

LA VIOLENCIA EN LA BIBLIA

Una interpretación teológica para
una construcción de la paz

*César Carhuachín**

La violencia, como se la comprende hoy, está presente en casi todos los libros que conforman la Biblia y en todos los periodos de la historiografía bíblica. Por eso, leer la Biblia hoy con preocupaciones por la violencia actual resulta muy enriquecedor. Sin embargo, el concepto de violencia hoy no es el mismo concepto de violencia en la Biblia que, como colección de libros, pertenece al mundo antiguo.

Históricamente, desde las formas primitivas de sociedad, como son las tribales, hasta las modernas, como pueden considerarse a los Estados democráticos, se ha ejercido la violencia en distintas formas, desde una agresión simple hasta una guerra planificada. Las grandes potencias ejercieron el dominio sobre otras por medio de la violencia, como lo hicieron Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, Grecia, Roma y otros Estados como Israel, aunque éste no fue una potencia.

En la antigüedad, la violencia política y militar estuvo asociada a la religión, de modo que una beneficiaba a la otra. La violencia política era legitimada religiosamente¹. Sin embargo, se percibe en la Biblia que, cuando se mencionan hechos de violencia social y política, también

* Doctor de Ministerio; Doctor en Teología; Profesor de Biblia y Teología de la Universidad Reformada. Director de la Revista Palabra y Vida.

¹ La violencia religiosa en los sacrificios de animales y humanos no será tratada aquí por razones de espacio. El tema es tratado ampliamente en: René Girard (1983), caps. 1-4.

se incluye un juicio moral sobre los mismos de tipo religioso. En la actualidad, la violencia es definida por la Organización Mundial de la Salud como:

El uso deliberado de la fuerza física o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones (OMS, 2002, p.5).

Esta definición incluye el comportamiento suicida, la violencia interpersonal y los conflictos armados, y hace una triple clasificación de ella: a) la violencia que una persona se inflige a sí misma; b) la violencia infligida por otro individuo o grupo pequeño de individuos; y, c) la violencia infligida por grupos más grandes, como los Estados, grupos políticos organizados, milicias u organizaciones guerrilleras.

El presente trabajo se enfoca en algunos casos, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, elegidos desde las preocupaciones de la violencia actual, incluyendo una definición bíblica sobre la violencia; y haciendo una interpretación teológica que sirva para una construcción de la paz en nuestros días.

La violencia en el Antiguo Testamento

En los relatos de los orígenes (Gn. 1-11:26) hay cuatro (entre otros) que refieren a hechos violentos. El primer relato está en Gn. 4:1-16, un texto de tradición J, que trata sobre el fratricidio, el asesinato de Caín a Abel (*wayyahaŕ gehu*) descrito en el v. 8. La acción de Caín de levantarse contra su hermano es semejante a la de un animal salvaje que se lanza sobre su presa (Croatto, 1997, pp. 33-34). El relato termina con la condenación o castigo de Dios sobre Caín por haber matado a su hermano. Para ciertos lectores, el acto de condenación de Dios parecería injusto debido a que Dios nunca había prohibido a Caín matar a su hermano, ni tampoco Adán y Eva recibieron esa prohibición. De hecho, el mandamiento mosaico de “no matar” recién aparece en Ex. 20:13; y, en 21:12 aparece con una pena capital. No obstante, Dios pide cuentas a Caín por la vida de su hermano (4:10). El texto sugiere que Dios sabía que Caín conocía por sí mismo la moral en su corazón que le indicaba que no debía matar a su hermano. Por lo tanto, Caín es responsable porque traspasó la ley moral que Dios puso en él, que le mandaba la preservación de la vida de su hermano y no su muerte.

El segundo relato, en Gn. 6:1-8, también de tradición J, presenta a Dios de forma antropopática, con emociones humanas. Dios está apesadumbrado e indignado (6:5) por las maldades (*ra*) de los seres humanos y porque todas sus intenciones (*yesser*) son malas. Ellos han perdido el respeto por la vida humana, como muestra el caso de Lamec (4:23), a quien se vincula con Caín el violento. Esto último sugiere que las maldades y todas esas intenciones que indignan a Dios están asociadas a la violencia y la injusticia. Así como en Gn. 1 se repite siete veces que Dios vio lo que había hecho y esto era bueno, ahora Dios en 6:5-6 ve la maldad, las injusticias y las intenciones de los seres humanos que son de hacer lo malo en todo tiempo (Levenson, 2004, p. 21). Al igual que en el caso anterior, en ninguna parte previa se establece cuáles actos están prohibidos para conservar la vida humana ni tampoco se enseña qué es bueno o qué es malo, aunque el cap. 4 censura el fratricidio. No obstante, el relato introduce el motivo del diluvio como el juicio de Dios a la humanidad por la violación de la ley moral universal puesta por Dios en el ser humano de preservar la vida y la justicia. El relato del diluvio de 6:5-9:17 (de tradición J y P) retoma el mito mesopotámico de *El gran diluvio de Enlil*, que tiene un motivo distinto, los ruidos de la humanidad no dejan dormir a los dioses (Wilson 1984, pp. 19-24; Lara, 1984, pp. 60-66, 295-305). El texto bíblico muestra a un Dios moral, que censura y condena a la humanidad (ya no solo Caín) por no preservar la vida humana.

El tercer relato, en Gn. 11:1-9, también de tradición J, presenta a una nación que se rebela contra Dios, quien dijo a la humanidad creada “Sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra [...]” (1:28). La multiplicación de la humanidad y la población de la tierra comenzó a realizarse en los primeros capítulos de Génesis, de modo que los versículos en 10:5.20.31 refieren a territorios, naciones y lenguas existentes. Sin embargo, en 11:1 la realidad es distinta. Una gran nación obliga por la fuerza a su mundo conocido a tener un solo idioma y construye con las naciones sometidas una torre escalonada (*ziggurat*), por el simple deseo prometeico de unidad, fama y seguridad (Anderson, 1991 en Bruce y Murphy, 1991, p. 14). Esta gran nación quiere imponer su cultura, leyes, lengua y religión a todos. La pretensión es casi divina. Esa *ziggurat* es símbolo de la política demoniaca del imperio babilónico que buscó someter por la fuerza de la violencia física y armada a toda la tierra. En el texto Dios juzga y castiga a la gran nación al crear confusión en el lenguaje y dispersar a la población sobre la faz de la tierra (11:7-8). Dios condena la política de dominio y sometimiento político, económico, religioso y cultural del

imperio babilónico, porque destruye la cultura de los pueblos, y con ello sus vidas.

