

Observaciones preliminares sobre un modelo encarnado de la Escritura: Su Viabilidad y Utilidad¹

Peter Enns



es un colaborador experimentado en Estudios Bíblicos para la Fundación BioLogos y autor de varios libros y comentarios, entre ellos el popular "Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament" (<http://biologos.org/resources/books/inspiration-and-incarnation>), en el que analiza tres preguntas planteadas por los eruditos bíblicos que parecen amenazar la visión tradicional de la Escritura.

Introducción

El cristianismo es una fe histórica y su sagrada escritura demanda que sea comprendida a la luz de sus diferentes contextos históricos, lo que requiere preguntar «¿qué quería decir?» antes de preguntar «¿qué quiere decir?». Este es un fundamento básico del evangelicalismo² y se desarrolla de muchas maneras a nivel popular, con viajes a Israel para que «la Biblia cobre vida» o con estudios bíblicos en los que se incluye todo tipo de información sobre el contexto histórico, etc. Muchos cristianos evangélicos han mostrado también este compromiso a nivel profesional, ya sea como estudiantes o como profesores de la Escritura, envueltos en esta búsqueda incesante de «lo que quería decir». Todo lo cual conlleva el ser conscientes de lo hermenéutico, es decir, poner a un lado los presupuestos modernos, en la medida de lo posible, para centrarse en comprender los antiguos senderos. Este compromiso ha tenido un fruto considerable en la tradición evangélica.

Una vez dicho esto, sin embargo, es necesario reconocer que el estudio histórico de la Escritura tiene una relación accidentada con el evangelicalismo. Mucho de lo que se ha afirmado en nuestra disciplina, por parte de especialistas creyentes o no creyentes, ha ayudado a confirmar nuestra confianza en la Escritura. Pero, como todos sabemos, esta misma tarea ha desafiado al mismo tiempo nuestras convicciones y en ocasiones ha reorientado nuestro pensamiento. Todo esto no es necesariamente destructivo, si el proceso nos lleva más cerca de la enseñanza bíblica, aunque a su vez puede ser causa de tensión. Voy a decirlo de forma directa: no pocos biblistas evangélicos viven con la tensión entre los métodos e información que nuestra disciplina da por sentado y la forma en que los evangélicos hablamos de la Biblia. A pesar del compromiso del evangelicalismo con «lo que quería decir», cuando los biblicistas se ponen desafiantes surgen fricciones entre ellos, los teólogos y los lectores laicos. Aunque todas las partes estarán de acuerdo en que la Escritura es fundamental para toda la teología cristiana, no siempre compartirán los mismos métodos y expectativas acerca de lo que constituye un acercamiento adecuado a la Escritura. Y tampoco ayuda el hecho de que las diferentes disciplinas se hayan especializado y fragmentado enormemente.

Para mí, como biblista, todo esto se traduce en una pregunta práctica: ¿Cuál es el papel que debe o debería jugar el estudio histórico de la escritura —tanto para desafiarla como para confirmarla— a la hora de contribuir en cómo los cristianos leen sus Biblias o en cómo elaboramos nuestra dogmática? Dicho de

forma programática: ¿cómo pueden creyentes, teólogos y biblistas contribuir juntos a un acercamiento a la Escritura que sea constructivo y a la vez abierto a la crítica por parte de las otras disciplinas?³

Hago estas preguntas no tanto para responderlas directamente como para encuadrar una consideración más básica. En la medida en la que me enfrente a estas cuestiones, lo que busco son modelos de estudios de la Escritura que sean intelectualmente estimulantes, pedagógicamente útiles y teológicamente ortodoxos (en su sentido más amplio y generoso), y que proporcionen tanto un terreno común, como la suficiente flexibilidad para incorporar los retos que presenta el estudio histórico de la Escritura. Puede que esté pidiendo mucho, pero en mi opinión un modelo que responde a estos criterios y que presenta un punto de partida sencillo y elegante para estos debates es el antiguo y honorable modelo de la analogía de la encarnación de Cristo.

Es cierto que todas las analogías y modelos tienen sus puntos fuertes y débiles, y ésta no es una excepción. Pero si algo hemos aprendido a lo largo de estos 2000 años de interpretación cristiana —y 2500 años de interpretación judía— es que nuestra Biblia es un libro escurridizo a la hora de interpretarlo. En ocasiones parece como si fuera tan amplio y llegara tan hondo al corazón humano que nos asombra; en otras parece muy mundano, mostrando incluso un frustrante carácter contradictorio. *Todo* modelo que pretenda explicar *tal* Escritura *fallará* en algún momento.

Mi opinión, sin embargo, es que un modelo encarnado no solo proporciona un razonamiento teológico persuasivo de por qué la Escritura se presenta como lo hace, sino que se trata de un modelo que tiene importantes precedentes en el evangelicalismo. De ahí que sea potencialmente prometedor, como punto de encuentro para el debate entre evangélicos, particularmente en el contexto de los estudios bíblicos modernos, donde la «humanidad» de la Escritura se hace patente y evidente ante nuestros ojos. En otras palabras, al emplear este modelo queremos iniciar y orientar un debate, más que presentar una solución final a los problemas a los que se enfrentan los intérpretes contemporáneos de la Escritura.

Y para llegar a tal fin quisiera ilustrar la validez, incluso la vitalidad, de un modelo encarnado en términos evangélicos. Lo cual requiere que limite mi perspectiva, y por ello he elegido resaltar algunos comentarios de cinco conocidos pensadores cristianos (todos, menos uno, reformados), a la par que intercalo algunos pensamientos de mi cosecha. No quiero decir con ello que lo que estos hombres afirman sea la última palabra sobre el tema, lejos de ello. De hecho tengo algunas críticas, pero solo presentaré algunas de ellas. Mi enfoque principal tiene dos objetivos: (1) ilustrar cómo se ha articulado este modelo encarnado en algún momento de nuestra herencia evangélica y (2) proponer algunas preguntas acerca de la aplicación de ese modelo hoy ante los importantes cambios a los que nos enfrentamos en la investigación bíblica.

El modelo encarnacional en el pensamiento evangélico

Me gustaría comenzar por dos de los «hombres de Princeton», B. B. Warfield y A. A. Hodge.⁴ El primer ejemplo lo tomo de un popular artículo de Warfield:

Toda la Escritura es producto de las *acciones divinas que la impregnan*, y esto no se hace suplantando las acciones de los autores humanos, sino obrando *en confluencia con ellos*, de manera que las Escrituras son el producto conjunto de las actividades divinas y humanas, y *ambas* se funden *en todos los niveles*, colaborando armoniosamente para producir un escrito que no es divino aquí y humano ahí, *sino divino y humano al mismo tiempo en cada parte, en cada palabra y en cada aspecto particular*.⁵

Warfield tiene aquí en mente unos contendientes que postulaban una división en las Escrituras: las enseñanzas religiosas/éticas de la Escritura se consideraban inspiradas, pero no temas de historia, ciencia, etc.⁶ Este enfoque obedece al deseo de sostener el papel de autoridad de la Escritura en la fe y práctica de la iglesia, reconociendo a la vez los impor-

tantes problemas históricos que en ese momento existían en el estudio de la Escritura. Warfield, aunque reconocía tales desafíos (al menos hasta cierto punto), no estaba dispuesto a dividir los caminos. Toda la Escritura está inspirada y tiene un origen divino. Esto no significa que el producto de la acción del Espíritu esté exento del toque humano. De hecho, se trata de algo más que un toque: la Escritura es un «producto conjunto», un libro lo empapa de carácter divino-humano, «cada parte, cada palabra y todo particular», como escribe Warfield.

