y era de noche (14,19-20). Nada de todo esto facilitaba las cosas. A la mañana siguiente, los israelitas descubrieron los cuerpos de los egipcios sobre la orilla (14,30b). Pero ¿qué es lo que pudieron ver y oír durante la noche? Sin embargo, el narrador hace asistir al lector a la escena como si él mismo fuera un espectador directo. Si bien no es algo absolutamente imposible, está bastante claro, no obstante, que esta parte del relato es más una «reconstrucción» que el informe de un testigo ocular de los acontecimientos.

### *6. La agonía de Jesús*

Tenemos un último ejemplo, muy claro, procedente del Nuevo Testamento. Jesús, durante su agonía, ora en el «huerto de los olivos». Los lectores de los evangelios de Marcos y de Mateo pueden saber también lo que dijo Jesús en esta circunstancia. Ahora bien, ¿quién estaba presente y oyó lo que dijo Jesús en esta circunstancia? Nadie. En efecto, los tres

discípulos que acompañaban a Jesús, siempre según Marcos y Mateo, dormían en ese momento. Esta vez, difícilmente pudo comunicarse Jesús con sus discípulos, porque fue detenido, condenado y crucificado. Por su lado, los discípulos habían huido justo después del arresto de su maestro. De momento, importa poco saber cómo consiguieron escribir esta página los evangelistas. Es esencial ver que no fue escrita por un «cronista» que seguía a Jesús y escribía lo que decía en su agonía. Es sencillamente imposible. En consecuencia, la «verdad» de la escena de Getsemaní –pues tiene una «verdad» que le es propia– no puede ser la de un hecho «comidilla de la crónica», como los que encontramos cada día en los periódicos. Para encontrar esta «verdad» del relato evangélico, hemos de buscar en otra parte e interrogarnos sobre el estilo y las técnicas literarias propias de los evangelistas.

En conclusión, debemos admitir que hay diferentes maneras de escribir la «historia». Los cánones modernos son, qué duda cabe, más estrictos y más severos que los que presidieron la redacción de los relatos que encontramos en la Biblia; deberemos recordarlo y no esperar de los escritores bíblicos que respondan a las exigencias del mundo contemporáneo en materia histórica.

Este libro, a fin de hacer más cómoda la lectura, no tiene notas. Los que están familiarizados con la materia no tendrán ninguna dificultad para encontrar los autores o las obras a los que hacemos referencia a lo largo de toda la exposición. Aquellos, en cambio, que no lo están no se verán distraídos con nombres y títulos desconocidos, a menudo en lenguas extranjeras. Por lo demás, hemos añadido al final una breve bibliografía de consulta que permitirá, a los que lo deseen, completar la lectura o encontrar más información sobre ciertos puntos de mayor interés.

## *Capítulo segundo*

# **Creación, diluvio, torre de Babel: relatos de los orígenes y orígenes del relato**

La relación entre relato (lenguaje) e historia (realidad) puede variar sobremanera, tanto en la literatura moderna como en la Biblia. Esta relación evoluciona sobre todo en función de la intención del autor, del contexto y de los temas tratados. Para ilustrar esta verdad elemental, conviene releer con mirada crítica algunas de las páginas más importantes y más conocidas de la Biblia. Para simplificar las cosas, recogeré el relato bíblico tal como se presenta en la actualidad. Empezaré, por tanto, el recorrido por el relato de la creación. En cada parte importante del relato, plantearé una misma serie de cuestiones: ¿Quién es el que cuenta? ¿Cómo puede saber el narrador lo que narra? ¿Hay documentos extrabíblicos sobre estos mismos acontecimientos? ¿Qué diferencias hay entre los relatos bíblicos y los documentos extrabíblicos? ¿Cómo se pueden explicar estas diferencias?

### **I. La creación del mundo (Gn 1–2)**

¿Qué podemos saber de la creación? No mucho, diremos de inmediato, pues no había ningún testigo cuando el mundo no existía aún. Los primeros testigos aparecieron —como es obvio— sólo después de la aparición del género humano. Por consiguiente, el narrador que describe cómo creó Dios el universo no puede ser un testigo ocular, especialmente en lo que se refiere al primer relato de la creación (Gn 1,1–2,3), relato que comienza con estas bien conocidas palabras: «Al principio



