

John Barton (ed.)

La interpretación bíblica, hoy

Sal Terrae

**Presencia
teológica**



John Barton (ed.)

La interpretación bíblica, hoy

Editorial SAL TERRAE
Santander

Título del original inglés:
*The Cambridge Companion
to Biblical Interpretation*
© 1998 by Cambridge University Press,
Cambridge (U.K.)

Traducción:
José Pedro Tosaus Abadía
© 2001 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Fax: 942 369 201
E-mail: salterrae@salterrae.es
<http://www.salterrae.es>

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1406-7
Depósito Legal: BI-1246 -01

Fotocomposición:
Sal Terrae – Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo. S.A. – Bilbao

Índice

| | |
|---|----|
| <i>Colaboradores</i> | 7 |
| <i>Glosario</i> | 13 |
| <i>Introducción</i> , por JOHN BARTON | 17 |

PRIMERA PARTE LÍNEAS METODOLÓGICAS

| | |
|---|-----|
| 1. Enfoques histórico-críticos JOHN BARTON | 25 |
| 2. Lecturas literarias de la Biblia DAVID JASPER | 38 |
| 3. El mundo social de la Biblia KEITH W. WHITELAM | 53 |
| 4. Enfoques postestructuralistas. Neohistoricismo y posmodernismo ROBERT P. CARROLL | 70 |
| 5. Lecturas políticas de la Escritura TIM GORRINGE | 89 |
| 6. La interpretación feminista ANN LOADES | 105 |
| 7. Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica ANTHONY THISELTON | 120 |
| 8. La Biblia y la teología cristiana ROBERT MORGAN | 140 |
| 9. El estudio bíblico y la lingüística WILLIAM JOHNSTONE | 156 |
| 10. Aspectos de la aportación judía a la interpretación bíblica STEFAN C. REIF | 171 |
| 11. La Biblia en la literatura y en el arte STEPHEN PRICKETT | 189 |

SEGUNDA PARTE
LOS LIBROS BÍBLICOS
EN LA INTERPRETACIÓN MODERNA

| | |
|---|-----|
| 12. El Pentateuco JOSEPH BLENKINSOPP | 211 |
| 13. Los libros históricos del Antiguo Testamento IAIN PROVAN | 230 |
| 14. Los libros proféticos ROBERT R. WILSON | 245 |
| 15. Los libros poéticos y sapienciales ROBERT ALTER. | 260 |
| 16. Los evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles. La historia cristiana contada PHEMEE PERKINS | 277 |
| 17. Juan y la literatura joánica. La mujer junto al pozo JOHN ASHTON | 298 |
| 18. Las cartas paulinas JAMES DUNN | 317 |
| 19. Las cartas no paulinas FRANCES YOUNG | 333 |
| 20. Literatura apocalíptica JAMES C. VANDERKAM | 349 |
| <i>Índice onomástico y analítico</i> | 369 |
| <i>Índice de textos bíblicos</i> | 381 |

Colaboradores

ROBERT ALTER ocupa la cátedra Clase de 1937 de Hebreo y Literatura Comparada en Berkeley, Universidad de California. Ha escrito mucho sobre novela, literatura hebrea moderna y aspectos literarios de la Biblia. Entre sus libros sobre la Biblia se cuentan *The Art of Biblical Narrative* (1981), *The Art of Biblical Poetry* (1985) y *Genesis: Translation and Commentary* (1996).

JOHN ASHTON es miembro emérito del Wolfson College de Oxford. Hasta 1996 enseñó Estudios Neotestamentarios en la Universidad de Oxford. Es autor de dos obras sumamente elogiadas: *Understanding the Fourth Gospel* (1991) y *Studying John* (1994).

JOHN BARTON ocupa la cátedra Oriel and Laing de Interpretación de la Sagrada Escritura en la Universidad de Oxford. Algunos de sus libros son: *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (1984, 1996²); *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile* (1986); *People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity* (1988) y *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon* (1997).

JOSEPH BLENKINSOPP nació y se educó en Inglaterra, pero lleva mucho tiempo viviendo en los Estados Unidos. Ha enseñado en diversas instituciones de Gran Bretaña y los Estados Unidos, y en la actualidad ocupa la cátedra John A. O'Brien de Estudios Bíblicos en la Universidad de Notre Dame (Indiana). Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *A History of Prophecy in Israel* (1996); *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (1995) y *Wisdom and Law in the Old Testament. The Ordering of Life in Israel and Early Judaism* (1995).

ROBERT P. CARROLL es profesor de Biblia Hebrea y Estudios Semíticos en la Universidad de Glasgow. Entre sus publicaciones se cuentan: *When Prophecy Failed* (1986); *Jeremiah: a Commentary* (1986);

Wolf in the Sheepfold (1991; 1997) y, en colaboración con Stephen Prickett, en la colección World's Classics, *The Bible: Authorised King James Version* (1997).

JAMES DUNN recibió sus primeros títulos (licenciatura en Filosofía y Letras y en Teología) en Glasgow, y su doctorado en Filosofía y Letras en Cambridge, donde también obtuvo el doctorado en Teología por su comentario a Romanos. Tras enseñar en la Universidad de Nottingham durante doce años, fue asignado a la Universidad de Durham, donde ocupa la cátedra Lightfoot de Teología. Entre sus publicaciones recientes se cuentan: *The Acts of the Apostles* (TPI, 1996); *Epistles to the Colossians and to Philemon* (1996); *New Testament Guides: 1 Corinthians* (1995); con A.M. SUGGATE, *A Fresh Look at the Old Doctrine of Justification by Faith* (1993, 1994) y *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* (1993). [La Editorial Sal Terrae ha traducido en 2001 su obra *La llamada de Jesús al seguimiento*].

TIM GORRINGE es profesor adjunto de Teología Contextual en la Universidad de St. Andrews. Entre sus libros recientes se encuentran: *Capital and the Kingdom: Theological Ethics and Economic Order* (Orbis, 1994); *God's Just Vengeance: Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation* (1996) y *The Sign of Love: Reflections on the Eucharist* (1997).

DAVID JASPER es profesor adjunto de Literatura y Teología y vicedecano de Teología en la Universidad de Glasgow. Desde 1991 ha sido director del Centro para el Estudio de la Literatura y la Teología. Desde 1987 hasta 1997 fue redactor jefe de la revista *Literature and Theology*. Entre sus libros recientes se cuentan: *Rhetoric, Power and Community* (1993) y *Readings in the Canon of Scripture* (1995).

WILLIAM JOHNSTONE ha sido profesor de Hebreo y Lenguas Semíticas en la Universidad de Aberdeen desde 1980. Entre sus publicaciones recientes destacan: *Exodus* (Old Testament Guides, 1990) y un comentario en dos volúmenes sobre Crónicas, *1 & 2 Chronicles* (1997); en 1995 editó una colección de ensayos sobre William Robertson Smith (*William Robertson Smith: Essays in Reassessment*).

ANN LOADES es profesora de Teología en la Universidad de Durham. Durante seis años dirigió la revista *Theology*, y recientemente ha editado dos libros con el profesor David Brown: *The Sense of the*

Sacramental (1995) y *Christ the Sacramental Word* (1996). Una de sus publicaciones recientes lleva por título *Evelyn Underhill* (1997).

ROBERT MORGAN es profesor adjunto de Teología del Nuevo Testamento y miembro del Linacre College de Oxford. Es autor (con John Barton) de *Biblical Interpretation* (1988) y *Romans* (1995).

PHEME PERKINS es profesora de Teología (Nuevo Testamento) en el Boston College. Ha sido presidenta de la Asociación Bíblica Católica de América y presidenta de la Sección de Nueva Inglaterra de la Academia Americana de la Religión. Entre sus libros más recientes están: *Jesus as Teacher* (1991); *Gnosticism and the New Testament* (1993); *1 & 2 Peter, James and Jude* (1994); el comentario sobre Marcos en el *New Interpreter's Bible* volumen VIII (1995) y *Ephesians* (1997). En la actualidad trabaja en comentarios a las epístolas pastorales y Gálatas.

STEPHEN PRICKETT ocupa la cátedra Regius de Lengua y Literatura Inglesa en la Universidad de Glasgow. También ha sido catedrático de Inglés en la Universidad Nacional Australiana, en Canberra, y ha enseñado en las Universidades de Sussex, Minnesota y Smith College (Massachusetts). Entre sus libros sobre el romanticismo, estudios victorianos y literatura y teología, están: *Romanticism and Religion: the Tradition of Coleridge and Wordsworth in the Victorian Church* (1976); *The Romantics* (ed. 1981); *Words and the Word: Language, Poetics and Biblical Interpretation* (1986); *Reading the Text: Biblical Criticism and Literary Theory* (ed. 1991); *The Bible* (con Robert Barnes, 1991) y *Origins of Narrative: the Romantic Appropriation of the Bible* (1996). Ha escrito el prefacio a la nueva Biblia de la colección World's Classics (1997).

IAIN PROVAN ocupa la cátedra Marshall Sheppard de Estudios Bíblicos en el Regent College de Vancouver. Entre sus publicaciones se cuentan: *Hezekiah and the Books of Kings* (1988); *Lamentations* (1991); *1 and 2 Kings* (1995) y *1 & 2 Kings* (Old Testament Guides, 1997).

STEFAN C. REIF es director de la Unidad de Investigación sobre la Geniza y jefe de la sección Oriental de la Biblioteca Universitaria de Cambridge. Enseña Hebreo y Estudios Judíos en las Facultades de Estudios Orientales y Teología de Cambridge y ha publicado mucho en estos campos, particularmente sobre liturgia judía y la Geniza de El Cairo. Dos de sus volúmenes recientes, ambos publicados por

Cambridge University Press, son *Judaism and Hebrew Prayer* (1993), que es una visión general de la historia litúrgica judía, y *Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library* (1997), donde describe la rica colección de códices hebreos, más de mil, conservada en Cambridge. En la actualidad trabaja en dos libros sobre la recopilación de la Geniza y acaba de pasar un año en Israel como profesor del Instituto de Estudios Superiores de la Universidad Hebreo de Jerusalén.

ANTHONY THISELTON es profesor de Teología Cristiana y jefe del Departamento de Teología de la Universidad de Nottingham. Es además canónigo lectoral de la catedral de Leicester. Sus publicaciones incluyen: *The Two Horizons* (1980), traducida al coreano (1990); *New Horizons in Hermeneutics. The Theology and Practice of Transforming Biblical Reading* (1992, reimpreso en 1994); e *Interpreting God and the Postmodern Self: on Meaning, Manipulation and Promise* (1995). Es miembro de los consejos de redacción de *Biblical Interpretation* y *Ex Auditu*, así como de la Comisión Doctrinal y el Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra, y de la Junta sobre fertilización y embriología humanas.

JAMES C. VANDERKAM es profesor de Escrituras Hebreas en el Departamento de Teología de la Universidad de Notre Dame (Indiana). Es miembro del equipo de investigadores que preparan la edición de los manuscritos inéditos del mar Muerto y desempeña el cargo de editor consultivo de seis volúmenes en la colección *Discoveries in the Judaean Desert*. Es autor de *The Dead Sea Scrolls Today* (1994) y de *Enoch: A Man for All Generations* (1995), y ha coeditado *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (1996). Es uno de los dos redactores jefe de la *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (en preparación).

KEITH W. WHITELAM es profesor de Estudios Religiosos y jefe de Departamento de la Universidad de Stirling. Es autor de *The Invention of Ancient Israel: the Silencing of Palestinian History* (1996); *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (con Robert B. Coote, 1987); *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel* (1979) y de diversos artículos sobre historia israelita y palestina en revistas especializadas.

ROBERT R. WILSON ocupa la cátedra Hoober de Estudios Religiosos y es profesor de Antiguo Testamento en la Universidad de Yale. Es autor

de *Genealogy and History in the Biblical World* (1977); *Prophecy and Society in Ancient Israel* (1980) y *Sociological Approaches to the Old Testament* (1984). Además, ha escrito numerosos artículos para revistas y obras de consulta sobre profecía, leyes e historiografía bíblicas.

FRANCES YOUNG ocupa la cátedra Edward Cadbury de Teología y es vice-rectora adjunta de la Universidad de Birmingham. Su investigación se centra en la teología y la interpretación bíblica del cristianismo primitivo, así como en la espiritualidad y cuestiones pastorales contemporáneas. Entre sus publicaciones recientes se cuentan: *The Theology of the Pastoral Letters* (1994); *Dare We Speak of God in Public?* (1994) y *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (1997).

$\mathcal{E}^{\text{reg}} \subset \mathcal{E}$

$$\left\{ \begin{array}{c} \mathcal{E}^{\text{reg}} \\ \mathcal{E}^{\text{reg}} \end{array} \right\} \subset \left\{ \begin{array}{c} \mathcal{E}^{\text{reg}} \\ \mathcal{E}^{\text{reg}} \end{array} \right\} = \mathcal{E}$$

$$\mathcal{E}^{\text{reg}} \subset \mathcal{E}^{\text{reg}} \subset \mathcal{E}^{\text{reg}} = \mathcal{E}$$

$$\left\{ \begin{array}{c} \mathcal{E}^{\text{reg}} \\ \mathcal{E}^{\text{reg}} \end{array} \right\} \subset \left\{ \begin{array}{c} \mathcal{E}^{\text{reg}} \\ \mathcal{E}^{\text{reg}} \end{array} \right\} = \mathcal{E}$$

$$\mathcal{E}^{\text{reg}} \subset \mathcal{E}^{\text{reg}} \subset \mathcal{E}^{\text{reg}} = \mathcal{E}$$

3

3

6

1

Glosario

Alegoría: texto cuyo significado se presenta simbólicamente.

Androcéntrico: centrado en el varón.

Angelofanía: aparición en la tierra de un ser angélico.

Anglófono: de habla inglesa.

Apocalíptica: movimiento intelectual interesado por la revelación de secretos celestiales, a menudo en forma cifrada. Dichos secretos atañen con frecuencia al final de la era presente.

Aqueménidas: dinastía que gobernó en Persia desde el 553 hasta el 330 a.C., y que llegó a su fin con la conquista de Persia por parte de Alejandro Magno.

Aspecto: en gramática, modo en que se organiza internamente la acción de un verbo; se contrapone al «tiempo», que guarda relación con el momento en que se produce dicha acción. Así, «voy» y «fui» muestran diferencias de tiempo; pero «voy», «estoy yendo» y «suelo ir» presentan diferencias de aspecto.

Círculo hermenéutico: hecho por el que las partes de un texto sólo pueden entenderse a la luz del todo, pero el todo sólo puede entenderse por medio de las partes.

Compuesto: aplicado a un texto, formado a partir de varias fuentes distintas.

Cosmología: teoría acerca del origen y naturaleza del universo.

Cristología: teorías sobre la naturaleza de Cristo.

Crítica canónica: línea de interpretación bíblica que procura respetar la condición canónica del texto, habitualmente mediante una interpretación sincrónica.

Crítica de la respuesta del lector: línea de crítica literaria que hace hincapié en el papel del lector, no sólo en la percepción del significado de un texto, sino en su aportación al mismo.

Deconstrucción: intento de demostrar cómo los textos se «subvierten» a sí mismos socavando sus propios presupuestos (véase el capítulo 4).

Diacrónico: afectado por el cambio histórico; así, en contraste con el enfoque **sincrónico**, el estudio diacrónico de un texto se interesa por las fases que éste atravesó hasta llegar a ser como es.

Docetismo: teoría según la cual Cristo no fue realmente humano, sino sólo en apariencia.

Escatología: teorías acerca del fin del mundo o de la era presente, o, más en general, acerca del curso intencional de la historia.

Estructuralismo: análisis lingüístico, literario o cultural que encuentra significado en el modo en que está ordenado un texto o una cultura, y en el contraste entre sus partes.

Evangelios sinópticos: Mateo, Marcos y Lucas.

Exégesis: interpretación, especialmente mediante un estudio filológico preciso.

Fundamentalismo: creencia según la cual todo en la Biblia es verdad; habitualmente está ligada a un sistema doctrinal evangélico.

Genético: relativo a los orígenes.

Hagadá: enseñanza judía sobre materias no legales.

Halaká: enseñanza judía sobre cuestiones de conducta (adjetivo: haláxico).

Hermenéutica: ciencia o arte de la interpretación, que formula reglas generales acerca del significado de los textos; a veces aparece como **una hermenéutica**, una técnica interpretativa concreta.

Hexateuco: el Pentateuco más Josué.

Historia de las tradiciones: intento de descubrir el modo en que se desarrollaron, en su transmisión oral, diversas tradiciones históricas.

Ilustración: movimiento intelectual de los siglos XVII y XVIII caracterizado por la fe en la razón.

Intertextualidad: relación mutua existente entre textos situados dentro de un cuerpo literario dado.

Koinonía: comunión.

Lectura global: lectura que pretende interpretar los textos bíblicos exactamente tal como están –como un todo acabado–, en lugar de considerarlos constituidos por componentes preexistentes.

Lingüística estructural: estudio **sincrónico** del lenguaje como estructura con partes relacionadas entre sí; se contrapone a la lingüística histórica.

Los Doce: los doce «Profetas menores» (título corriente en el judaísmo).

Mántico: conectado con la profecía.

Método histórico-crítico; crítica histórica: intento de analizar los textos en su contexto histórico (véase el capítulo 1).

Midrás: comentario judío a la Escritura.

Modernidad: movimiento intelectual del campo de la estética, marcado por la fe en la racionalidad, el orden y el progreso.

Modernismo: 1. Sinónimo de **modernidad**. 2. Especialmente en el pensamiento católico, intento de aplicar a la fe y al dogma un llamamiento ilustrado a la razón.

Mujerista: movimiento intelectual existente entre mujeres no blancas y que corresponde al feminismo blanco.

Narratología: estudio y teoría de los textos narrativos.

Neohistoricismo: línea historiográfica que se ocupa de las tendencias de nuestras fuentes, especialmente cuando suelen ir contra los intereses de grupos oprimidos (véase capítulo 4).

Paralelismo: técnica fundamental de la poesía hebrea, por medio de la cual el significado de un verso se repite usando sinónimos: «El que habita al amparo del Altísimo / y mora a la sombra del Omnipotente» (Sal 91,1).

Pentateuco: los cinco libros mosaicos: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

Período del segundo Templo: tiempo posterior a la reconstrucción del Templo de Jerusalén, realizada hacia el 530 a.C.; con esta expresión se alude a menudo a la última parte de dicho período, desde el 300 a.C. aproximadamente.

Péser: comentario sobre la Escritura interesado en el cumplimiento del texto en el momento actual; se encuentra especialmente en los manuscritos del mar Muerto y en el Nuevo Testamento.

Poética: estudio de las técnicas literarias en cuanto forman un sistema.

Polisémico: que tiene muchos significados.

Postmodernismo: término nacido en el campo de la arquitectura; denota un movimiento intelectual que sospecha de todos los esquemas explicativos a gran escala y se complace en la parodia y el pastiche (véase el capítulo 4).

Postestructuralismo: movimiento que amplió y criticó el estructuralismo, demostrando que el significado de los textos es indeterminado.

Problema sinóptico: la cuestión de cómo se han de explicar las relaciones existentes entre los evangelios sinópticos.

Q: documento hipotético que se piensa utilizaron Mateo y Lucas y que da razón de las semejanzas entre ambos.

Recepción: lo que se ha pensado que significan los textos.

Redacción: composición; **crítica de la redacción:** estudio del modo en que se compusieron los libros bíblicos.

Relativismo cultural: creencia según la cual no hay verdades ni valores absolutos válidos para todas las culturas.

Seléucidas: dinastía fundada por Seleuco Nicator, uno de los generales de Alejandro Magno, y que reinó en Siria-Palestina desde el 311 hasta el 65 a.C.

Seudoepígrafo, seudónimo: aplicado a textos, atribuido a alguien distinto de su verdadero autor.

Sincrónico: que se ocupa del estado de algo en un momento dado; así, en contraste con la inquietud **diacrónica**, el estudio sincrónico de un texto se interesa por la relación que guardan las partes entre sí en su forma actual.

Sinécdote: figura lingüística en la que una parte representa el todo.

Sophía, sofía: sabiduría.

Talmud: imponente compilación de la enseñanza judía publicada en el siglo v d.C. y existente en dos ediciones, la babilónica y la palestinense.

Tenak: acrónimo judío equivalente a la Escritura: la Ley, los Profetas y los Escritos (Torá, Nebiim, Ketubim); también **Tanak**.

Teofanía: aparición de Dios en la tierra.

Teología de la liberación: sistema de pensamiento y acción que afirma que Dios está del lado de los que nada pueden.

Teología natural: rama de la teología que se ocupa de lo que se puede conocer de Dios sin revelación divina.

Teoría de la disonancia: teoría sociológica sobre la reacción de las sociedades cuyas esperanzas y expectativas no se cumplen.

Teoría de los actos de habla: teoría lingüística que se ocupa del uso del lenguaje para realizar acciones, por ejemplo, denominar, bendecir o prometer.

Tetrateuco: los cuatro primeros libros del **Pentateuco**.

Texto masorético: texto oficial de la Biblia hebrea establecido por los masoretas en los siglos VII y VIII d.C.

Tipología: establecimiento de paralelos entre personas o acontecimientos de épocas diferentes, por ejemplo entre Jesús y Moisés.

Torá: la Ley o enseñanza judía, que se considera contenida en el Pentateuco y en tradiciones orales derivadas de él.

Introducción

Tras dos mil años, ¿puede quedar todavía algo por descubrir acerca de la Biblia? A quienes se dedican a los estudios bíblicos se les suele hacer esta pregunta. Una respuesta correcta es que aún quedan por realizar investigaciones fundamentales, porque los descubrimientos de los tiempos modernos (como los manuscritos del mar Muerto) han mejorado nuestro acceso al mundo en que nació la Biblia; la arqueología está sacando continuamente a la luz datos y más datos sobre las realidades físicas de la vida en el mundo bíblico; y los nuevos testimonios lingüísticos arrojan nueva luz sobre el significado de los textos bíblicos. La nueva información justifica una nueva investigación.

Pero los textos antiguos no requieren sólo investigación, sino también interpretación. Cuando tengamos el texto más exacto posible de los libros bíblicos, y todo el conocimiento que brinda la investigación, todavía nos veremos enfrentados a esta pregunta: ¿qué quiere decir la Biblia? Esta pregunta no se puede responder nunca de una vez por todas; y no porque la Biblia cambie, sino porque para captar su significado hacen falta dos cosas: el texto y su intérprete. Los intérpretes hacen preguntas diferentes en cada época; de ahí que surjan aspectos diferentes del significado del texto. La tarea de la interpretación, a diferencia de la labor investigadora, nunca está terminada, ni siquiera teóricamente.

Este libro ofrece al lector un informe provisional sobre la evolución de la interpretación bíblica en la última década del siglo xx. Los estudios bíblicos han estado sumidos en la confusión a lo largo de los últimos diez años, poniendo de manifiesto que lo que en los años setenta y ochenta parecía ser un tiempo de fuertes controversias era en realidad, por comparación, bastante plácido y conciliador. La confusión atañe no tanto a la interpretación de un determinado libro bíblico como a los métodos que se han de emplear en el estudio de todos ellos. Casi todos los que escriben hoy acerca de los estudios bíblicos hablan de un «nuevo paradigma» para leer el texto –un cambio que supone pasar, del interés por la historia política y el significado histórico de la Biblia, a un estilo de lectura sociohistórico, sociológico, literario o postmoderno–. Al mismo tiempo, como los lectores observarán en muchos de los capítulos que siguen, a menudo los intérpretes tratan por todos los medios de reivindicar que su

nuevo paradigma no es nuevo en absoluto, sino la restauración de un método más antiguo que había quedado temporalmente olvidado, debido al ascendiente que entre tanto había llegado a tener el «método histórico-crítico». Entre muchos especialistas bíblicos se tiene, pues, la impresión de que los enfoques más recientes son también la restauración de algo muy antiguo: por «postestructuralista» entienden «precrítico».

* * *

La primera parte de este libro (capítulos 1-11) examina, en consecuencia, el debate actual en relación con los objetivos y métodos que los especialistas de la Biblia han de adoptar. Concretamente, el capítulo que lleva mi firma (capítulo 1) se centra en el «cambio de paradigma» como tal, señalando (cosa indudable) que el estilo de los estudios bíblicos ha cambiado radicalmente en la última década más o menos; al mismo tiempo, sin embargo, plantea la cuestión de si en ese cambio el «método histórico-crítico» (denominación de por sí algo inexacta para describir una compleja serie de posturas y cuestiones) no habrá sido tal vez presentando como una especie de demonio. Durante la planificación de este libro, algunos asesores indicaron que no hacía falta dedicar ningún capítulo a la crítica histórica, dado que a estas alturas estaba totalmente *passé*. Frente a eso, yo intenté dejar patente que los críticos «históricos» planteaban (y siguen planteando) problemas que el especialista de la Biblia ha de seguir teniendo muy presentes y que no se van a resolver por sí solos.

La paradoja de que los métodos más nuevos evoquen los más antiguos es particularmente clara en el estudio de David Jasper sobre la crítica literaria de la Biblia (capítulo 2). Afirma él que los recientes enfoques literarios a menudo echan mano de los ingentes recursos de la exégesis precrítica (judía y cristiana) para reavivar comprensiones del texto perdidas por la crítica histórica. En concreto, pone de manifiesto el interés actual por las lecturas «globales», en las que los libros bíblicos se leen tal como están y no se hacen preguntas sobre fuentes ni ediciones anteriores, preguntas características del interés histórico por el texto. El autor sitúa el origen de este interés en la interpretación precrítica, que –afirma– era igualmente global en su planteamiento.