El cuarto relato, en Gn. 9:1-17, de tradición J y P, trata del pacto de Dios con Noé y su familia, que envuelve a toda la creación. En éste, el ser humano no tiene obligaciones requeridas para que Dios cumpla el pacto, sino que Dios mismo lo establece con una promesa unilateral: que nunca más castigará a la humanidad y al mundo con un diluvio, que protegerá la vida humana y la justicia. Este pacto para siempre (*berit olam*) garantiza la vida humana y del mundo de no sufrir de nuevo otra destrucción divina. El arco iris es la señal del pacto de Dios con Noé. Este pacto proclama el deseo inicial de Dios: que la humanidad viva. Por eso, Dios bendice a Noé y su familia, le encomienda la multiplicación de la raza humana y el gobierno del resto de la creación al igual que en el primer relato de la creación (9:1-3, cf. 1:28-31). La diferencia es la dieta frugívora o vegetariana que Dios pone a la humanidad en 1:29 y que ahora la dispensa para que siga una dieta carnívora en 9:3. Pero, a pesar de la viabilidad de la violencia de matar para comer, Dios exige respeto por la vida: “Solo dejaréis de comer la sangre con su alma (*nefesh*), es decir, con su sangre (*dam*), y yo os prometo reclamar vuestra propia sangre: la reclamaré a todo animal y al hombre, a todos y a cada uno reclamaré el alma humana” (9:4-5). La prohibición a comer sangre se fundamenta en la creencia antigua de que “la vida de la carne está en la sangre” (Lev. 17:11).

José Miguez Bonino (1999) dice que, el pacto con Noé mantiene la visión de Génesis, que Dios es el creador de la vida y que “el Creador se constituye así en el defensor, garante y vengador de la vida” (p.40). El respeto de la *imago Dei* en la humanidad es el mensaje de 1:26-27 y 9:6. En cada lugar, donde haya forma humana, allí está la imagen de Dios: “Y allí Dios se constituye en pariente, en padre, madre, hermano, marido o mujer de todo Adam-en el responsable por toda la vida humana, en el *go’el* vengador, redentor, protector de todo portador de aquella imagen” (p. 40). En este pacto, Dios pide al ser humano que sea defensor, garante y redentor de la vida. El concepto de violencia en estos textos está circunscrito a la destrucción de la vida física del prójimo, al daño externo del semejante; pero también al abuso del más fuerte sobre el más débil (individuos y pueblo), del dominio del grande sobre el pequeño, siempre en contra de su propia voluntad (Ronillard, 1974, p. 799; Roberti, 1959, p. 1309).

Así, la violencia aparece como el uso de la fuerza física para dominar o destruir a los demás, con el propósito de explotar política y económicamente o descargar la ira. En estos textos, la violencia es mala e injusta y opuesta al propósito de Dios en la creación.

Más adelante, en el resto del Antiguo Testamento, la violencia está regulada por las leyes mosaicas, de modo que surgen las figuras de violencia justificada y violencia injustificada legalmente. Así, Israel es parte de la cultura del Antiguo Próximo Oriente, con quienes también compartirá la legitimación religiosa de la violencia política, militar y económica. La etimología de **bia** como violencia, **vis**; y **bios** como vida, **vita**, sugiere que no se puede vivir sin violencia, de modo que André Dumas considera que ésta puede ser vista como positiva o negativamente (Dumas, 1971, p. 11-29, 144).

La violencia en el Nuevo Testamento

La violencia en los textos canónicos neotestamentarios es entendida desde la perspectiva de la violencia del Antiguo Testamento y los textos paracanónicos a la luz de un nuevo paradigma, la vida y obra de Jesús. Es decir, la vida de Jesús motiva a los escritores bíblicos a volver a la tradición judía y su realidad social con una mirada distinta a la tradicional.

El relato de la niñez de Jesús en Mt. 2:13-23 (parte del protoevangelio, caps. 1-2) trata sobre la matanza de los niños de dos años para abajo, en Belén y alrededores, que fue ordenada por el rey Herodes “El grande” con el propósito de asesinar al niño Jesús (que tendría poco más de un año –contando la muerte de Herodes a inicios de abril del año 750 de la fundación de Roma). No trataremos aquí la historicidad del relato. Pero, si bien el texto elegido parece que solo fue escrito para señalar el cumplimiento de tres profecías (2:15 cf. Os. 11:1; 2:16-18 cf. Je. 31:15; 2:23, que sería llamado nazareno) (Devreesse, 1963, cap. 4)², éste lo hace introduciendo el tema de la persecución de las autoridades establecidas como un mecanismo de la violencia política y religiosa para eliminar el peligro al *status quo*. Este tema correrá a través del periodo neotestamentario (Hch. 4:1-22; 5:17-52; 6:8-7:60; 8:1-3; 12:1-

² En tanto que no es claro a cuál texto profético se refiere Mateo y que el Antiguo Testamento desconoce algún lugar llamado Nazaret, es posible que Mateo se refiera al sentido de “retoño” (netzer) en Is. 11:1; 53:2, que llegó luego a ser el nombre del pequeño pueblo. El apodo de “nazareno” es referido a Jesús (Mt. 26:71; Jn. 19:19) y luego a sus seguidores “entre la población semita (Hch. 24:5), pero “cristianos” entre la población griega y romana (Hch. 11:26).

19; 14:19; 16:19-22; 17:5-9; 18:12-17; 19:23-40), bajo los emperadores romanos iniciada por Nerón (54-68), Domiciano (81-96), Trajano (98-117) y Adriano (117-138) (Tertuliano, 1985, p. 157; Tácito, 1944, pp. 197-198; Huber, 1945, p. 119). La matanza de un sector de la población infantil ordenada por Herodes buscó librar del peligro de la imaginaria desestabilización al trono del anciano Herodes.

Este tipo de violencia político y religiosa dirigida a Jesús más tarde, fue consumada en su crucifixión por los romanos bajo la acusación de blasfemia por los judíos. A diferencia del Antiguo Testamento, donde “la teología del celo”, basada en Nm. 25:1-13 (Farmer, 1962, pp. 936-938) sugiere que una acción violenta ofrece expiación cuando la violencia ataca la apostasía (cf. como los Macabeos y Saulo de Tarso); esta violencia política de Herodes contra Jesús es censurada y condenada como oposición a la irrupción del reino de Dios en Jesús de Nazaret (León-Dufour, 1976, pp. 1374-1381).