Un principio teológico así es sugerente, pero no resuelve *cómo* abordar las dificultades particulares. Esta es una de mis principales quejas recurrentes cuando leo a los «hombres de Princeton» sobre este tema: el principio que presentan tiene mucha potencialidad en su aplicación, pero su aplicación no parece haber sido su centro de atención (un tema sobre el que volveremos a hablar). En mi opinión Warfield se deja algunas cuestiones importantes por el camino.⁷ Y sin embargo articula un modelo encarnado de la Escritura donde los elementos humanos y divinos están intrínsecamente unidos. En lo que concierne a la Escritura, no existe lo divino sin lo humano ni lo humano sin lo divino. No se puede hablar del uno sin el otro—por lo menos no por mucho tiempo, y esto solo por motivos heurístico. Las deliberaciones sobre la naturaleza de la Escritura en el pensamiento evangélico contemporáneo se verían muy beneficiadas cultivando este enfoque, pero, además, también investigando sus implicaciones en nuestro estudio de la Escritura en sus contextos históricos.

A continuación presento una cita de A. A. Hodge, perteneciente a su conocido librito titulado *Inspiration*, escrito en colaboración con B. B. Warfield. Encontramos algo para cada opinión en este librito, aunque los comentarios de Hodge sobre la agencia humana de la Escritura son muy reveladores, incluso sorprendentes.

No es solo en las áreas de la expresión verbal o de la composición literaria donde se manifiestan libremente las idiosincrasias de cada autor sin merma de sus facultades, sino que la misma sus-

tancia de lo que escriben es evidentemente y en gran manera producto de sus actividades mentales y espirituales. [...] Como característica general de su obra, cada autor se puso a trabajar en aquella área de la tarea para la que estaba mejor preparado de acuerdo a sus habilidades, educación, información especial y situación providencial. Cada uno de ellos extrajo de su propia información original, de las contribuciones de otros hombres y de todas las otras fuentes naturales a su alcance. Cada uno de ellos investigó, como todos los otros autores, a partir del uso de sus facultades naturales de pensamiento y sentimiento, de la intuición y la inferencia lógica, la memoria y la imaginación así como de su experiencia religiosa. Todos ellos mostraron evidencia de sus limitaciones específicas en cuanto a conocimiento y poder mental, y de sus defectos personales a la par que de sus capacidades. Cada uno de ellos escribió en el contexto de una situación específica, bajo circunstancias históricas especiales y desde su punto de vista del plan de redención que progresivamente se abría delante de ellos. Todos ellos contribuyeron de forma personal al tapiz de la palabra de Dios.⁸

Para Hodge, la encarnación de la palabra se centra en temas como «la propia sustancia sobre la que lo autores escriben». Esta sustancia está, entre otras cosas, sujeta a las «limitaciones especiales» y «defectos personales» de los escritores bíblicos. Hodge no juega con las palabras, sino que lo explica unas cuantas páginas más adelante en término incluso más provocativos.

Debe recordarse que no se afirma que las Escrituras, ni sus autores, sean omniscientes. La información que comunican se transmite por medio del pensamiento humano y es *limitado en todas sus esferas*. No fueron diseñadas para enseñar filosofía, ciencia o la historia de la humanidad. No fueron diseñadas para producir un sistema infalible de teología especulativa. Se escribieron en idiomas humanos, cuyas *palabras*,

inflexiones, construcciones y dichos portan la indeleble marca del error humano. El mismo registro da evidencia de que los escritores *dependieron* en gran medida en *su conocimiento* de las fuentes y métodos *falibles* de por sí, además del *conocimiento personal* y los juicios que en muchos temas fueron *defectuosos y dubitativos, incluso incorrectos*.⁹

Hodges nos informa que los autores bíblicos fueron personas limitadas, dependiendo en ocasiones en su conocimiento basado en fuentes falibles y que produjeron escritos que «portan la indeleble marca del error humano» y «en muchos temas» fueron «defectuosos y dubitativos, incluso incorrectos». Uno se pregunta a dónde quiere llegar este pilar de la ortodoxia reformada del siglo XIX.

Lo que llama la atención es que estas palabras son parte de la *defensa* que Hodges hace de la inspiración bíblica frente a los ataques de la alta crítica, donde el elemento humano de la Escritura se había usado como evidencia en *contra* de la inspiración. De hecho, en la página anterior, Hodges afirma que la Escritura es «sin error» en todo «lo que afirma».¹⁰ La cualificación que Hodges menciona es muy importante: la Biblia es inerrante en sus «afirmaciones verdaderas [*reales*]», es decir, en lo que enseña (a lo que volveremos más tarde). De todas formas, se podría pensar que hubiera podido ser más cauto, un poco más comedido en sus afirmaciones. Parece como si estuviera admitiendo muchas cosas: que la Biblia es limitada en *todas* las esferas, que refleja evidencias del error humano, que *en gran manera* depende de fuentes *falibles*. Uno empieza a preguntarse de qué lado del debate se encuentra Hodges.

Y es precisamente este elemento el que hay que destacar. Se trataba del momento de la historia en que hubiera sido más fácil, ya fuera política, eclesiástica o profesionalmente, rebajar justo lo que la erudición moderna estaba acentuando: la cara humana de la Escritura: «Sí, parte de lo que afirman es cierto, pero no os preocupéis, la Biblia es todavía divina, y eso es lo *realmente* importante». Sin embargo Hodge no dice nada por el estilo. No cede ni un milímetro para acep-

tar que la cruda humanidad de la Biblia presente un problema para una doctrina ortodoxa de la Escritura. De hecho, como indica la cita anterior, es justamente este elemento el que es digno de resaltar. Me hubiera gustado que Hodge hubiera continuado indicando, por ejemplo, cómo se relaciona el contexto mesopotámico con el Génesis o el contexto judío con los evangelios, pero no lo lleva a cabo. De cualquier forma, la idea va en buena dirección y a pesar de lo sorprendente de sus palabras, hay que tenerlas en cuenta hoy de la forma en que fueron entendidas entonces, como palabras inquebrantables, aleccionadoras y ortodoxas, afirmando un modelo encarnado donde el elemento humano de las Escrituras trata no solo con asuntos de lenguaje o estilo, sino de sustancia.

Hay otro «hombre de Princeton» que merece mención: Charles Hodge.

Los escritores sagrados estamparon sus peculiaridades en lo que produjeron de forma tan clara como si fueran sujetos sin una *influencia extraordinaria*. Se trata de uno de los fenómenos de la Biblia patentes para el más común de los lectores. Y descansa en la propia naturaleza de la inspiración en la que Dios habló en el lenguaje de los hombres, que usa a hombres como instrumentos, cada uno de acuerdo a sus dones y capacidades particulares. Cuando ordena la alabanza de la boca de los niños, estos deben hablar como niños, de otra manera el poder y la belleza del homenaje se pierde... [Los] inspirados escribieron a partir de la totalidad de sus propios pensamientos y sentimientos y emplearon el lenguaje y modos de expresión que les eran naturales y apropiados.¹¹

Es destacable la insistencia que Hodge plantea sobre lo ordinario de la Escritura, y que tal dimensión humana es precisamente lo que permite esta «propia naturaleza de la inspiración». Está claro que esto no es un punto novedoso entre los evangélicos de hoy, pero de cualquier manera merece la pena señalarlo. No existe la menor tensión entre la acción del Espíritu al inspirar y el que tal Escritura aparezca

al «más común de los lectores» como si sus autores no estuvieran bajo ninguna «influencia extraordinaria». La sabiduría del Espíritu es tal que el producto de su inspiración da como resultado un documento escrito que al lector no le parece ser un escrito particularmente inspirado. Por supuesto que la Escritura es única en que, a diferencia de otros escritos, es producto de una inspiración divina especial, pero lo que Hodge destaca es que no es esto lo que llama la atención del «más común de los lectores», y que no hay que dejar de lado su ordinaria cualidad.