creó Dios el cielo y la tierra» (Gn 1,1). En efecto, Dios no crea en este relato a la primera pareja humana hasta el sexto día. En consecuencia, el narrador, para poder contar lo que pasó durante los cinco primeros días, se vio obligado a extrapolar o «imaginar» lo que ningún testigo humano pudo ver con sus propios ojos. En el lenguaje técnico del análisis literario, el narrador de Gn 1 es «omnisciente», es decir, que dispone de conocimientos y de informaciones inaccesibles a una persona ordinaria. Por ejemplo, el narrador sabe lo que Dios piensa y dice. Informa de ello a su lector sin intentar justificarse en modo alguno. La cosa «cae por su propio peso», porque se trata de una manera de contar aceptado por todos en aquella época. Por ejemplo, cuando el texto de Gn 1,26 dice: «Y dijo Dios: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza”», el lector crítico puede preguntarse cómo pudo tener conocimiento el narrador de este discurso divino, que, además, debería ser un «monólogo interior». Para el autor del texto, por el contrario, la cuestión ni siquiera se plantea.

En realidad, esta técnica del «narrador omnisciente» es empleada con mucha frecuencia por los novelistas, tanto por los antiguos como por los modernos. Se trata de un primer punto de contacto entre los relatos bíblicos y las técnicas de la literatura universal, y, como veremos, hay otros.

Pero todavía hay más: el estilo de Gn 1 es, en efecto, bastante próximo al de ciertas teorías modernas sobre el origen del mundo (P. Gibert). Debo precisar de inmediato que hablo únicamente del estilo, no del contenido de estas teorías.

Es posible que esto sorprenda. Pero quien interroge a los científicos sobre el origen del universo se dará cuenta enseguida de que emplean un estilo parecido al del escritor de Gn 1: deben «imaginar» el origen del mundo a partir de observaciones sobre el universo. Nadie ha «visto» cómo nació o se formó nuestro universo. En consecuencia, el científico debe recurrir a su «fantasía» para reconstruir el origen del mundo. En realidad, el autor de Gn 1 actúa de una mane-

ra muy semejante. Ciertamente, no poseía los conocimientos de los científicos de hoy. Su lenguaje y su modo de pensar no eran los de los científicos, sino más bien los de los teólogos o los poetas. No por ello es menos cierto que su modo de proceder es idéntico: a partir de la observación de su universo, intenta comprender y reconstituir sus orígenes. Es P. Gibert quien ha mostrado todo esto en su libro sobre los relatos del comienzo.

Para comprender mejor la intención de este relato, también es oportuno volver a situarlo en su contexto histórico. Para la mayoría de los exégetas, el texto de Gn 1 fue concebido y escrito durante o inmediatamente después del exilio (586-538 a. C.). Las razones que militan en favor de esta opinión son bastante sólidas. Una de ellas es que, según los especialistas, es imposible leer Gn 1 sin percibir en el texto la influencia de la mitología mesopotámica. El solo hecho de describir el mundo primordial como un «caos acuático», es decir, como un universo completamente recubierto por las aguas y sumergido en las tinieblas (*cf.* Gn 1,2), es típico de Mesopotamia, llanura atravesada por dos grandes ríos, el Tigris y el Éufrates. No es éste el caso de la tierra de Israel, donde el «caos primordial» está representado más bien como una tierra desierta y *sin* agua (*cf.* Gn 2,4b-5). Fue durante el exilio de Babilonia cuando el pueblo de Israel pudo conocer estas condiciones geográficas y los mitos que nacieron en este marco.

Así pues, vale la pena volver a leer el texto en este marco histórico a fin de otorgar un mayor relieve a su mensaje específico. Cinco puntos merecen nuestra atención.

### *Primer punto*

Contrariamente a las mitologías mesopotámicas, para Gn 1 el comienzo de la «historia universal» coincide con el comienzo del mundo. A primera vista, esta afirmación parece completamente lógica. Sin embargo, no lo es. En Mesopotamia, como en la mayoría de las mitologías, la «his-

toría» empieza antes de la creación del mundo y de la humanidad. Empieza con una «historia» de los dioses que precede a la creación de nuestro mundo. Los acontecimientos de esta «historia divina» tienen una incidencia directa sobre la historia humana y la predeterminan. Sólo pondré un ejemplo. Según un mito mesopotámico bastante conocido, el mito de Atrahasis, el género humano fue creado para reemplazar a los dioses inferiores, que se negaban a trabajar para los dioses superiores. Estos dioses inferiores, entre otras cosas, se habían negado a cavar los canales de riego absolutamente indispensables para el cultivo de los campos de Mesopotamia. Según este relato, el destino de la humanidad fue fijado, pues, por los dioses *antes* de la creación, y, a partir del momento en que los hombres fueron creados, no disponen de otra opción que la de someterse a su destino: trabajar para los dioses y alimentarlos ofreciéndoles sacrificios.