Los cuatro capítulos siguientes se ocupan de diversos estilos de interpretación interesados en la ubicación de los textos bíblicos en una sociedad concreta –y de sus lectores en otra diferente-. Keith Whitelam (capítulo 3) analiza el estudio sociológico y antropológico de la Biblia. A su entender, dicho estudio, en lo fundamental, se remonta al menos doscientos años atrás, pero ha ganado mucho en profundidad e intensidad durante los diez últimos, aproximadamente, tanto en el estudio del Anti-

guo Testamento como en el del Nuevo. Tal como se concibe hoy día tal enfoque, no sólo trata la Biblia como testimonio del entorno social del antiguo Israel y de la Iglesia primitiva, sino que, además, examina los contextos históricos y modernos en que se leían y se leen los libros bíblicos.

Robert Carroll (capítulo 4) esboza diversas posturas que se pueden distinguir en el actual mapa intelectual: postestructuralismo, neohistoricismo y postmodernismo. También él deja patente que incluso el más reciente de tales movimientos se da la mano en algunos aspectos con la interpretación precrítica, pues unos y otra ven en la crítica histórica el enemigo común (y «los enemigos de mis enemigos son mis amigos»). El neohistoricismo, que se centra en el entorno social en que acontece y se interpreta la historia, de hecho ha sacado algunas conclusiones que, al menos en el estudio del Antiguo Testamento, contribuyen también a la investigación «histórico-crítica», en particular el cambio de la datación de gran parte del Antiguo Testamento en la época helenística, sólo un par de siglos antes de la era cristiana. Su base teórica, sin embargo, es la «crítica de la ideología», y su efecto práctico de dar fechas nuevas a los textos no deja de ser una cuestión un tanto secundaria.

Tampoco la lectura política, según Tim Gorringe (capítulo 5), es nada nuevo: la Iglesia, por ejemplo, siempre consideró que la Biblia tenía un mensaje político, al menos hasta que Lutero abrió una brecha entre la vida cristiana y la vida política. Pero, en su forma moderna, esta lectura depende de la intuición de Marx de que el conocimiento está situado socialmente, por lo que insiste en que no debemos preguntar simplemente lo que el texto significaba o significa, sino quién está leyendo el texto y con qué intereses. Sólo entonces puede ser la Biblia un instrumento de cambio social y político, y no un medio de consolidar el *status quo*.

Un ejemplo concreto de inquietud política al leer la Biblia ha sido el pujante interés feminista de estos últimos años. Ann Loades (capítulo 6) muestra cómo se han decantado las actitudes feministas ante la Biblia. Algunas feministas (p. ej., Phyllis Trible) consideran la Biblia como un documento básicamente sano que se ha de rescatar de manos de falsos intérpretes androcéntricos; otras (p. ej., Mary Daly) piensan que las raíces del patriarcado en la sociedad moderna se encuentran en gran medida en la Biblia misma, cuyo androcentrismo se ha calculado a la baja, si acaso. Esta segunda categoría de feministas puede alertar al lector ante elementos problemáticos presentes en la Biblia que pueden pasar inadvertidos para otros tipos de intérpretes políticos, antropológicos y postmodernos, cuyo trabajo tiene a menudo el efecto práctico de hacer la Biblia más fácil de aceptar que en una lectura histórico-crítica. Las intér-

pretes feministas que entran dentro de esta categoría son, en muchos aspectos, aliadas de los críticos históricos.

El arte de la interpretación –hermenéutica– ha sido, como tal, materia de abundante y profundo estudio en el período moderno a partir de Friedrich Schleiermacher. Anthony Thiselton (capítulo 7) ofrece una explicación detallada y perspicaz de la moderna teoría hermenéutica y pone de manifiesto cómo ésta ha sido la base de muchos de los movimientos ya examinados en este volumen, en virtud de su destrucción de la «hermenéutica de la inocencia», es decir, al demostrar que los intérpretes mismos están *situados*, no se encuentran en la posición de observadores neutrales.

La mayoría de los especialistas de la Biblia han abrigado intereses teológicos (o religiosos): han querido entender la Biblia, no como mero documento histórico, sino como «palabras de vida». Robert Morgan (capítulo 8) ofrece una visión histórica general del uso teológico de la Escritura en el pensamiento cristiano, haciendo hincapié, como la mayoría de los colaboradores, en la importancia del intérprete en la búsqueda de significado religioso.

Al describir antes el estado de los estudios bíblicos, he distinguido entre interpretación e investigación. Se trata de una distinción provisoria, pero sirve para indicar al lector que este volumen no proporciona, por ejemplo, una guía de arqueología bíblica ni de los manuscritos del mar Muerto. Sin embargo, un ámbito de investigación fundamental que incide de lleno en la interpretación es la aportación de la filología y la lingüística, particularmente en lo que al Antiguo Testamento se refiere. William Johnstone (capítulo 9) describe y evalúa la aportación lingüística a nuestra comprensión de la Biblia, mostrando cómo también en esto ha habido un cambio: mayor interés por la forma actual del texto, y no por la historia de las lenguas bíblicas (lo ilustra con ejemplos tomados del *Dictionary of Classical Hebrew* de Sheffield). Personalmente, defiende la vigencia de la filología histórica («diacrónica») como un instrumento válido al lado de las inquietudes «sincrónicas» de la lingüística contemporánea.

Stefan Reif (capítulo 10) comenta la totalidad del ámbito de los estudios bíblicos desde una perspectiva judía. Ve que los «estudios bíblicos» impartidos en muchos centros teológicos están plagados de posturas cristianas, de las que no es la menor la suposición de que el «Antiguo Testamento» sólo se cumple en el Nuevo Testamento y no tiene su prolongación legítima en el judaísmo. También considera «la crítica bíblica» como un fenómeno cristiano, lo cual explica por qué rara vez la adoptaron con entusiasmo especialistas judíos y ahora es rechazada de manera bastante generalizada en círculos judíos. Quizá valga la pena

señalar que muchos de quienes colaboran en este volumen comparten muchas de las ideas de Reif sobre la crítica bíblica y son receptivos a las formas judías tradicionales de leer la Escritura: ¡probablemente mi capítulo sea el único que defiende el tipo de crítica bíblica que él encuentra inaceptable! Es verdad, en todo caso, que los estudios bíblicos que se llevan a cabo en los departamentos de teología siguen siendo una actividad más destacadamente cristiana que judía, y que las razones de ello merecen un análisis más amplio. Los especialistas cristianos deben escuchar con mucha más atención lo que los especialistas judíos tienen que decir sobre esos libros que constituyen una herencia compartida.

Por último, en esta primera parte pasamos de la interpretación de la Biblia a su recepción (cosas ambas que, por otro lado, no se pueden distinguir claramente). En este capítulo (capítulo 11), Stephen Prickett examina, con la ayuda de varios ejemplos concretos, lo que la literatura y el arte de Occidente han hecho con la Biblia. Propone la fascinante teoría de que, a partir del estudio de la Biblia en la literatura y el arte, no sólo podemos aprender acerca de interpretaciones pasadas, sino también vernos estimulados a hacer por nuestra cuenta nuevas y más sutiles interpretaciones.

* * *

En la segunda parte del volumen se examinan los textos por grupos o géneros. El objetivo en este caso es doble: informar al lector sobre lo que se piensa en general acerca de los libros en cuestión e ilustrar algunos de los métodos descritos en los capítulos 1-11. Puede resultar útil poner de relieve unas cuantas cosas.

El debate actual acerca de las respectivas ventajas del estudio «global» (o «sincrónico») e «histórico» (o «diacrónico») de los textos centra muy claramente la atención del estudio de John Ashton sobre el evangelio de Juan (capítulo 17), donde el autor toma como ejemplo destacado de lo que la investigación ha estado haciendo con este evangelio el relato de Jesús y la mujer junto al pozo (Jn 4). Distingue él entre lecturas «homogéneas», donde, por ejemplo, se da por descontado que el texto constituye una unidad y no contiene indicios de dislocaciones ni faltas de coherencia, y lecturas «desiguales», donde no ocurre lo mismo. Las lecturas «desiguales» se han traducido, tradicionalmente, en hipótesis acerca de la historia de la composición del texto, es decir, han orientado a los investigadores en una dirección diacrónica. Como pone de manifiesto Ashton, las lecturas «homogéneas» están actualmente en alza (pero apunta razones por las que no se deben dejar de lado las dificultades del texto por un compromiso doctrinario con los enfoques sincrónicos). Hay también interesantes reflexiones sobre esta cuestión en el capítulo de

Joseph Blenkinsopp sobre el Pentateuco (capítulo 12), donde el «paradigma» más reciente se deja ver con más claridad, pero todavía se muestra respeto por las viejas cuestiones.

Otra tendencia reciente es el tratamiento de los libros «históricos» del Antiguo Testamento, y (en menor medida, quizás) de los evangelios y los Hechos, como «historias», más que como historia: narrativa cuidadosamente trabajada, cuyo efecto literario y teológico no depende de su cercanía a los «hechos» históricos. Esto se comenta en el capítulo de Iain Provan (capítulo 13) con relación a diversos estilos globales de lectura y a la crítica ideológica que ha conducido a dataciones radicalmente nuevas del material (véase *supra* bajo «neohistoricismo»). También se puede ver en el capítulo de Pheme Perkins sobre los evangelios sinópticos y Hechos (capítulo 16), que pone de relieve los resultados de la crítica de la redacción, donde el interés se centra en lo que los evangelistas hicieron con las fuentes de que disponían a fin de contar la historia de Jesús de manera concreta y peculiar.

El continuado vigor de la crítica bíblica más tradicional se puede ver en el capítulo de James Dunn sobre las cartas paulinas (capítulo 18) y en el de Frances Young sobre las no paulinas (capítulo 19), así como en el que trata de la apocalíptica, escrito por James VanderKam (capítulo 20), y el que se ocupa de los libros proféticos, escrito por Robert Wilson (capítulo 14). Todos estos capítulos proporcionan a los lectores información actualizada sobre el trasfondo histórico y la evolución de los libros bíblicos en cuestión, así como sobre sus contenidos e importancia dentro de la Biblia como un todo.

Por último, el capítulo de Robert Alter sobre los libros poéticos y sapienciales (capítulo 15) distingue un campo donde en los últimos veinte años, más o menos, ha habido un grado de actividad particularmente alto: la identificación y descripción del verso hebreo. Pese a doscientos años de investigación, los principios de la poesía hebrea todavía no se entienden del todo. La visión de conjunto de Alter, con ejemplos cuidadosamente elaborados, acerca al lector al consenso que actualmente existe en un campo cargado de controversia.

Los estudios bíblicos están hoy en los antípodas del estereotipo con que hemos comenzado, una disciplina estéril que ha durado ya demasiado tiempo. Por el contrario, son un campo apasionante donde el ritmo de cambio probablemente es ahora más rápido que nunca. La esperanza de todos los colaboradores del presente volumen es que éste cumpla una doble función: informar a los lectores acerca del estado actual de la ciencia bíblica y estimularles, además, para que tomen parte en un estudio fascinante y gratificante.

JOHN BARTON

PRIMERA PARTE

LÍNEAS METODOLÓGICAS

Enfoques histórico-críticos

JOHN BARTON

La crítica histórica, también conocida como método histórico-crítico, fue el enfoque dominante en el estudio académico de la Biblia desde mediados del siglo XIX hasta hace una generación. En el mundo de habla inglesa, actualmente está desacreditado. Se habla mucho de un «cambio de paradigma», a saber, de un alejamiento con respecto a los métodos históricos y en la dirección de una interpretación «inmanente al texto» que no se interesa por el contexto ni por el significado histórico de los textos; está ampliamente difundida la opinión de que, hoy en día, la crítica histórica como tal ha pasado a tener un interés en buena medida histórico (o «académico») (véase Barton, *The Future of Old Testament Study*; Keck, «Will the Historical-Critical Method Survive?»; Watson, *Text, Church and World*). Sin embargo, gran número de especialistas lo practican incluso en el mundo de habla inglesa, y muchos más allí donde el alemán es la lengua principal de la investigación.

¿Qué es la crítica histórica? Por desgracia, su definición resulta casi tan controvertida como su conveniencia. Puede resultar útil comenzar determinando las características que muchos estudiosos de la Biblia encuentran inaceptables hoy día en el método histórico-crítico, antes de intentar pulir nuestra definición viendo lo que se puede decir en su defensa. Vamos a esbozar cuatro características normalmente consideradas fundamentales en el estudio histórico-crítico de la Biblia.

Cuestiones genéticas

Se suele decir que los críticos históricos están interesados por las cuestiones *genéticas* relativas al texto bíblico. Preguntan cuándo fueron escritos los libros y quién fue su autor, cuáles fueron los estadios por los que pasaron para llegar a ser lo que son –de hecho, es a la crítica histórica a la que le debemos la indicación de que muchos libros son compuestos, compilaciones hechas a partir de varios documentos fuente originaria-

mente diferentes-. A menudo parece que para tales críticos el producto terminado es de menor interés que las fuentes subyacentes.

Así, en el caso del Pentateuco, los enfoques histórico-críticos generaron la hipótesis de que Génesis-Deuteronomio se debían leer, no como cinco libros distintos, sino como el entrelazamiento de cuatro fuentes diferentes más antiguas (véase el capítulo 12 sobre el Pentateuco; además, Whybray, *The Making of the Pentateuch*; Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century*). Una vez que hubieron establecido la existencia de tales fuentes, los críticos del Pentateuco mostraron ya poco interés por el Pentateuco en su estado actual. Aun cuando se preguntaban por la teología de la obra, entendían que ésta equivalía a los cuatro puntos de vista teológicos diferentes de las fuentes J, E, D y P, y no intentaban integrar dichos puntos de vista en un todo mayor. A la pregunta «¿Qué es el Pentateuco?» contestaban: «La amalgama de J, E, D y P»: así, a una pregunta potencialmente referida a la *naturaleza* de la obra, se le daba una respuesta exclusivamente genética, formulada tan sólo desde la perspectiva del *origen* de la obra. Tres cuartos de lo mismo pasaba con los evangelios sinópticos, donde la crítica histórica centraba su atención en el «problema sinóptico»: ¿cómo se han de explicar las coincidencias y divergencias entre los tres evangelios sinópticos, y en qué medida podemos reconstruir el proceso por el que fueron compilados los evangelios tal como ahora los conocemos? (sobre el problema sinóptico, véase el manual clásico, Streeter, *The Four Gospels*, y la bibliografía comentada por Longstaff – Thomas, *The Synoptic Problem*). Se podría decir que la crítica histórica se aplicó casi por entero a la cuestión de cómo ha llegado a nuestras manos la Biblia actual; y, resuelto este problema, no creía que el investigador bíblico tuviera mucho más que hacer.

Significado original

Debido a su inquietud por la historia y la prehistoria del texto, la crítica histórica tenía (se podría decir) a interesarse por el significado «original» del texto, lo que había significado para sus primeros lectores, y no por lo que pudiera significar para un lector moderno. Se podían llevar a cabo estudios filológicos y lingüísticos muy refinados sobre textos oscuros, con el fin de establecer lo que el autor original pudo querer decir en su propia época histórica. Se podían reconstruir instituciones tales como el tribunal de justicia en Israel (cf. Köhler, *Hebrew Man*) o los oficios religiosos de la Iglesia primitiva, con el fin de descubrir lo que los textos pertenecientes a esos contextos habían significado en su propio tiempo. Podía resultar que en un término como «justicia» tuvieran cabida con-

ceptos muy diferentes de los nuestros cuando aparecía en los salmos o en las epístolas de Pablo. La inquietud era siempre poner los textos en su contexto histórico y afirmar que los interpretamos mal si damos en pensar que significan algo que no pudieron significar para sus primeros lectores –de hecho, la mayoría de los críticos históricos consideraban esto como algo obvio–. El significado original era el verdadero, y la principal tarea de los especialistas bíblicos era recuperar dicho significado y eliminar aquellos otros falsos que los lectores poco duchos en historia pensaban haber encontrado en el texto. Así, cuando en la *Authorized Version* leemos «obispos y diáconos» en Flp 1,1, un crítico histórico señalaría que estos términos no significaban lo que más tarde llegaron a significar, como títulos de dos grados dentro de la desarrollada jerarquía eclesiástica de tiempos posteriores, sino que se referían a encargados muy diferentes de las primitivas Iglesias paulinas. Esto hacía ilícito el recurso a tal texto para apoyar el orden de la Iglesia católica, por ejemplo (véase Beare, *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, para una exposición elemental de esta idea).

Reconstrucciones históricas

La crítica histórica también estaba interesada por la historia en el sentido estricto de la palabra –no sólo por el contexto histórico de palabras y significados o por la evolución histórica de los textos, sino por lo que sucedió en el pasado–. En el siglo XIX, la floreciente disciplina de los escritos históricos en el mundo de habla alemana ejerció una importante influencia en grandes críticos bíblicos como W.M.L de Wette, Julius Wellhausen y D.F. Strauss. Estudiosos como Theodor Mommsen y Leopold von Ranke se impusieron la tarea de escribir por vez primera una historia adecuadamente crítica del mundo clásico, remontándose a las fuentes originales y negándose a aceptar en su valor aparente lo que los autores antiguos decían. Del mismo modo, los historiadores bíblicos sometieron los libros históricos del Antiguo Testamento, los Evangelios y los Hechos a un minucioso análisis crítico que se preguntaba por lo que *realmente* había sucedido –en oposición a lo que los autores nada imparciales de esos libros creían (o querían que sus lectores creyeran) que había sucedido–. Asimismo, el análisis de las fuentes de los Evangelios tenía como uno de sus objetivos la recuperación de los dichos más primitivos de Jesús y de los relatos originales sobre él. Esto permitiría reconstruir una auténtica historia de su vida y su época, en lugar de volver a contar simplemente la historia tal como los Evangelios la presentan. Wellhausen llamó a su examen de las fuentes del Pentateuco y sus

temas *Prolegomena zur Geschichte Israels* [Prolegómenos a la historia de Israel]: aclarar el orden y las repercusiones históricas de las cuatro fuentes del Pentateuco era el requisito imprescindible para escribir una historia crítica de Israel (que, sin embargo, nunca llegó a escribirse).

Investigación imparcial

Quizá lo más importante de todo era que la crítica histórica pretendía ser puramente objetiva, imparcial. Intentaba, en la medida de lo posible, acercarse al texto sin prejuicios y preguntar, no lo que éste significaba «para mí», sino, simplemente, lo que significaba. Frente a cualquier lectura «piadosa», una investigación histórico-crítica está guiada por un deseo de descubrir los hechos tal como realmente son, de acuerdo con la famosa máxima de Ranke, según la cual la tarea del historiador es establecer los hechos relativos al pasado «tal como realmente fue» (*wie es eigentlich gewesen*). Para el crítico histórico, la «santidad» atribuida por los cristianos a los libros bíblicos podía ser la razón principal por la que la gente los estudiaba, pero ello, desde luego, no les confería una especie de inmunidad diplomática una vez que el historiador los tenía en sus manos. La vocación del crítico histórico era la de ser un observador neutral que elimina cualquier clase de compromiso de fe con el fin de establecer la verdad. Esto podía traducirse en explicaciones sobre Jesús, sobre la Iglesia primitiva o sobre el antiguo Israel tremadamente divergentes con respecto a las explicaciones dadas sobre ellos por los autores bíblicos: Strauss y Wellhausen perdieron sus cátedras de Teología debido al carácter revisionista de sus reconstrucciones históricas (véase Morgan, *Biblical Interpretation*). Pero ambos creían que debían ir adonde la verdad los llevaba, y no guardar silencio acerca de lo que ellos consideraban los hechos auténticos que los autores bíblicos habían suprimido o distorsionado.

Todas estas características, y especialmente la última –la fe en la capacidad de los investigadores para llegar a una verdad objetiva–suelen ser vistas hoy como parte del legado de la Ilustración. Es, en efecto, a partir de la Ilustración cuando la crítica histórica aplicada a la Biblia parece haberse convertido en una fuerza dominante dentro del mundo académico, poniendo a éste en una relación más o menos incómoda con la teología tradicional. En Inglaterra, la publicación del *Leviatán* de Thomas Hobbes en 1651 convirtió por primera vez una comprensión crítica de la Biblia en objeto de la atención del público lector; esa obra fue seguida por muchas otras, procedentes en su mayoría de la tradición deísta y consideradas, correctamente, como hostiles a una postura teológica

ortodoxa acerca de la Biblia. Dichas obras coincidían en su negativa a permitir que la autoridad religiosa tradicional de la Escritura dictara las conclusiones a que los investigadores históricos podían llegar: eran, en sentido literal, auténtico «librepensamiento».

Desde el apogeo de la crítica histórica aplicada a la Biblia, que se prolongó hasta los años de la posguerra, han surgido muchos enfoques alternativos que se examinan en el resto del presente volumen. En muchos casos se basan en la convicción de que la crítica histórica, aunque útil e importante en su día, se apoyaba en una serie de errores; y, como se ha indicado antes, muchos especialistas sostienen la necesidad de que se produzca lo que se ha dado en llamar un «cambio de paradigma», es decir, una completa reestructuración mental que se traduzca en estilos de estudio e interpretación bíblicos que eviten las trampas en que cayeron los críticos históricos.

Quizá la acusación fundamental que se escucha hoy contra el método histórico-crítico atañe a sus orígenes ilustrados. Ha quedado demostrado (se dice) que la búsqueda objetiva y científica de la verdad por parte de un estudioso imparcial ha resultado fallida y ha quedado desacreditada. La presencia del observador influye en todo experimento científico, y del mismo modo las inquietudes del investigador colorean y hasta determinan las reconstrucciones históricas. Nadie es realmente «imparcial»; cada cual tiene un interés personal en el asunto. Debemos, por tanto, abandonar la pretensión de neutralidad académica y aceptar que nuestro estudio bíblico sirve a unos intereses u otros. Por ejemplo, puede servir a nuestro compromiso cristiano como miembros de la Iglesia, y no hay razón para avergonzarnos de ello, pues, al reconocerlo, al menos estamos siendo honrados acerca de nuestro compromiso —a diferencia de los críticos históricos, que pretenden ser neutrales, aunque de ese modo introducen sus compromisos «de tapadillo», al amparo de la oscuridad (estas razones están perfectamente expuestas en Watson, *Text, Church and World*). Una postura postmoderna, especialmente, legitima a los estudiosos a la hora de ser francos acerca de los fines a los que desean que sirvan sus investigaciones, y les anima a no imaginar que pueden servir simplemente a la «verdad» —realidad que no existe en sí misma, sino sólo dentro de uno u otro sistema intelectual.

Tal cambio, que afectaría también a los otros tres puntos que hemos expuesto, haría absurdo y poco práctico el interés exclusivo por los significados «originales» o «históricos» de los textos; pues, ¿por qué habría de importarnos (salvo, quizás, como una especie de inocente pasatiempo) lo que los textos significaban cuando fueron escritos por vez primera? ¿Por qué este significado habría de gozar de privilegio alguno por enci-

ma de todos los demás significados que se le han atribuido al texto a lo largo de su historia? Esto, a su vez, convertiría el interés genético de los críticos históricos en algo carente de actualidad, en buena medida. Significaría también que la búsqueda de reconstrucciones históricas es inútil, pues incluso dedicarse a tal búsqueda equivale a admitir que los hechos históricos objetivos se pueden recuperar, lo cual es una ilusión. Desde una perspectiva postmoderna, el método histórico-crítico no es más que una forma de engañarse a sí mismo, y sería aconsejable que los especialistas bíblicos adoptaran enfoques más fructíferos.

Todo esto plantea dos cuestiones. Una es la validez del ataque postmoderno contra la búsqueda de una verdad objetiva. Se trata en sí mismo de un tema muy amplio, pero no es éste el mejor lugar para tratarlo. Por el tono de mi análisis, ya habrá quedado claro que en modo alguno creo que esa postura haya quedado justificada y, por tanto, pienso que el argumento a favor del recomendado «cambio de paradigma» debe ganar mucho en rigor para poder exigir asentimiento. La otra cuestión, sin embargo, atañe a la naturaleza de la crítica histórica como tal. La exposición que acabo de hacer (en la que he intentado insertar «se dice» y fórmulas equivalentes) ciertamente parece invitar a la reacción postmoderna en muchos aspectos. Pero yo, personalmente, sospecho que se define así la «crítica histórica» para invitar a tal reacción, y que esa definición no corresponde a la realidad del método histórico-crítico tal como se puede encontrar realmente en la práctica. Esto tiene, a su vez, dos aspectos: los intereses concretos que han animado a «los críticos históricos» y la teoría de la crítica histórica con que éstos han trabajado.

(1) Si pasamos revista a los últimos cien años de «crítica histórica», podemos ver que ésta presenta varios rasgos que resultan desconcertantes a la luz de sus presuntos intereses, tal como se han descrito antes.