El relato de Juan el Bautista en Mc. 6:17-29 y Mt. 14:3-12 (textos del protomateo), que trata sobre la decapitación del profeta en manos del rey Herodes Antipas (hijo de Herodes “El grande”), por pedido de la hija de Herodías (esposa de Herodes), muestra el abuso del poder del rey. Flavio Josefo dice que la razón del arresto de Juan el Bautista fue su popularidad entre las multitudes y el temor a que las agitara en su contra (2003, XVIII.5.2).

Es posible que el relato esté inspirado en Est. 1; 5:2 y Jdt 12:10-13:10 y recreado para los fines de los autores. Lo cierto es que, ninguno de los dos Herodes mencionados fue rey soberano de un Estado independiente (porque ejercían su autoridad dentro de una provincia romana). No obstante, ellos abusaron del poder político real, tal como fue culturalmente aceptado en el antiguo Israel. “El fuero del rey” o “La práctica del rey” o “Es estilo del rey” en 1 S. 8:11-18 anticipaba la mala y abusiva conducta de los reyes de Israel con las tribus, no en forma predictiva, sino descriptiva, porque esa era la forma de operar que tenían los reyes en esa región cananea y en el Antiguo Cercano Oriente. “El discurso de Samuel es un catálogo de los abusos de poder real”, dice Bruce Birch (1998, p. 1028).

Al igual que los profetas del Antiguo Testamento condenan los abusos de poder del rey (Samuel a Saúl, Natán a David, Elías a Acáz y otros), ahora los Evangelios en su carácter profético, censuran implícitamente

la orden de Herodes de decapitar a Juan el Bautista por el capricho de su hijastra, quien fue manipulada por Herodías, debido a que Juan condenaba el matrimonio de Herodes con la esposa de su hermano (Mc. 6:17-19,26; Mt. 14:3-5,9; Lc. 9:7-9).

El relato en Hch. 16:16-24, de la muchacha esclava, poseída por el espíritu de adivinación (*pitón*) que fue liberada por Pablo, expone el caso de explotación económica de los dueños de la muchacha, quienes hacían mucho dinero con ella. Pablo Richard (2001) señala que: “Pitón era la serpiente que guardaba el oráculo de Delfos y que profería palabras divinas. El espíritu pitón permitía a la muchacha tener un discurso inspirado” (p.118). Pablo tiene como propósito evangelizar, hablando de Jesús (16:10, 13), pero el Espíritu encamina el trabajo misionero de Pablo y Silas a la liberación de la muchacha explotada económicamente. Así, la expulsión del espíritu pitónico, terminó con la explotación económica de la muchacha, aunque no con su estado de esclavitud (cf. Filemón). La censura moral a los dueños de la esclava está implícita en el texto, que los presenta como acusadores de Pablo y Silas ante las autoridades romanas, los magistrados y pretores (*archontas y strategois*), quienes defienden los intereses de los romanos dueños de la muchacha (p. 119). Así, el *status quo* aprisiona y castiga a Pablo y Silas como expresión social concreta del conflicto entre los poderes del mal que explotan la vida humana y el poder del Espíritu que se les opone y los condena en la búsqueda de su liberación. El Espíritu de Dios guía la misión con un sentido moral.

Los relatos de la crucifixión de Jesús en los cuatro evangelios canónicos (Mc. 15:16-39; Mt.27:27-54; Lc. 23:33-48; Jn. 19:16-30) y la carta a los Hebreos (especialmente caps. 7-9) han llevado a algunos teólogos a interpretar el asesinato o la muerte de Jesús como un sacrificio ofrecido a Dios, sea como pago a Dios (o el diablo) o para agradar a Dios. Esta perspectiva acepta y justifica religiosamente el asesinato de Jesús porque sería el medio requerido para la salvación. Es decir, si la muerte de Jesús fue un asesinato violento, fue porque estuvo en los planes salvíficos de Dios para la humanidad. Esta interpretación de la muerte de Jesús ha contribuido a una cosmovisión cultural en Occidente que ha legitimado la violencia para obtener seguridad. San Gregorio Magno (540-604) sostuvo que, debido a que el pecado había hecho a la humanidad esclava del diablo, la muerte de Jesús llegó a ser el alto precio a pagar para liberar a la humanidad del poder del diablo (Seeberg, 1967, pp. 35-36).

Otro teólogo, San Anselmo de Canterbury (1033-1109) en su obra *Cur Deus homo* (*¿Por qué Dios se hizo hombre?*) sostuvo la teología de la muerte de Jesús como un pago, es decir, que Dios se hizo humano para poder ofrecer el pago de valor infinito que exigía la justicia infinita de Dios (2000, pp. 295-389.) San Gregorio Magno propuso que la muerte de Jesús fue un pago al diablo, mientras que San Anselmo propuso que ese pago fue para Dios. En ambos casos se interpreta la muerte violenta de Jesús como necesaria y útil para la salvación de la humanidad.

René Girard (1983) ha señalado la estructuración de la violencia en la cultura occidental por medio del sistema sacrificial, no solo en la religión sino en la misma sociedad. Para él, el origen de la cultura se basa en el mecanismo de la víctima expiatoria. El sacrificio ritual es sustitutivo de la violencia, habiendo un desplazamiento de la violencia, de quien tendría que ser inmolado a otra persona que es realmente inmolado. Así, el sacrificio ritual encarna la violencia y la estimula, llegando éste a ser una supuesta solución al problema, pero que es realmente su problema central en la sociedad. Es decir, permite que la sociedad se “purifique” y al mismo tiempo hace daño a la sociedad (Baeza, 2008, pp. 45-54).

El concepto de violencia en estos textos, si bien está relacionado con el abuso de la fuerza física y externa hacia personas indefensas por parte de los reyes judíos (como fue con los niños y el profeta preso), se extiende, por un lado, hacia *prácticas sociales* como la explotación dirigida por los ricos y las autoridades políticas en el mundo romano (muchacha esclava); y, por otro lado, hacia *la reflexión cristiana sobre la muerte de Jesús como sacrificial, pago u ofrenda a Dios*.