Para la Biblia, en cambio, el comienzo de la historia coincide con el comienzo de nuestro mundo. Nada «había pasado» antes de ese momento; sólo existía Dios y la tierra estaba «desierta y vacía» (Gn 1,2). En consecuencia, la historia de la humanidad está determinada exclusivamente por lo que se decide en el mismo momento y después de la creación de nuestro mundo, pero en ningún caso antes. Por consiguiente, la libertad humana está menos «predeterminada» en la Biblia que en el mundo mesopotámico.

### *Segundo punto*

El creador del mundo es el Dios de Israel y no las divinidades paganas, en particular las divinidades mesopotámicas. El relato bíblico va revelando, de una manera progresiva, que el Dios creador es también el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob; es, a continuación, el Dios que hace salir a su pueblo de Egipto y lo guía a lo largo de su historia. Esta visión, que le puede parecer trivial al lector moderno, sobre todo si es creyente, no era evidente en absoluto para el pueblo de Israel cuando se encontró confrontado brutalmente con la cultura

y la religión de Mesopotamia. Ésta última poseía, en efecto, diferentes «mitos de creación» en los que los dioses locales extendían su dominación sobre el universo que ellos habían creado. Se trataba de una cultura muy superior a la de Israel y, además, se trataba de la cultura de los vencedores.

A pesar de ello, el texto de Gn 1 afirma la superioridad del Dios de Israel sobre las divinidades de Mesopotamia (y de las otras naciones). Más aún, esas divinidades son, en realidad, «criaturas» del Dios de Israel. Los astros, por ejemplo, fueron creados por Dios el cuarto día de la creación (Gn 1,14-19). Ahora bien, las divinidades mesopotámicas eran identificadas en buena parte con los astros (el dios Shamash era el sol, el dios Sin era la luna, la diosa Istar era el planeta Venus, etc.). Hasta los monstruos marinos –que aparecen en ciertos mitos mesopotámicos sobre la creación– fueron creados por Dios el quinto día (Gn 1,21). La conclusión del razonamiento es evidente: si el Dios de Israel ha creado los astros y si existía antes que ellos, la religión de Israel no tiene nada que envidiar a la religión de Mesopotamia, que venera a estos astros. El hecho es muy conocido, pero vale la pena subrayar que la fe de Israel sobrevivió a las pruebas del exilio gracias a este trabajo de reflexión teológica.

### *Tercer punto*

La destrucción de Samaría en el año 721 a. C. y, después, la de Jerusalén en el 586 a. C. fueron experiencias dramáticas y traumáticas. Fueron muchos los que «perdieron la fe», como diríamos hoy, o al menos los que vieron destruidas sus esperanzas por un Dios que parecía haber abandonado a su pueblo a su triste suerte. Según el texto de Ez 37,11, muchos deportados estaban más que desanimados y decían: «Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, estamos perdidos». El texto de Is 49,14, que se remonta a la misma época, pone palabras similares en la boca de Jerusalén: «YHWH me ha abandonado, mi Señor me ha olvidado» (véase también Is 40,27).

A fin de combatir la desesperación y el desaliento ampliamente difundidos entre los israelitas, el texto de Gn 1 toma las aguas a partir de los orígenes del mundo para mostrar que el «mal» no forma parte del plan divino. El mundo creado por Dios es totalmente positivo. De hecho, el texto de Gn 1 no contiene ninguna negación. Siete veces (cifra sagrada) repite el texto que «vio Dios que [lo que había hecho] era bueno» (1,4.10.12.18.21.25.31). La última vez dice incluso que «Dios vio que todo lo que había hecho era *mu*y bueno» (1,31). Eso significa, pues, que la raíz de todas las cosas y de todo ser en este mundo es sana. Si existen la corrupción, la muerte y el mal, han llegado en un segundo momento. Basta (por así decirlo) con «excavar» bajo la corrupción y la perversidad presentes en el universo para encontrar una capa intacta de la creación tal como salió de las manos de Dios al alba del universo. Sobre este fundamento es como Israel puede reconstruir su esperanza en un futuro mejor.