Los estudios del Pentateuco o de los Evangelios que se han interesado por las fuentes de estos textos, así como por el modo en que fueron combinadas para dar como resultado los libros que ahora poseemos, se pueden denominar «históricos» en el sentido de que son lo que en la actualidad llamamos «diacrónicos». Se ocupan de la evolución de los textos a lo largo del tiempo, más que del producto acabado tal como lo conocemos. También es verdad que algunos críticos «históricos» se dedicaron al análisis de fuentes del texto bíblico movidos por un interés fundamental por escribir historia Wellhausen es bien un ejemplo al respecto). Pero la impresión general que probablemente sacará un historiador ordinario, tras leer los libros apodados «histórico-críticos» por los teólogos, es que son predominantemente *literarios* en sus intereses. La prin-

cipal motivación subyacente a la crítica del Pentateuco y de los sinópticos era el deseo de desenmarañar las complejas interacciones existentes dentro de textos complejos y entre éstos. Hoy es habitual contraponer la crítica histórica y la literaria y considerar la primera de carácter marcadamente «no literario». Pero esto se debe a que la crítica «literaria» es hoy particularmente poco versada en historia e insiste muchísimo en una lectura «sincrónica» de los textos tal como se nos presentan. Hace algunas generaciones, gran parte de la crítica «literaria» era tan diacrónica como el trabajo de la mayoría de los intérpretes bíblicos. Denominar «histórico-crítico» lo que los críticos bíblicos hicieron hasta hace unos treinta años parece dar a entender que éstos tuvieron la opción de trabajar diacrónicamente o sincrónicamente y que, conscientemente, eligieron lo primero. Pero esto resulta anacrónico. Los críticos bíblicos aplicaban a los documentos bíblicos el tipo de análisis al que probablemente se entregaría cualquiera que se dedicara a los estudios «literarios» de la época, planteando cuestiones acerca de los orígenes y la evolución del texto, la intención de su autor o autores y su conexión con otros textos semejantes. La mayoría de los críticos llamados «históricos» descollaron precisamente por lo depurado de su análisis literario. Cuando pasaban a escribir historia, en el sentido habitual de la palabra, sus creaciones solían ser mucho menos depuradas, pues a menudo estaban guiadas por supuestos teológicos o incluso por una tendencia a parafrasear el texto bíblico (tendencia muy obvia en Bright, *Historia de Israel*).

Además, incluso las inquietudes diacrónicas de los críticos tradicionales se pueden exagerar. En conjunto, éstas aparecen de forma desigual. Al estudiar el Pentateuco, los críticos de la línea histórico-crítica ciertamente se dedicaron al análisis detallado de estadios anteriores del texto, aunque (como ya se ha señalado) esto se consideraba en aquella época un interés perfectamente normal para un crítico *literario*. Pero el estudio de la literatura sapiencial, por ejemplo, rara vez ha sido muy «histórico». La obra de Gerhard von Rad, *Sabiduría en Israel*, apenas presenta inquietud alguna por datar el material o rastrear dentro de éste evoluciones «históricas», y el comentario corriente a Job, por ejemplo, siempre ha sido un comentario sobre la «forma final» del libro, o a lo sumo ha tenido en cuenta unas pocas «adiciones» a un libro unificado en su mayor parte. Las inquietudes genéticas han sido comparativamente poco frecuentes en el estudio de las epístolas de Pablo, que la mayoría de los comentaristas interpretan como obras teológicas independientes, a pesar de que también se han establecido correlaciones entre ellas y la trayectoria de Pablo tal como se puede determinar a partir de la combinación de epístolas y Hechos (véase, como ejemplo clásico, Knox, *Chapters in a Life of Paul*). Hasta hace relativamente poco, la mayoría de las inter-

pretaciones de Pablo han estado más abiertas a la crítica que lo estudia desde la neutralidad histórica que a la que lo hace desde unos excesivos intereses históricos (cf. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* y *Paul, the Law, and the Jewish People*).

Además, la argumentación de que la investigación «histórico-crítica» ha sido indiferente a la aplicabilidad contemporánea del texto bíblico y «anticuaria» en sus preocupaciones sólo puede resultar verosímil cuando se centra la atención en un puñado de casos extremos: los críticos del Pentateuco que reducían los libros de Moisés a sesenta y cinco documentos diferentes, o los críticos de los Evangelios que reconstruían un Jesús por el que ningún cristiano podía sentirse atraído. Hasta hace muy poco, la gran mayoría de los intérpretes bíblicos han sido personas creyentes y religiosas. Muchos han trabajado en colegios universitarios y facultades sostenidas por alguna Iglesia, y la mayoría han estado profundamente interesados en la pertinencia religiosa de su trabajo exegético. Las mordaces críticas de E.P. Sanders a la mayoría de los especialistas que han escrito sobre Jesús y Pablo ponen de manifiesto que las reconstrucciones de aquéllos han estado muy influidas, normalmente, por sus creencias religiosas: por la necesidad de demostrar el carácter único de Jesús o el carácter esencialmente luterano de la enseñanza de Pablo.

La neutralidad a que apunta la crítica histórica, lejos de haber sido llevada hasta el extremo de que la Biblia no sea ya el libro de la Iglesia, casi nunca ha ido lo bastante lejos como para plantear algún tipo de amenaza para la mayoría de los creyentes. La acusación de que la crítica histórica ha descuidado la aplicación contemporánea de la Biblia es una estratagema útil para hacer atractivos otros enfoques, pero su base histórica es muy débil. Se podría afirmar lo contrario: que la crítica casi nunca ha sido suficientemente histórica y que, por lo general, ha estado demasiado influida por compromisos situados al margen de la objetividad investigadora. Un solo ejemplo: si se compara la reconstrucción que hace Wellhausen del Israel veterotestamentario con la de John Bright o incluso la de Siegfried Hermann, se tiene la impresión de que se ha producido una lenta marcha atrás, desde el enfoque hipocrítico y claramente centrado de finales del siglo XIX, hacia una actitud mucho más flexible y aceptadora con respecto a los materiales bíblicos, a mediados del XX. Insinuar que el estudio bíblico se fue haciendo cada vez más «histórico-crítico» durante ese período, de manera que resultaba necesario un nuevo paradigma para conectar el estudio bíblico con las inquietudes de los creyentes, es argumentar contra la evidencia.

(2) Se puede hacer una pregunta más general acerca de la crítica histórica: ¿cuál era su filosofía u objetivo general? Hoy suele pensarse que

la crítica histórica procede de la Ilustración, y que sus prácticas pertenecen a la «modernidad» —enfoque racionalista, entregado a un ideal de verdad neutral y universal alcanzable por procedimientos «científicos», en el sentido general de «científico» que corresponde al alemán *wissenschaftlich* y que denota la búsqueda objetiva de una realidad existente de modo independiente—. Sería absurdo negar la deuda que la crítica histórica tiene con la Ilustración. No obstante, es posible intentar una explicación revisionista que haga parecer menos convincentes algunas de las actitudes actuales con respecto a ella.

Existe en la investigación alemana una tradición que sitúa los orígenes de la crítica histórica, no en la Ilustración, sino en la Reforma. Se puede sostener que, en lugar de hablar de «el método histórico-crítico», deberíamos hablar simplemente de «crítica bíblica», pues su conexión con la historia es (como se ha indicado anteriormente) parcial y esporádica en el mejor de los casos (véase Barr, «Bibelkritik» y *Holy Scripture*). La idea de leer la Biblia críticamente no deriva de un interés por la historia, aun cuando en el siglo XIX existió una alianza (fortuita) entre ambas inquietudes; se vincula con la insistencia de la Reforma en la autoridad que la Biblia, leída libremente, tiene sobre la Iglesia. Los creyentes cristianos, según los principios de la Reforma, tienen derecho a preguntar si la Biblia realmente significa lo que la Iglesia dice que significa. En esta frase se encuentra germinalmente el entero desarrollo de la crítica bíblica. Ante una interpretación eclesiástica de un texto, el crítico bíblico no acepta de manera automática que el magisterio de la Iglesia garantice que el significado propuesto es el verdadero, sino que se reserva el derecho de aplicarle principios racionales de crítica. El principal de ellos será preguntar si el significado propuesto era posible en el tiempo en que fue escrito el texto: ¿poseía un término, dado el abanico de significados que se propone? El ejemplo ya citado de Filipenses 1 lo ilustra perfectamente: ¿había en tiempos de Pablo «obispos» y «diáconos» en el sentido del siglo XVI? Ésta es, sin duda, una pregunta histórica; pero deriva de una cuestión relativa al uso del lenguaje, al significado de términos como *episkopos* y *diakonos* en tiempos neotestamentarios y, por tanto, a lo que el texto significa «realmente».

Un efecto del postmodernismo ha sido el de desterrar la expresión «significa realmente» a las tinieblas exteriores y, por consiguiente, tildar de irremediablemente ingenuo y pasado de moda cualquier estilo de investigación académica que siga considerando utilizable dicha expresión. Pero eso no tiene por qué dejarnos convencidos necesariamente. En todo tipo de contextos operamos sin demasiadas complicaciones con la idea de que las palabras tienen significados definidos, y los postmodernistas hacen lo mismo cuando leen textos cotidianos: manuales de ins-

trucciones de electrodomésticos, documentos legales, cartas personales que transmiten información, listas de la compra o libros de cocina. Al preguntar lo que un texto significa realmente o dice en realidad, y estar abiertos a la posibilidad de que no sea lo que la Iglesia, o la tradición, o el individuo, piensa o desea que diga (o le gustaría hacer decir), los críticos bíblicos intentaban hacer que el texto hablara a través de los sofocantes envoltorios de interpretación de que había sido rodeado. Esto conducía inevitablemente a la reconstrucción histórica, al análisis textual y a toda la gama de la investigación llamada «histórico-crítica». Por supuesto, la proliferación de escritos histórico-críticos amenazó con convertirse simplemente en una nueva serie de envoltorios causantes del mismo efecto, y resulta comprensible que a la gente le parezca que ha llegado el momento de empezar de nuevo. Pero la motivación subyacente a la crítica «histórica» es liberar al texto para que hable. Donde no ha conseguido llegar a hacerlo, se debe, a mi juicio, a que ha seguido siendo demasiado conservadora, por tradición y por las expectativas de la colectividad religiosa más amplia; y el remedio es más crítica, no menos.

La crítica bíblica así entendida se ocupa del «sentido claro» o «sentido natural» del texto. Habitualmente resulta inocuo describir esto como sentido «histórico» u «original», entendido como «lo que el autor quiso significar con el texto». Pero, en sentido estricto, no son exactamente lo mismo. Donde no sabemos quién escribió el texto o lo que quería significar con él, tal vez podamos decir, aun así, que el texto «podía significar A» o «no podía significar B», basándonos en nuestro conocimiento de la lengua en que está escrito el texto. Ésta es, en efecto, una idea «histórica», en el sentido de que ataña a la lengua (hebreo, griego o arameo) en algún estadio concreto de su historia; pero no en el sentido en que hoy suele entenderse «histórico», según el cual se supone que el crítico «histórico» está encerrado en la búsqueda de significados pasados, cuando lo que se necesita son los significados presentes. La llamada «crítica histórica» tiene la tarea de decirle al lector lo que los textos bíblicos pueden o no pueden significar, no simplemente lo que significaron o no significaron; la tarea de decir de esta o aquella interpretación: «No, el texto no puede significar eso, porque las palabras que utiliza no tienen ese significado». Éste es, en potencia, un movimiento tremadamente iconoclasta, porque se niega a permitir que la gente haga decir a sus textos sagrados lo que se le antoje. Lejos de haber pasado a la historia en las Iglesias, este movimiento apenas ha llegado siquiera a ellas. El mundo de la interpretación bíblica académica está ya intentando desplazar a la gente de una posición cuya fortaleza todavía no ha captado en absoluto, y ofrecerle a cambio modalidades supuestamente nuevas de exégesis que per-

mitan un refugio en «comunidades interpretativas» de fe seguras para quienes no desean verse cuestionados por el texto bíblico, pese al puesto de honor que afirman concederle.

¿Cuáles son las perspectivas para los enfoques histórico-críticos? Nuestra respuesta a esto dependerá de qué definición de «crítica histórica» prefiramos: la definición corriente y habitual o la «revisionista» que acabamos de intentar dar. Si identificamos los enfoques «histórico-críticos» con las líneas de la definición cuatrispartita que hemos dado antes, se debe decir que, pese a la presión en favor de nuevos paradigmas, se sigue acometiendo un gran volumen de estudio histórico-crítico. Los estudios sobre el Pentateuco se muestran tan activos e intrincados como siempre: la imponente obra de Erhard Blum (*Studien zur Komposition des Pentateuch*) es prueba suficiente de que algunos especialistas todavía quieren saber cómo llegó a ver la luz el Pentateuco. (Para un enfoque igualmente genético de los libros históricos, véase Auld, *Kings Without Privilege*). El problema sinóptico, asimismo, continúa atrayendo una atención minuciosa. La historia del antiguo Israel y de la Iglesia primitiva son campos florecientes, y aunque el primero al menos está encontrando soluciones sumamente radicales y novedosas (cf. Davies, *In Search of «Ancient Israel»*, y Lemche, *Early Israel*), los medios de estudio utilizados para encontrarlas son innegablemente histórico-críticos. Incluso la historia de la recepción de los textos bíblicos, campo pujante y apasionante de estudio, requiere crítica histórica –el hecho de que se ocupe de lo que más tarde se entendió que significaban los textos, y no tanto de lo que originalmente significaron, no la convierte en una investigación menos histórica.

Nada de lo dicho permite suponer que los críticos históricos sean una especie en peligro de extinción; tampoco aporta ninguna buena razón por la que quienes propugnan nuevos paradigmas deban considerar a dichos críticos como almas irremisiblemente perdidas. Los estudios bíblicos siempre han acarreado disputas encarnizadas –ocurre lo mismo en la mayoría de los campos académicos–, pero parece haber pocas razones para llevar a cabo una separación precisamente entre enfoques «sincrónicos» y «diacrónicos». Esto es aún más verdad si nos apartamos del uso acostumbrado y hablamos, a la manera revisionista esbozada antes, de «crítica bíblica» y no de «el método histórico-crítico». Según ese modo de hablar, no es el elemento «histórico» (diacrónico) la característica que define la crítica bíblica, sino su carácter «crítico»: su insistencia en plantear cuestiones libres acerca del significado de los textos sin cortapisas de supuestas autoridades –sea la autoridad de la tradición cristiana o

judía, la autoridad de las actuales estructuras eclesiásticas o la autoridad de la opinión académica recibida.

Lo fundamental es que nadie puede legislar sobre qué preguntas le está permitido hacer al lector de la Escritura, ni declarar que ciertas cuestiones («sincrónicas» o «diacrónicas») han de ser juzgadas «sin interés» o de escasa importancia. Este sentido de la libertad, que en última instancia es heredero de las intuiciones de la Reforma y de la Ilustración, se opone al establecimiento de métodos «oficiales» cuyo uso sea «permitido» a los intérpretes. Algunos defensores de nuevos paradigmas están en lo cierto al pensar que el cuerpo internacional de los especialistas bíblicos (al que a veces se alude con la curiosa denominación de «el Gremio») tiende a canonizar enfoques concretos de vez en cuando, y que la adhesión a la «crítica histórica» ha sido, en algunos tiempos y lugares, requisito esencial para conseguir un puesto de trabajo académico. El mal de esta situación no se eliminará convirtiéndolo en un obstáculo absoluto. Tanto los problemas diacrónicos como los sincrónicos se pueden tratar con espíritu de crítica, haciendo preguntas que se les plantean a los espíritus inteligentes e inquietos, o se pueden repetir como un loro en la creencia de que agradarán a los examinadores (o entrevistadores). Para una disciplina académica sería una vergüenza que esto último se convirtiera en la norma; y el remedio no es defender un método u otro como ideológicamente puro, sino reavivar un verdadero espíritu de crítica, para el cual no existe eso que llamamos pureza ideológica, sino sólo la actitud abierta y la honradez.

* * *

Para seguir leyendo

- AULD, A.G., *Kings Without Privilege: David and Moses in the Story of the Bible's Kings*, Edinburgh 1994.
- BARR, J., «Bibelkritik als theologische Aufklärung», en (T. Rendtorff [ed.]) *Glaube und Toleranz: Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh 1982, pp. 30-42.
- BARR, J., *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford 1983.
- BARTON, J., *The Future of Old Testament Study*, Oxford 1993.
- BEARE, F.W., *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, London 1959.
- BLUM, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin 1990.
- BRIGHT, J., *History of Israel*, London 1960 (trad. cast.: *Historia de Israel*, DDB, Bilbao 1987¹³).

- DAVIES, P.R., *In Search of «Ancient Israel»*, Sheffield 1992.
- HERRMANN, S., *A History of Israel in Old Testament Times*, London 1975 (trad. cast. del original alemán: *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1996²).
- KECK, L.E., «Will the Historical-Critical Method Survive?», en (R.A. Spencer [ed.]) *Orientation by Disorientation: Studies in Literary Criticism and Biblical Literary Criticism*, Pittsburgh Theological Monographs 35, 1980, pp. 115-127.
- KNOX, J., *Chapters in a Life of Paul*, London 1989 (1950¹).
- KOHLER, L., *Hebrew Man*, London 1956 (original alemán: *Der hebräische Mensch*, Tübingen 1953).
- LEMCHE, N.-P., *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Supplements to *Vetus Testamentum* 37, Leiden 1985.
- LONGSTAFF, T.R.W. – THOMAS, P.A., *The Synoptic Problem: A Bibliography, 1716-1988*, New Gospel Studies 4, Macon (GA) 1988.
- MORGAN, R. – BARTON, J., *Biblical Interpretation*, Oxford Bible Series, Oxford University Press, Oxford 1988.
- NICHOLSON, E.W., *The Pentateuch in the Twentieth Century*, Oxford 1998.
- SANDERS, E.P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977.
- SANDERS, E.P., *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia 1985.
- STREETER, B.H., *The Four Gospels: A Study of Origins*, London / New York 1924.
- VON RAD, G., *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970 (trad. cast.: *Sabiduría en Israel: Proverbios, Job, Eclesiástico, Eclesiastés*, Cristiandad, Madrid 1985).
- WATSON, F., *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective*, Edinburgh 1994.
- WELLHAUSEN, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Marburg 1883; es una edición revisada de *Geschichte Israels I*, Marburg 1878.
- WHYBRAY, R.N., *The Making of the Pentateuch*, JSOT Press, Sheffield 1987.

Lecturas literarias de la Biblia

DAVID JASPER

El siglo xx ha conocido una creciente fascinación por la Biblia «como literatura» que ha ido acompañada por una persistente sensación de malestar teológico, al margen del reconocimiento obvio de que se trata de una colección de textos «literarios» que contienen, lo mismo que otras literaturas, narraciones, poemas, epístolas, etcétera. En 1935, T.S. Eliot indicó que, cuando la Biblia se estudia como «literatura», su influencia «literaria» ha tocado a su fin, pues es mucho más que eso. Sin embargo, para T.R. Henn, más recientemente, la expresión «la Biblia como literatura» hace pensar en un modo de acercarse a la lectura de la Escritura y, por tanto, también en un medio de valoración aligerado de teología. Como escribió ya antes C.S. Lewis, hablando sobre la *Authorized Version* de la Biblia, «por lo general se supone que quienes han rechazado sus pretensiones teológicas continúan, no obstante, disfrutándola como un tesoro de la prosa inglesa»¹.

Sin embargo, la moderna disciplina de la «crítica literaria» ha surgido en gran medida de antiguas tradiciones de la interpretación bíblica, y el distanciamiento, nada fácil, de las lecturas literarias de la Biblia respecto de lecturas teológicas o religiosas supuestamente más sustanciosas es un fenómeno contemporáneo, o al menos postromántico, posterior a las pretensiones casi universales de los principios de la crítica histórica en la interpretación escriturística². La antigua hermenéutica judía com-

1. Véase, por ejemplo, T.S. ELIOT, «Religion and Literature», 1935, en *Selected Essays*, London 1951³; C.S. LEWIS, «The Impact of the Authorised Version», en *They Asked for a Paper*, London 1962, pp. 26-50; T.R. HENN, *The Bible as Literature*, London 1970; John B. GABEL y Charles B. WHEELER, *The Bible as Literature: An Introduction*, Oxford 1986; Robert ALTER y Frank KERMODE (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, London 1987.
2. Véase Stephen PRICKETT, *Words and "The Word": Language, Poetics and Biblical Interpretation*, Cambridge 1986, y *Origins of Narrative: The Romantic Appropriation of the Bible*, Cambridge 1996.

prendía cuatro métodos de lectura que se superponían unos sobre otros: el literal, el midrásico, el péser y el alegórico³. Y todos reconocen la complejidad del acto de leer recurriendo a la vez a enfoques «intrínsecos», que obtienen su información a partir del propio texto, y enfoques «extrínsecos», que la obtienen a partir de perspectivas no derivadas del texto.

Dentro del canon mismo de la Escritura, tanto en la Biblia hebrea como en la cristiana, un complicado régimen de referencias cruzadas establece una red de intertextualidad que promueve lo que los críticos literarios modernos, desde T.S. Eliot hasta Harold Bloom y Julia Kristeva, han examinado de diversas maneras, a saber, las relaciones intrínsecas existentes entre los textos literarios y dentro mismo de éstos. En la Biblia, esto no sólo establece una coherencia teológica y literaria entre los libros del canon⁴, sino que, además, hace posible una visión concreta de la «historia»; así sucede, por ejemplo, en los dos primeros capítulos del evangelio de san Mateo, donde la «prueba histórica» de los relatos del nacimiento estriba precisamente en la literatura bíblica hebrea entendida como «historia», porque esos acontecimientos fueron exactamente lo que los escritos proféticos anuncian que pasaría⁵.

La comprensión tipológica del Nuevo Testamento, que supone la presencia de anticipaciones de Cristo en toda la literatura veterotestamentaria, comienza en los estratos más antiguos de la literatura cristiana y sigue siendo enormemente importante en la literatura inglesa, particularmente en la del siglo XVII, pero también en la del período victoriano, donde tuvo profundas repercusiones sobre la cultura secular de la época⁶.

Vemos, pues, que la forma literaria de la Biblia en su conjunto y las antiguas estrategias hermenéuticas aplicadas a la misma han suscitado principios de interpretación literaria que han seguido siendo extremadamente importantes para la literatura, aun cuando la crítica bíblica como tal los haya abandonado por formas más «históricas» o «científicas» de lectura. Más concretamente, formas literarias concretas de la Escritura, como el mašal, o parábola, han sobrevivido a lo largo de la literatura occidental hasta el día de hoy⁷, y continúan dando lugar a formas de lec-

-
3. Véase Werner G. JEANROND, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London 1991, pp. 16-17.
 4. Véase C.H. DODD, *According to the Scriptures*, London 1952; también Ruth ap ROBERTS, *The Biblical Web*, Ann Arbor 1994.
 5. Véase C. FENTON, *Saint Matthew*, The Pelican New Testament Commentaries, Harmondsworth 1963, pp. 33-35.
 6. Véase George P. LANDOW, *Victorian Types, Victorian Shadows: Biblical Typology in Victorian Literature, Art and Thought*, Boston / London / Henley 1980.
 7. Entre los modernos autores de parábolas se cuentan Dostoievski, Kierkegaard, Kafka y Borges.

tura literaria que, a su vez, han vuelto a las parábolas bíblicas para reinterpretarlas «como literatura»⁸.

Finalmente, la formación del canon de la Biblia, tanto judía como cristiana, y los primitivos debates sobre el canon que rodearon a figuras tales como Marción (que murió hacia el 160 EC) han cobrado importancia recientemente, debido al proyecto de una «crítica canónica» asociado especialmente con dos investigadores, Brevard S. Childs y J.A. Sanders; dicho proyecto, aunque todavía situado dentro de la amplia escuela de la «crítica histórica», ofrece lo que Robert Morgan ha descrito como «un testimonio de la necesidad teológica de un enfoque más literario de la Biblia»⁹.

En esta brevísima introducción vamos a indicar cómo la Biblia, tanto en su conjunto como en sus elementos y géneros literarios específicos, ha seguido manteniendo una relación de reciprocidad con la literatura occidental, aun dentro del marco de sus propósitos teológicos, y siendo un recurso fundamental para «lecturas literarias» y enfoques críticos que la crítica bíblica como tal ha descuidado con frecuencia, particularmente en los últimos doscientos años. Fue a finales del siglo XVIII, bajo el examen de la razón ilustrada, cuando la Biblia se vio sistemáticamente sometida a la atención crítica de un complejo planteamiento de lectura conocido como «histórico-crítico». Dicho planteamiento, racionalista en última instancia, estableció una gran separación entre la crítica bíblica y otras formas de crítica literaria, separación que perdura todavía hoy; un *Gletscherwall*¹⁰ («morrena de glaciar») que mantiene apartados los estudios bíblicos de la lectura de otra literatura. Así, actualmente nos encon-

-
8. La literatura sobre las parábolas, y la interpretación de las parábolas neotestamentarias comienza en los evangelios mismos (cf. Mc 4,14-20, una interpretación de la parábola del sembrador). David STERN, *Parables in Midrash*, Cambridge (MA) 1991, vincula el *mašal* con el midrás y las formas rabínicas de interpretación bíblica. La obra clásica de C.H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, London 1935 (trad. cast.: *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 1974), comienza con un estudio de la interpretación de las parábolas desde Agustín. Lecturas «literarias» más recientes se encuentran en John Dominic CROSSAN, *In Parables*, San Francisco 1973; Sallie MCFAGUE, *Speaking in Parables*, Philadelphia 1975; y Frank KERMODE, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Cambridge (MA) 1979.
 9. Robert MORGAN – John BARTON, *Biblical Interpretation*, Oxford Bible Series, Oxford 1988, p. 214. Véase también David JASPER, *Readings in the Canon of Scripture*, Basingstoke / New York 1995.
 10. Hermann USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Bonn 1911. Escrito en 1888 y citado en S. PRICKETT, *Words and "The Word"....* p. 1.

tramos con que la extraña y bastante artificial categoría de «lecturas literarias» de la Biblia se está colando por la puerta trasera de la investigación bíblica.