No creo estar exagerando esta afirmación al extraerla de su contexto;¹² Hodge es consistente en su explicación de la naturaleza de la Escritura como un producto que en todas sus facetas muestra la impronta de su humanidad. El reconocimiento de su humanidad es, por tanto, vital para Hodge si se quiere tener una correcta comprensión de lo que la Escritura realmente es. Además, el ámbito más adecuado para de este reconocimiento es el conjunto de la Escritura. De hecho, Hodge comienza su explicación sobre la inspiración de la siguiente forma: «La naturaleza de la inspiración la tenemos que entender desde las mismas Escrituras, de sus afirmaciones didácticas y de sus fenómenos».¹³ ¿Qué hemos de aprender del testimonio mismo de la Escritura, tanto de sus afirmaciones didácticas como de los fenómenos? Pues que la Escritura, siendo de origen divino, es sin embargo un producto totalmente humano y contextualizado y que cuando leemos la Escritura ambos factores deben influir en nuestra interpretación.

Hodge no detalla de qué manera esta perspectiva puede influir en la interpretación, aunque es consciente de algunas cuestiones urgentes de su época, como podemos colegir de lo que sigue. Al explicar el alcance de la inspiración, Hodge escribe:

Esto significa, en primer lugar, que los libros de la Escritura son todos inspirados por igual. Todos ellos son infalibles en lo que enseñan. Segundo, que *la inspiración alcanza* a todo el contenido de los distintos libros. No está limitada a las verdades morales o religiosas, sino que se extiende a las *declaraciones de hechos, ya sean científicos, históri-*

cos o geográficos. No está limitada a los hechos cuya importancia es patente o que tienen que ver con la doctrina. Se extiende a todo aquello que el escritor sagrado afirma ser verdad.¹⁴

Hay mucha tela que cortar, pero permítaseme centrarme en un punto: la inspiración es una cualidad que se extiende a toda la Escritura, incluyendo los datos científicos, históricos y geográficos. Esto no significa, sin embargo, que estos «hechos» se han de entender aparte de los contextos científicos específicos en los que fueron pronunciados por los autores humanos de la Escritura. Esto queda claro a la luz de la explicación que Hodge propone en cuanto a la inspiración plenaria que aparece dos páginas más tarde.

[La inspiración plenaria] niega que los escritores sagrados hubieran sido inspirados en parte; afirma que estos fueron plenamente inspirados como todo lo que enseñan, ya sea doctrina o hecho. *Esto por supuesto no presupone que los escritores sagrados sean infalibles excepto para aquel propósito para el que fueron usados. No estaban dotados de un conocimiento completo. En lo que concierne a la ciencia, la filosofía y la historia, estaban al mismo nivel que sus contemporáneos.* Fueron *infalibles* únicamente como maestros y cuando actuaban como voceros de Dios.¹⁵

Existen ciertas ambigüedades en esta cita, especialmente a la luz de lo que se dice a continuación. ¿Qué significa que la inspiración se extiende a los «hechos» como a la doctrina, pero que solo la doctrina (que parece equiparar a «actuar como voceros de Dios») sea infalible? Además, ¿de qué manera puede ser útil tal perspectiva al tratar con los principales puntos de conflicto en el tiempo de Hodge y en el nuestro? Ciertamente esta referencia a las cuestiones científicas, históricas, filosóficas y geográficas sugiere que el deseo de Hodge era que estas ideas fuesen aplicables a los fenómenos de la Escritura, pero nunca llegó a desarrollarlo en detalle.¹⁶ En cualquier caso, mi único deseo es señalar lo sutil de la observación de Hodge. Aunque no se refiere explícitamente a un modelo encarnacio-

nal en su explicación de la inspiración, sí se expresa de forma indirecta cuando afirma que Dios hablara en el lenguaje de los hombres es parte de la propia naturaleza de la inspiración.

Esta consideración sobre los «hombres de Princeton» no pretende, obviamente, ser una representación exhaustiva de su perspectiva sobre la naturaleza de la Escritura. Es, como hemos dicho desde un principio, un intento de ilustrar una dimensión de aquella tradición que no siempre ha recibido la atención que merece, pero que bien pudiera servirnos en los debates contemporáneos. Aparte de lo que se puede decir acerca de sus ideas de la Escritura, aquellos «hombres de Princeton» mostraron un compromiso robusto a la hora de articular con claridad su vitalidad, bondad y su carácter humano. Su doctrina de la Escritura era lo suficientemente matizada y sofisticada como para reconocer que *toda* ella fuera inspirada por el Espíritu, pero no porque el elemento humano se viera restringido o domesticado, sino porque este se presenta, como ya había dicho A.A. Hodeg, de modo generalizado y sin trabas. De nuevo falta la aplicación del principio, pero este, en sí, es liberador.

Veamos a continuación la tradición reformada holandesa, donde se puede apreciar un modelo encarnacional más articulado. Quisiera mostrar dos ejemplos en esta ocasión: Hermann Bavinck y Hermann Ridderbos.¹⁷ En el primer volumen de su *Reformed Dogmatics*, Bavinck escribe que una doctrina de la Escritura:

debe tratar el desarrollo y aplicación del elemento central de la revelación: la encarnación de la Palabra. La Palabra (logos) se ha hecho carne (sarx) y la palabra deviene Escritura; estos dos factores no solo van en paralelo sino que están íntimamente conectados. Cristo se hizo carne, un siervo, sin parecer o hermosura, el más rechazado de los seres humanos; descendió a las partes más bajas de la tierra y se hizo obediente incluso hasta la muerte. De forma que la palabra, la revelación de Dios, entró en el mundo de las criaturas, en la vida e historia de la humanidad, en todas las for-

mas humanas de sueño y visión, de investigación y reflexión, *hasta lo más hondo de aquello que es humanamente débil y desdeñado e innoble ...* Todo esto se hizo para que la excelencia del poder ... de la Escritura, sea de Dios y no nuestra.¹⁸

Lo que encuentro refrescante en Bavinck, tanto en esta cita como en otras,¹⁹ es su entusiasmo a favor de un modelo encarnacional y el valor positivo que tal modelo recibe. Esta es la razón por la que la Escritura aparece de la forma en que lo hace, con sus altos y bajos, aciertos y desaciertos, resquicios y fisuras, para exaltar el poder *de Dios*, no el nuestro. Este acento en la humanidad de la Biblia no debiera confundirse con un fracaso a la hora de que la escritura nos transmita su autoridad divina. No, se trata más bien de acentuar el concepto de que la Escritura refleja los contextos antiguos en los que fue escrita y por tanto proclama lo que el autor divino, en su sabiduría, ha comunicado. La autoría primaria del Espíritu no se cuestiona, ni se afirma que la humillación de la Escritura conlleve error.²⁰ Para Bavinck, la «creaturalidad» de la Escritura no supone un obstáculo a vencer, sino el medio mismo por el que la Escritura se convierte verdaderamente en palabra de Dios. Dicho con otras palabras, la «divinidad» de la Escritura solo se puede percibir gracias a su humanidad —el medio de comunicación elegido por Dios—, no al pasarla por alto. Y no se trata de la humanidad en términos de constructo teológico. Es la humanidad «débil, desdeñada e innoble». Es eso precisamente lo que nos señala lo divino, de igual manera que Cristo lo hace en su estado de humillación. El marginar o minimizar, o de alguna forma colocarse por detrás de la «creaturalidad» de la Biblia para percibirla como la «verdadera» palabra de Dios es, para Bavinck, hurtar la gloria a Dios.