Reflexiones finales

La violencia, como ha sido vista en este trabajo, ha sido parte de las políticas de las grandes potencias, bajo las cuales vivieron el antiguo Israel y el cristianismo primitivo. Pero, también la violencia y el paradigma sacrificial para la seguridad del pueblo fue instalado en Occidente con la bendición del cristianismo. La violencia se hizo parte del quehacer histórico e inclusive de la búsqueda de la paz (Wriston, 1942, p. 9).

En Colombia y en América Latina en general, la violencia es parte de la cultura. La Conferencia Episcopal Latinoamericana en 1968, en Medellín, acuñó el término “violencia institucionalizada”, para referirse a aquellas estructuras sociopolíticas históricas que reproducen situaciones

injustas; y, que por lo tanto son violentas porque violan los derechos fundamentales y nos tientan a la violencia:

Cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política (CELAM, 1968, PP. 72-73).

En la actualidad la violencia tiene múltiples formas, que no es posible tratar aquí. Sin embargo, la reflexión sobre la violencia en la Biblia directamente nos interpela a atender teológica, pastoral y políticamente la violencia contra los más vulnerables en distintas esferas. En la esfera política está la violencia al derecho internacional de la soberanía de las naciones, en la que Estados Unidos de América y Gran Bretaña han sido los principales protagonistas en casos como el cubano, argentino y últimamente el venezolano. Las guerras y las intervenciones de grandes potencias contra naciones de mucho menor arsenal militar son abusivas e injustas.

En la esfera económica la política neoliberal de la economía global ha violentado la vida y las labores de los trabajadores, campesinos y pequeños empresarios. Desde los años 80, las políticas neoliberales de las organizaciones económicas regionales y mundiales, presionaron a los débiles Estados latinoamericanos que luego desatendieron los temas de infraestructura, educación y salud, generando así una “violencia institucionalizada”. Briceño-León (2002, p. 36) señala que es el empobrecimiento y la desigualdad por las políticas de los gobiernos es lo que produce la violencia urbana. Las políticas de erradicación de la violencia urbana, no solo debe incluir la acción de las fuerzas del orden público, sino también un cambio del modelo económico que no acreciente el número de pobres, sino que lo reduzca.

Por otro lado, los Tratados de Libre Comercio entre grandes potencias y naciones en vía de desarrollo deben revisarse una y otra vez para balancear los beneficios económicos entre los pactantes, particularmente para violentar los derechos al trabajo y al salario justo de campesinos y pequeños empresarios.

En la esfera familiar la violencia patriarcal contra las mujeres es una realidad cotidiana en la sociedad civil y religiosa. Esta violencia verbal, psicológica, física y social contra las mujeres, muchas veces está

legitimada religiosamente. Hemos evolucionado políticamente, pero hemos superado el trato violento hacia las mujeres. En el siglo XXI se siguen violando los derechos de las mujeres. Hoy, el feminicidio es su más cruda expresión. La CEPAL reporta que en 2018 hubo 3.287 casos de feminicidio en 15 países de América Latina y el Caribe. En 10 de estas naciones hubo un total de 3.529 de feminicidios cometidos por sus parejas o exparejas en el mismo año (CEPAL, 2020). El asesinato de mujeres por hombres por el simple hecho de ser mujeres, por misoginia, por sexismo o considerarse superiores a ellas, son crímenes de género y discriminación que ni la teología, ni la Iglesia, ni la sociedad civil ni el gobierno debe tolerar. Esta compleja violencia exige un trabajo mancomunado entre todos los sectores de la sociedad.

Finalmente, aunque no tratado directamente en este trabajo, pero interpelado por la realidad cotidiana en la región está la violencia hacia el medio ambiente de parte de las empresas transnacionales e internacionales, que destruyen los recursos naturales (árboles, vegetaciones y faunas) y que contaminan las aguas, generan un desplazamiento de comunidades y pueblos que viven en esos lugares. La tierra gime y nosotros debemos detener la violencia y destrucción hacia el medio ambiente. Ana Corbi (2014) señala que las principales causas de la pérdida de biodiversidad están relacionadas con la degradación, fragmentación o eliminación de su hábitat, a raíz de la contaminación, la urbanización, la cacería y el tráfico de especies, el avance de la frontera agropecuaria, los incendios forestales provocados por el hombre, inundaciones por construcción de represas, extracción de madera sin reforestación, compactación de suelos y el sobrepastoreo. Esto quiere decir que las causas de nuestros recursos son producidas por manos humanas.

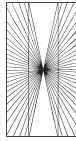
Justamente, la última oración une todo lo anterior, porque el ser humano ha creado una cultura de violencia en el transcurso de los años. Ahora el desafío de trabajar para la creación de una cultura no violenta, ni que use la violencia como quehacer histórico es nuestro desafío tanto como clérigos, teólogos y miembros de la sociedad.

Referencias

- Anderson, B.W. (1991). “Genesis”, en Bruce M. Metzger, B.M y Murphy, R., eds. *The New Oxford Annotated Bible with the Apocryphal/Deuteronomical Books*, (p. 14). New York: Oxford University Press.
- Anselm of Canterbury (2000). *Complete Philosophical and Theological Treatises*. Traducción al español de Jasper Hopkins y Herbert Richardson. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press.
- Baeza R., M.A. (2008). “Violencia y sacrificio. La contribución antropológica de René Girard y reflexiones para la investigación” en *Sociedad hoy*, No 15, 45-54.
- Biblia de Jerusalén (1998). *Nueva edición revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Birch, B.C. “The First and Second Books of Samuel” en *The New Interpreter’s Bible, vol. II*, editado por Leander E. Keck (Nashville: Abidgdon Press, 1998), 1028.
- CELAM. (1968). *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. II: Conclusiones*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- CEPAL (2020). “Feminicidio” en Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe. Recuperado de <https://oig.cepal.org/es/indicadores/feminicidio>
- Corbi, A. (2014). “La pérdida de la biodiversidad biológica: causas y consecuencias”. Recuperado de <http://www.desarrolloargentino.org/desarrollo-sostenible/la-perdida-de-la-biodiversidad-biologica-causas-y-consecuencias>
- Croatto, J.S (1997). *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Génesis 4:1-12:9*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Dumas, A. y otros (1971). *Teología de la violencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Farmer, W.R. (1962). *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, vol. 4, R-Z. Editado por George Arthur Buttrick. New York: Abingdon Press.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