#### *Cuarto punto*

Una cuarta afirmación pone en tela de juicio, de una manera radical, el sentido de la superioridad que algunos pueblos como los asirios o los babilonios no podían dejar de desarrollar después de haber fundado inmensos imperios. Israel, por su lado, debía experimentar, como es natural, un profundo complejo de inferioridad tras haber sido conquistado y anexionado. Una vez más, el texto bíblico critica radicalmente la mentalidad de su propio tiempo. Para hacerlo, Gn 1 muestra de modo claro que todos los hombres son iguales. En efecto, las plantas y los animales han sido creados «según sus especies» (1,11-12.21.24-25), pero no fue así cuando Dios creó a la primera pareja humana (1,26-27). Los seres humanos no fueron creados «según sus especies», sino «a imagen de Dios, como a su semejanza». No hay, por tanto, «razas humanas», nadie puede pretender pertenecer a una «raza superior». Todos son iguales porque todos han sido creados a imagen del mismo Dios (*cf.* 5,1). Además,

todos los hombres llevan en ellos algo de «sagrado» y de inviolable.

### *Quinto punto*

El texto fue imaginado, y tal vez incluso redactado, mientras Israel se encontraba lejos de su tierra. Quizás fue escrito después del final del exilio, cuando los primeros deportados se encaminaban de nuevo hacia la tierra de Israel. Sea como fuere, Israel no «poseía» en esta época su tierra: o bien se encontraba todavía en Babilonia, o bien estaba volviendo hacia una tierra que ahora forma parte del Imperio persa. Además, Israel ya no tiene templo o todavía no lo ha reconstruido, es decir, que no dispone de un «lugar sagrado» para celebrar a su Dios.

El texto de Gn 1 propone una solución bastante original a este problema: afirma que el «tiempo» prevalece sobre el «espacio». Por ejemplo, hay tres días completos consagrados exclusivamente al tiempo, los tres días más importantes de la semana: el primero, el cuarto –justo en medio de la semana– y el séptimo o último día. El primer día, Dios crea el ritmo primordial del tiempo, es decir, la alternancia del día (luz) y de la noche (tinieblas) (Gn 1,3-5). El cuarto día, el día central de la semana, Dios instala el «gran reloj» del universo para escandir el ritmo del año, el reloj de los astros que permitía fijar el calendario (1,14-19). Como es sabido, el calendario es uno de los importantes descubrimientos de Mesopotamia. Gn 1 recoge e interpreta estos datos para decir que el Dios de Israel es el Señor del tiempo y de la historia.

Por último, el séptimo día, Dios descansa (2,1-3). En ese día, por consiguiente, no hay ninguna actividad divina. Dios, y sólo él, llena el séptimo día con su presencia y por esa razón «consagra» y «bendice» este día (2,3). De esta suerte, Dios habita en el tiempo antes de habitar en un templo, e Israel puede encontrar y venerar a su Dios sin poseer un «lugar sagrado».

Estos cinco puntos, puestos así como exergo, nos conducen a la siguiente conclusión: la teología del relato, con toda

su riqueza, pertenece ciertamente a un período tardío de la historia de Israel y sería imprudente pretender que estas ideas se remonten a períodos más antiguos sin contar con elementos sólidos e indiscutibles.

## II. El diluvio (Gn 6–9)

El relato del diluvio plantea un problema particular. Según la Biblia, el diluvio destruyó a toda la humanidad. Se trata, por consiguiente, de un fenómeno universal. ¿Será posible encontrar huellas de semejante fenómeno? Por un lado, el estudio de las religiones y de las tradiciones populares de todo el mundo parece confirmar esa idea. Hay, efectivamente, relatos semejantes al de la Biblia no sólo en el Oriente Próximo antiguo, especialmente en Mesopotamia, sino también en todos los continentes: América del Norte, América Central y América del Sur, Europa, África, India, China, etc. Parece, pues, que la «memoria colectiva» de la humanidad ha conservado el recuerdo de este diluvio universal.

Ahora bien, hay otro elemento que nos obliga a corregir esta primera impresión positiva. El análisis escrupuloso de los relatos del diluvio encontrados en Mesopotamia —es decir, en una cultura vecina a la del Israel bíblico— lleva a una conclusión muy sobria: en la base de estos relatos hay un fenómeno bien conocido en las grandes llanuras de esta región: la crecida anual de los dos ríos de Mesopotamia, el Tigris y el Éufrates. Esta crecida primaveral, algunas veces más importante que otras, es consecuencia de la lluvia y del deshielo en las elevadas mesetas de la Anatolia oriental. Los arqueólogos han encontrado en una ciudad de Mesopotamia una capa de barro de más de dos metros, producto de una inundación de proporciones insólitas.