Si damos un salto de un siglo hacia adelante, nos encontramos con un ensayo de 1978 sobre la inspiración escrito por Herman Ridderbos.²¹ En mi opinión, este ensayo está repleto de nítidas y bien sazonadas observaciones, a cargo de este exégeta reformado y gigante de la erudición neotestamentario del siglo XX. Casi al final de su carrera escribe:

No nos toca a nosotros, sobre la *pura gracia de Dios*, el decidir cuál es el efecto de la inspiración divina sobre *la mente, el conocimiento, la memoria y el rigor* de aquellos a quienes Dios ha usado en su servicio para que la palabra de estos llegue a ser aceptada y confiada como la palabra inspirada de Dios. Si negamos o ignoramos esto, desechamos la misma naturaleza de las Escrituras como Palabra de Dios y por ende la naturaleza de su autoridad e infalibilidad.²²

Ridderbos hace una importante afirmación. La creencia de que Dios inspiró la Escritura no nos obliga a decantarnos por una forma concreta en cuanto al cómo lo hizo. Podemos explicarlo de forma más positiva: siempre debemos estar dispuestos a examinar nuestra comprensión de la inspiración a la luz de la Escritura. Si existe otro principio reformado básico sobre la Escritura, me gustaría escucharlo. No es correcto declarar *a priori* el cómo inspiró Dios la Escritura. En vez de esto, llegamos a *comprender* el cómo inspiró Dios la Escritura únicamente por medio de la observación y el estudio de cómo ésta, por pura voluntad divina, se comporta. Una doctrina sana de la Escritura debe dar cuenta de su composición con todo lujo de detalles. Cualquier otro acercamiento, según Ridderbos, es negar la Escritura y la autoridad de Dios.

Ridderbos, como biblista, aplica esta noción a cuestiones específicas en los estudios bíblicos, como el problema sinóptico de los evangelios y el contexto judío del Nuevo Testamento. Para Ridderbos el problema sinóptico es una «realidad empírica», es decir, que los relatos reportan datos diferentes. Insiste en que este fenómeno bíblico empírico no ha de ser puesto de lado en favor de lo que se ha dado en llamar el «concepto teórico» de la inspiración.

El hecho es que la inspiración de la Escritura posee en muchos aspectos un carácter distinto al que el concepto teórico de la inspiración o la infalibilidad, *separado de su propósito y realidad empírica*, pretende. Hay que ser cuidadosos cuando reflexionamos acerca de lo que es posible o no

bajo la inspiración de Dios. Aquí, también, la libertad del Espíritu ha de ser honrada y tendremos que trazar los caminos del Espíritu con reverencia, sin arribar al punto de hacer afirmaciones categóricas con excesiva confianza, cualesquiera que sean nuestras buenas intenciones.²³

A pesar de su personal estilo, la perspectiva de Ridderbos es consistente, en mi opinión, con lo que hemos estado observando anteriormente con Bavinck y los «hombres de Princeton». Se diferencia de estos únicamente en la aplicación concreta de este principio.

En lo que respecta al contexto judío del NT, Ridderbos estudia varios ejemplos que incluyen la referencia a Janes y Jambres en 2 Timoteo 3:8 y a los ángeles mediadores de la ley en Gálatas 3:19.²⁴ Ridderbos considera que estos casos son fenómenos del NT que muestran una clara dependencia de la tradición judía del segundo templo. Puede que algunos, en virtud de afirmaciones como esta, consideren que el «Ridderbos tardío» se ha apartado de la «alta consideración» de la Escritura que tanto defendió en sus primeros trabajos.²⁵ Estoy en desacuerdo. Creo que Ridderbos es coherente con esta alta consideración, pero que se traduce en una percepción encarnacional de la Escritura. Y es por ello que este dato le lleva a tener en cuenta el elemento judío como parte del sabio diseño del Espíritu en vez de dejarlo de lado.

Finalmente, tomo la siguiente cita proviene de C. S. Lewis, concretamente de su prefacio a la traducción de las cartas del Nuevo Testamento al inglés contemporáneo que llevó a cabo J. B. Phillips. Aunque el tema versa sobre el arte de la traducción, la defensa que Lewis hace de Phillips se puede trasvasar con facilidad a nuestro tema de hoy (además de que soy un gran admirador de Lewis como para perder la ocasión de mostrarlo).²⁶ Lewis observa que el estilo griego del Nuevo Testamento traiciona a unos escritores que no poseían un dominio absoluto de este idioma. Escribe:

¿Nos escandaliza? No debiera, a menos que nos escandalice la encarnación misma. La misma

humildad divina que decretó que Dios había de volverse un bebé en el regazo de una campesina para ser más tarde arrestado como predicador itinerante por la policía romana, también decretó que Él fuese anunciado en un lenguaje vulgar, prosaico y nada literario. Si uno puede aceptar esto, entonces estás en condiciones de soportar lo otro. La encarnación es, en ese sentido, una doctrina irreverente; y el cristianismo, en ese sentido, una religión incurablemente irreverente. Cuando esperamos que debiera haberse presentado al Mundo con toda la belleza que ahora otorgamos a la Versión Inglesa Autorizada (la conocida versión King James), estamos tan lejos de la diana como los judíos lo estuvieron al esperar un mesías que viniera como rey terrenal. La santidad verdadera, la verdadera belleza y sublimidad del Nuevo Testamento (al igual que la vida de Cristo) son de una guisa diferente: mucho más profundas y más allá de lo esperado.²⁷

La observación de Lewis se caracteriza por un matiz retórico que muchos admiran y además se hace eco de lo que hemos visto con Bavinck. Ni Jesús ni la Escritura son lo que hubiéramos esperado. Y es precisamente este hecho lo que nos lleva a percibir una santidad más real, una belleza más real y una sublimidad más real en *ambos*. De nuevo, y en palabras de Bavinck, es a través de lo innoble de la Escritura y de Cristo que se exalta el *poder* de Dios.

Está claro que se podría decir mucho más. Un tratamiento más detallado requeriría estudiar ciertos matices y ejemplos a partir de una muestra más amplia. Pero los argumentos expuestos hasta aquí son ilustrativos de una doctrina de la Escritura bien argumentada y flexible que aparece en el evangelicalismo. Esta doctrina acentúa, incluso revela, el rol del elemento humano en la Escritura como libro divino/humano. Estos pensadores aprendieron a abrazar el elemento humano, no como si se tratase de una necesidad desafortunada, o como algo que hubiera que «tragarse» para estar en línea con la llamada «alta consideración» de la Escritura. Hay que recordar de nuevo que algunos de estos autores describieron la

Escritura como débil, despreciable, innoble, «creatural» y con trazos del error humano; y a sus autores como limitados, falibles, dubitativos, dependientes de fuentes falibles, etc. Presentan así la Escritura con valentía, sin reservas, como el modo que Dios elige y por medio del cual *lo divino se da a conocer* y emplean la analogía de la encarnación de Cristo como elemento que mejor ilustra esta comprensión.

Algunas reflexiones sobre la aplicación actual de un modelo encarnacional

Pensando en las posibilidades que ofrece un modelo encarnacional en el debate evangélico contemporáneo, puede ser útil centrarse en algunas dificultades de lo que hemos visto hasta aquí. Destacaré dos de ellas como posibilidades para una reflexión posterior.

Primero, el modelo encarnacional que hemos descrito crea gran expectación entre los biblistas, ya sea para rechazarlo como para afirmarlo. No obstante, y como ya he señalado varias veces, no basta solo con trazar los principios del modelo encarnacional. Como afirma Bavinck, «La encarnación de Cristo demanda que tracemos [la Escritura] hasta las profundidades de su humillación, en toda su debilidad y desprecio».²⁸ Pero como hemos visto con los autores antes citados, no se aplica el modelo encarnacional en un sentido específico, aunque Ridderbos es la excepción. En cierto modo esto es llamativo, ya que tanto Warfield como Hodge y Bavinck escribieron en una época de candentes desafíos para la erudición bíblica. Se puede decir que el modelo que tan enérgica y coherentemente articularon respondía a estos mismos desafíos, pero no se centraron en casos particulares.