Un ejemplo temprano y vehemente de recelo «literario» con respecto a la crítica bíblica se puede encontrar en las notas marginales de S.T. Coleridge a la gran obra de Johann Gottfried Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament* (1780-1783); en ellas aparece reiteradamente el comentario de que el erudito alemán no llega a entender el lenguaje de la imaginación poética. Por ejemplo, Eichhorn desecha la visión del carro recibida por Ezequiel (Ez 1,15-21) como *blosse Einkleidung, blosse poetische Dichtungen* («mero revestimiento, mera ficción poética»), sustituible por otras imágenes poéticas en la mente de otro poeta. A lo cual replica Coleridge:

«Me cuesta trabajo entender cómo un hombre del juicio, saber y conocimiento de la psicología de Eichhorn pudo pergeñar, o dar en creer, una hipótesis tan fría. Que en las visiones de Ezequiel se representen con símbolos visuales ideas o realidades espirituales, nunca lo he dudado; pero tampoco me cabe duda de que tales símbolos se le representaron a Ezequiel en visión, y por una ley estrechamente ligada, si no subordinada, a aquella por la que las sensaciones se organizan en imágenes y sonidos mentales en nuestro sueño ordinario»¹¹.

En otras palabras, Coleridge considera que las visiones de Ezequiel son *reales*, y acusa a Eichhorn de alegorizar de manera demasiado detallada la poesía en un sentido histórico o, si no, de desechar la poesía de la Escritura como «mero ornato poético». Lo que Eichhorn no llega a apreciar es la imaginación poética universal, sincrónicamente presente en la Biblia (en particular) y también en todo gran genio poético, sobre todo en Shakespeare. Tanto en la Biblia como en Shakespeare existe «esa unidad o impresión total»¹² que la crítica de Eichhorn tiende a desintegrar en fragmentos cuando no reconoce el lenguaje poético como irreducible, orgánico y procedente de la imaginación inspirada, la cual es el vehículo que, a semejanza de las ruedas del carro de Ezequiel, transporta (para nosotros) las verdades divinas a las que es consustancial¹³.

-
11. S.T. COLERIDGE, *Marginalia*, en (George Whalley [ed.]) *Collected Coleridge*, London / Princeton 1979, vol. II, p. 410.
 12. S.T. COLERIDGE, *Confessions of an Inquiring Spirit* (1840), Philadelphia 1988, p. 33.
 13. Véase S.T. COLERIDGE, «The Statesman's Manual», 1816, en (R.J. White [ed.]) *Collected Coleridge*, vol. VI: *Lay Sermons*, London / Princeton 1972, p. 29: «un sistema de símbolos, armoniosos en sí mismos y consustanciales a las verdades de las que son transmisores. Éstas son las ruedas que contempló Ezequiel».

Coleridge siguió siendo, en muchos aspectos, una voz solitaria durante gran parte del siglo XIX. En primer lugar, la atención de la crítica bíblica se vio acaparada por la publicación en 1835 de la obra de D.F. Strauss, *Das Leben Jesu*, con su incorpóreo idealismo hegeliano, que centraba la atención en las afirmaciones históricas y teológicas de la fe cristiana mediante su interpretación mítica de los relatos evangélicos. En segundo lugar, el siglo XIX permaneció anclado en las lecturas históricas de la Escritura. Según Albert Schweitzer, la influencia de H.S. Reimarus (1694-1768) fue especialmente intensa, y se dejó sentir hasta en obras tan posteriores como *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892), de Johannes Weiss, obra que Schweitzer describió como una «justificación, una rehabilitación del historiador Reimarus»¹⁴. Esta perspectiva fue alentada, entre otras cosas, por la evolución de la arqueología, que se tradujo en una crítica que Robert Alter ha apodado «excavativa» —«bien literalmente, con la pala del arqueólogo y la referencia a sus hallazgos, bien con diversos instrumentos de análisis diseñados para descubrir los significados originales de las palabras bíblicas, las situaciones vitales en que se usaban textos concretos, las diversas fuentes a partir de las cuales se ensamblaron textos más largos»—¹⁵. Tales lecturas son históricas, no tanto porque den fe de la historia —entendida ampliamente en el sentido moderno de la palabra—, sino porque surgen de un contexto histórico concreto¹⁶.

El siglo XIX, y la mayor parte de la crítica bíblica desde entonces, estuvo más interesado en el *contexto* en que se escribió y se entendió la Biblia que en el *texto* real de la Escritura y su relación inmediata con el lector. En su libro *The Use and Abuse of the Bible* (1976), Dennis Nineham examina la distancia inmensa, quizá insalvable, que separa las culturas que concibieron los textos de la Escritura de nuestra propia cultura, y rechaza la idea de «la Biblia considerada simplemente como literatura»¹⁷. Pese a las objeciones críticas, sin embargo, la Biblia siguió siendo leída «como literatura», en una constante reacción textual ante su «textualidad» al margen de los problemas históricos y teológicos planteados por los críticos decimonónicos, particularmente en Alemania. El ingenuo campesino galileo de *La vie de Jésus* de Ernest Renan (1863), despojado de lo sobrenatural y lo milagroso, no es precisamente el pro-

-
14. Albert SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, 1906, London 1936, p. 23 (trad. cast. del original alemán: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1990, p. 74).
 15. Robert ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, London / Sidney 1981, p. 13.
 16. Véase Christopher TUCKETT, «Introduction», en *Reading the New Testament. Methods of Interpretation*, London 1987.
 17. Dennis NINEHAM, *The Use and Abuse of the Bible*, 1976, London 1978, p. 40.

ducto de una investigación teológica erudita, sino una reacción inmediata e imaginativa ante el Jesús de los evangelios, reacción que rompió todas las normas de la erudición y dio «vida» a Jesús para muchos lectores de Renan. Dicho con palabras de Schweitzer:

«La publicación de la obra de Renan no fue un acontecimiento que afectara únicamente al mundo católico; la *Vida de Jesús* de Renan fue un acontecimiento de la literatura universal... Renan ofrecía ante los ojos [de todo el mundo culto] un Jesús vivo, aquel a quien él, con su sensibilidad artística, había encontrado bajo el cielo azul de Galilea y cuyos rasgos había captado su inspirado pincel. El mundo se sintió atraído por ese retrato y creyó contemplar realmente a Jesús, porque, de la mano de Renan, veía el cielo azul, los mares cimbrantes de trigo, las lejanas colinas y los lirios luminosos en torno al lago de Genesaret; entre el murmullo de los juncos percibía, además, con él la eterna melodía del Sermón de la Montaña»¹⁸.

Pese a todo su romanticismo y deficiencias teológicas, la obra de Renan fue enormemente influyente, y rechazaba simplemente los problemas hermenéuticos del relativismo cultural y la distancia histórica: la literatura se alimenta de la imaginación del lector, y Renan presagia posteriores «lecturas literarias» al vincular los textos bíblicos con las narraciones, historias y poemas líricos de otra literatura¹⁹. El lector se ve inmediatamente enfrentado al texto y a sus impresionantes personajes –y no deja de resultar significativo que Renan influyera enormemente en el novelista griego Nikos Kazantzakis, en concreto cuando éste estaba escribiendo su controvertida obra *La última tentación* (1959).

Las lecturas literarias de la Biblia oscilan entre lo imaginativo y poético y lo académico. Ésa es la razón por la que, pese al desarrollo del lenguaje y la ciencia de la teoría literaria, nunca han sido tomadas demasiado en serio por la crítica bíblica nacida de las exigencias de los métodos histórico-críticos y la teología. Existe una dimensión *no crítica* que es, no obstante, rigurosa; D.H. Lawrence la expresa con su característica energía cuando intenta definir su vocación como artista: «Siempre siento como si debiera estar desnudo para que el fuego del Dios Todopoderoso pase a través de mí... y es una sensación que tiene algo de espanto-

18. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús*, p. 244.

19. Tales «lecturas literarias» siempre han sido acusadas de ligereza y de falta de rigor académico. Stephen Neil escribe de Renan: «Aunque se precisa de trabajar como historiador, no se dedica con la seriedad necesaria a los problemas históricos de la vida de Cristo» (*The Interpretation of the New Testament: 1861-1961*, Oxford 1966, p. 194).

so»²⁰. Trasladado al ámbito de la interpretación bíblica, el sentimiento de temor reverencial queda conscientemente confirmado en la obra crítica de Austin Farrer, particularmente en *The Glass of Vision* (1948, sobre los profetas), *A Rebirth of Images* (1944, sobre el Apocalipsis) y *St Matthew and St Mark* (1954). Farrer fue un crítico bíblico cuya influencia sobre la lectura literaria de la Biblia ha sido enorme, particularmente a través de la obra, más reciente, del crítico literario Frank Kermode.

Las Conferencias Bampton de Farrer, publicadas como *The Glass of Vision*, se vieron sometidas a dos principales ataques críticos, uno teológico por parte de H.D. Lewis en su libro *Our Experience of God* (1959), y otro literario por parte de Helen Gardner en *The Limits of Literary Criticism* (1956)²¹. La reacción de Farrer se sitúa, significativamente, en la tradición lectora de Coleridge. Pues, si Lewis subsume la poesía en la teología, y Gardner separa las dos, manteniendo una distinción absoluta entre el Jesús histórico y nuestro propio tiempo, Farrer sostiene una delicada polaridad entre ambas, que se mueven bajo el control de imágenes que están en el tiempo y, sin embargo, son también eternas –diacrónicas y sincrónicas–. La imaginación reúne la antigua literatura de las Escrituras, su tradición de lectura teológica y la reacción del lector contemporáneo ante la estructura del texto, en un único momento de visión e inspiración. Kermode, que en una ocasión catalogó a Farrer como «estructuralista», junto a Claude Lévi-Strauss y Roland Barthes, reflexiona con tristeza sobre el exilio sufrido por Farrer de la academia de los especialistas bíblicos:

«Por lo que respecta a Farrer, su obra fue rechazada por quienes tenían el poder de hacerlo –y finalmente por él mismo, en buena medida–, por excesivamente literaria. La institución sabía intuitivamente que tal elaboración literaria, tal insistencia en elementos que se debían denominar ficticios, era inaceptable, porque iba en detrimento de lo que quedaba de la idea de que las narraciones evangélicas seguían siendo, en alguna medida, transparentes en relación con la historia... [Farrer] supone que existe una narración enigmática oculta en la manifiesta»²².

-
20. Citado en George STEINER, *Tolstoy or Dostoevsky* (1959), Harmondsworth 1967, p. 14.
 21. FARRER se defendió en un artículo, «Inspiration: Poetical and Divine», en (F.F. Bruce [ed.]) *Promise and Fulfilment*, Edinburgh 1963, pp. 91-105. El debate se analiza detalladamente en mi libro *Coleridge as Poet and Religious Thinker*, London 1985, pp. 145-153.
 22. F. KERMODE, *The Genesis of Secrecy*, pp. 63-64.

Farrer, el cristiano devoto, y Kermode, el crítico escéptico, tan diferentes en muchos aspectos, coinciden en admitir la necesidad crítica de reconocer el elemento «ficticio» de la Escritura, y responder a la «estructura» literaria de obras como el evangelio de Marcos de manera que éstas se lean como un todo –lo mismo que si se leyera una novela– y no desintegradas en breves perícopas o fragmentos. Así, en su importante libro *The Genesis of Secrecy*, Kermode (como había hecho Coleridge antes que él) lee la Biblia en el contexto de una literatura más amplia, desde Kafka, Joyce y Pynchon hasta Henry Green.

Mucho antes de la obra de Kermode, D.H. Lawrence había descrito la Biblia como «una gran novela confusa»²³. De manera más académica, y en fecha más reciente, críticos como Robert Alter y Gabriel Josipovici han analizado narraciones bíblicas con técnicas utilizadas por la crítica literaria para leer ficción en prosa²⁴. Hacer esto no significa necesariamente abandonar las ocupaciones tradicionales del crítico bíblico. Al contrario, la lectura hecha por Alter de Gn 38, la historia de Judá y Tamar, indica que ésta es una parte, cuidadosamente construida, de una narración coherente mayor, la historia de José –intuición que se puede encontrar ya en la enorme novela de Thomas Mann *Joseph und seine Brüder* (1933-1943)–, y no un simple fragmento de una labor de retales cosidos entre sí por un redactor inepto. Pero, además, Alter y Josipovici dan a conocer estos textos antiguos y sus personajes para que se responda a ellos con una inmediatez y una libertad a menudo negadas a los «textos sagrados», cargados de ideas preconcebidas o prejuicios teológicos. La respuesta de Josipovici fue que la Biblia...

«...parecía mucho más extravagante, divertida y discreta de lo que me esperaba... contenía narraciones que parecían, incluso traducidas, como las leí por vez primera, mucho más frescas y más “modernas” que cualquiera de las novelas galardonadas que salen de las imprentas»²⁵.

Estas lecturas literarias de la Biblia dicen «quitar el barniz»²⁶ que siglos de lectura religiosa e interpretación teológica han aplicado a los textos. La consecuencia es, por supuesto, que nos devolverán a una prís-

-
23. D.H. LAWRENCE, «Why the Novel Matters», publicado como obra póstuma en *Phoenix*, 1936. Reimpreso en (Anthony Beal [ed.]) *Selected Literary Criticism*, London 1956, p. 195.
24. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*; Gabriel JOSIPOVICI, *The Book of God: A Response to the Bible*, New Haven / London 1988 (trad. cast.: *El libro de Dios. Una respuesta a la Biblia*, Herder, Barcelona 1995).
25. G. JOSIPOVICI, *The Book of God*, p. x.
26. Harold BLOOM, *The Book of J*, London 1991, p. 44 (trad. cast.: *El libro de J*, Interzona, Barcelona 1995).

tina pureza de lectura, que además es inmediata, junto a otra gran literatura, desde Esquilo hasta Dante y Shakespeare. Esta empresa no se ha limitado tampoco a las narraciones bíblicas. Especialistas como Alter y James L. Kugel²⁷ han examinado la poesía bíblica siguiendo los pasos de Robert Lowth (1710-1787), quien, en su *De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectiones Academicae* (1753), afirmaba haber redescubierto el antiguo arte del «paralelismo» de las Escrituras hebreas, de manera que podíamos leer de nuevo la Escritura en su forma poética original y entender su poesía igual que sus autores y sus primeros lectores.

Al centrarse en el *texto* más que en el *contexto*, estas lecturas literarias de la Biblia pretenden superar el problema hermenéutico de los «dos horizontes», es decir, la distancia existente entre el texto antiguo y el lector moderno. Al centrarse en las cualidades literarias de los textos bíblicos, el lector encuentra su poderío y misterio con una inmediatez nueva. Como todos los grandes textos literarios, son considerados a la vez históricos y contemporáneos, vivos dentro de la historia. En su *Literary Guide to the Bible*, Alter y Kermode distinguen su tarea de lo que ellos llaman «investigación histórica tradicional»²⁸ y niegan que sus objetivos sean teológicos. En lugar de eso, se sitúan dentro de las tradiciones de la cultura occidental y en respuesta a un gran logro del «lenguaje escrito». Una vez establecido lo cual, sin embargo, se limitan al campo crítico literario, omitiendo muy expresamente a los «deconstrucciónistas y algunas críticas feministas que intentan demostrar que el texto está necesariamente dividido contra sí mismo»²⁹.

Dejando a un lado, por el momento, esta crítica un tanto tajante, vamos a examinar más detenidamente el hilo conductor que ha venido atravesando todo el presente capítulo. Un cambio importante de la teoría literaria de estos últimos años ha encontrado también su reflejo en los enfoques literarios de la Biblia: a la hora de determinar el significado e importancia del texto, el centro de interés se ha desplazado, de la intención del autor y el contexto original del escrito, a la respuesta del lector³⁰. Esto centra inmediatamente la atención, no en el momento del origen del texto, sino en el de la lectura, y a éste es al que concede importancia fundamental. Aunque la «crítica de la respuesta del lector» es compleja y difícil de definir, está claro que sus tendencias van contra corriente res-

27. Robert ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985; James L. KUGEL, *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven / London 1981.

28. R. ALTER y F. KERMODE (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, p. 2.

29. *Ibid.*, p. 6.

30. Véase, en general, Francis WATSON (ed.), *The Open Text: New Directions for Biblical Studies?*, London 1993.

pecto de un buen número de estudios bíblicos³¹. Para empezar, al centrarse en el lector contemporáneo, debilita el énfasis histórico de los estudios bíblicos, prestando la máxima atención al individuo en el acto de lectura, o a la «comunidad interpretativa» de los lectores aquí y ahora. En segundo lugar, se produce un debilitamiento inevitable de la posición del texto como tal, con el consiguiente temor al solipsismo y al relativismo, puesto muy claramente de manifiesto en el célebre ensayo de Stanley Fish, «Is There a Text in This Class?», donde un estudiante formula una pregunta inquietante: «Pero, en esta clase, ¿creemos en poemas y cosas así, o se trata simplemente de nosotros?»³².

Parece, por tanto, que, conforme las lecturas literarias de la Biblia nos han ido alejando de la insistencia en el contexto y llevando a centrarnos en el texto como tal, dicho texto, a su vez, ha ido disolviéndose gradualmente en el nuevo y siempre contemporáneo contexto del lector y la comunidad interpretativa. Entonces, cuando el texto «sagrado» queda subsumido en las circunstancias de cualquier otra literatura, se plantean cuestiones relativas a la naturaleza de la autoridad. En este punto lanza su ataque una crítica «emancipadora» relativamente nueva, situada dentro de las lecturas feministas de la Biblia. En términos generales, a éstas les han dado voz las posibilidades ofrecidas por las lecturas literarias –con su insistencia en el lector (femenino), su negativa a dejarse obligar por la historia y la tradición, y su ataque a la autoridad (patriarcal)–. En particular, lo que Josipovici llama la «irresponsabilidad» de su propia respuesta ante la Biblia tiene eco en una autora tan crítica como Mieke Bal, cuyas lecturas de la Biblia hebrea, y especialmente del libro de los Jueces³³, surgen de maneras diversas de lecturas intertextuales con modelos tan difusos como Freud, el arte de Rembrandt o la teoría feminista como tal. Las lecturas de Bal son inflexiblemente políticas, lo mismo que las de su temprana predecesora feminista Elizabeth Cady Stanton en *The Woman's Bible* (1898), y se basan, además, en evidentes premisas literarias.

Cuando Bal considera el libro de los Jueces, «se ocupa del texto como un todo... concebido como un solo texto»³⁴. Después pone en duda

31. Véase, además, Stanley E. PORTER, «Why Hasn't Reader-Response Criticism Caught on in New Testament Studies?»: *Literature and Theology* 4/3 (1990), pp. 278-292.

32. Stanley FISH, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge (MA) 1980, p. 305.

33. Mieke BAL, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Bloomington 1987; *Murder and Difference*, Bloomington 1988; *Death and Dissymmetry*, Chicago 1988.

34. M. BAL, *Death and Dissymmetry*, p. 4.

el texto leído como historiografía, dado que ésta supone una teología e impone una coherencia al libro. Dicha coherencia, sostiene esta autora, la imponen en realidad las suposiciones de una tradición patriarcal que omite e ignora ciertos elementos del texto, habitualmente los relacionados con mujeres. Lo que Bal se propone es establecer una contracoherencia «que sea una deconstrucción propiamente dicha, pero también más que eso»³⁵. Ésta surge a través de una lectura interactiva cuidadosa y sumamente imaginativa de las narraciones del texto, jugando con él, discutiendo con sus evidentes suposiciones, hasta que la violencia queda desenmascarada en la arena de la lectura misma. Otras críticas feministas, como Phyllis Trible, han seguido la misma senda de lectura, relacionándose creativamente con textos tales como Jc 11,29-40 (el sacrificio de la hija de Jefté) y Gn 19,8 (el ofrecimiento que Lot hace de sus hijas a los hombres de Sodoma para proteger a un huésped varón) para desenmascarar «el pecado de patriarcado»³⁶. Como Mieke Bal, también Trible utiliza detenidas lecturas literarias para poner de manifiesto los procesos de poder y autoridad que operan en un texto desde sus orígenes, en su tradición y en los supuestos de sus lectores (varones) contemporáneos. Según ella, su lectura feminista...

«...reconoce que, pese a la palabra, la autoridad se centra en los lectores. Éstos otorgan poder a un documento en la medida en que favorecen la intencionalidad de sus autores... En la interacción de texto y lector, la modificación del segundo componente altera el significado y poder del primero»³⁷.

La crítica feminista tiende, pues, a seguir la tendencia literaria de centrar la atención en el lector y deconstruir las suposiciones de los críticos bíblicos tradicionales mediante ejercicios de lectura detenida que juega con los textos bíblicos siguiendo las reglas de éstos, es decir, introduciendo personajes, situaciones y posibilidades en un juego «ficticio» que toma completamente en serio la Biblia «como literatura», y así la impugna como «texto sagrado» autoritativo dentro de una tradición patriarcal. Bal, en concreto, parece consciente de que ella misma es escritora de ficción narrativa, pues da nombre a lo que en la narración bíblica no lo tiene (por ejemplo, llama «Bath» a la hija de Jefté), «violando»

35. *Ibid.*, p. 5.

36. Phyllis TRIBLE, «Treasures Old and New: Biblical Theology and the Challenge of Feminism», en (Watson [ed.]) *The Open Text*, p. 37. Véase también Ph. TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality*, London 1978, especialmente su magnífica lectura del libro de Rut, pp. 166-199.

37. Ph. TRIBLE, «Treasures Old and New...», pp. 48-49.

así el texto escriturístico, que, de otro modo, se convertiría, en virtud de su posición ideológica, en instrumento de la violación de *ella*³⁸.

Esta deconstrucción inherente a las lecturas feministas de la Biblia las vincula con el campo más amplio de la crítica bíblica postmoderna y postestructuralista, a la que se ha prestado mayor atención pública a raíz de la publicación de *The Postmodern Bible* (1995), obra escrita por el colectivo «Biblia y Cultura». Pese al temor de Alter y Kermode de que tales lecturas «sólo intenten demostrar que “todo texto está dividido contra sí mismo”»³⁹, las lecturas postmodernas de la Escritura han ofrecido a menudo deslumbrantes ejercicios intertextuales que reconocen que la lectura es un diálogo entre texto y lector, en una lucha constante que hiere lo mismo que ilumina. En su libro *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives*, afirma Stephen D. Moore:

«Mi táctica principal es bien sencilla. Estoy deseoso de responder a los evangelios de la misma manera, de escribir en un idioma afín. En vez de aplicar un martillo neumático al lenguaje concreto y parabólico de los evangelios, sustituyendo imágenes gráficas por categorías abstractas, prefiero responder pictóricamente al texto pictográfico, narrativamente al texto narrativo, creando un texto crítico que sea un análogo postmoderno del texto premoderno que se pretende leer»⁴⁰.

En manos de Moore, la crítica bíblica se convierte en un espectacular ejercicio de lecturas deconstrutivas, desmenuzando el texto a través de sus estratos de «lectura incrustada», poniendo de manifiesto la posibilidad de nuevas y diferentes lecturas, reconociendo que el texto mismo no es, en definitiva, más que otra lectura de una lectura..., *ad infinitum*. Moore reconoce su gran dependencia respecto de Stanley Fish –indudablemente un *lector* brillante, estemos o no de acuerdo con él–, pero leer a Moore no es tanto un ejercicio cerebral de pensar utilizando las palabras de una crítica bíblica más conservadora, cuanto un ejercicio de pensar en y con las palabras empleando un estilo cuajado de juegos verbales, más afín al del compatriota de Moore, el irlandés James Joyce (cuyo *Finnegans Wake* es una de las más grandes «lecturas» bíblicas intertextuales que existen), que lo que normalmente se espera de la investigación y el comentario bíblicos.

38. M. BAL, *Death and Dissymmetry*, p. 43.

39. *The Literary Guide to the Bible*, p. 35.

40. Stephen D. MOORE, *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives*, New Haven / London 1992, p. xviii. Un texto más introductorio es otra obra de Moore más reciente: *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis 1994.

La crítica postmoderna está fascinada por la Biblia, incapaz de escapar a la «persistente presencia de lo religioso como el marco constante –nuestro marco de referencia– de la causa deconstrucciónista»⁴¹, y entregada a interminables lecturas que ponen de manifiesto las irreductibles⁴² aristas, metáforas y tropos de los textos bíblicos. En los escritos de Jacques Derrida, el tema persistente de «la carencia» aparece como una deficiencia inherente a la razón misma que exige la intervención de la religión⁴³, dando lugar a un raudal de lecturas de la Escritura y de lecturas de lecturas (por ejemplo, la que hace Kierkegaard sobre Gn 22,1-18, el sacrificio de Isaac, al que suele aludirse con el término hebreo «akedá»)⁴⁴, en una lucha sin fin con el texto que parece invitar a llegar a una conclusión, y luego a deconstruir dicha conclusión en ulteriores lecturas. Alguien ha insinuado que los brillantes e infatigables ejercicios de lectura literaria de Derrida se deben a su formación en el pensamiento rabínico⁴⁵, con su intertextualidad midrásica y su sentido del forcejeo con el propio texto y en favor del mismo.