- Huber, S. (1945). *Las cartas de San Ignacio y de San Policarpo de Esmirna. Documentos de la Iglesia primitiva* Buenos Aires: Ediciones Desclee de Brower.
- Josefo, F. (2003). *Antigüedades de los judíos*. Madrid: Clie.
- Lara Peinado, F. (1984). *Mitos sumerios y acadios*. Madrid: Editora Nacional.
- León-Dufour, X., dir. (1976). *Dizionario di Teologia Biblica*. Torino: Marietti.
- Levenson, J. (2004). “Genesis”, en Berlin, A. y Zvi Brettler, eds. *The Jewish Study Bible*. (p. 21). Oxford: University Press.
- Miguez Bonino, J. (1999). “Dignidad del ser humano-Defensa de la vida”, en *Encuentro latinoamericano de evangélicos y derechos humanos. América Latina celebra la justicia de Dios. Memoria* (p. 40). Lima: Asociación diaconal Paz y Esperanza.
- Organización Mundial de la Salud (2002). *Informe mundial sobre la violencia y la salud: Resumen* Washington D.C.: Organización Panamericana de la Salud, Oficina regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud.
- R. Briceño-León, R. (2002). “La nueva violencia urbana en América Latina” en *Sociologías*, Año 4, No. 8, 36.
- Richard, P. (2001). *El movimiento de Jesús después de la resurrección y antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. Caracas: San Pablo.
- Roberti, R. (1959). *Diccionario de teología moral*. Barcelona: Editorial litúrgica española.
- Ronillard, Ph. (1974). *Diccionario del cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder.
- Seeberg, R. (1967). *Manual de Historia de las Doctrina, tomo II*. Traducción al español de José Miguez Bonino. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones.
- Tácito, C. (1944). *Los Anales, tomo II*. Traducción al español de Carlos Coloma. Buenos Aires: Editorial Albatros.

- Tertuliano (1985). *Apología contra los gentiles en defensa de los cristianos*. Traducción al español de Pío de Luis. Madrid: B.A.C.
- Wilson, V.K (1961). “The Story of Flood”, en *Society for Documents from Old Testament Times* (19-24). New York: Harper.
- Wriston, H. (1942). *Bases para la paz*. Buenos Aires: Editorial Claridad.



VIOLENCE IN THE BIBLE

A theological interpretation for peace building

*César Carhuachín**

Violence, as it is understood today, is present in almost all the books that make up the Bible and in all periods of Biblical historiography. So reading the Bible today with concerns about current violence is very enriching. However, the concept of violence today is not the same concept of violence in the Bible, which as a collection of books, belongs to the ancient world.

Historically, from more primitive forms of society onwards up to current times, violence has been exercised in different ways, from a simple aggression to a planned war. The great powers dominance over others through violence, as did Egypt, Assyria, Babylon, Persia, Greece, Rome, as did other states like Israel, although this was not a power.

In ancient times, political and military violence is associated with religion, so that one form benefits the other. Political violence is religiously legitimized¹. However, it is perceived in the Bible that, when acts of social and political violence are mentioned, a moral judgment about them of a religious nature is also included. Currently, violence is defined by the World Health Organization as:

The deliberate use of physical force or power, whether in a threat or effective degree, against oneself, another person or a group or community, that causes or is highly likely to cause injury, death, psychological damage, developmental disorders or deprivations (WHO, 2002, p.5).

* DMin; ThD; Professor of Bible and Theology at Universidad Reformada (Reformed University). Director of the Palabra y Vida Magazine.

¹ Religious violence in animal and human sacrifices will not be discussed here due to space. The subject is treated extensively in: René Girard (1983), chaps. 1-4.

This definition includes suicidal behavior, interpersonal violence and armed conflict, and makes a triple classification of it: a) the violence that a person inflicts on himself; b) violence inflicted by another individual or small group of individuals; and, c) violence inflicted by larger groups, such as states, organized political groups, militias, or guerrilla organizations.

This work focuses on some cases, both in the Old and New Testaments, chosen from the concerns of current violence, including a biblical definition of violence; and making a theological interpretation that serves to build peace today.

Violence in the Old Testament

In the stories of the origins (Gn. 1-11,26) there are four accounts that refer to violent acts. The first account is in Gn. 4,1-16, a text from J tradition, dealing with fratricide, the murder of Cain to Abel (*wayyahar gehu*) described in v. 8. Cain's action to rise up against his brother is similar to that of a wild animal that throws itself on its prey (Croatto, 1997, pp. 33-34). The story ends with the condemnation or punishment of God on Cain for having killed his brother. To some readers, God's act of condemnation would seem unfair because God had never prohibited Cain from killing his brother, nor did Adam and Eve receive that prohibition. In fact, the mosaic command to "not kill" only appears in Ex. 20:13; and, at 21:12 it appears with a capital punishment. However, God calls Cain to account for his brother's life (4,10). The text suggests that God knew that Cain knew for himself the morality in his heart that told him not to kill his brother. Therefore, Cain is responsible because he transgressed the moral law that God put in him, which ordered him to preserve his brother's life and not his death.

The second story, in Gn. 6,1-8, also of J tradition, presents God in an anthropopathic way, with human emotions. God is sorry and indignant (6:5) for the evils (*ra*) of human beings and because all his intentions (*yesser*) are bad. They have lost respect for human life, as shown in the case of Lamec (4:23), who is linked to Cain, the violent one. The latter suggests that evil and all those intentions that outrage God are associated with violence and injustice. As in Gn. 1 it is repeated seven times that God saw what he had done and this was good. Now God in 6:5-6 sees evil, injustices and the intentions of human beings that are to do evil at all times (Levenson , 2004, p. 21). As in the previous case, nowhere is it established which acts are prohibited to preserve human life, nor is

it taught what is good or what is bad, although ch. 4 censors fratricide. However, the story introduces the reason for the flood as God's judgment on humanity for the violation of the universal moral law placed by God in the human being to preserve life and justice. The story of the flood of 6:5-9:17 (tradition J and P) takes up the Mesopotamian myth of Enlil's *The Great Flood*, which has a different motive, the noises of humanity do not let the gods sleep (Wilson 1984, pp. 19-24; Lara, 1984, pp. 60-66, 295-305). The biblical text shows a moral God, who censures and condemns humanity (not only Cain) for not preserving human life.