Se podría pensar que esta cuestión fue dejada en manos de los biblistas. Así, William Henry Green (profesor de literatura bíblica y oriental en el Princeton Theological Seminary desde 1851 hasta su muerte en 1900) expresa este rico aprecio por el elemento humano de la Escritura, fruto de toda una vida de estudio del texto bíblico en su contexto:

No es posible objetar nada a la pretensión de someter a los textos bíblicos al mismo análisis

sis crítico que a cualquier otra obra literaria de la época. ¿Cuándo se escribieron y para quién? ¿A quién se dirigían y qué propósito tenían en mente? Estas son preguntas que podemos dirigir a todos y cada uno de los libros de la Biblia, como se podría hacer con otros libros, siguiendo aquí los mismos criterios que se tendrían con el resto de libros. *La obra de cada época lleva la impronta de tal época.* Recibe su forma a partir de las influencias activas del momento. Es parte de la vida del período y solo se la puede comprender y estimar apropiadamente si se la percibe dentro de sus contextos originales. Su lenguaje será el lenguaje común en el tiempo en que se produjo. El tema, el estilo de pensamiento, las alusiones locales y personales estarán en relación directa a las circunstancias del período, al que tanto el todo como sus partes se habrán adaptado, y que deben tener su lugar específico a la hora de determinar su explicación verdadera. *La inspiración no tiene intención de eliminar tales cualidades y características distintivas, que en esencia vinculan a los hombres con su época.*²⁹

A pesar de esta afirmación valiente, incluso tajante, sobre la dimensión humana de la Escritura, llama la atención el relativo silencio, especialmente en el *Old Princeton*, acerca de la aplicación práctica de esta concepción a los temas urgentes de su época.³⁰ Green, por ejemplo, estaba abierto a la investigación histórica de la Escritura en lo concerniente a la fecha y autoría, como se deduce de su conclusión, en base a los datos lingüísticos, y afirmaba que Eclesiastés era una composición del período posterior a Salomón.³¹

Lo que es extraordinario desde un punto de vista contemporáneo es cuán restrictivo es el enfoque de Green en asuntos introductorios. Esto se aprecia claramente por la dedicación de su carrera a rebatir la hipótesis documentaria de Julius Wellhausen, es decir, la fecha y autoría del Pentateuco. Si Wellhausen tenía razón en su famosa reconstrucción del texto del Pentateuco, también la tuvo respecto a su reconstrucción de la historia subyacente al Pentateuco. Según el esquema de Wellhausen, la ley fue el producto

de la «fuente sacerdotal» y no se escribió hasta después del exilio babilonio (una teoría revisada a fondo en las generaciones siguientes). Por consiguiente, la elaboración de la ley fue reubicada en el período post-exílico en lugar del período fundacional pre-monárquico.³² Esta idea presentó un grave problema en su momento y se puede comprender por qué autores como Green, entre otros, centraron sus energías en este campo. Las nociones tradicionales de la Escritura estaban bajo fuego enemigo y, mezclando metáforas, las piezas del dominó se deslizaban hacia abajo en una pendiente resbaladiza. Lo que se perdió en este ir y venir fueron otras cuestiones urgentes del momento, que aún siguen muy presentes hoy día y a las que el modelo encarnacional se hubiera podido aplicar con buenos resultados, como estudiar el Génesis a la luz del Enuma Elish, Atrahasis, Gilgamesh y Darwin. Estas cuestiones fueron, desafortunadamente, tratadas de forma poco sistemática, las pocas veces que fueron tratadas. Así que, a pesar de que existían razones legítimas, el hecho es que el principio del modelo encarnacional nunca fue aplicado de forma que se explotaran todas sus posibilidades.

La segunda dificultad de lo que venimos tratando, tiene que ver con las ambigüedades o tensiones que encontramos dentro del modelo mismo, tal y como fue articulado por estos autores. Quisiera ofrecer un solo ejemplo que tiene que ver con el alcance de la inspiración. La Biblia, se nos ha dicho, es plenamente inspirada, incluso en esos casos donde los autores bíblicos muestran sus limitaciones humanas. Es decir, que aunque la Escritura es infalible solo en lo que enseña, toda ella está plenamente inspirada.³³ Pocos evangélicos cuestionan esto, pero al mismo tiempo suscita dos preguntas.

La primera es la vieja cuestión de cómo, hemos de discernir lo que la Biblia de hecho enseña. No quiero ser quisquilloso, pero existe una ambigüedad, quizás incluso circularidad, al afirmar que «la Escritura es infalible en lo que enseña». No solo tenemos que pensar acerca de las conflictivas y diversas maneras en que los evangélicos leen Génesis 1, cuando todas ellas afirman que lo que la Escritura realmente enseña/afirma es esto o aquello, a sabiendas de que to-

das estas posturas poseen cierta lógica interna. Para unos, discernir lo que enseña Génesis 1 se relaciona con una mejor comprensión del mundo del antiguo oriente próximo; para otros, es lo contrario: el único marco de referencia necesario es la Escritura.³⁴ Y aún para otros es importante que Génesis 1 esté al menos en acuerdo con un modelo científico. La etiqueta «lo que la Escritura enseña» puede centrarse en los métodos, los presupuestos e incluso en las preferencias teológicas del intérprete. Confesar que la Escritura es infalible en lo que enseña, sin llegar a un verdadero acuerdo acerca de qué es lo que está enseñando — incluso entre personas que comparten enfoque teológico— es algo que debiera explicitarse o tratarse de nuevas maneras.

Segundo, la afirmación que la Biblia es «infalible en lo que enseña» no es solo ambigua, sino que corre el riesgo de minimizar cualquier valor positivo de aquellos textos, inspirados, pero que no son didácticos, como por ejemplo aquellas partes de la Escritura a las que A. A. Hodge se refería de forma críptica como «errores» o «defectos personales». Son inspirados, todos estamos de acuerdo, pero están ahí porque Dios quiere que estén ahí. Así que, ¿por qué los puso Dios ahí? ¿Para qué están ahí? Están bajo la providencia de Dios, es verdad, pero eso no responde a la pregunta. ¿Son parte de la Escritura solo para que podamos afirmar la providencia divina sobre ellos?

Un ejemplo perenne es el problema sinóptico en el AT. La Escritura contiene, según la mayoría, dos relatos distintos de la historia de Israel: uno es el del Cronista y otro el del Historiador Deuteronomista. Soy consciente de que este fenómeno bíblico no causa apenas inquietud a la mayor parte de los evangélicos, porque podemos *manejarlo*. Pero ¿existen estos dos relatos en la Escritura para que podamos «manejarlos»? Por ejemplo, ¿nos ha dado el Espíritu estos dos relatos para que podamos hacer que lleguen a ser uno y no dos? Incluso si fuera posible solventar el problema sinóptico de esta manera satisfactoria para nosotros, ¿no nos estamos desviando al pensar que el problema está resuelto, ya sea de esta manera o de otra? ¿Se trata de un problema o es que la Biblia

es así por una razón distinta? Puede que sea este tipo de cuestiones las que nos muestren la gloria de Dios, declarando algo importante, acerca de la naturaleza de la Escritura, lo que hemos de esperar de ella, lo que significa leerla y quién es este Dios que la inspiró de esta forma y no de otra. Son estas las preguntas que nos colocan rápidamente en la senda del encuentro entre los estudios bíblicos, los teológicos y la práctica. En cualquier caso, el principio de que la Biblia es infalible en lo que enseña es acertado, aunque necesita de una explicación más precisa en interacción con los datos bíblicos y extrabíblicos específicos.