Otro estudioso judío, Geoffrey H. Hartman, ha insistido en que el estudio literario de la Biblia, como prolongación de las conversaciones de los antiguos rabinos, es lo único que mantiene vivas las irreductibles asimetrías y superfluidades que constituyen el misterio de un texto como Gn 32,1-22, la lucha de Jacob en Penuel⁴⁶. En el ensayo de Hartman, «The Struggle for the Text», pasamos de las cualidades ficticias de la Biblia a su capacidad para la fricción, que consiste en esas irritantes cualidades suyas que nos hacen rascar y leer de nuevo, conscientes de que han quedado indicios que nunca ceden a las búsquedas de los especialistas bíblicos en el campo de la historia o en cualquier otro. En su clásico

-
41. Valentine CUNNINGHAM, *In the Reading Gaol: Postmodernity, Texts and History*, Oxford 1994, p. 366. En su capítulo final, «The Rabbins Take It Up One After Another», Cunningham examina la tesis de que «el logocentrismo bíblico es ya deconstrucciónista».
 42. Austin FARRER escribió por extenso sobre la «irreducible imaginería» de la Biblia, por ejemplo en *The Glass of Vision*, London 1948, p. 94.
 43. Jacques DERRIDA, *The Truth in Painting*, Chicago 1987, pp. 53-56. Véase también V. CUNNINGHAM, *In the Reading Gaol*, p. 366.
 44. Véase J. DERRIDA, *The Gift of Death*, Chicago 1995, pp. 64-67. También J. DERRIDA, *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins*, Chicago 1993, para lecturas sobre la ceguera de Jacob, pp. 97-100, Sansón, pp. 104-110, y Saúl/Pablo, pp. 112-117.
 45. Véase Susan A. HANDELMANN, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany 1982. Además, Daniel BOYARIN, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington 1990.
 46. Geoffrey H. HARTMAN, «The Struggle for the Text», en (Geoffrey H. Hartman – Sanford Budick [eds.]) *Midrash and Literature*, New Haven / London 1986, pp. 3-18.

ensayo sobre la *akedá* (Gn 22,1-18), «*Odysseus' Scar*»⁴⁷, Erich Auerbach distingue entre las concepciones griega y hebrea de la realidad y de la textualidad. Si en el texto homérico «nada debe permanecer escondido ni inexpresado», en la narración bíblica el misterio se considera «cargado de oscuridades», lleno de lagunas y omisiones. Los rabinos nos recuerdan que la Biblia se resiste a un final y una conclusión, pues su escritura inacabable requiere un ejercicio igualmente inacabable de lectura y relectura, de escritura y reescritura.

En sus *Confessions of an Inquiring Spirit*, publicadas tras su muerte, Coleridge afirma que «son más las cosas que he llegado a entender en la Biblia que las que he experimentado en todos los demás libros juntos». Los últimos años de su vida los pasó en leyendo la Biblia sin parar, sobre el trasfondo de una vida entera dedicada a los libros y a la poesía. El enojo de Coleridge con los «bibliólatras», y con otros que parecían diseccionar el texto de la Escritura para matar su espíritu, nacía de la sensación de que, aun cuando se estudie interminablemente como texto autoritativo e incluso «sagrado», en realidad rara vez se lee con la atención lectora que se dispensa a otras grandes obras literarias, y concretamente a Shakespeare. T.S. Eliot temía que la Biblia se leyera como mera «literatura»; Coleridge, por su parte, estaba convencido de que la Biblia era, de algún modo, diferente de toda otra literatura, «por proceder del Espíritu Santo», pero que esta misma diferencia se revelaba sin fin en lecturas literarias que reconocen y reaccionan a su poesía e inspiración.

En este breve capítulo sólo hemos podido ofrecer una rápida visión general de las «lecturas literarias» de la Biblia a lo largo de los últimos doscientos años más o menos. Se han omitido necesariamente muchas cosas, de las cuales no es la menos importante la abundantísima bibliografía del campo de la poesía y la ficción misma, y más recientemente de la cinematografía, que ha «leído» continuamente la Biblia, lo mismo que ha sido leída por ella dentro del quehacer en marcha de la literatura. Figuras bíblicas, desde Sansón y el rey David hasta María Magdalena y el propio Jesús, han aparecido como figuras de «ficción», a veces con espíritu de tranquila devoción, y otras como personajes ofensivos para quienes aman la Biblia a su manera.

Leer la Biblia nunca será tarea fácil; su peculiar relación con nuestras complejas historias culturales y religiosas siempre reclamará la necesaria atención de especialistas cuyas investigaciones exigen las des-

47. Erich AUERBACH, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton 1974, pp. 3-23 (trad. cast. del original alemán: *Mimesis*, FCE, Madrid 1983).

trezas del historiador, el filólogo y el teólogo. Pero la Biblia también es literatura, a menudo de la más alta categoría; gran parte de ella fue escrita por poetas y escritores que, pese a estar con frecuencia enredados en los particulares prejuicios e ideas preconcebidas de sus propias culturas, continúan hablando con una voz universal que responde a lecturas hechas con sensibilidad e imaginación literarias, fomentando con frecuencia tales lecturas, aunque los estudiosos prefieran creer que otros instrumentos críticos diferentes desentrañarán mejor el misterio de sus páginas.

* * *

Para seguir leyendo

- ALTER, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, London / Sydney 1981.
- ALTER, Robert – KERMODE, Frank (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, London 1987.
- BAL, Mieke, *Murder and Difference*, Bloomington 1988.
- GABEL, John B. – WHEELER, Charles B., *The Bible as Literature: An Introduction*, Oxford 1986.
- HARTMAN, Geoffrey H. – BUDICK, Sanford (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven / London 1986.
- JOSIPOVICI, Gabriel, *The Book of God: A Response to the Bible*, New Haven / London 1988 (trad. cast.: *El libro de Dios. Una respuesta a la Biblia*, Herder, Barcelona 1995).
- KERMODE, Frank, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*, Cambridge (MA) 1979.
- MOORE, Stephen D., *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis 1994.
- WATSON, Francis (ed.), *The Open Text: New Directions for Biblical Studies?*, London 1993.

El mundo social de la Biblia

KEITH W. WHITELAM

La búsqueda del mundo social de la Biblia

La búsqueda del mundo social de la Biblia ha sido una de las principales metas de la investigación bíblica desde principios del siglo XIX. Los relatos que quienes habían viajado por Oriente Próximo hacían sobre una cultura radicalmente diferente de la de Occidente, unidos al entusiasmo creciente de los reportajes de la prensa nacional sobre los descubrimientos arqueológicos hechos en Palestina, cautivaron a la opinión pública de toda Europa y de los Estados Unidos. Tales hechos ofrecían la posibilidad de poner de manifiesto el mundo del que había surgido la Biblia en un remoto pasado. Obras monumentales, como la geografía histórica de Palestina, de George Adam Smith, dieron vida a un paisaje antiguo en el que tuvieron lugar los acontecimientos bíblicos¹. Al mismo tiempo, los especialistas bíblicos intentaban reconstruir la historia y los contextos sociales de los que nació la Biblia, con el fin de entender un texto fundamental para la cultura occidental. Los métodos críticos que surgieron estaban pensados para datar y ubicar los textos bíblicos, o sus partes constituyentes, en contextos históricos concretos, con el fin de poner de manifiesto su significado. La reconstrucción de la historia del antiguo Israel, que, entendida en su acepción más amplia, abarcaba desde principios del segundo milenio hasta finales del primer milenio AEC, y de la primitiva comunidad cristiana en el siglo I EC, ocupaba un puesto central en esta empresa. La obra pionera de William Robertson Smith, Sigmund Mowinckel, Julius Wellhausen, Johannes Pedersen, H. Wheeler Robinson, S.H. Hooke, Shirley Case Jackson, Albrecht Alt, William Foxwell Albright y Martin Noth, entre otros muchos, ilustra una verdadera in-

1. G A. SMITH, *The Historical Geography of the Holy Land, Especially in Relation to the History of Israel and the Early Church*, Hodder and Stoughton, London 1894 (trad. cast.: *Geografía histórica de Tierra Santa*, Comercial Editora de Publicaciones, Valencia 1985).

quietud por la organización y el entorno social, inquietud que utilizó las incipientes disciplinas de la sociología y la antropología desde el inicio de los estudios bíblicos modernos hasta su formulación clásica en el siglo XX². El creciente interés por «el mundo social del antiguo Israel» o «el mundo social del cristianismo primitivo» a partir de la década de los setenta del siglo XX, en un momento crítico en la historia de los estudios bíblicos modernos, fue heredero de esta larga tradición, y no una ruptura radical con la investigación anterior. Representaba un intento de ir más allá de la literatura bíblica para entender la evolución social, política e histórica de Palestina desde la edad del Bronce hasta el período romano. Estos intentos de entender los múltiples aspectos de sociedades relacionadas con la formación de la Biblia, y sus entornos, mediante el recurso a una amplia gama de disciplinas del campo de las ciencias sociales, formaban parte de la búsqueda continuada del mundo social de la Biblia que había avivado la imaginación de los especialistas, viajeros y lectores decimonónicos.

Resulta sorprendente que, tras dos siglos o más, esta búsqueda del mundo social de la Biblia continúe y que, de hecho, quizás sea ahora más controvertida que nunca. Pese a la larga tradición de utilización de intuiciones tomadas de la sociología y la antropología, el creciente recurso a las ciencias sociales por parte de los especialistas bíblicos desde comienzos de la década de los setenta se ha interpretado invariablemente como síntoma de una fase nueva, o al menos distinta, de dicha búsqueda. El uso generalizado, en esa época, de expresiones tales como «el enfoque sociológico» o «el método sociológico» indicaba que se trataba de una nueva orientación metodológica dentro de los estudios bíblicos, en contraste con estudios más tradicionales de carácter textual, filológico o histórico. Está generalmente admitido que la publicación en 1962 del trascendental ensayo de George Mendenhall sobre «The Hebrew Conquest of Palestine» proporcionó el estímulo para este diálogo con las ciencias sociales dentro de los estudios bíblicos. Las obras pioneras de George Mendenhall y Norman Gottwald sobre la historia del primitivo Israel fueron cruciales en los primeros estadios de este movimiento, ya que

2. Existen numerosas obras que examinan el desarrollo de esta búsqueda: J. ROGERSON, *Anthropology and the Old Testament*, Blackwell, Oxford 1978; A.D.H. MAYES, *The Old Testament in Sociological Perspective*, Marshall, Morgan, and Scott, London 1989; B. HOLMBERG, *Sociology and the New Testament. An Appraisal*, Fortress Press, Minneapolis 1990; N.K. GOTTWALD, «Sociology of Ancient Israel», en (D.N. Freeman [ed.]) *Anchor Bible Dictionary*, vol. VI, Doubleday, New York 1992, pp. 79-89; S.R. GARRETT «Sociology of Early Christianity», en *Anchor Bible Dictionary*, vol. VI, pp. 89-99.

echaban mano de estudios antropológicos y sociológicos más recientes para cuestionar muchas de las suposiciones que habían sustentado interpretaciones largamente aceptadas de la historia israelita: en particular, la relación entre nomadismo y sociedades sedentarias y estatales, y la naturaleza de la organización y las relaciones sociales y políticas en Palestina³. Asimismo, los investigadores del Nuevo Testamento empezaron a aplicar de forma innovadora enfoques y datos de las ciencias sociales a la comprensión de los textos bíblicos dentro de la Palestina y el mundo mediterráneo del siglo I EC⁴. Gottwald entendía que el «método sociológico», como él lo llamaba, proporcionaba los instrumentos para reconstruir la totalidad del sistema social del antiguo Israel, incluidas sus funciones, roles, instituciones, costumbres, normas, organización judicial y religiosa, estructuras militares y políticas, y el aspecto material de la cultura. A su modo de ver, esto complementaba los estudios históricos tradicionales para «reconstruir el antiguo Israel como una totalidad vivida»⁵. Sin embargo, advertía contra los peligros de considerar tal enfoque como un «apéndice “pegado” a los métodos habitualmente privilegiados», de manera que pudiera parecer «tangencial y quijotesco, una especie de intruso problemático»⁶. Tales inquietudes dejan claro que en sus primeros estadios este movimiento se encontraba situado, para muchos, en la periferia extremista de la disciplina, como resultaba evidente en los acalorados debates y diálogos que tenían lugar por aquel entonces en revistas y congresos de especialistas.

Aunque podría decirse que tales intentos de recuperar el mundo social de la Biblia han ido pasando progresivamente, de la periferia extremista de la disciplina, a una situación más cercana a la postura mayoritaria, en muchos sectores persiste un desasosiego considerable. Así, la detallada reseña de Beng Holmberg sobre las importantes aportaciones hechas en el ámbito de los estudios neotestamentarios se titula *Sociology*

-
3. G.E. MENDENHALL, «The Hebrew Conquest of Palestine»: *Biblical Archaeologist* 25 (1962), pp. 66-87; *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Traditions*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1973; N.K. GOTTLWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050*, SCM Press, London 1979.
 4. Para un análisis de trabajos pioneros en el campo de los estudios neotestamentarios, véase D. TIDBALL, *An Introduction to the Sociology of the New Testament*, Paternoster Press, Exeter 1983; J.H. ELLIOTT, *What is Social Scientific Criticism?*, Fortress Press, Minneapolis 1993; B. HOLMBERG, *Sociology and the New Testament*.
 5. N.K. GOTTLWALD, «Sociological Method in the Study of Ancient Israel», en (M.J. Buss [ed.]) *Encounter with the Text. Form and History in the Hebrew Bible*, Fortress Press, Philadelphia 1979, p. 70.
 6. *Ibid.*, p. 71.

and the New Testament. An Appraisal. Asimismo, una reciente colección de ensayos editada por Philip Esler, *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*⁷, ofrece una justificación defensiva de tales enfoques frente a los modos teológicos dominantes de entender la literatura neotestamentaria. El principal propósito de utilizar modelos antropológicos es, se afirma allí, sacar a la luz el significado de los textos a partir de los contextos culturales mediterráneos del siglo I en que tuvieron su origen. Esler sostiene que lo que distingue el trabajo de quienes colaboran en el volumen del de otros interesados en dichos textos «es que aquéllos consideran explícitamente necesario conseguir la ayuda de las ciencias sociales, en concreto de la antropología, la sociología y la psicología social»⁸. Tales enfoques interdisciplinares están pensados para descubrir el significado que los textos tenían para los «lectores originales», con el fin de facilitar la apropiación contemporánea de los textos neotestamentarios por parte de las comunidades creyentes. La valoración teológica de los textos está íntimamente relacionada con la comprensión de los contextos sociales en que aquéllos fueron creados. En cambio, la orientación de gran parte del trabajo reciente sobre el mundo social del antiguo Israel ha tendido a señalar una marcada diferencia entre la reconstrucción histórica y los modos teológicos de entender la Biblia hebrea.

Las influencias cada vez mayores de lo que, de maneras distintas, se conoce como «enfoque sociológico» o uso de la «crítica científico-social», quedan ilustradas en los diversos manuales que adoptan o analizan la aplicación de tales enfoques⁹. La publicación de un vasto cuerpo bibliográfico a lo largo del último cuarto de siglo pone de manifiesto que estas inquietudes y enfoques ya no se pueden rechazar como meramente «quijotescos», ni ser considerados como un «molesto intruso». Sin embargo, también está claro que persisten desacuerdos considerables entre

-
7. P. ESLER (ed.), *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*, Routledge, London 1995. B. HOLMBERG, *Sociology and the New Testament. An Appraisal*, Fortress Press, Minneapolis 1990 (trad. cast.: *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1995).
 8. P. ESLER, «Models, Context and Kerygma in New Testament Interpretation», en (Esler [ed.]) *Modelling Early Christianity*, p. 3.
 9. R.R. WILSON, *Sociological Approaches to the Old Testament*, Fortress Press, Philadelphia 1984; J. ROGERSON, *Anthropology and the Old Testament*; A.D.H. MAYES, *The Old Testament in Sociological Perspective*; R.E. CLEMENTS (ed.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; D. TIDBALL, *An Introduction to the Sociology of the New Testament*; J.H. ELLIOT, *What is Social Scientific Criticism?*

los especialistas por lo que respecta a la aplicabilidad, o incluso la validez, de tales intentos de construir el mundo social de la Biblia. La afirmación de Esler de que la motivación principal es entender el contexto y los significados originales de la literatura neotestamentaria no es precisamente distintiva, puesto que ése ha sido el impulso fundamental del método histórico-crítico desde el siglo xix. Sin embargo, la principal cuestión que se ha planteado es cómo pueden los especialistas tener acceso al pasado remoto y al polifacético mundo social de la antigua Palestina y el Mediterráneo. El estudio de esta cuestión es lo que ha contribuido a una serie de cambios significativos en la comprensión de qué es lo que constituye realmente el mundo social de la Biblia, qué períodos son adecuados para la investigación y cómo podrían ser investigados.

La Biblia y su mundo social

Para entender las diferentes direcciones que actualmente caracterizan la nueva búsqueda es importante entender la convergencia de una serie de influyentes tendencias cuya fuerza combinada ha transformado los estudios bíblicos en la última parte del siglo xx. Fue el resultado de la convergencia de nuevas corrientes intelectuales en los ámbitos del psicoanálisis, la lingüística y la filosofía lo que ayudó a socavar la autoridad y la estabilidad de las disciplinas establecidas y sus resultados, anteriormente considerados «seguros». El aumento de la importancia de estudios literarios más recientes en el seno de los estudios bíblicos formó parte de este movimiento general. La publicación de la obra de Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, y las de David Gunn, *The Fate of King Saul* y *The Story of King David*, tuvo un profundo efecto en el modo de leer las narraciones como construcciones artísticas¹⁰. Así, los libros de Samuel, por ejemplo, fueron viéndose cada vez más como auténtica literatura, más que como las principales fuentes para conocer la monarquía de Saúl y David. Muchos libros bíblicos que anteriormente se habían considerado históricos, en el sentido de que conservaban una imagen razonablemente exacta de la historia del antiguo Israel o de las colectividades posteriores, se convirtieron en materia de detallados análisis literarios. Además, los avances en el campo de los estudios históricos en general, unidos a los cada vez más numerosos datos arqueológicos procedentes de la región, plantearon serios interrogantes acerca del modo en que se había

10. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Allen and Unwin, London 1981; D.M. GUNN, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*, JSOT Press, Sheffield 1980, y *The Story of King David: Genre and Interpretation*, JSOT Press, Sheffield 1978.

entendido hasta entonces el mundo de la antigua Palestina y la cuenca mediterránea. El resultado fue una desilusión general con respecto a estudios históricos anteriores, que eran considerados demasiado limitados en su alcance o de motivación teológica. La búsqueda del mundo social de la Biblia realizada desde el siglo XIX se había relacionado íntimamente con la historia de Israel hasta el siglo I EC. La erosión gradual de dicha historia, su creciente distanciamiento respecto de los textos bíblicos, fue el catalizador de nuevos intentos de investigar y reconstruir el mundo social de la antigua Palestina y el mundo mediterráneo. El recurso a las ciencias sociales fue un intento de recuperar los numerosos aspectos de la sociedad que no se mencionaban en los textos, pero que constituyan un elemento esencial en el mundo social del que éstos surgieron. En concreto, el recurso a la arqueología, la sociología y la antropología se veía como un modo de hacer frente a algunas de las deficiencias presentes en los textos bíblicos como fuentes para el conocimiento de su propio mundo social. Paralelamente se produjo un aumento del interés por la producción social de la literatura bíblica, sus aspectos ideológicos, las disputas de partidos subyacentes en ella, y el mundo social y político que representaba o reflejaba. Las tendencias y orientaciones dentro de la investigación actual, que constituyen la nueva búsqueda del mundo social de la Biblia, son un fenómeno demasiado variado para poder catalogarlo con una simple expresión, como puede ser la de «el enfoque sociológico».

No deja de resultar irónico que la nueva búsqueda del mundo social de la Biblia, iniciada por Mendenhall y Gottwald, haya acabado traduciéndose en una nueva definición del «período bíblico» que ha restringido seriamente sus límites cronológicos. En momentos anteriores del siglo, se consideraba que dichos límites abarcaban dos mil años: desde principios del segundo milenio hasta finales del siglo I EC. El impacto de los estudios literarios, que pusieron cada vez más en duda la historicidad de la serie de narraciones bíblicas comprendida entre Génesis y 2 Reyes, ha socavado la confianza en la interpretación de amplios períodos de la historia israelita. El resultado ha sido la desaparición, en muchos trabajos históricos, del período de los patriarcas y del de la conquista, así como un debate cada vez más encarnizado sobre la naturaleza del período de asentamiento en la tierra y los comienzos de la monarquía. Paradójicamente, por tanto, la misma búsqueda del mundo de la Biblia que informaba muchos de estos estudios revisionistas de la historia de Israel se ha traducido en la supresión de varios siglos anteriormente atribuidos a dicho mundo¹¹. La convicción de que la Biblia hebrea había sido

11. G.W. AHLSTROM, *Who Were the Israelites?*, Eisenbrauns, Winona Lake (MN)

producto de los períodos persa y helenístico ha sustentado este cambio radical. R.P. Carroll afirma sin rodeos lo que durante largo tiempo muchos especialistas bíblicos han ido acabando por aceptar: «La Biblia hebrea es producto del período del segundo Templo. Esto debiera ser una afirmación indiscutible, pero imagino que algunos estudiosos bíblicos recalcitrantes tal vez deseen refutarla en favor de un origen de la Biblia en el período del primer Templo, con algunos apéndices procedentes de la época del segundo. Aunque puedo entender que quizás haya algo que decir en favor de la opinión de que la Biblia contiene fragmentos de material procedentes del tiempo anterior a la destrucción del Templo en el siglo vi, la afirmación de que la Biblia *tal como la conocemos* (es decir, la forma final en que aparecen redactados los diversos libros que la constituyen) procede del período del segundo Templo me parece innegable»¹². Las consecuencias de este convencimiento son destacadas por P.R. Davies cuando escribe sobre el «deseo de ver el “período bíblico” adecuadamente definido como aquel en que fue escrita la Biblia o, mejor, en el que esa literatura fue compuesta en su forma “bíblica”, puesto que, por su propia naturaleza, la Biblia, que es una colección de escrituras, no fue *escrita*, sino *ratificada* por consentimiento, por decreto o por ambas cosas (y así, por supuesto, la expresión “autores bíblicos” también resulta engañosa)»¹³. La consecuencia de este convencimiento ahora generalizado, que en muchos aspectos constituye una vuelta a la postura de Wellhausen, es que, si la Biblia es producto de los períodos persa, helenístico y romano, la búsqueda del mundo social de la Biblia se ha de limitar a dichos períodos.

El problema clave que se ha planteado, y que domina todos los intentos de entender el mundo social de la Biblia, es la compleja relación existente entre los textos y sus mundos sociales. El legado de los estudios literarios ha consistido en haber socavado la confianza en la suposición de que el mundo de los textos coincidía con las visiones del pasado que éstos presentaban. Sin embargo, datar la forma final de estos textos

1991, y *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, JSOT Press, Sheffield 1993; R.B. COOTE – K.W. WHITELAM, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, JSOT Press, Sheffield 1979; N.P. LEMCHE, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Brill, Leiden 1985; T.L. THOMPSON, *The Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, Brill, Leiden 1992; I. FINKELSTEIN – N. NA'AMAN (eds.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Israel Exploration Society, Jerusalem 1944.

12. R.P. CARROLL, «Textual Strategies and Ideology in the Second Temple Period», en (P.R. Davies [ed.]) *Second Temple Studies 1. Persian Period*, JSOT Press, Sheffield 1991, p. 108.

en los períodos persa y helenístico, o en la Palestina romana del siglo I, no resuelve el problema de su relación con el trasfondo sociohistórico o con las influencias ideológicas que los configuraron. Los problemas metodológicos se han multiplicado y agudizado en lo relativo al modo de investigar períodos en los que no existen suficientes indicios (literarios), particularmente la edad del Bronce Reciente y la edad del Hierro, y al modo de salvar la distancia existente entre texto y realidad social en los períodos que van del persa al romano. Las tradiciones bíblicas no se pueden entender ya como simples reflejos de una realidad histórica anterior. Más bien ofrecen una valiosa visión de interpretaciones de esa realidad hechas desde puntos de vista concretos en tiempos de los autores. Lo cual no significa que tales textos no conserven tal vez recuerdos e información auténticos acerca del pasado, pero éstos resultan cada vez más difíciles de evaluar. La relación entre el texto y la sociedad es considerablemente más compleja que la común oposición binaria entre literatura y sociedad, texto y contexto. Por ejemplo, las prácticas sociales presentadas en un texto tal vez no correspondan a ninguna práctica real: pueden ser un intento de subvertir prácticas sociales corrientes. La medida en que un texto subvierte la interpretación dominante (u otra) de la realidad, o representa una visión dominante, depende de su relación con otros textos literarios, monumentos, objetos, etc., que pueden revelar importante información comparativa acerca de actitudes o interpretaciones sociales de la realidad. Muchos especialistas del Nuevo Testamento, en concreto, han recurrido a las ciencias sociales para intentar comprender las implicaciones de conceptos clave de la literatura neotestamentaria en función de su entorno social más amplio¹⁴. Sin embargo, Carroll hace un recordatorio importante de las dificultades inherentes a tales intentos de pasar del plano textual al mundo social¹⁵. Resulta irónico que, cuando el centro de atención del mundo social de la Biblia se ha desplazado de la edad del Hierro a la persa, se haya puesto de manifiesto lo poquísimo que se sabe acerca del trasfondo social e histórico del período del segundo Templo. Por eso los especialistas recurren a los estudios y datos de las ciencias sociales para intentar encontrar sentido a los datos fragmentarios y parciales de los diversos textos y objetos de que disponemos. Carroll concluye que «la distancia existente entre los textos y el mundo real

-
13. P.R. DAVIES, «Sociology and the Second Temple», en (Davies [ed.]) *Second Temple Studies*, pp. 11-12.
 14. P.F. ESLER (ed.), *Modelling Early Christianity*; B.J. MALINA, *The New Testament World*, SCM Press, London 1983 (trad. cast.: *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995).
 15. R.P. CARROLL, «Textual Strategies», p. 109.

sigue siendo tan insalvable como siempre»¹⁶. Sin embargo, los textos bíblicos ofrecen acceso a la privilegiada concepción de la realidad de un estrato culto de la sociedad, concepción que poco o nada revela de la «cultura sub-culta», por usar la expresión de Eric Hobsbawm, o de los movimientos profundos de la historia. De por sí, el valor de estos textos como fuente para el historiador no es grande desde la perspectiva de lo que pretenden describir, sino como tal visión. Son importantes, pues, tanto por lo que deciden omitir como por lo que incluyen. La naturaleza estratificada de los textos, su adaptabilidad y vitalidad, supone que el historiador ha de preguntar cómo configuraron sus diferentes contextos y cómo fueron configurados por ellos, a qué público se dirigen y qué otras posibles interpretaciones del pasado niegan y, por tanto, silencian. El recurso a modelos y datos de las ciencias sociales extraídos de la antropología social y cultural, la sociología, la economía, la política, la arqueología o los estudios culturales, ha desempeñado un papel decisivo a la hora de ayudar a sacar a la luz el mundo social de la antigua Palestina y la cuenca mediterránea.