The third story, in Gn. 11:1-9, also of J tradition, presents a nation that rebels against God, who said to created humanity "Be fruitful, and multiply, and replenish the earth [...]" (1,28). The multiplication of humanity and the population of the earth began to take place in the first chapters of Genesis, so that the verses in 10:5.20.31 refer to existing territories, nations, and languages. However, in 11:1 the reality is different. A great nation forcibly compels its known world to have only one language and builds with the nations subjected a tiered tower (*ziggurat*), for the simple Promethean desire for unity, fame and security (Anderson, 1991 in Bruce and Murphy, 1991 , p. 14). This great nation wants to impose its culture, laws, language and religion on everyone. The claim is almost divine. That *ziggurat* is a symbol of the demonic policy of the Babylonian empire that sought to subdue the entire earth by force of physical and armed violence. In the text, God judges and punishes the great nation by creating confusion in language and scattering the population on the face of the earth (11:7-8). God condemns the Babylonian empire's policy of political, economic, religious and cultural domination and submission, because it destroys the culture of peoples, and with it their lives.

The fourth story, in Gn. 9:1-17, of J and P tradition, deals with the covenant of God with Noah and his family, which involves all creation. In this narrative, the human being has no obligations required for God to fulfill the covenant, but God himself establishes it with a unilateral promise: that he will never again punish humanity and the world with a flood, that he will protect human life and justice. This covenant forever (*berit olam*) guarantees human and world life to never suffer another divine destruction. The rainbow is the sign of God's covenant with Noah. This covenant proclaims God's initial desire: that humanity lives. Therefore, God blesses Noah and his family, entrusts him with the multiplication of the human race and the government of the rest of creation, as in the first account of creation (9:1-3, cf. 1:28- 31). The difference is the frugivorous

or vegetarian diet that God puts humanity at 1:29 and now He dispenses it to follow a carnivorous diet at 9:3. But, despite the viability of the violence of killing to eat, God demands respect for life: "But you shall not eat flesh with its life, that is, its blood. 5 Surely for your lifeblood I will demand a reckoning; from the hand of every beast I will require it, and from the hand of man. From the hand of every man's brother I will require the life of man" (9:4-5). The prohibition against eating blood is based on the ancient belief that "For the life of a creature is in the blood" (Lev. 17:11).

José Miguez Bonino (1999) says that the pact with Noah maintains the vision of Genesis, that God is the creator of life and that "the Creator thus constitutes the defender, guarantor and avenger of life" (p.40). Respect for the *imago Dei* in humanity is the message of 1:26-27 and 9:6. In every place, where there is a human form, there is the image of God: "And there God becomes a relative, father, mother, brother, husband or wife of all Adam-in charge of all human life, in the *go'el* avenger, redeemer, protector of all bearers of that image "(p.40). In this covenant, God asks the human being to be defender, guarantor and redeemer of life. The concept of violence in these texts is limited to the destruction of the physical life of the neighbor, to the external damage of the similar; but also to the abuse of the strongest over the weakest (individuals and people), of the domination of the great over the little, always against his own will (Ronillard, 1974, p. 799; Roberti, 1959, p. 1309).

Thus, violence appears as the use of physical force to dominate or destroy others, with the purpose of exploiting economically and politically or relieving anger. In these texts, violence is evil and unjust and contrary to God's purpose in creation.

Later, in the rest of the Old Testament, violence is regulated by the Mosaic laws, so that the figures of justified violence and legally unjustified violence emerge. Thus, Israel is part of the culture of the Ancient Near East, with whom it will also share the religious legitimation of political, military and economic violence. The etymology of *bia* as violence, *vis*; and *bios* as life, *vita*, suggests that one cannot live without violence, so André Dumas considers that it can be seen as positive or negative (Dumas, 1971, p. 11-29, 144).

Violence in the New Testament

Violence in the New Testament canonical texts is understood from the perspective of violence in the Old Testament and paracanonical texts in light of a new paradigm, the life and work of Jesus. In other words, the life of Jesus motivates biblical writers to return to the Jewish tradition and their social reality with a different perspective than the traditional one.

The account of Jesus' childhood in Mt. 2.13-23 (part of the Proto-Gospel, chs. 1-2) deals with the killing of children from two years old and below, in Bethlehem and surroundings, which was ordered by the king Herod "The Great" for the purpose of murdering the baby Jesus (who would have been little more than a year old - counting the death of Herod in early April of the year 750 of the foundation of Rome). We will not deal here with the historicity of the story. But, although the chosen text seems that it was only written to indicate the fulfillment of three prophecies (2.15 cf. Os. 11.1; 2.16-18 cf. Je. 31.15; 2.23, which would be Nazarene) (Devreesse, 1963, ch. 4)², he does so by introducing the subject of persecution by established authorities as a mechanism of political and religious violence to eliminate dangerous challenges to the *status quo*. This theme will run through the New Testament period (Acts 4:1-22; 5:17-52; 6:8-7,60; 8:1-3; 12:1-19; 14:19; 16:19-22; 17:5-9; 18:12-17; 19:23-40), under the Roman emperors initiated by Nero (54-68), Domitian (81-96), Trajan (98-117) and Hadrian (117-138) (Tertullian, 1985, p.157; Tacitus, 1944, pp.197-198; Huber, 1945, p.119). The slaughter of a sector of the child population ordered by Herod sought to free the danger of the imaginary destabilization of the throne of the old Herod.

This type of political and religious violence directed at Jesus was later consummated at the crucifixion by the Romans on charges of blasphemy by the Jews. Unlike the Old Testament, where "the theology of zeal", based on Nm. 25,1-13 (Farmer, 1962, pp. 936-938) suggests that violent action offers atonement when violence attacks apostasy (cf. like the Maccabees and Saul of Tarsus); This political violence of Herod against Jesus is censured and condemned as opposition to the irruption of the kingdom of God in Jesus of Nazareth (León-Dufour, 1976, pp. 1374-1381).

² While it is not clear to which prophetic text Matthew refers to and that the Old Testament does not refer to any place named Nazareth, it is possible that Matthew refers to the sense of "sprout" (netzer) in Isa. 11:1; 53:2, which later became the name of the small town. The nickname "Nazarene" is referred to Jesus (Mt. 26:71; Jn. 19:19) and then to his followers "among the Semitic population (Acts 24:5), but" Christians "among the Greek population and Roman (Acts 11:26).