Estos y otros problemas de los primeros desarrollos de un modelo encarnacional no debieran tomarse, en forma alguna, como debilidades del propio modelo, ni cuestionar el acierto de aquellos hombres que, trataron de darle forma para su tiempo y contexto. Todos nos damos cuenta de que las cosas han cambiado desde aquellas primeras explicaciones. No es solo que hayan salido a la luz muchos descubrimientos, sino que el estudio comparado de la Escritura es la norma en el mundo académico. Se trata de algo más que un interés pasajero en el que muchos profesores evangélicos han sido educados en estos precisos contextos y donde ahora desean enviar a sus mejores estudiantes. Generaciones de biblistas evangélicos se han educado en la escuela de las religiones comparadas. Esta formación ha brindado cierta familiaridad y un mayor nivel de confianza con cuestiones que hace unas generaciones hubieran sido motivo de escándalo y sospecha, y que aún hoy día algunos miran de reojo.

Para saber qué está pasando se pueden comparar los estudios monográficos sobre Génesis de W. H. Green y de E. J. Young³⁵ con obras evangélicas escritas en años recientes a cargo de Bruce Waltke,³⁶ John Walton³⁷ y Tremper Logman III.³⁸ También se pueden contrastar estos trabajos recientes por parte de evangélicos con otros sobre el Génesis escritos por especialistas de ramas científicas.³⁹ Los contrastes son sorprendentes, aunque las obras más abiertas a cargo de Waltke, Walton y Longman reflejan su familiaridad de primera mano con las evidencias, así como su compromiso de leer la Escritura contextualmente.

Pocos lamentarán este cambio en la erudición bíblica de corte evangélico, pero que indica la necesidad de que exista un mayor diálogo multidisciplinar. Estos diálogos pueden presentar desafíos, es cierto, pero merece la pena el esfuerzo. Me gustaría concluir brevemente ofreciendo dos razones para ello.

Algunos pensamientos sobre la importancia práctica de un modelo encarnacional para hoy

Primero, un modelo encarnacional promueve un tipo de apologética que considero necesaria. La defensa de la Escritura que emplea y da cuenta de su forma histórica, en sus detalles—aquellos detalles que Dios puso allí, por medio de los cuales vemos la gloria de Dios— es una defensa que considero tendrá gran impacto en los lectores formados pero sinceramente escépticos, cuyo número es amplio. Para estos lectores un modelo encarnacional puede ser útil a la hora de eliminar el aspecto ofensivo de la humanidad de la Biblia dándole así la vuelta a la premisa que subyace en muchos argumentos escépticos, de que «algo que pretende ser palabra de Dios no puede tener *esta forma*». ⁴⁰ Un modelo encarnacional revela lo que esta insensatez representa realmente, y nos anima a no defender la humanidad de la Biblia —asumiendo su naturaleza problemática— sino a proclamarla, como eco de 1 Corintios 1, como la forma en que *Dios* usa lo que aparenta ser necio y errado para reflejar su gloria.

Esta defensa es válida no solo para aquellos que se sitúan fuera de la fe o en la periferia, sino que también vale para los cristianos, aquellos para quienes la noción de que la Biblia es la Palabra de Dios es algo irrenunciable y para quienes el contexto histórico de la Escritura crea tensiones entre lo que se les enseñó y lo que están ahora aprendiendo. Este es el tipo de tensiones que los estudiosos de las Escrituras han experimentado con mayor fuerza en estas últimas generaciones. Seguramente todos conocemos a evangélicos que han abandonado la fe a causa de los avances críticos. No solo seminaristas o universitarios, sino también estudiantes de bachillerato o aquellos que asistieron a clases de «Biblia como literatura» en las facultades o que vieron por documentales en el

Canal de Historia o leyeron revistas serias o incluso novelas populares. Creo que esto se debe a que estas personas no tuvieron acceso a material teológico alternativo durante su período de estudios. ⁴¹

Nuestra respuesta a todo esto no ha de ser un nivel de defensa más elevado y construir muros que nos aislen. La cuestión no es que «les faltó la fe y por eso negaron la Biblia». El problema es un modelo de la Escritura donde su mucha humanidad plantea una dificultad. Este modelo, en la medida en que existe, debe ser sepultado. La senda que lleva del conservadurismo al liberalismo está ya muy trillado, pero muy poco se ha caminado en sentido inverso, lo cual nos dice algo sobre el tipo de apologética que debemos emplear. No dañamos la fe si hablamos de la humanidad de la Escritura, sino cuando dejamos de nombrarla. No estamos favoreciendo el liberalismo si aceptamos el elemento humano, sino cuando lo trivializamos. No les confundimos si los exponemos a la «creaturalidad» de la Biblia, sino cuando los aislamos de ella.

Por último, y mucho más importante, este estudio histórico de la Escritura nos recuerda cuán cerca Dios está de nosotros, cuánto se ha humillado y manchado. Todos nosotros en el ámbito académico tenemos la tendencia a hablar de Dios en un lenguaje «distante», lo sostenemos como un concepto, una idea, un principio, un sujeto de estudio. Se trata de un riesgo laboral. Necesitamos acordarnos de lo que es tan fundamental en el Evangelio, me refiero a la distancia que Dios recorre para encontrarnos. Por más que Dios pueda parecer distante, tan distante como le hemos presentado en más de una ocasión, la Escritura nos recuerda de forma clara y gentil, de principio a fin, que esto no puede durar mucho. En cada página encontramos un recordatorio que nos indica la determinación de Dios a la ahora de acompañarnos por los altibajos de nuestra dramática historia de redención. Y si comprendemos esto, quizás también percibamos Su determinación para estar presente en los altibajos de nuestras historias. Quizás así se nos revele una grata ironía: cuanto más escudriñemos las Escrituras como fenómeno de historia antigua, más trascendremos su contexto histórico.

Muchos de nosotros hemos dedicado nuestras vidas al estudio de la antigua Escritura y merece la pena hacer una pausa y preguntarnos por qué lo hemos hecho. Creo que esta es la razón. Al «trazar los caminos del Espíritu» (como afirma Ridderbos) estamos proclamando la gloria de Dios. Si aceptamos el elemento humano estamos celebrando la sabiduría de Dios. Si contemplamos sin pestañear la humillación de la Escritura estaremos confesando el amor de Dios. Verdaderamente no hay más elevada perspectiva de la Escritura que aquella que nos guía hasta esa meta.