Las tendencias de la investigación reciente

Historia y sociedad

Una de las tendencias más importantes que han surgido en los últimos años ha sido la de dar con una definición más englobante de la historia de Palestina y el mundo mediterráneo. Gran parte de la «historia bíblica» se ha centrado en la visión aristocrática de la historia, prestando poca o ninguna atención a las realidades más amplias del pasado mediante el examen de constantes y tendencias a largo plazo, en orden a dar sentido a los acontecimientos e individuos a corto plazo. La demograffía, las modalidades de asentamiento y las tendencias económicas son los indicadores más obvios de los movimientos «profundos» de la historia, la cual no puede basarse únicamente en los archivos escritos de la élite culta, que son necesariamente miopes en lo referente a tendencias a largo plazo y que, además, niegan la voz histórica a la gran mayoría de la sociedad. La nueva búsqueda del antiguo Israel, iniciada en los últimos años, ha puesto cada vez más en tela de juicio la interpretación inspirada en la Biblia de los datos arqueológicos obtenidos en prospecciones y excavaciones. Aunque el principal punto de discusión ha sido el relativo a la ubicación e identidad del primitivo Israel en la transición de la edad

16. *Ibid.*, p. 124.

del Bronce Reciente a la edad del Hierro, dicha discusión es el factor que más ha contribuido a investigar la historia más amplia de aquella región y aquel período, y el que ha influido cada vez más en los modos de entender la historia de la región en los períodos persa, helenístico y romano. Los datos arqueológicos correspondientes a la transición entre la edad del Bronce Reciente y la del Hierro, así como a los comienzos de esta última, proporcionan valiosa información sobre la demografía, el asentamiento, la economía y la organización social de la sociedad palestina. El peso de las pruebas, que ha ido acumulándose sin parar y que pone de manifiesto las continuidades existentes, en lo que a la cultura material respecta, entre yacimientos de la edad del Bronce Reciente y de comienzos de la del Hierro, ha revelado que el cambio de población producido en la transición de la edad del Bronce Reciente a la del Hierro formó parte de un proceso prolongado que se debe entender en el contexto de los complejos acontecimientos y fuerzas que afectaron a la totalidad del Mediterráneo oriental durante un siglo o más¹⁷. Se ha hecho cada vez más evidente que el período de transición de la edad del Bronce Reciente a la del Hierro I no fue uniforme ni simultáneo en toda Palestina, sino que estuvo caracterizado por un complejo proceso en el que las culturas autóctona, egipcia y filistea se superpusieron durante ciertos períodos.

La publicación de trabajos sobre la región ha permitido realizar, de maneras hasta ahora impensables, el estudio de la historia del asentamiento, demografía, economía, relaciones sociales y organización política. El mismo tipo de investigación se va extendiendo gradualmente a períodos posteriores de la edad del Hierro, liberando el estudio de la región del dominio absoluto de la historiografía bíblica. El período de la monarquía unida está siendo objeto de una evaluación radicalmente nueva. Los intentos anteriores de aplicar hallazgos antropológicos sobre la formación de Estados al nacimiento de la monarquía seguían estando demasiado estrechamente ligados a las tradiciones bíblicas¹⁸; los estudios

-
17. R.B. COOTE – K.W. WHITELAM, *Emergence*; I. FINKELSTEIN, «The Great Transformation: The “Conquest” of the Highland Frontiers and the Rise of the Territorial States», en (T.E. Levy [ed.]) *The Archaeology of Society in the Holy Land*, Leicester University Press, Leicester 1995, pp. 434-465.
 18. F.S. FRICK, *The Formation of the State in Ancient Israel. A Survey of Models and Theories*, Almond Press, Sheffield 1985; R.B. COOTE – K.W. WHITELAM, *Emergence*; C. HAUER, «From Alt to Anthropology: The Rise of the Israelite State»: *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (1986), pp. 3-15; I. FINKELSTEIN, «The Emergence of the Israelite Monarchy: the Environmental and Socio-Economic Aspects»: *Journal for the Study of the Old Testament* 44 (1989), pp. 43-74.

recientes, en cambio, han llegado a la conclusión de que existen pocos indicios que apoyen la suposición de que existiera en la región una estructura estatal importante antes del siglo VIII AEC. Un cambio tan radical acaba, de hecho, con lo que se había considerado uno de los períodos más influyentes en la historia de la región, las monarquías de David y Salomón, como contexto social y político de la formación de las tradiciones bíblicas.

En el pasado, solía mostrarse excesiva prisa por establecer correlaciones entre los hallazgos arqueológicos y las tradiciones bíblicas, por relacionar un estrato que mostrara huellas de destrucción con alguna batalla mencionada en la Biblia, o por asociar la fortificación de un emplazamiento con el programa de construcciones de algún rey judaico o israelita al que se dedican unos pocos versículos en la historia deuteronómista. Los factores socioambientales y las fluctuaciones de los ciclos económicos se pasaban por alto, en favor de la opción aparentemente fácil de aceptar o complementar la interpretación del pasado ofrecida por los autores de la Biblia hebrea. La publicación de prospecciones arqueológicas y de datos procedentes de excavaciones, unida a las lecturas literarias de los textos bíblicos, ha contribuido a un importante cambio en la investigación del mundo social.

Este nuevo examen de reconstrucciones de base bíblica se va aplicando cada vez más a los períodos posteriores persa, helenístico y romano¹⁹. Sabemos, por ejemplo, que el elemento pastoril-nómada fue una constante en el continuum social de la región²⁰. Sin embargo, este elemento de la sociedad no forma parte de la imagen de sí que tienen los responsables de la creación de las tradiciones. Aunque los nómadas tal vez hayan sido una constante en la historia de la región, su papel en el pasado, lo mismo que en el presente, ha sido silenciado por la élite culta del período del segundo Templo, o por quienquiera que fuera el responsable de esta interpretación de ese pasado. Además, estas tradiciones poco o nada nos dicen del modo en que esas sociedades, o la región en general, estaban vinculadas a la economía más amplia, fuera ésta egipcia, asiria, babilónica, aqueménida, helenística o romana. Tampoco dan información sobre demografía, modalidades de asentamiento o tendencias económicas, los mejores indicadores de los movimientos profundos de la historia, que proporcionan la perspectiva más amplia desde la que

19. K.G. HOGLUND, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, Scholars Press, Philadelphia 1992; W.D. DAVIES – I. FINKELSTEIN (eds.), *The Cambridge History of Judaism. Introduction: the Persian Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

20. N.P. LEMCHE, *Early Israel...*

cabe mirar las tendencias de corta duración que son el centro inevitable de atención de nuestros depósitos literarios.

Dos estudios recientes sobre la economía de Palestina en la edad del Hierro y el período herodiano ejemplifican las nuevas formas en que se está investigando el mundo social de Palestina²¹. David Hopkins intenta reconstruir la economía de la Jerusalén de finales de la edad del Hierro y sus vínculos con la economía regional más amplia. Al hacerlo, destaca él los problemas metodológicos provocados por el hecho de que una gran parte del funcionamiento económico sea materialmente invisible, o por el de que sus correlatos materiales sean efímeros. Asimismo, los textos bíblicos ni son fiables ni ofrecen los datos suficientes para permitir a los lectores entender la realidad económica. Hopkins reconstruye el entrecruzado conjunto de economías que estaban determinadas, en buena parte, por este complejo y fragmentado panorama. Su estudio pone de manifiesto los problemas y perspectivas de nuevos intentos de entender las complejas realidades del mundo social de Palestina que los textos bíblicos dejan a un lado o intentan minimizar. Asimismo, el intento de Sean Freyne de recuperar la economía de la Galilea de Antipas pone al descubierto los problemas que supone intentar crear modelos de economías antiguas basándose en indicios parciales. La integración de datos arqueológicos e indicios literarios, juntamente con el recurso a la etnografía y la antropología social, proporciona una perspectiva importante sobre las realidades profundas de la historia y de las narraciones evangélicas. Freyne concluye que la índole radical del programa social de Jesús socavaba los valores de la economía de mercado y el carácter central de Jerusalén.

Contexto social e ideología

Tales intentos de reconstruir el marco económico y socioambiental de las tradiciones bíblicas han ido acompañados por otra tendencia importante de la investigación reciente. Se trata del intento de investigar los contextos sociales y los conflictos y supuestos ideológicos que configuraron los textos. La investigación del contexto social de la profecía en la Biblia hebrea pone de nuevo de manifiesto las perspectivas y los problemas que conlleva el investigar estos aspectos del mundo social de la Biblia. El uso

21. D. HOPKINS, «Bare Bones: Puttin Flesh on the Economics of Ancient Israel», en (V. Fritz – P.R. Davies [eds.]) *The Origins of the Ancient Israelite States*, JSOT Press, Sheffield 1996, pp. 121-139; S. FREYNE, «Herodian Economics in Galilee. Searching for a Suitable Model», en (Esler [ed.]) *Modelling Early Christianity*, pp. 23-46.

de paralelos transculturales y de materiales etnográficos ha contribuido enormemente a iluminar la naturaleza de la profecía como fenómeno social y religioso de la sociedad antigua²². El estudio de R.R. Wilson ofrece una nueva perspectiva de la índole y función de los profetas como intermediarios, en particular centrales y periféricos. T.W. Overholt hace un uso abundante del material etnográfico, en concreto del procedente de Norteamérica, para hacer hincapié en las presiones sociales que configuran el papel y la actuación de los profetas. Asimismo, el análisis hecho por P.D. Hanson sobre la evolución de la literatura apocalíptica y su marco y función social indica un creciente interés por las diferentes polémicas que subyacen a la evolución de la literatura profética. La aplicación realizada por R.P. Carroll de la teoría de la disonancia, tomada de la psicología, a la comprensión de la formación y adaptabilidad de los textos proféticos ha proporcionado otra importante investigación del mundo social de los textos bíblicos. Ésta tiene su paralelo, dentro del campo de los estudios neotestamentarios, en los trascendentales intentos de G. Theissen de reconstruir el mundo social del cristianismo palestino y paulino, intentos que proporcionaron estímulo e impulso a una investigación amplia y diversa del contexto social del cristianismo primitivo y de la configuración ideológica de la literatura neotestamentaria. La innovadora aplicación de la antropología cultural realizada por B.J. Malina ha sido particularmente influyente por su introducción de los conceptos de vergüenza y honor como aspectos cruciales del mundo social mediterráneo en el que estaban integrados los primeros cristianos, mundo que ofrece una perspectiva interesante e importante desde la que mirar los textos del Nuevo Testamento. A ello le ha seguido la utilización y aplicación de teorías de las ciencias sociales sobre la formación y evolución de grupos pequeños, el sectarismo, la conversión y la desviación²³. En todos los casos se han empleado modelos contemporáneos para entender cómo y por qué se difundió el cristianismo por todo el mundo mediterráneo, su di-

-
22. R.R. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress Press, Philadelphia 1980; T.W. OVERHOLT, *Channels of Prophecy: the Social Dynamics of Prophetic Activity*, Fortress Press, Minneapolis 1989; R.P. CARROLL, *When Prophecy Failed: Reactions and Responses to Failure in the Old Testament Prophetic Traditions*, SCM Press, London 1979; G. THEISSEN, *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of the Earliest Christianity*, SCM Press, London 1978 (trad. cast. del original alemán: *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Sal Terrae, Santander 1979); P.D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Fortress Press, Philadelphia 1979 (ed. revisada; 1975).
23. Véanse los ensayos recogidos en P. ESLER, *Modelling Early Christianity*, o L.M. WHITE – O.L. YARBROUGH (eds.), *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Fortress Press, Minneapolis 1995).

versidad y tensiones internas, y las normas sociales insertas en los textos bíblicos.

Pero la cuestión de la relación del texto con su mundo social se convierte de nuevo en primordial; existe un considerable desacuerdo sobre la datación de la literatura profética, la composición e identificación de diferentes fuentes en los libros proféticos y la aplicabilidad o validez de los modelos y datos contemporáneos a la hora de comprender la organización y las normas sociales de las culturas antiguas de las que surgió la Biblia. Las principales objeciones puestas a estas innovaciones se han centrado por lo general en los problemas derivados del hecho de emplear diferentes modelos, en la falta de comprensión o aprecio de la diversidad y las polémicas existentes en el seno de las modernas ciencias sociales, o en las posibilidades de la «sociología histórica»²⁴. Sin embargo, la problemática relación de los textos con el contexto sociohistórico, relación que determinó el paso a la búsqueda de las realidades profundas de la antigua Palestina, atañe igualmente a estos intentos de investigar el mundo social de la Biblia. Es importante conocer los peligros, particularmente la tendencia al círculo vicioso, cuando se intenta deducir el mundo social de la Biblia a partir de los textos bíblicos mismos. La conciencia de los múltiples problemas de semejante empeño parece estar menos desarrollada en los estudios del Nuevo Testamento, en comparación con movimientos paralelos dentro del estudio de la Biblia hebrea.

El mundo social de la Biblia: investigación moderna y modelos

El mundo social de la Biblia no puede, sin más, circunscribirse a los períodos en que la literatura bíblica se compuso y cristalizó en las escrituras del judaísmo y el cristianismo. Es, además, el mundo o mundos en que la Biblia ha sido recibida y utilizada desde su formación hasta el día de hoy. Los cambios en la comprensión del mundo social de la antigua Palestina y el Mediterráneo están estrechamente vinculados a la comprensión de la ubicación social de la moderna investigación bíblica. Es éste un tema que ha ido cobrando importancia en los últimos años, en virtud de una serie de importantes estudios sobre la evolución y el marco sociopolítico de los estudios bíblicos y disciplinas afines en la época moderna. Todavía está por hacer un análisis detallado de los contextos sociales y políticos de los cambios a que se han visto sometidos los estu-

24. C. RODD, «On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies»: *Journal for the Study of the Old Testament* 19 (1981), pp. 95-106; S.R. GARRETT, «Sociology of Early Christianity», pp. 89-99.

dios bíblicos²⁵. Sin embargo, lo que va quedando cada vez más claro es que los supuestos, particularmente los relativos al papel de los Estados-nación en el pasado o al desarrollo evolutivo de la sociedad, que configuraron la investigación a partir del siglo XIX, ya no poseen el poder explicativo que tuvieron en otro tiempo. La importancia del recurso a las ciencias sociales, y los debates metodológicos que de ahí se han seguido, han puesto de manifiesto los problemas de crear modelos para sociedades antiguas. Pese a las inquietudes acerca de lo apropiado de aplicar modelos contemporáneos a la comprensión de pasados remotos, el recurso a teorías de las ciencias sociales hace explícitos y, por tanto, susceptibles de crítica y debate los modelos y supuestos empleados para investigar el mundo social de la Biblia. El problema ocasionado allí donde los modelos de la investigación contemporánea han estado implícitos o enmascarados ha quedado ejemplificado por el tremendo control que la teoría evolucionista y el modelo del Estado-nación impusieron a los estudios bíblicos en general.

Aunque, a lo largo del último cuarto de siglo, el renovado diálogo entre los estudios bíblicos y las ciencias sociales ha ido pasando gradualmente de la periferia extremista a una posición cada vez más central, el sueño de Gottwald de reconstruir el mundo social del antiguo Israel, o del cristianismo primitivo, sigue sin verse realizado en su totalidad. Difícilmente puede negarse que la serie de importantes e interrelacionados progresos realizados en la búsqueda de las realidades más profundas del pasado remoto y de las complejidades de la organización social o de las normas sociales subyacentes a los textos bíblicos, ha proporcionado nuevos y profundos conocimientos sobre el mundo social de la Biblia. Sin embargo, los debates metodológicos que han acompañado a esta nueva búsqueda, especialmente los relativos al contexto social de la investigación contemporánea y los modos en que ésta ha determinado la búsqueda, suponen que dicha búsqueda del mundo social de la Biblia sigue siendo, lo mismo que para la investigación del siglo XIX y principios del XX, una perspectiva sumamente atrayente.

* * *

25. En particular, véase B. KUKLICK, *Puritans in Babylon: the Ancient Near East and American Intellectual Life, 1880-1930*, Princeton University Press, Princeton 1996; K.W. WHITELAM, *The Invention of Ancient Israel: the Silencing of Palestinian History*, Routledge, London / New York 1996; W.H.C. FREND, *The Archaeology of Early Christianity: a History*, Geoffrey Chapman, London 1996; M.T. LARSEN, *The Conquest of Assyria: Excavations in an Antique Land*, Routledge, London 1994; N. SILBERMAN, *Digging for God and Country. Exploration in the Holy Land, 1799-1917*, Doubleday, New York 1982, y *Between Past and Present. Archaeology, Ideology, and Nationalism in the Modern Middle East*, Doubleday, New York 1989.

Para seguir leyendo

- CARROLL, R.P., *When Prophecy Failed: Reactions and Responses to Failure in the Old Testament Prophetic Traditions*, SCM Press, London 1979.
- CARTER, C.E. – MEYERS, C.L., *Community, Identity, and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake (MN) 1996.
- CLEMENTS, R.E. (ed.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- ELLIOTT, J.H., *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy*, Fortress Press, Philadelphia 1981 (trad. cast.: *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella 1995).
- ELLIOTT, J.H., *What is Social Scientific Criticism?*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- ELLIOTT, J.H., *Social Scientific Criticism of the New Testament*, SPCK, London 1995.
- ESLER, P.F., *The First Christians in their Social Worlds: Social-scientific Approaches to New Testament Interpretation*, Routledge, London 1994.
- ESLER, P.F. (ed.), *Modelling Early Christianity. Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*, Routledge, London 1995.
- GARRETT, S.R., «Sociology of Early Christianity», en *The Anchor Bible Dictionary*, vol. VI, Doubleday, New York 1992, pp. 89-99.
- GOTTWALD, N.K., «Sociology of Ancient Israel», en *The Anchor Bible Dictionary*, vol. VI, Doubleday, New York 1992, pp. 79-89.
- HOLMBERG, B., *Sociology and the New Testament. An Appraisal*, Fortress Press, Minneapolis 1990 (trad. cast.: *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1995).
- HORSLEY, R.A., *Galilee: History, Politics, People*, Trinity Press International, New York 1995.
- HORSLEY, R.A. – HANSON, John S., *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*, Winston Press, New York 1985.
- MALINA, B.J., *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, John Knox Press, Louisville (KY) 1986.

- MALINA, B.J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Westminster/John Knox Press, Louisville (KY) 1993 (trad. cast.: *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995).
- MALINA, B.J., *The Social World of Jesus and the Gospels*, Routledge, London 1996 (trad. cast. en prensa: Sal Terrae, Santander).
- MALINA, B.J. – PILCH, John J., *Biblical Social Values and Their Meaning: A Handbook*, Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 1993.
- MAYES, A.D.H., *The Old Testament in Sociological Perspective*, Marshall, Morgan, and Scott, London 1989.
- MOXNES, H., *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*, Fortress Press, Philadelphia 1988.
- MOXNES, H., *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, Routledge, London 1997.
- NEYREY, J.H., *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 1991.
- OVERHOLT, T. W., *Channels of Prophecy: the Social Dynamics of Prophetic Activity*, Fortress Press, Minneapolis 1989.
- ROGERSON, J., *Anthropology and the Old Testament*, Blackwell, Oxford 1978.
- THEISSEN, G., *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of the Earliest Christianity*, SCM Press, London 1978 (trad. cast. del original alemán: *Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo*, Sal Terrae, Santander 1979).
- THEISSEN, G., *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*, T. & T. Clark, Edinburgh 1990.
- TIDBALL, D., *An Introduction to the Sociology of the New Testament*, Paternoster Press, Exeter 1983.
- WHITE, L.M. – YARBROUGH, O.L. (eds.), *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Fortress Press, Minneapolis 1995.
- WILSON, R.R., *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress Press, Philadelphia 1980.
- WILSON, R.R., *Sociological Approaches to the Old Testament*, Fortress Press, Philadelphia 1984.

Enfoques postestructuralistas, neohistoricismo y postmodernismo

ROBERT P. CARROLL

«Postestructuralismo» es un término cómodo que aglutina una amplia gama de enfoques teóricos, diferentes y discrepantes entre sí, de la arquitectura, las artes, la literatura, la filosofía y los estudios culturales y textuales, caracterizados, entre otras cosas, por su disconformidad con la búsqueda de formas binarias y su oposición a la crítica y los valores de la Ilustración. Si el estructuralismo había intentado doblegar al texto mediante el uso de análisis rigurosamente estructurados que forzaban a dicho texto a revelar *todos* sus secretos a un examen matemáticamente codificado, en los estudios bíblicos el análisis estructural dio paso rápidamente a enfoques postestructuralistas del texto. Después de la década de los sesenta surgió una nueva generación de teóricos resueltos a leerse a sí mismos en el texto y a elaborar en la disciplina de los estudios bíblicos estrategias de lectura que reflejaran los puntos de vista de sus propios enfoques del texto bíblico en la línea de la respuesta del lector. El postestructuralismo rechaza la obsesión del estructuralismo de descubrir en el texto oposiciones binarias por doquier y, especialmente en su modalidad deconstrutiva, hace hincapié en la inestabilidad del significante. Este método de lectura suponía que el texto no tenía secretos que revelar a la mirada escrutadora de lectores con tendencias matemáticas. Al contrario, los textos tendían a convertirse en imágenes especulares de los lectores, que asumían en sus lecturas textuales sus propios valores como modalidades y estrategias explícitas de sus procesos de lectura. La asunción oculta de valores o de las interpretaciones del yo ya no se consideraba apropiada para todas las operaciones de lectura que entrañaba la construcción de significado para textos indeterminados. Dichas operaciones de lectura, y los valores considerados inherentes a ellas, se tenían que llevar a cabo de acuerdo con los valores grupales de los lectores dedicados a todas y cada una de las estrategias de lectura. Las explicaciones detalladas de tales técnicas, tal como se estaban empleando conscientemente en estrategias de lectura, eran declaradas parte integral y

obligatoria de la tarea de leer la Biblia. Tales enfoques de las respuestas de los lectores al leer el texto bíblico, reconocidos conscientemente, contribuían a crear una nueva dimensión de los estudios bíblicos que pretendía transformar la disciplina, de manera que ésta pasara, de estar al servicio (oculto) de los tradicionales valores hegemónicos culturales de Occidente, a servir a nuevos valores que reflejaran las exigencias teopolíticas de diversos movimientos sociales y grupos políticos de presión posteriores a los años sesenta.

Los enfoques postestructuralistas de la Biblia no sólo permitían la investigación de nuevas vías de lectura teórica; además, contribuían enormemente a que valores y prácticas teológicos más antiguos y reaccionarios se pusieran al día y se reagruparan para un ataque combinado contra el enemigo común: la Ilustración y la investigación bíblica histórico-crítica. El principio de que «los enemigos de mis enemigos son mis amigos» permitía al postestructuralismo y al fundamentalismo bíblico prescindir de la Ilustración, rechazar la lectura crítica de la Biblia e intentar recuperar un modo medieval de acercamiento a los textos bíblicos por el que la alegoría y las modalidades no racionales de interpretación pudieran florecer de nuevo en los estudios bíblicos. Aunque el enfoque histórico-crítico de lectura de la Biblia seguía siendo dominante en el mundo académico (las universidades occidentales), nuevos modos de leer el texto iban penetrando lentamente desde la periferia de la investigación para atacar la zona media (cuando no las alturas). Conforme el milenio iba llegando a su fin, estos nuevos enfoques seguían atacando intensamente el territorio en otro tiempo poseído en seguridad por el modernismo crítico. Tanto el fundamentalismo inherente a planteamientos premodernos de lectura de la Biblia como el propio de los rechazos postmodernistas de la racionalidad crítica parecen haberse unido en impugnaciones igualmente mordaces del proyecto de la Ilustración. Aunque el fundamentalismo religioso occidental tal vez pueda considerarse en sí como un fenómeno postmoderno, con la misma verdad podríamos decir que gran parte de lo que pasa por práctica postmoderna parece una especie de neofundamentalismo¹.