The account of John the Baptist in Mc. 6:17-29 and Mt. 14:3-12 (promatheus texts), which deals with the beheading of the prophet at the hands of King Herod Antipas (son of Herod “The Great”), at the request of the daughter of Herodias (Herod’s wife), shows the abuse of the king’s power. Flavius Josephus says that the reason for John the Baptist’s arrest was his popularity among the crowds and the fear that he would agitate them against him (2003, XVIII.5.2).

It is possible that the story is inspired by Est. 1; 5.2 and Jdt 12.10-13.10 and recreated for the authors’ purposes. The truth is that neither of the two Herods mentioned was sovereign king of an independent State (because they exercised their authority within a Roman province). However, they abused real political power, as it was culturally accepted in ancient Israel. “The king’s jurisdiction” or “The king’s practice” or “It is the king’s style” in 1 Sa. 8, 11-18 anticipated the bad and abusive conduct of the kings of Israel with the tribes, not in a predictive, but descriptive way, because that was the way of operating that the kings had in that Canaanite region and in the Ancient Near East. “Samuel’s speech is a catalog of abuses of royal power,” says Bruce Birch (1998, p. 1028).

Just as the Old Testament prophets condemn the king’s abuses of power (Samuel to Saul, Nathan to David, Elijah to Ahaz, and others), now the Gospels in their prophetic character implicitly censure Herod’s order to behead John the Baptist at the whim of his stepdaughter, who was manipulated by Herodias, because John condemned Herod’s marriage to his brother’s wife (Mk. 6:17-19.26; Mt. 14:3-5.9; Lk. 9: 7-9).

The account in Acts. 16:16-24, of the slave girl, possessed by the spirit of divination (*python*) that was released by Pablo, exposes the case of economic exploitation of the girl’s owners, who made a lot of money with her. Pablo Richard (2001) points out that: “Python was the serpent that kept the oracle at Delphi and that uttered divine words. The python spirit allowed the girl to ‘have an inspired speech’ ”(p. 118). Paul’s purpose is to evangelize, speaking of Jesus (16:10.13), but the Spirit directs the missionary work of Paul and Silas to the liberation of the economically exploited girl. Thus, the expulsion of the pythonic spirit ended with the economic exploitation of the girl, although not with her state of slavery (cf. Filemón). Moral censorship of slave owners is implicit in the text, which presents them as accusers of Pablo and Silas before the Roman authorities, magistrates and praetors (*archontas and strategois*), who defend the interests of the Roman owners of the girl (p. 119). Thus, the status

quo imprisons and punishes Paul and Silas as a concrete social expression of the conflict between the powers of evil that exploit human life and the power of the Spirit that opposes them and condemns them in the search for their liberation. The Spirit of God guides the mission with a moral sense.

The accounts of the crucifixion of Jesus in the four canonical Gospels (Mk. 15,16-39; Mt.27,27-54; Lk. 23,33-48; Jn. 19,16-30) and the letter to the Hebrews (especially chs. 7-9) have led some theologians to interpret the murder or death of Jesus as a sacrifice offered to God, either as payment to God (or the devil) or to please God. This perspective religiously accepts and justifies the murder of Jesus because it would be the required means of salvation. That is, if Jesus' death was a violent murder, it was because he was in God's saving plans for humanity. This interpretation of the death of Jesus has contributed to a cultural worldview in the West that has legitimized violence for security. Saint Gregory the Great (540-604) held that, because sin had made humanity a slave to the devil, the death of Jesus became the high price to pay to liberate humanity from the power of the devil (Seeberg, 1967 , pp. 35-36).

Another theologian, St. Anselm of Canterbury (1033-1109) in his *Cur Deus homo (Why did God become man?)* Held the theology of Jesus' death as a payment, that is, that God became human in order to offer the payment of infinite value demanded by the infinite justice of God (2000, pp. 295-389.) Saint Gregory the Great proposed that the death of Jesus was a payment to the devil, while Saint Anselm proposed that this payment was to God. In both cases the violent death of Jesus is interpreted as necessary and useful for the salvation of humanity.

René Girard (1983) has pointed out the structuring of violence in western culture through the sacrificial system, not only in religion but in society itself. For him, the origin of culture is based on the mechanism of the scapegoat. Ritual sacrifice is a substitute for violence, there being a displacement of violence, from who would have to be slain to another person who is really slain. Thus, ritual sacrifice embodies violence and stimulates it, becoming a supposed solution to the problem, but which is really its central problem in society. In other words, it allows society to "purify itself" and at the same time damages society (Baeza, 2008, pp. 45-54).

The concept of violence in these texts, although it is related to the abuse of physical and external force towards defenseless people by the

Jewish kings (as it was with the children and the imprisoned prophet), extends, on the one hand, towards practices social as the exploitation directed by the rich and the political authorities in the Roman world (slave girl); and, on the other hand, *towards the Christian reflection on Jesus' death as sacrificial, payment or offering to God.*

Final thoughts

Violence, as seen in this work, has been part of the policies of the great powers, under which ancient Israel and early Christianity lived. But also violence and the sacrificial paradigm for the security of the people was installed in the West with the blessing of Christianity. Violence became part of the historical task and even of the search for peace (Wriston, 1942, p. 9).

In Colombia and in Latin America in general, violence is part of the culture. The Latin American Episcopal Conference in 1968, in Medellín, coined the term “institutionalized violence”, to refer to those historical socio-political structures that reproduce unjust situations; and, therefore, they are violent because they violate fundamental rights and tempt us to violence:

When, by default of the structures of the industrial and agricultural company, of the national and international economy, of cultural and political life, entire populations lacking in what is necessary, live in a dependency that prevents them from all initiative and responsibility, the same that any possibility of cultural promotion and participation in social and political life (CELAM, 1968, PP. 72-73).

Currently, violence has multiple forms, which cannot be dealt with here. However, reflection on violence in the Bible directly challenges us to address theologically, pastorally and politically any forms of violence against the most vulnerable in different spheres. In the political sphere there is violence to the international law of the sovereignty of nations, in which the United States of America and Great Britain have been the main protagonists in cases such as the Cuban, Argentine and lately the Venezuelan. Wars and interventions by great powers against nations with a much smaller military arsenal are abusive and unfair.