Notas

1. Este artículo es una versión revisada de una comunicación leída en la conferencia anual de la *Evangelical Theological Society*, Washington, D.C., 16 de noviembre de 2006.
2. El término «evangélico» no se usa aquí como designación técnica, sino en su sentido común, como descripción general de aquellas personas comprometidas con los artículos básicos de la fe cristiana ortodoxa, poniendo un fuerte énfasis en la inspiración bíblica, la trinidad, la deidad de Cristo, su muerte expiatoria, la resurrección, etc. Esto no excluye otras tradiciones que a su vez se aferran a estos artículos de fe pero que no se consideran «evangélicos» en el sentido más técnico del término, a saber: reformados, luteranos, etc. Rápidamente se aclara más adelante que por lo que concierne al propósito de este trabajo, considero que las tradiciones derivadas del Viejo Princeton y las Reformadas Holandesas, así como C. S. Lewis, caen bajo esta descripción general.
3. Reconozco que hay parecidos entre lo que propongo y recientes obras dedicadas a la exégesis teológica, basadas en la obra de especialistas como Brevard Childs y George Lindbeck, y lo expuesto recientemente por importantes pensadores cristianos, como Christopher Seitz y Kevin Vanhoozer. Además, están apareciendo colecciones de comentarios teológicos entre editores evangélicos, como: Brazos Press (*Brazos Theological Commentary on the Bible*) y otro de Eerdmans (*The Two Horizons New Testament/Old Testament Commentary*).
4. Puede que los lectores estén también interesados en repasar otros igualmente atractivos y más extensos estudios sobre el mismo tema a cargo de Moisés Silva ("Old Princeton, Westminster, and Inerrancy," en *Inerrancy and Hermeneutic: A Tradition, A Challenge, A Debate* [H. Conn, ed.; Grand Rapids: Baker, 1988], 67-80.) Existe cierto solapamiento entre el trabajo de Silva y el mío, incluyendo algunos de los pasajes citados, aunque muchas de mis propuestas son resultado de la lectura directa de los teólogos del Viejo Princeton. Una vez dicho esto, nuestros énfasis no son idénticos como no lo son los propósitos de los ensayos. La posición de Silva es que la doctrina de la Escritura de los teólogos del Viejo Princeton tenía cierta flexibilidad para reconocer la «incertidumbre hermenéutica» (80), lo que da fe de la influencia de su formulación de la inerrancia, opuesta a otros modelos más rígidos. Estoy de acuerdo con ello, pero mi meta es trazar un modelo encarnacional de los teólogos del Viejo Princeton que aporte a su concepto de inerrancia la flexibilidad que necesita. Además, tal y como algunos de mis comentarios sugieren, no estoy tan seguro como Silva de que una «cuidadosa exégesis» pueda «eliminar esa incertidumbre» (80), ya que esta no es tarea de la exégesis. Es claro, sin embargo, que la perspectiva de Silva es una que puede dar lugar a un debate teológico muy productivo.
5. B. B. Warfield, "The Divine and Human in the Bible", en *Evolution, Scripture, and Science: Selected Writings* (M. A. Noll & D. N. Livingstone [eds.]; Grand Rapids: Baker, 2000) 57; mi énfasis. Se publicó primeramente en *Presbyterian Journal*, Mayo 3, 1894.
6. *Nota del traductor*: a estos elementos, y otros, se les denominó «biblical phenomena» [fenómenos bíblicos]. Estos describen cosas tales como la ausencia de la moderna precisión técnica, irregularidades en la gramática o el deletreo, observaciones descriptivas de la naturaleza, relatar falsedades, el uso de la hipébole o del redondeo de cifras, el orden temático del material, la selección de materiales distintos o el uso de la citación libre.
7. Hay un elemento que preocupa a Warfield en cuanto a la forma que el NT usa el AT (ver *Inspiration*, 62-71), que a su vez es parte de un todo mayor: el papel que tienen los «fenómenos bíblicos» [biblical phenomena] en nuestra elaboración de la doctrina de la Escritura. En ocasiones Warfield parece dispuesto a dejar que sean los datos extraídos de la Escritura los que formulen su doctrina de la Escritura, pero en otras ocasiones parece argumentar lo contrario, es decir que los datos deben ceñirse a la doctrina de la Escritura. Lo limitado del espacio no nos permite que abundemos en ello, pero se puede comparar, por ejemplo, la necesidad que Warfield tiene de «ajustar» los fenómenos a la «doctrina tradicional de la Escritura» (*The Inspiration and Authority of the Bible* [S. G. Craig, ed.; Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1948], 174-75) con su más flexible (y sugerente) reconocimiento que hay que ser «plenamente justos» tanto con el elemento humano como con el divino ("The Divine and Human in the Bible," 57-58). ¿Qué significa ser «plenamente justos» si, a priori, hay que ajustar el elemento humano a la doctrina tradicional? No estoy sugiriendo que Warfield se haya (metido en un callejón sin salida?) hundido hasta el cuello en este tema, sino que sus tensiones internas deben ser retomadas, y ello, en el contexto de la tradición a la que representa.
8. A. A. Hodge and B. B. Warfield, *Inspiration* (Grand Rapids: Baker, 1979), 12-13. El énfasis es mío.
9. Hodge, *Inspiration*, 27-28. El énfasis es mío.
10. Hodge, *Inspiration*, 27. Hay que leer además el comentario que Hodges hace justamente después de la cita anterior: «Sin embargo, la fe histórica de la Iglesia ha defendido que todas las afirmaciones de la Escritura, ya versen sobre la doctrina espiritual del deber, sobre aspectos físicos o datos históricos, o acerca de principios psicológicos o filosóficos, son sin error cuando la *ipsissima verba* de los autógrafos originales se aseguran y se interpretan en su sentido original» (*Inspiration*, 28). Es claro que el uso que Hodges hace

- del término «error» debe ser entendido dentro del marco de la doctrina de la inerrancia que él mismo había presentado en estas páginas. Lo que se expresa por medio de la relación entre estas afirmaciones, y cómo se manifestaría en ejemplos concretos, es una cuestión que Hodges no aclara. Su propósito en este punto es más programático y el mío al citar este pasaje es ilustrar lo amplio y sutil del pensamiento de Hodges sobre este asunto.
11. *Systematic Theology*, (New York: Charles Scribner, 1872), 157. El énfasis es mío.
 12. La explicación acerca de la inspiración bíblica se encuentra en las páginas 153-72 y abarca la mayor parte de lo que versa sobre «La Regla Protestante de Fe», el sexto y último capítulo de esta introducción a su *Teología Sistemática*.
 13. *Systematic Theology*, 153. El énfasis es mío.
 14. *Systematic Theology*, 163. El énfasis es mío.
 15. *Systematic Theology*, 165. El énfasis es mío.
 16. Justo después de esta cita Hodge dedica ciertas frases a cosas como la astronomía, la agricultura, la comprensión que Isaías tiene del «mecanismo del universo», la cita en que Pablo cuenta a cuántas personas bautizó en Corinto, etc. Estas y otras cuestiones son ciertamente importantes, pero Hodge no hace más que mencionarlas; no las somete a un análisis riguroso. Hodge se limita a sugerir una dirección general al tratar con algunas de las cuestiones más acuciantes de su tiempo, algo a lo que volveremos más tarde.
 17. No tenemos espacio para considerar la contribución que Abraham Kuypers hizo sobre este asunto, aunque este se posiciona con Bavinck. Para una exposición detallada de la doctrina de la Escritura en Bavinck y Kuypers, ver Richard B. Gaffin, Jr., "Old Amsterdam and Inerrancy?" *WTJ* 44 (1982) 250–89 y 45 (1983) 219–72. Gaffin se centra en la relación entre la encarnación y la escriturización en Bavinck y Kuypers. Gaffin resume positivamente el modelo encarnacional de Bavinck de esta forma: «La escriturización emerge necesariamente de la encarnación y no puede existir aparte de ella. Esta realidad determina el origen y composición de la Escritura de principio a fin. De esta manera se especifica de forma más concreta la naturaleza orgánica de la inspiración en su conjunto. Dota a la Escritura de un carácter teantrópico (divino y humano al mismo tiempo) sin que se infiera ningún tipo de unión hipostática entre el elemento divino y humano. La Escritura posee una distintiva forma de siervo, no gracias a su «humanidad» como se la considera generalmente, sino debido a que Cristo se ha encarnado, no en un estado de gloria sino de humillación. La correlación con la impecabilidad de Cristo es que la Escritura no tiene error» (Gaffin, "Old Amsterdam," *WTJ* 45 [1983] 268. El énfasis es mío).
 18. Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: Volume 1: Prolegomena* (trans. J. Vriend; Grand Rapids: Baker, 2003) 434–35; mi énfasis.
 19. «[L]a naturaleza orgánica de la escritura ... implica que el Espíritu Santo, en la *escriturización* de la palabra de Dios, no rechazó nada humano para que sirviera como instrumento de lo divino. La revelación de Dios no es abstractamente sobrenatural, sino que ha penetrado el tejido humano, en las personas y en los estados de ser, en las formas y usos, en la historia y en la vida. No vuela por encima de nosotros sino que desciende a nuestras situaciones; se ha hecho carne y sangre, en todo como nosotros menos en el pecado. La revelación divina es ahora una parte constituyente del cosmos en el que vivimos que no se puede erradicar, y efectúa nuestra renovación y restauración y continúa en activo. *Lo humano se convierte así en instrumento de lo divino*; lo natural se convierte en revelación de lo sobrenatural; lo visible se ha convertido en signo y sello de lo invisible. En el proceso de la inspiración se ha hecho uso de todos los dones y fuerzas que residen en la naturaleza humana.» (*Reformed Dogmatics*, 1:442-43. El énfasis es mío).
 20. Además de su elocuencia a la hora de describir el modelo encarnacional, Bavinck es también cauteloso y se defiende de los malos usos del modelo como justificación de perspectivas no ortodoxas. Ver, por ejemplo, su explicación en *Reformed Dogmatics*, comenzando por la página 1.435.
 21. *Studies in Scripture and Its Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).
 22. *Studies in Scripture and Its Authority*, 26. El énfasis es mío.
 23. Ridderbos, *Studies in Scripture*, 28. El énfasis es mío.
 24. Ridderbos, *Studies in Scripture*, 31-32.
 25. N. del T.: Esta expresión quiere reflejar el modo inglés de expresión: «high view» («alta consideración» o postura conservadora) frente a la «low view» («baja consideración») de la Escritura adscrita a la postura liberal.
 26. Debo añadir que las opiniones de Lewis en cuanto a la Escritura no son sistemáticas y de hecho son difíciles de discernir. Ciertamente estaba al corriente de las muchas dificultades inherentes a la perspectiva literalista de la inerrancia (la misma que rechazaron los «hombres de Princeton» y la tradición reformada holandesa rechazaron), pero «el tema no parece que haya tenido para él una importancia monumental como sí la tiene en el presente en círculos religiosos» (Michael J. Christensen, *C. S. Lewis on Scripture: His Thoughts on the Nature of Biblical Inspiration, the Role of Revelation and the Question of Inerrancy* [Waco: Word, 1979], 23).
 27. C. S. Lewis, "Introduction" to J. B. Phillips, *Letters to Young Churches: A Translation of the New Testament Epistles* (New York: Macmillan, 1953), vii-viii.
 28. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1.435. El énfasis es mío.
 29. *Moses and the Prophets*, (New York: Robert Carter, 1883), 17-18.
 30. Este tema lo trato con mayor detalle, aunque no el suficiente, en Peter Enns, "Bible in Context: The Continuing Vitality of Reformed Biblical Scholarship," *WTJ* 68 (2006): 203-18.
 31. Que Green llegara a esta conclusión a regañadientes al final de su carrera solo enfatiza su compromiso de dejar que fueran los datos los que tuvieran la última palabra: «tras lo que ha se ha dicho, sin embargo, no vemos cómo se puede justificar el argumento acerca del lenguaje. Concluimos, por tanto, que es decisivo... Se argumenta, y así parecen confirmarlo los datos, que el hebreo de este libro suena tan arameico [arameo] que debe pertenecer a un período posterior al de Salomón» (*Old Testament Literature: Lectures on the Poetical Books of the Old Testament* [Princeton, NJ: Princeton College, 1884], 56).
 32. De ahí el título de la obra maestra de Wellhausen, *Prolegómenos*