El modernismo, desde los tiempos de Baruch Spinoza, al leer la Biblia hebrea había desplazado del dominio intelectual ciertas lecturas

1. Sobre el fundamentalismo como fenómeno postmoderno, véase Fredric JAMESON, *Postmodernism, or, the Logic of Late Capitalism*, Verso, London / New York 1991, pp. 376-391 (trad. cast.: *El postmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona 1995²); Martyn PERCY, *Words, Wonders and Power: Understanding Contemporary Christian Fundamentalism and Revivalism*, SPCK, London 1996, pp. 147-155; Zygmunt BAUMAN, *Postmodernity and its Discontents*, Polity Press, Oxford 1997, pp. 165-185.

tradicionales de la Biblia que habían constituido una mitología generalmente aceptada de la misma: por ejemplo, considerar a Moisés como el autor del Pentateuco, y a David como el autor de los Salmos; la autoría única de los libros proféticos; las predicciones mesiánicas como principal modalidad de discurso profético; la preponderancia de lo milagroso en el texto bíblico... Los enfoques postmodernistas de la Biblia parecían proseguir este trabajo iniciado bajo el modernismo, de manera que se puede considerar que han realizado plenamente el programa modernista al llevarlo mucho más allá, hasta sus lógicas consecuencias. En este sentido, tal postmodernismo en los estudios de la Biblia hebrea se podría describir perfectamente como estudios bíblicos modernistas que se hacen plenamente conscientes de sí mismos y llevan a la práctica el proyecto de la Ilustración en la lectura de la Biblia. En la medida en que los nuevos enfoques de la historiografía bíblica se pueden redefinir como una forma de neohistoricismo (o poética cultural) de los estudios bíblicos, podemos entender que la actual controversia sobre la «invención del antiguo Israel» forme parte de las lecturas postestructuralistas de la Biblia. Cabría definir mejor tales investigaciones de la historiografía bíblica como la búsqueda de una historia cultural de la Biblia o como un conjunto de lecturas materialistas culturales de la Biblia, pero en este trabajo voy a considerar tales lecturas como análogas a los enfoques neohistoricistas de la Biblia hebrea.

Neohistoricismo

«Lo que hace el neohistoricismo es situar un punto crucial de contestación social en el ámbito discursivo, como el lugar donde el disenso y el consenso político y cultural se forjan una y otra vez. De ese modo, tal historicismo restituye las obras literarias a sus múltiples contextos históricos y pregunta cómo las obras literarias y también las “no literarias” no sólo reflejan, sino que configuran sus tiempos y los nuestros» (Michael Bérubé, *Public Access*, p. 218).

El neohistoricismo es fundamentalmente un alejamiento de la teoría y un movimiento orientado hacia la cultura, la historia, la política, la sociedad y las instituciones como contextos sociales de la producción de textos. Representa lo que Louis Montrose ha llamado «una inquietud recíproca por la historicidad de los textos y la textualidad de la historia»².

2. Louis A. MONTROSE, «Professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture», en (H. Aram Veeser [ed.]) *The New Historicism*, Routledge, New York / London 1989, p. 20.

Con esa elegante expresión quiástica, Montrose quiere significar «la especificidad cultural, la inserción social de todas las modalidades de escritos» (tanto los textos en sí como los textos que estudian tales textos); y, aun admitiendo que no podemos tener acceso «a un pleno y auténtico pasado, a una existencia material vivida no mediada por las huellas textuales de la sociedad en cuestión que han llegado hasta nosotros», debemos reconocer que todas «esas historias textuales, en sus formas narrativas y retóricas, constituyen, de manera necesaria aunque siempre incompleta, la “Historia” a la que ofrecen acceso» (siguiendo a Hayden White). Aunque en los estudios bíblicos actuales no existe formalmente una verdadera actividad de enfoques neohistoricistas de textos, voy a tratar los diversos intentos de elaborar una historia cultural de la Biblia insertos en importantes obras recientes sobre historiografía bíblica como próximos al ambiente del neohistoricismo. Me parece que el intenso interés suscitado entre los especialistas bíblicos profesionales por la controversia en torno a las lecturas más recientes de la Biblia como «historia», y de la historiografía bíblica como reflejo de las actividades sociales de un período mucho más tardío de lo que normalmente pensaban la mayoría de los especialistas bíblicos, constituye el comienzo de un neohistoricismo emergente en los estudios bíblicos.

Desde la Segunda Guerra Mundial, ha habido un subgénero de estudios de la Biblia hebrea dedicado a la producción de «historias del antiguo Israel». Esta rama de los estudios bíblicos ha supuesto parafrasear el texto bíblico juntamente con informes de los últimos descubrimientos arqueológicos, cuando se consideran relacionados con la Biblia, y la rea-lineación de la narración bíblica con una historiografía en parte derivada de otros antiguos documentos, utensilios y restos materiales del Próximo Oriente. Siguiendo los dictados de la Ilustración, lo histórico, entendido como una recuperación crítica del pasado, era visto como el elemento dominante que se debía buscar en las narraciones bíblicas, y las historiografías elaboradas por estas «historias del antiguo Israel» reflejan un equilibrio entre las narraciones textuales y las teorías modernistas sobre la historia. Tales elaboraciones han estado a menudo demasiado cerca del texto bíblico para ser estudios auténticamente historiográficos, hasta el punto de dar la impresión de ser una adaptación modernista del texto y una versión de la narración en consonancia con los valores modernos (por ejemplo, la exclusión de lo milagroso, la modificación de cifras elevadas, etc.). Por consiguiente, en los años setenta empezaron a dar paso a una crítica más radical que sometía, tanto el texto bíblico como los restos materiales arqueológicos, a un riguroso análisis crítico. Es decir, aunque la confección de tales «historias del antiguo Israel» continuaba sin mengua, pero con un refinamiento cada vez mayor, se podían oír voces

alternativas que defendían modos muy diferentes de leer el texto bíblico, especialmente unidos a lecturas diferentes de los restos arqueológicos desenterrados en el Próximo Oriente.

El primer ataque serio contra el consenso de planteamiento que reina en la confección de tales historias apareció en el libro de Thomas L. Thompson sobre los llamados patriarcas, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*. Esta obra fue continuada por Thompson a partir de entonces con muchos más escritos, especialmente su *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*³. La obra de Niels Peter Lemche es paralela a la de Thompson, especialmente sus libros *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* y *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*⁴. Igualmente importante ha sido la obra de John Van Seters, cuyas publicaciones acumuladas constituyen un formidable cuerpo de trabajos que ha contribuido a sentar las bases de un enfoque neohistoricista de lectura de la Biblia hebrea, especialmente sus trascendentales libros *Abraham in History and Tradition* y *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*⁵. A estas obras de gran calado se debe añadir el libro menor, pero no menos importante, de Philip Davies, *In Search of «Ancient Israel»*⁶. La presencia de comillas que enmarcan la expresión «antiguo Israel» [«Ancient Israel»] subraya el hecho de que dicha expresión se considera una elaboración de la investigación bíblica moderna. De considerable importancia es la obra de Gosta Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, pues ha dejado de centrar su atención en la narración bíblica, pasando a fijarla en las dimensiones más amplias del antiguo territorio de Palestina (nombre este más moderno, que conserva la hue-

-
3. Thomas L. THOMPSON, «The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham», *Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 133 (de Gruyter, Berlin 1974); «Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources»: *Studies in the History of the Ancient Near East* 4 (Brill, Leiden 1992).
 4. Niels-Peter LEMCHE, «Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy»: *Vetus Testamentum Supplement* 37 (Brill, Leiden 1985); «Ancient Israel: A New History of Israelite Society»: *The Biblical Seminar* 5 (JSOT Press, Sheffield 1991).
 5. John VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, New Haven / London 1975; *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, Yale University Press, New Haven / London 1983.
 6. Philip R. DAVIES, «In Search of “Ancient Israel”»: *Journal for the Study of the Old Testament Supplements* 148 (JSOT Press, Sheffield 1992, 1995²).

lla de los filisteos)⁷. Más recientemente, Keith Whitelam ha hecho suyos estos dos aspectos concretos de los enfoques neohistoricistas de la lectura de la Biblia, y en su obra *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* ha sostenido la existencia de intensas conexiones entre la actividad de elaboración de las historias del «antiguo Israel» y el silenciamiento de la historia palestina⁸.

En estas más recientes «historias del antiguo Israel» o «historias del “antiguo Israel”» (siguiendo a Davies), o incluso «historias de Palestina» (siguiendo a Ahlström y Whitelam), las narraciones bíblicas se han leído como productos textuales de un período mucho más tardío que el que normalmente se les atribuía, incluso por parte de la investigación bíblica modernista. Ahora la Biblia hebrea empieza a parecer un producto del período persa o, más especialmente, griego, y no tanto de los períodos asirio o babilónico anteriores. Se piensa que, escrita con mirada retrospectiva, llegó a ser la literatura ideológica del período postimperial y que refleja valores diversos, incluidos temas de la diáspora. Sea cual sea la categoría que se le conceda a algunos de los elementos históricos insertos en las narraciones bíblicas mismas (cuestión muy disputada entre los historiadores de la Biblia), la producción del conjunto de esta literatura se pospone hoy en aproximadamente un milenio con respecto a lo que se solía pensar en los estudios bíblicos. Esta nueva datación de la producción literaria ha permitido emprender una seria *Ideologiekritik* de la literatura bíblica (otro formidable enfoque postestructuralista de la lectura de la Biblia)⁹. No catalogada ya como una obra puramente objetiva, la Biblia es vista ahora como la elaboración de una élite escritora del período persa o griego cuyos miembros se presentaban a sí mismos como los herederos de antiguas tradiciones sobre la adquisición de la tierra y de

7. Gosta AHLSTROM, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, JSOT Press, Sheffield 1993.
8. Keith W. WHITELAM, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, Routledge, London / New York 1996.
9. No existe hasta el momento ninguna obra global dedicada a analizar la Biblia desde la perspectiva de la *Ideologiekritik*; pero véase: David JOBLING – Tina PIPPIN (eds.), *Ideological Criticism of Biblical Texts*, (Semeia 59), Scholars Press, Atlanta (GA) 1992; Tina PIPPIN, «Ideology, Ideological Criticism, and the Bible: Currents in Research»: *Biblical Studies* 4 (1996), pp. 51-78; y los artículos sobre «Biblia e ideología» de Robert P. Carroll en el *Journal of Northwest Semitic Languages*: «As Seeing the Invisible: Ideologies in Bible Translation» (19 [1993], pp. 79-93); «On Representation in the Bible: An *Ideologiekritik* Approach» (20/2 [1994], pp. 1-15); «An Infinity of Traces: On Making an Inventory of Our Ideological Holdings. An Introduction to *Ideologiekritik* in Biblical Studies» (21/2 [1995]), pp. 25-43); «Jeremiah, Intertextuality and *Ideologiekritik*» (22/1 [1996], pp. 15-34).

una corporación del templo de Jerusalén. Los enfoques neohistoricistas de lectura de la literatura bíblica han contribuido enormemente a un nuevo reajuste de las dimensiones históricas detectadas en el texto y a una nueva consideración de la literatura como reflejo de los tiempos en que fue escrita, más que como prueba de lo que supuestamente se representa dentro del texto mismo.

En el pensamiento postmodernista, las preguntas sobre si el texto bíblico contiene alguna referencia al mundo exterior como tal se suelen dejar a un lado, porque tal carácter referencial se considera fuera de propósito en la teoría postmoderna. Pero los neohistoriadores que han estado reconstruyendo la historia del «antiguo Israel» no negarían la posibilidad de dicho carácter referencial. Sin embargo, pondrían en tela de juicio la creencia en un antiguo monopolio israelita de la verdad en la representación de su propia historiografía, y procurarían corregir esta creencia errónea introduciendo una atención equilibradora a lo que queda fuera del texto bíblico, a lo que es silenciado por él y, por tanto, a lo que se pueda decir que los restos materiales indican en relación con dicho texto. Los enfoques neohistoricistas de la Biblia pretenden corregir la historia en favor de los silenciados y reprimidos de la historia (de otros), habitualmente los desheredados de la tierra. Pues actualmente se considera que la Biblia representa un rímero de escritos historiográficos que aíslan, excluyen, reprimen y falsean en la misma medida en que cabe considerar que propugnan. El neohistoricismo tiene como uno de sus objetivos la reinserción de los reprimidos y excluidos, la inclusión de los excluidos y la ruptura de los silencios que han durado desde que los documentos de la Biblia fueron escritos y al final incorporados a las diversas colecciones de libros a las que ahora llamamos «la Biblia»¹⁰.

Los enfoques de estos autores, muy diferentes, que escriben sobre la historiografía bíblica llevan también cuestiones más amplias. No forman una escuela, ni siquiera un enfoque unificado. Lo que tienen en común es un rechazo de los enfoques convencionales de los especialistas bíblicos a la hora de leer la Biblia como historia *simpliciter*, y un cuestionamiento fundamental del tipo de historiografía representado tanto por los escritos de la Biblia como por los historiadores bíblicos contemporáneos, cuyos libros se pueden considerar como la continuación de las narraciones bíblicas por otros medios. Pero cada autor tiene

10. Véase, por ejemplo, el tópico del «país vacío» en la Biblia tal como lo analiza Hans M. BARSTAD, *The Myth of the Empty Land: A Study in the History and Archaeology of Judah During the "Exilic" Period* (Symbolae Osloenses Fasc., Suppl. XXVIII), Scandinavian University Press, Oslo 1996; y Robert P. CARROLL, «The Myth of the Empty Land», en *Ideological Criticism of Biblical Texts* (Semeia 59), Scholars Press, Atlanta (GA) 1992, pp. 79-93.

un enfoque muy personal y propio de los problemas de la historiografía y la Biblia. Por ejemplo, para Whitelam la búsqueda ininterrumpida del mítico (o elaborado) «antiguo Israel», que es el intento de situar al llamado antiguo Israel (o a los llamados antiguos israelitas) en la historia, es también una ininterrumpida y continua negativa a tomar en serio la historia palestina: «La historia palestina ha sido silenciada por una realidad que, desde el punto de vista literario, es extremadamente pequeña» (Whitelam, *The Invention of Ancient Israel*, p. 220). Para él es una forma de «imperialismo retroproyectado» que contribuye al desposeimiento de los palestinos de su propia historia antigua. Los acontecimientos actuales de Oriente Próximo, donde los palestinos están oprimidos y sin un Estado propio, obviamente desempeñan un papel importante en la configuración del enfoque con que Whitelam interpreta la investigación de la historiografía bíblica. El pensamiento de Whitelam está también hondamente influido por los escritos de Edward Said, especialmente en lo tocante a la noción de «discurso orientalista» de Said¹¹. Pero ni siquiera Whitelam intenta escribir «una historia de Palestina» como tal. Lo que hace en sus escritos es reflexionar sobre las operaciones discursivas que encierra la ininterrumpida producción de «historias de Israel» y sobre el modo en que tales actividades vuelven a escribir en ellas lo que hoy pasa en el mundo en general. Ése es uno de los rasgos más característicos del neohistoricismo: «pregunta cómo las obras literarias y también las “no literarias” no sólo reflejan, sino que configuran sus tiempos y los nuestros» (Bérubé, *Public Access*).

Las inquietudes de Thompson, por otro lado, aunque semejantes a algunas de las de Whitelam, reflejan además intereses, enfoques y métodos bastante diferentes. Para él la Biblia, que contiene fragmentos de recuerdo del pasado, está constituida por una tradición acumulativa y recopilada, procedente del período persa, fundamentalmente folklorista en su esencia y reflejo de una realidad elaborada llamada «Israel»:

«El concepto de *benê Israel*, un pueblo y una etnia ligados por lazos familiares y de ascendencia común, poseedores de un pasado común y orientados hacia una futura meta religiosa común, no es un reflejo de la realidad sociopolítica del Estado histórico de Israel del período asirio, ni es tampoco una refracción absolutamente realista del período postestatal persa, en el que la tradición bíblica se configuró

11. Véase Edward W. SAID, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Routledge & Kegan Paul, London 1978, Penguin Books, Harmondsworth 1991 (trad. cast.: *Orientalismo*, Libertarias / Prodhufi, Madrid 1990); *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, London 1993 (trad. cast.: *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona 1996).

como una autocomprensión que daba coherencia a la población de *Palestina*. Más bien tiene su origen y encuentra su significado en el desarrollo de la tradición y en las interpretaciones religiosas utópicas que la tradición creó, y no en el mundo real del pasado que la tradición reestructuró desde la óptica de una etnia y una religión coherentes» (Thompson, *Early History of the Israelite People*, p. 422; la cursiva es del autor).

La idea subyacente es la del «antiguo Israel» como una comunidad imaginaria que, según los autores bíblicos, vivió en un pasado igualmente imaginario (cf. Benedict Anderson, *Imagined Communities*). La mayoría de los autores a los que se aplica la etiqueta de «neohistoricistas» no discrepan precisamente de este método de lectura, de tan amplia pincelada, de las narraciones bíblicas, pero sí en su opinión acerca de si la Biblia fue producto del período persa o del griego. Por lo general, se admite que parte de la función de esa elaboración realizada por los autores bíblicos sería sin duda «la legitimación y justificación del presente» (cf. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel*, p. 22).

Al reunir a todos estos autores diferentes dentro de la única categoría del «neohistoricismo en los estudios bíblicos», me tomo la libertad de minimizar sus diferencias y de agruparlos de un modo con el que bien pudiera ser que ellos no estuvieran del todo satisfechos. Si se quiere entender el neohistoricismo como «poética cultural» (la descripción preferida de Stephen Greenblatt), podría resultar útil juntar a todos estos diversos y distintos historiadores bajo el epígrafe general de «la poética cultural en los estudios bíblicos contemporáneos»¹². Esta clase de poética (o neohistoricismo) adopta varios enfoques diferentes de lectura, tanto del texto bíblico como de los modos en que lo han leído los lectores posteriores. Entraña una atención muy intensa a las circunstancias materiales de la producción del texto y un examen riguroso de las omisiones, las explicaciones alternativas y el tratamiento de cualquier otro material pertinente. Mientras que el postestructuralismo ha tendido a textualizar la historia y a tratar la Biblia simplemente como texto, el neohistoricismo conserva la atención anterior a la historia, rasgo característico de la Ilustración. También intenta elaborar una poética cultural de la Biblia (sobre todo una poética de la cultura bíblica) dando el peso que les corresponde, tanto a la historia como a la literatura, quizá con alguna preferencia por la primera sobre la segunda. Sin embargo, ambas cate-

12. Véanse los capítulos «Towards a Poetics of Culture» y «Resonance and Wonder», en Stephen J. GREENBLATT, *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*, Routledge, New York / London 1990, pp. 146-183.

gorías –historia y literatura–, cuando se utilizan en relación con la Biblia, están igualmente necesitadas de interpretación, de manera que la anticuada categoría de «hermenéutica» sigue siendo, como siempre, el enfoque absolutamente necesario de cualquier lectura de la Biblia (sea cual sea la base intelectual de dicho enfoque). El neohistoricismo, o poética cultural, es otra forma de esa antigua práctica de la hermenéutica, pero practicada ahora en clave (post)moderna. En muchos aspectos, es también muy refractario a las formas más desenfrenadas de la teoría postmoderna, que rechazan la posibilidad o conveniencia de la recuperación crítica del pasado¹³.

Postmodernismo

«La postmodernidad se puede concebir como una modernidad consciente de su verdadera naturaleza: *modernidad para sí*. Los rasgos más notorios de la condición postmoderna –pluralismo institucionalizado, variedad, contingencia y ambivalencia– han sido producidos por la sociedad moderna en cantidades cada vez mayores; sin embargo, eran vistos como signos de fracaso y no de éxito, como prueba de la insuficiencia de los esfuerzos hechos hasta entonces, en un momento en que las instituciones de la modernidad, fielmente reproducidas por la mentalidad moderna, luchaban por la *universalidad*, la *homogeneidad*, la *monotonía* y la *claridad*. Por tanto, la condición postmoderna se puede describir, por un lado, como una modernidad emancipada de una conciencia falsa; por otro, como un nuevo tipo de condición social marcada por la abierta institucionalización de las características que la modernidad –en sus proyectos y prácticas directivas– se propuso eliminar y, al no conseguirlo, intentó ocultar» (Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, pp. 187-188; la cursiva es del autor).

13. Para un análisis crítico (y discrepante) de muchas de las obras analizadas en esta sección sobre el neohistoricismo en los estudios bíblicos, véase William G. DEVER, «“Will the Real Early Israel Please Stand Up?” Archaeology and Israelite Historiography: Part I»: *Bulletin of the American Schools for Oriental Research* 297 (1995), pp. 61-80; «“Will the Real Early Israel Please Stand Up?” Part II: Archaeology and the Religions of Ancient Israel»: *Bulletin of the American Schools for Oriental Research* 298 (1995), pp. 37-58; Iain W. PROVAN, «Ideologies, Literary and Critical: Reflections on Recent Writing on the History of Israel»: *Journal of Biblical Literature* 114 (1995), pp. 585-606 (con respuestas críticas de Thompson y Davies en pp. 683-705).

El estudio de la Biblia desde puntos de vista postmodernistas está en pañales en los estudios bíblicos, excepción hecha de la refinada obra de Stephen Moore sobre lecturas postmodernas de los evangelios y los estudios neotestamentarios¹⁴. La mayoría de los enfoques postmodernos de la Biblia que han aparecido en los últimos años han sido propiamente combinaciones selectivas de lecturas postestructuralistas impulsadas por ideologías de género, raza e igualitarismo. El único volumen global aparecido que incorpora la Biblia a un conjunto postmodernista de enfoques de lectura de la Biblia, *The Postmodern Bible*, escrito por el Colectivo «Biblia y Cultura», pone perfectamente de manifiesto algunas de estas posturas ideológicas¹⁵. El libro presenta todos los diferentes enfoques que parecen haber sido excluidos por lo que comúnmente se conoce como lecturas modernistas de la Biblia. Si la conciencia del pluralismo es uno de los rasgos más característicos atribuidos a la postmodernidad (Bauman, *Intimations of Postmodernity*, p. 102), este volumen es en sí un ejemplo perfectamente representativo de dicha postmodernidad, pues trata una amplia gama de enfoques postestructuralistas (y de otro tipo) e incluye capítulos sobre la lectura de la Biblia desde los puntos de vista de la crítica de la respuesta del lector, estructuralista y narratológica, postestructuralista, retórica, psicoanalítica, feminista y mujerista, e ideológica. Los compendiosos capítulos del libro sobre esta variada mezcla de enfoques son buenos modelos de exposición del refinamiento teórico que encierran los modos postmodernistas de leer la Biblia.

Se ha de admitir, sin embargo, que en los diferentes enfoques de los autores y en el tono general del libro existen tendencias marcadas, indicativas de una naturaleza autoritaria que hace pensar que los autores están haciendo un serio intento de hacerse con la hegemonía intelectual dentro del Gremio de los Estudios Bíblicos en el próximo siglo¹⁶. Tal como se presenta el postmodernismo en el libro, parece tener una ideología propia sumamente autoritaria y totalizadora (compuesta a partes

14. Véase Stephen D. MOORE, *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*, Yale University Press, New Haven / London 1989; *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives*, Yale University Press, New Haven / London 1992; *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1994.
15. Elizabeth A. CASTELLI – Stephen D. MOORE – Gary A. PHILLIPS – Regina M. SCHWARZ (eds.), *The Postmodern Bible*, Yale University Press, New Haven / London 1995.
16. Algo de la actitud autoritaria de los autores postmodernistas se puede detectar en los preceptos establecidos por Gary Phillips en su artículo «Exegesis as Critical Praxis: Reclaiming History and Text from a Postmodern Perspective», en (Gary A. Phillips [ed.]) *Poststructural Criticism and the Bible: Text/History/Discourse* (Semeia 51), Scholars Press, Atlanta (GA) 1990, pp. 33-36.

iguales de raza y género y de igualitarismo), en la cual sus enemigos, el estudio liberal y el estudio histórico-crítico de la Biblia, son denunciados sin piedad y condenados en todo el libro. En este informe sumamente parcial de un complejísimo acercamiento postmoderno a la lectura de la Biblia están reunidos algunos de los principales dogmas de la crítica antiilustrada y antihistórica. Resulta difícil entender cómo se pueden considerar propiamente postmodernistas todos los enfoques, porque la crítica retórica, el feminismo y el psicoanálisis (dejando a un lado la inevitable obsesión postmodernista por las deformaciones lacanianas del psicoanálisis freudiano), en sí mismos, no son necesariamente enfoques que descentren al sujeto o reflejen ideologías postmodernistas. Sí es posible entender cómo todos ellos se pueden emplear para denigrar los valores y las prácticas de la Ilustración. Al parecer, se pueden reunir contra un enemigo común: la lectura modernista de textos que parte de la búsqueda del sentido objetivo e intencionado de los textos realizada por un sujeto centrado (afín al sujeto pensante de Kant). Los dioses del postmodernismo no son los dioses del modernismo cuando se trata de leer la Biblia. Los autores de *The Postmodern Bible* son adeptos que juran por Louis Althusser, Roland Barthes, Jonathan Culler, Jacques Derrida, Terry Eagleton, Michel Foucault, Gerard Genette..., por no hablar de Mieke Bal, Fredric Jameson y Julia Kristeva, de manera que poca crítica de estos dioses se encontrará en estas lecturas de teoría postmoderna aplicada a la Biblia. Llama la atención la ausencia en el libro del alto grado de carácter festivo e ironía habitual en el postestructuralismo como modo de leer textos. Una colección de libros tan variados como los recogidos en la Biblia debe ser una invitación abierta a las lecturas festivas e irónicas de la teoría postmodernista, de manera que *The Postmodern Bible* es un libro bastante decepcionante como ejemplo práctico de las fuerzas del postmodernismo. En lo que habría sido una oportunidad maravillosa para una celebración de lo puramente carnavalesco de la Biblia, el Colectivo sólo ha conseguido ser didáctico y tremendamente aburrido¹⁷.