In the economic sphere, the neoliberal policy of the global economy has violated the lives and jobs of workers, peasants and small entrepreneurs. Since the 1980s, the neoliberal policies of regional and

world economic organizations put pressure on the weak Latin American states that later neglected the issues of infrastructure, education and health, thus generating “institutionalized violence”. Briceño-León (2002, p. 36) points out that it is impoverishment and inequality due to government policies is what produces urban violence. Policies to eradicate urban violence should not only include the action of the forces of public order, but also a change in the economic model that does not increase the number of the poor, but reduces it.

On the other hand, Free Trade Agreements between great powers and developing nations must be reviewed over and over again to balance the economic benefits among the parties, particularly to violate the rights to work and fair wages of peasants and small entrepreneurs.

In the family sphere, patriarchal violence against women is a daily reality in civil and religious society. This verbal, psychological, physical and social violence against women is often religiously legitimized. We have evolved politically, but we have overcome violent treatment of women. In the 21st century, women's rights continue to be violated. Today, femicide is its crudest expression. ECLAC reports that in 2018 there were 3,287 cases of femicide in 15 countries in Latin America and the Caribbean. In 10 of these nations, there were a total of 3,529 femicides committed by their partners or ex-partners in the same year (ECLAC, 2020). The murder of women by men simply because they are women, because of misogyny, because of sexism or because men consider themselves superior to women, are gender crimes and discrimination that neither theology, nor the Church, nor civil society nor the government should tolerate. This complex violence requires joint work among all sectors of society.

Finally, although not directly dealt with in this work, but challenged by daily reality in the region is violence against the environment by transnational and international companies, which destroy natural resources (trees, vegetation and fauna) and which contaminate the waters, generating a displacement of communities and towns that live in those places. The earth groans and we must stop violence and destruction towards the environment. Ana Corbi (2014) points out that the main causes of biodiversity loss are related to the degradation, fragmentation or elimination of their habitat, due to contamination, urbanization, hunting and trafficking of species, the advance of the border farming, man-made forest fires, flooding from dam construction, logging without reforestation, soil compaction and overgrazing. This means that the causes of our resources are produced by human hands.

Precisely, the last sentence unites all of the above, because human beings have created a culture of violence over the years. Now the challenge of working for the creation of a non-violent culture, that doesn't use violence as a historical task, is our challenge as clerics, theologians and members of society.

References

- Anderson, B.W. (1991). “Genesis”, en Bruce M. Metzger, B.M y Murphy, R., eds. *The New Oxford Annotated Bible with the Apocryphal/Deuteronomical Books*, (p. 14). New York: Oxford University Press.
- Anselm of Canterbury (2000). *Complete Philosophical and Theological Treatises*. Traducción al español de Jasper Hopkins y Herbert Richardson. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press.
- Baeza R., M.A. (2008). “Violencia y sacrificio. La contribución antropológica de René Girard y reflexiones para la investigación” en *Sociedad hoy*, No 15, 45-54.
- Bernhard W. Anderson (1991). “Genesis”, en Bruce M. Metzger, B.M y Murphy, R., eds. *The New Oxford Annotated Bible with the Apocryphal/Deuteronomical Books*, (p. 14). New York: Oxford University Press.
- Biblia de Jerusalén (1998). *Nueva edición revisada y aumentada*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Birch, B.C. “The First and Second Books of Samuel” en *The New Interpreter’s Bible, vol. II*, editado por Leander E. Keck (Nashville: Abidgdon Press, 1998), 1028.
- CELAM. (1968). *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. II: Conclusiones*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- CEPAL (2020). “Feminicidio” en Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe. Recovered from <https://oig.cepal.org/es/indicadores/feminicidio>
- Corbi, A. (2014). “La pérdida de la biodiversidad biológica: causas y consecuencias”. Recovered from <http://www.desarrolloargentino.org/desarrollo-sostenible/la-perdida-de-la-biodiversidad-biologica-causas-y-consecuencias>
- Croatto, J.S (1997). *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Génesis 4:1-12:9*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Dumas, A. y otros (1971). *Teología de la violencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Farmer, W.R. (1962). *Interpreter’s Dictionary of the Bible*, vol. 4, R-Z. Editado por George Arthur Buttrick. New York: Abingdon Press.

- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Huber, S. (1945). *Las cartas de San Ignacio y de San Policarpo de Esmirna. Documentos de la Iglesia primitiva* Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brower.
- Josefo, F. (2003). *Antigüedades de los judíos*. Madrid: Clie.
- Lara Peinado, F. (1984). *Mitos sumerios y acadios*. Madrid: Editora Nacional.
- León-Dufour, X., dir. (1976). *Dizionario di Teologia Biblica*. Torino: Marietti.
- Levenson, J. (2004). “Genesis”, en Berlin, A. y Zvi Brettler, eds. *The Jewish Study Bible*. (p. 21). Oxford: University Press.
- Miguez Bonino, J. (1999). “Dignidad del ser humano-Defensa de la vida”, en *Encuentro latinoamericano de evangélicos y derechos humanos. América Latina celebra la justicia de Dios. Memoria* (p. 40). Lima: Asociación diaconal Paz y Esperanza.
- Organización Mundial de la Salud (2002). *Informe mundial sobre la violencia y la salud: Resumen* Washington D.C.: Organización Panamericana de la Salud, Oficina regional para las Américas de la Organización Mundial de la Salud.
- R. Briceño-León, R. (2002). “La nueva violencia urbana en América Latina” en *Sociologías*, Año 4, No. 8, 36.
- Richard, P. (2001). *El movimiento de Jesús después de la resurrección y antes de la Iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*. Caracas: San Pablo.
- Roberti, R. (1959). *Diccionario de teología moral*. Barcelona: Editorial litúrgica española.
- Ronillard, Ph. (1974). *Diccionario del cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder.
- Seeberg, R. (1967). *Manual de Historia de las Doctrina, tomo II*. Traducción al español de José Miguez Bonino. El Paso, TX: Casa Bautista de Publicaciones.
- Tácito, C. (1944). *Los Anales, tomo II*. Traducción al español de Carlos Coloma. Buenos Aires: Editorial Albatros.
- Tertuliano (1985). *Apología contra los gentiles en defensa de los cristianos*. Traducción al español de Pío de Luís. Madrid: B.A.C.

Wilson, V.K (1961). “The Story of Flood”, en *Society for Documents from Old Testament Times* (19-24).New York: Harper.

Wriston, H. (1942). *Bases para la paz*. Buenos Aires: Editorial Claridad.