Sea como fuere, es muy difícil encontrar «un» diluvio único que pueda ser el descrito por la Biblia, pues ha habido muchos en Mesopotamia. La presencia de relatos semejantes en diferentes partes del mundo sólo confirma una cosa: la

historia del diluvio forma parte del patrimonio religioso universal. No es ningún «monopolio» de la Biblia. Por esta razón, entre otras, es difícil detectar un solo acontecimiento histórico que pueda haber sido el origen del relato bíblico.

Por otra parte, es preciso reconocer que los relatos bíblicos tienen contraída una deuda enorme con los relatos mesopotámicos. Las equivalencias entre los relatos son sorprendentes en diferentes puntos: en ambos aparece un arca, una inundación, la salvación de una sola familia, el envío de aves al final del diluvio y un sacrificio final. El «modelo» del relato bíblico es, por consiguiente, con toda probabilidad, un relato mesopotámico o alguna tradición mesopotámica, y no la información exacta de una experiencia vivida. Estamos, pues, de nuevo, bastante lejos de un «relato histórico» en el sentido moderno de la expresión. Además, el relato contiene una profunda reflexión teológica.

El relato del diluvio, igual que el de la creación, debe ser resituado también en su marco histórico para comprenderlo mejor. Este contexto es el período exílico y postexílico. Un número creciente de exégetas se muestra convencido, en efecto, de que todo el texto, con sus diversos componentes, es tardío. Israel entró en contacto con los relatos mesopotámicos del diluvio durante el exilio y, a continuación, se apropió del mismo para adaptarlo a sus necesidades. El protagonista del diluvio en la Biblia es Noé, un personaje tradicional del «folklore», conocido como «justo» a la manera de Job y Daniel (véase Ez 14,14.20; cf. Gn 5,29). Era, por tanto, muy adecuado para desempeñar este papel y reemplazar a los héroes mesopotámicos como Ut-napishtim o Atrahasis. Para el resto, el relato bíblico recoge el boceto de los relatos mesopotámicos.

El relato como tal intenta responder a una cuestión fundamental en la época del exilio: ¿en qué condiciones puede sobrevivir el universo? ¿Qué impedirá que una catástrofe cósmica pueda hacer desaparecer el mundo? Para el que percibe la analogía entre el diluvio y el exilio, la cuestión adquiere un



matiz añadido y se convierte en: «¿Volveremos a vivir una catástrofe semejante a la destrucción de Jerusalén, al saqueo del templo y al final de la monarquía?».

La respuesta a esta cuestión es doble. La parte más antigua del relato, que (de todos modos) es exílica o postexílica, sugiere que la supervivencia del mundo depende exclusivamente de la gracia de Dios, que concluye una alianza incondicional con el «justo» Noé y su familia, y promete que nunca más enviará un diluvio para destruir el mundo (Gn 6,18; 9,8-17). El signo de esta alianza es el arco iris (9,12-17). Desde el punto de vista humano, basta con un solo justo como Noé para permitir que se salve el mundo, puesto que Dios ha concluido una alianza gratuita con éste.

La segunda respuesta, más tardía, aparece tras la reconstrucción del templo y el restablecimiento del culto (circa 520-515 a. C.). Para los textos de esta época, añadidos al primer relato, la existencia del mundo depende del culto. Dios promete no volver a destruir nunca más el universo porque le ha sido grato el sacrificio de Noé (8,20-22). La lección es clara: el culto es condición de supervivencia para Israel.

Las dos respuestas son complementarias. Si la primera insiste en la gracia divina, la segunda subraya la necesidad de la respuesta humana y, en este caso, del culto.

Hay un último elemento que merece ser mencionado. Para Gn 6, la causa del diluvio hay que buscarla en el corazón humano. Lo que puede poner en peligro la existencia misma del universo es, por tanto, la perversidad del corazón del hombre (6,5; *cf.* 8,21). Otra parte del texto, más antigua, habla, de una manera más precisa, de la «violencia» que ha invadido todo el universo (6,11.13).

¿Cómo hacer frente al problema de esta violencia? El relato ofrece, una vez más, dos respuestas complementarias. La primera se encuentra en Gn 9,2-3: los hombres podrán comer carne, es decir, que la violencia se ejercerá con los animales y no contra otros hombres. La segunda respuesta se encuentra en 8,20-22: la violencia se canalizará a través del culto. La ofren-