- a la historia de Israel. El orden textual que Wellhausen propuso para el Pentateuco fue el de prolegómenos, un primer paso para completar una reformulación de la historia de Israel. Wellhausen publicó su famosa *Geschichte Israels* en 1878. Se publicó una segunda parte en 1883, con el más conocido título de *Prolegomena zur Geschichte Israels*, traducida al inglés dos años más tarde como *Prolegomena to the History of Israel* (introducción a cargo de W. Robertson Smith). Esta obra nunca se ha traducido al castellano.
33. Sobre esto véase la escueta declaración de Charles Hodge: «los libros de la Escritura son todos inspirados por igual. Todos ellos son infalibles en lo que enseñan... la inspiración alcanza a todo el contenido de estos varios libros» (*Systematic Theology*, 1.163. El énfasis es mío).
 34. Esta perspectiva incluiría la lectura canónica además de un acercamiento literario (por ejemplo, la llamada «Framework Hypothesis»).
 35. *Studies in Genesis One*, (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1964).
 36. *Genesis: A Commentary*, (Grand Rapids: Zondervan, 2001).
 37. *Genesis* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 2001).
 38. *How to Read Genesis* (Downers Grove, Ill.: IVP, 2005).
 39. Douglas F. Kelly, *Creation and Change: Genesis 1.1 – 2.4 in the Light of Changing Scientific Paradigms*, (Fearn, Ross-shire: Mentor, 1997); *The Genesis Debate: Persistent Questions about Creation and the Flood*, (Grand Rapids: Baker Book House, 1990). Estoy pensando específicamente en el capítulo escrito por J. Ligon Duncan y David Hall.
 40. No puedo evitar pensar en Dan Brown y su *El código Da Vinci* (Barcelona: Editorial Urano, 2003). Cuando el «experto en símbolos» de Harvard Robert Langdon llama a Teabing, experto en el santo Grial, para que le explique a la escéptica Sophie el verdadero significado del Grial, este comienza con una declaración acerca de la naturaleza de la Escritura. Con una sonrisa se vuelve hacia Sophie, «La Biblia es un producto del hombre, querida. No de Dios. La Biblia no nos cayó de las nubes. Fue el hombre quien la creó para dejar constancia de unos tiempos tumultuosos...» (288). Aunque nadie defendería una posición tal literalmente, la idea de que para que la Biblia sea la palabra de Dios habría de haber «caído de las nubes» (es decir, que se trataría de un libro de «otro mundo») es, vuelvo

a afirmar, una noción contemporánea muy popular. Este tipo de malentendido no es solo evidente a nivel popular, sino que suele apuntalar las opiniones de competentes e influyentes especialistas como Bart Ehrman. Una reciente recensión en la red a cargo de Dan Wallace sobre la obra de Ehrman, *Misquoting Jesus* defiende una respuesta a los desafíos de Ehrman teniendo en mente a lectores no especializados con la que me identifico. Wallace argumenta que necesitamos confrontar las cuestiones que Ehrman presenta de forma directa y reconocer allí donde tiene razón en un esfuerzo por, como escribe Wallace, «inmunizar» a los evangélicos en vez de «aislarlos» (http://www.bible.org/page.asp?page_id=4000#P95_33064).

41. He estudiado el tema de la comprensión de la crítica bíblica moderna como modelo teológico y que provee tanto coherencia como relevancia a la Escritura en el mundo moderno en Peter Enns, "Some Thoughts on Theological Exegesis of the Old Testament: Toward a Viable Model of Biblical Coherence and Relevance," *Reformation and Revival Journal* 14/4 (2005): 81-104.

Título original: «*Preliminary Observations on an Incarnational Model of Scripture: Its Viability and Usefulness*» by Peter Enns. The BioLogos Foundation • https://biologos.org/uploads/projects/enns_scholarly_essay2.pdf

Los Documentos BioLogos: son textos publicados en la web de la BioLogos Foundation: <http://www.biologos.org> (Fundación BioLogos), de donde pueden descargarse copias gratuitas en formato pdf. Las opiniones aquí expresadas pertenecen al autor y no reflejan necesariamente la opinión de BioLogos, ni del Centro de Ciencia y Fe.

Traducción: esta versión traducida ha sido preparada por el Centro de Ciencia y Fe: <http://www.cienciayfe.es> (perteneciente a la Fundación Federico Flíedner: <http://flíedner.es> C/. Bravo Murillo 85, 28003 Madrid, España) con el patrocinio del programa *Evolution and Christian Faith* de la *BioLogos Foundation*.

Traductor: Sergio Rosell Sergio Rosell (Dr. en Teología) y revisado por Pedro Zamora.

Fecha de publicación original: Abril 2010.

Fecha de publicación en castellano: Octubre 2015.