Como libro, sin embargo, es una excelente introducción a los enfoques teóricos postmodernos de diferentes modos de leer la Biblia. No obstante, *The Postmodern Bible* se destruye rápida y fácilmente a sí misma con sus propias luces: ¡diez académicos blancos y privilegiados

17. Para otras introducciones a los enfoques postmodernistas de la Biblia, véase Edgar V. MCKNIGHT, *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism*, Abingdon Press, Nashville 1988; G.A. PHILLIPS (ed.), *Poststructural Criticism and the Bible*; David JOBLING – Stephen D. MOORE (eds.), *Poststructuralism as Exegesis* (Semeia 54), Scholars Press, Atlanta (GA) 1992.

denuncian el academicismo blanco! Aunque no cuenta con autores negros (de ninguno de los dos géneros) ni con autoras mujeristas (feministas negras), el Colectivo analiza y defiende las lecturas negra y mujerista de la Biblia. Suena muy parecido a la falsa conciencia del modernismo, adoptada y practicada fácilmente por autores postmodernistas. Su defensa de las lecturas populares de la Biblia queda socavada por la ausencia de autores populares dentro del Colectivo y por haber escrito un libro complejo y no popular, cuya comprensión requiere una considerable sutileza intelectual por parte de sus lectores. Aunque insisten en el reconocimiento abierto de los compromisos personales e individuales en el campo político e ideológico, los autores como tales pueden esconder su propio bagaje personal y político tras el anonimato que les proporciona el hecho de formar parte de un colectivo. El anonimato y la colectividad constituyen un modo ideal de ocultar y enmascarar todo cuanto pueda imaginarse que es tratado en la publicación como tal. Precisamente cuando las mujeres destacan cada vez más por sus actividades públicas en el gremio de los estudios bíblicos, las mujeres del Colectivo quedan en el anonimato en virtud de los procedimientos de autoría colectiva. En muchos aspectos, el libro pone de manifiesto la fundamental *jerga de pato corregida y aumentada* del postmodernismo, que indudablemente proporcionará un verdadero festín a la crítica de los numerosos especialistas bíblicos modernistas, que aprovecharán la oportunidad de vengarse de la praxis defectuosa del postmodernismo poniendo al descubierto los fallos de las ideologías postmodernistas como estrategias de lectura en el campo de los estudios bíblicos.

Otro grave defecto de *The Postmodern Bible* es su falta de lecturas continuas de textos bíblicos reales. Demasiada teoría y demasiado poco texto hacen el libro opaco, más que esclarecedor. Por otro lado, algunas de las auténticas virtudes de las lecturas postestructuralistas de la Biblia se pueden ver en libros que hacen buen uso de la teoría postmoderna aplicándola a narraciones bíblicas concretas. Por ejemplo, los de Hugh White (*Narration and Discourse in the Book of Genesis*), Hugh Pyper (*David as Reader: 2 Samuel 12:1-15 and the Poetics of Fatherhood*), David Rutledge (*Reading Marginally: Feminism, Deconstruction and the Bible*) e Yvonne Sherwood (*The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective*). Todos ellos utilizan la teoría de las maneras más refinadas para iluminar sus lecturas de la Biblia¹⁸. La aplicación de teorías postmodernistas a textos bíblicos con-

18. Hugh C. WHITE, *Narration and Discourse in the Book of Genesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; Hugh S. PYPER, *David as Reader: 2 Samuel 12: 1-15 and the Poetics of Fatherhood* (Biblical Interpretation series, 23), Brill,

cretos permite a los lectores determinar por sí mismos cómo tales teorías ayudan a construir el significado del texto y, además, ocupan a los lectores en tal praxis interpretativa. Las sutilezas del texto se combinan con usos inteligentes de la teoría para crear lecturas de primer orden de textos famosos. Tomados como los mejores ejemplos de lecturas postmodernas, estos libros invitan a los lectores a participar en la tarea de construir el significado de los textos analizados y ofrecen lecturas que estimulan enormemente la reflexión e ilustran el modo en que los lectores pueden usar conscientemente la teoría para investigar la textualidad de la Biblia.

White expone una teoría funcional de la narrativa que surge de su propia labor con la teoría de los actos de habla, y utiliza el trabajo de Edmund Ortigues sobre semiótica, juntamente con los escritos de Eugenio Coseriu, Émile Benveniste, Julia Kristeva, Lubomir Dolezel y Michael Bakhtin. Tal vez esto sea demasiada teoría para el crítico bíblico medio angloamericano; pero, cuando White aplica sus análisis teóricos a las narraciones del Génesis, el efecto es una lectura muy dinámica e integrada de los relatos bíblicos en relación con los tipos de narración, que abrirá los ojos de los lectores a las inmensas sutilezas de las construcciones textuales en la Biblia. La lectura de Pyper de la parábola de Natán es una espléndida exposición de lo que entraña el proceso de lectura. La noción de David como lector sirve para hacer conscientes a los lectores contemporáneos de su propia condición «como sujetos y objetos de los actos de lectura, interpretación y juicio» (Pyper, *David as Reader*, p. 215). Rutledge proporciona una magnífica introducción a las complejidades del pensamiento deconstrutivo de Derrida y al modo en que se puede declarar que contribuyen a una adecuada serie de estrategias para una hermenéutica feminista. Aplicado a una lectura de Gn 2,4b – 3,24 (Rutledge, *Reading Marginally*, pp. 180-214), su enfoque saca a la luz la retórica de la sexualidad en la narración y pone de manifiesto que el jardín de Edén es «el agitado sueño del patriarcado, que representa el más alto grado de poder patriarcal y a la vez está inquieto por la conciencia medrosa de la contingencia de sus propios cimientos» (p. 202). La lectura de Os 1-3 hecha por Sherwood incluye un análisis semiótico del texto, una lectura deconstrutiva de éste («Derrida entre los profetas») y un análisis feminista. Sus análisis son densos y brillantes y proporciona-

Leiden 1996; David RUTLEDGE, *Reading Marginally: Feminism, Deconstruction and the Bible* (Biblical Interpretation series, 21), Brill, Leiden 1996; Yvonne SHERWOOD, *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theological Perspective* (Gender, Culture, Theory 2), Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.

nan una descripción compacta del texto de Os 1-3, de su recepción histórica y de su recepción deconstructiva en la investigación bíblica contemporánea:

«En cierto sentido, un texto del siglo VIII AEC y el contexto crítico contemporáneo están estructurados por la misma jerarquía. Sin embargo, lo mismo que la interpretación del sexo y la violencia, dicha jerarquía es a la vez afirmada y deconstruida por las tendencias críticas actuales. La suposición de que el hombre capta y define su mundo de manera neutral y objetiva se ve asediada, no sólo por la crítica feminista (las opiniones contrarias del «no yo»), sino también por las redefiniciones postmoderna, materialista y psicoanalítica del sujeto pensante. El sujeto queda redefinido, no como quien observa con imparcialidad, sino como quien está *sujeto* a las presiones definitorias de su entorno» (Sherwood, *The Prostitute and the Prophet*, p. 322).

Lo que todos estos libros tienen en común es una refinada combinación de enfoques modernistas y postmodernistas de lectura de textos que demuestra la enorme fuerza de las formas más recientes de leer la Biblia según los cambiantes cánones de la crítica literaria contemporánea. Efectúan un maridaje entre modernidad y postmodernidad que da a luz al lector como sujeto activo en la construcción del significado en el proceso de lectura. Sus inquietudes son distintas de aquella anticuada de encontrar en los textos significados objetivos que luego puedan ser impuestos a todos los lectores de manera autoritaria. Representan la modernidad llegada a la madurez al leer la Biblia de un modo postmoderno. En muchos aspectos representan también uno de los rasgos más importantes del futuro de los estudios bíblicos: el rescate de la Biblia de sus cautividades eclesiástica y académica, padecidas en formas hermenéuticas que se han ido anquilosando a lo largo de los siglos. En mi opinión, son representativos de una parte del mejor trabajo que se está llevando a cabo actualmente en el campo de los estudios bíblicos.

Conclusión

Algunas formas de enfoque postmoderno de las lecturas bíblicas suelen insistir en una relación igualitaria entre las interpretaciones en liza, relación según la cual el punto de vista de todos y cada uno debe ser respetado y reconocido como igual al de cualquier otro –cada mujer hará lo

justo a sus ojos (un buen tropo bíblico)¹⁹. Así, incluso una lectura de la Biblia impulsada por un *apartheid* sudafricano reconstituido estaría en pie de igualdad con lecturas dialógicas postbakhtinianas, psicoanalíticas postlacanianas y deconstructivas postderrideanas. El futuro será un paraíso de diferentes lecturas en el que ninguna tendrá privilegios y todas serán igualmente válidas: el león modernista se echará con el cordero postmoderno, el oso marxista comerá paja con la cabra capitalista, las ovejas fundamentalistas pre- y postmodernistas intercambiarán con seguridad textos bíblicos probatorios con el lobo modernista, y la paloma eclesiástica habitará en paz con la serpiente académica. Será un verdadero paraíso de lecturas bíblicas (no) agresivas, diferentes pero iguales, en el que cada hombre y cada mujer se sentarán bajo su propia parra y su propia higuera, sin que los perturbe ningún punto de vista distinto del suyo. La ruptura que la Ilustración supuso entre medievalismo y postmodernidad quedará subsanada mediante el regreso a un futuro de lecturas diversas que no competirán entre sí. Los lectores de la Biblia podrán también pasar de una comunidad a otra como y cuando quieran, escogiendo las comunidades lectoras que mejor se adapten a sus necesidades del momento. Habrá amanecido una verdadera utopía lectora, y las viejas jerarquías y hegemonías de los estudios bíblicos histórico-críticos habrán desaparecido para siempre.

Sin embargo, como todas las utopías, también ésta puede verse deconstruida por restauraciones fundamentalistas venidas a más que insistan en conferir más autoridad a unas lecturas que a otras²⁰. No obstante, tal vez resulte que el proyecto de la Ilustración no está tan muerto como muchos postmodernistas proclaman, y ciertos valores modernistas (razón, verdad, liberación universal) tal vez se reafirman para separar las

-
19. La forma más extrema de este punto de vista se puede encontrar en la obra del crítico estructuralista Daniel PATTE; véase su *Ethics of Biblical Interpretation: A Reevaluation*, Westminster / John Knox, Louisville (KY) 1995; «Acknowledging the Contextual Character of Male, European-American Critical Exegesis: An Androcritical Perspective», en (Fernando F. Segovia y Mary Ann Tolbert [eds.]) *Reading from this Place*, vol. 1: *Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Fortress Press, Minneapolis 1995, pp. 35-73.
 20. Analizar la posible repercusión de las lecturas fundamentalistas de la Biblia en el futuro requeriría otro artículo diferente. El fundamentalismo, tal como yo lo entiendo en este capítulo, se analiza más que aceptablemente en Paul BOYER, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) / London 1992; Bruce B. LAWRENCE, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, I.B. Tauris, London / New York 1990; Charles B. STROZIER, *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America*, Beacon Press, Boston 1994; M. PERCY, *Words, Wonder and Power*.

ovejas de las cabras entre esas diferentes lecturas que no rivalicen entre sí. Las lecturas neohistoricistas insistirán en ciertos valores que acompañan a toda lectura –la esclavitud es mala, hay que resistir a la opresión, etc.– en la construcción de cualquier poética cultural de la Biblia y de las lecturas contemporáneas que de ésta se hacen²¹. La postmodernidad se puede concebir como la modernidad que se hace consciente de su verdadera naturaleza –*la modernidad para sí*²²– y de ese modo se emancipa de la falsa conciencia. Según esta explicación del asunto, no a todas las lecturas se les atribuirá el mismo valor como lecturas resistentes a la opresión y la dominación o encaminadas a estimular la práctica de la libertad y el razonamiento crítico. El futuro de los estudios bíblicos parece brillante, pero bastante confuso. Aunque el postmodernismo tal vez no consiga (re)construir la torre de Babel «original», puede perfectamente obtener como resultado la Biblia tachada (BIBLIA). Por otro lado, el neohistoricismo y otros enfoques modernistas (postmodernos o de otro tipo) contribuirán considerablemente a un mundo feliz de lecturas bíblicas caleidoscópicas.

* * *

Para seguir leyendo

- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London / New York 1991 (ed. rev.).
- BAUMAN, Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London / New York 1992.
- BAUMAN, Zygmunt, *Postmodernity and its Discontents*, Polity Press, Oxford 1997.
- BERMAN, Marshall, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, Simon & Schuster, New York 1982; Verso, London 1983 (trad. cast.: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo xxi, Madrid 1991⁴).

21. Tal lectura de la Biblia, necesariamente crítica, es una consecuencia inevitable del intento de hacer *lecturas éticas* de la Biblia. Véanse los escritos de Stephen GREENBLATT como muestra de una práctica ejemplar de este tipo de rechazo ético de valores inmorales encarnados o reflejados por los textos.

22. Zygmunt BAUMAN, *Culture as Praxis*, Routledge & Kegan Paul, London 1973; cf. Id., *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London / New York 1992, p. 187.

- BÉRUBÉ, Michael, *Public Access: Literary Theory and American Cultural Politics*, Verso, London / New York 1994.
- CARROLL, Robert P., «Clio and Canons: In Search of a Cultural Poetics of the Hebrew Bible», en (Stephen D. MOORE [ed.]) *The New Historicism, Biblical Interpretation 5/4* (1997), pp. 300-323.
- DOCHERTY, Thomas, *After Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1996.
- DOCHERTY, Thomas (ed.), *Postmodernism: A Reader*, Harvester / Wheatsheaf, New York / London 1993.
- GREENBLATT, Stephen J., *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*, New York / London 1990.
- GREENBLATT, Stephen J., *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, University of Chicago Press, Chicago / London 1980.
- GREENBLATT, Stephen J., *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- HARRIS, Marvin, *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*, Vintage Books, New York 1980 (trad. cast.: *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid 1994⁴).
- HARVEY, David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Cambridge (MA) / Oxford 1990.
- HUTCHESON, Linda, *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, Routledge, New York / London 1988.
- JAMESON, Fredric, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London / New York 1991 (trad. cast.: *El postmodernismo, o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona 1995²).
- JENCKS, Charles, *What is Postmodernism*, Academy Editions, London 1996⁴.
- LEITCH, Vincent B., *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*, Hutchinson, London 1983.
- LYOTARD, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1980 (trad. cast. del original francés: *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid 1989⁴).
- LYOTARD, Jean-François, *Toward the Postmodern*, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1993.
- MOORE, Stephen D. (ed), «The New Historicism»: *Biblical Interpretation 5/4* (1997).

- O'NEILL, John, *The Poverty of Postmodernism*, Routledge, London / New York 1995.
- VEESER, H. Aram (ed.), *The New Historicism*, Routledge, New York / London 1989.
- VEESER, H. Aram (ed.), *The New Historicism Reader*, Routledge, New York / London 1994.
- WAUGH, Patricia (ed.), *Postmodernism: A Reader*, Edward Arnold, London 1992.
- WHITE, Hayden, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore / London 1978.
- ZURBRUGG, Nicholas, *The Parameters of Postmodernism*, Routledge, London 1993.

Lecturas políticas de la Escritura

TIM GORRINGE

A menudo se dice que «las lecturas políticas» de la Escritura son una invención reciente, más en concreto del pensamiento marxista o izquierdista. Sin embargo, la afirmación de que la Escritura no tiene que ver con la vida humana en su conjunto, con la «polis», les habría sonado muy extraña a la mayoría de los cristianos antes de finales del siglo XVIII; una breve reflexión sobre la intervención política de la Iglesia bizantina y medieval lo dejará patente¹. La doctrina de Martín Lutero sobre los dos reinos, según la cual la Iglesia y el Estado ocupaban dos esferas completamente diferentes de responsabilidad, doctrina que en gran medida era una respuesta de Lutero ante su propia situación política, preparó el camino a la privatización de la religión, especialmente en el pietismo. Sin embargo, el mismo Lutero no dudó en sacar de la Escritura las consecuencias políticas más brutales². Mientras que el protestantismo de los siglos XVI y XVII leía la Biblia entera como la palabra de Dios, el pietismo se centraba en el Nuevo Testamento y en la relación del alma con Jesús. Con ello se perdía de vista el contexto político del Antiguo Testamento. Ya en 1790, Edmund Burke nos dice, en sus *Reflections on the Revolution in France*, que política y púlpito «concuerdan poco»: un anti-

1. Tertuliano pregunta retóricamente: «¿Qué tiene que ver la Iglesia con la “res publica”?» (*Apología*, 38), pero difícilmente se le podrá considerar apolítico. Su rechazo de la legitimidad del culto imperial y del servicio militar tuvo profundas consecuencias políticas.
2. Considérense los recursos a la Escritura en *Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants*, por ejemplo, en (H. J. Grimm – H.T. Lehmann – H.C. Oswald – J.J. Pelikan [eds.]) *Luther's Works*, Fortress Press, Minneapolis 1967, vol. XLVI, pp. 40ss (trad. cast. del original alemán: *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos*, en *Obras*, Sígueme, Salamanca 1977, p. 275): «Porque en estas circunstancias un príncipe tiene que considerarse como agente de Dios, como un servidor de su cólera (Rm 13,4) y como depositario de la espada contra estos canallas; si no castiga, si no se opone y deja de cumplir su función, peca a los ojos de Dios tan gravemente como el que asesina sin haberle sido confiada la espada».

cipo de las incontables y airadas protestas que habían de producirse cuando los dirigentes de la Iglesia criticaran en el futuro disposiciones políticas³. El desarrollo del enfoque *wissenschaftlich* dentro del campo de la religión, en las universidades nuevamente reorganizadas a comienzos del siglo XIX, trajo al estudio bíblico la necesidad de la distancia académica. La exégesis tenía que estar por encima de la refriega política para ser verdaderamente científica. La defensa de la «ciencia desinteresada» por parte de Max Weber marca la apoteosis de este movimiento. Las fuentes pietistas y racionalistas confluyen en el neomarcionismo de Adolf von Harnack, quien desdeñaba el primitivo material del Antiguo Testamento y tomaba del Nuevo una sencilla religión ética de paternidad divina y fraternidad humana que estaba por encima de la política. El Evangelio, decía, proclama una «santa indiferencia» con respecto a los problemas mundanos⁴. Tomados en conjunto, estos factores tan dispares ayudan a explicar por qué la exégesis abiertamente política que surgió por todo el mundo cristiano en la década de los setenta del siglo XX parecía tan novedosa, y por qué era acusada tan a menudo de «falta de equilibrio» y «subjetividad». En realidad, la tradición anterior de lectura «política» de la Escritura nunca murió del todo, aunque el nuevo estilo tenía muy distintas raíces y causas. Voy a comentar brevemente la tradición antigua antes de pasar a la nueva.

Lecturas políticas tradicionales de la Escritura

Un popular himno victoriano alude al encuentro de Elías con Yahveh en el Horeb (1 Re 19), implorando «aliento en medio de los ardores de nuestro deseo... Oh, voz calma aún tenue». Su autor, J.G. Whittier, ha ayudado a varias generaciones a olvidar que la «voz aún tenue» en cuestión puso en marcha dos revoluciones palaciegas y una matanza de personas ideológicamente inseguras!

Ningún lector del Antiguo Testamento puede dejar de ver el contenido político de éste, sea en su historia de reyes y revoluciones palaciegas, en sus códigos legales o en su crítica profética de la injusticia. Como mostró Norman Cohn de manera memorable, el material apocalíptico encendió movimientos revolucionarios a partir del libro de Daniel⁵. Éste

-
3. Cf. las protestas en D. ANDERSON (ed.), *The Kindness that Kills*, SPCK, London 1984.
 4. A. VON HARNACK, citado en E. BAMMEL – C.F.D. MOULE, *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 27.
 5. N. COHN, *The Pursuit of the Millennium*, Secker & Warburg, London 1957 (trad.

empezó su andadura como documento de resistencia en el imperio seléucida y fue un texto clave para figuras radicales tales como Thomas Müntzer o Gerard Winstanley. Incluso la literatura sapiencial, en su forma de comentarios sobre los jornaleros en Sir 33, inspiró la gran protesta de Bartolomé de las Casas contra la mano de obra esclava en América Latina.

A lo largo de la historia de la Iglesia, los cristianos han interpretado su situación política en muy directa relación con el relato veterotestamentario, un método que Clodovis Boff llama «correspondencia de términos»⁶. Uno o dos ejemplos bastarán para ilustrar un tema que se podría tratar de manera poco menos que inacabable. Eusebio, en el siglo IV, saluda a Constantino como el «nuevo Salomón», y entiende que el gran programa constantiniano de edificación de iglesias hace realidad las intenciones de Salomón al edificar el Templo. Cromwell justifica su masacre de católicos en Drogheda y Wexford apelando a la matanza de los amalecitas en 1 Sam 15. Simon Schama ha demostrado cómo el Antiguo Testamento proporcionó el marco en el que se entendían a sí mismos los dirigentes de la Holanda del siglo XVII, una tradición continuada por los Boers en la Gran Migración⁷. Más tarde aún, sus descendientes utilizaron la Escritura para defender el *apartheid*. Pese a que dichos recursos a la Escritura sean sumamente ambivalentes, creo, no obstante, que podemos decir que cuando los campesinos nicaragüenses establecen conexiones explícitas entre su situación y la de los evangelios, están prolongando una tradición que, para bien o para mal, atraviesa toda la historia cristiana⁸. Richard Bauckham tiene razón, por tanto, al calificar las «lecturas políticas» de los últimos treinta años de «vuelta a la normalidad»⁹.

James Barr llama «modelo teocrático» a este recurso tradicional a la Escritura, pues descansa sobre la creencia de que en la Escritura poseemos una explicación revelada por Dios del modo en que se debe gobernar la sociedad. Como señala este autor, durante la mayor parte de la historia cristiana esto conllevó la creencia de que la monarquía era de institución divina, creencia que ocultaba los sentimientos marcadamente ambivalentes del testimonio veterotestamentario con respecto a esa ins-

cast.: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza, Madrid 1997⁶.

6. C. BOFF, *Theology and Praxis*, Orbis, Maryknoll (NY) 1987, pp. 142s. (trad. cast. del original portugués: *Teología de lo político*, Sígueme, Salamanca 1980).
7. S. SCHAMA, *The Embarrassment of Riches*, Fontana, London 1987.
8. E. CARDENAL, *The Gospel in Solentiname*, Search Press, London 1977 (orig. cast.: *El Evangelio en Solentiname*, Sígueme, Salamanca 1978).
9. R. BAUCKHAM, *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically*, SPCK, London 1989, p. 1.

titución. Barr se muestra escéptico, además, en lo referente al uso de la Escritura, tanto en la causa de la reforma social como en la de la liberación, un tema sobre el que he de volver¹⁰.

El manifiesto contexto político de la mayor parte de la escritura veterotestamentaria se convirtió en recurso natural para quienes abrigaban inquietudes sociales y políticas. A menudo se señala que una razón por la que al Nuevo Testamento, en cambio, se le considera «apolítico» es que en el siglo I Israel no era ya un Estado soberano y, por consiguiente, las cuestiones legales y de forma social y política no se ponen de la misma manera en primer término. Aunque esto es verdad, no ha disuadido a los cristianos a lo largo de los tiempos de hacer una amplia variedad de afirmaciones políticas con referencia directa al Nuevo Testamento. Como el libro de Daniel, el Apocalipsis ha tenido una significación fundamental para los movimientos milenaristas de protesta. La significación política de Ap 18, el tremendo ataque contra una Roma que trafica con personas humanas, es absolutamente insoslayable. Cuando comentaristas contemporáneos como A. Boesak o C. Rowland destacan la significación política del libro, no están, por tanto, innovando, sino uniéndose a la corriente histórica mayoritaria. En la otra cara de la moneda, Rm 13 y el «dad al César» de Jesús (Mc 12,17, con paralelos en los demás evangeliós sinópticos) todavía son invocados una y otra vez por los políticos del *status quo*.

En este momento basta con señalar que la Biblia, de hecho, se ha usado constantemente como tribunal de apelación política, y que tal uso se ha hecho en defensa de posturas muy diversas. ¿Qué es lo que distingue este uso político tradicional de la Escritura de las lecturas políticas de los últimos treinta años? Dicho en pocas palabras: la influencia que ha supuesto el advenimiento de la sociología.

Exégesis y sociología del conocimiento

«No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la conciencia». Son palabras de Karl Marx en *La ideología alemana*, obra escrita en 1845-1846, pero no publicada hasta 1932. Fue Marx el primero en establecer que el conocimiento está situado socialmente y sólo resulta inteligible en relación con dicha situación. Estas ideas fueron desarrolladas por Karl Mannheim, quien acuñó la expresión «sociología del conocimiento», y más recientemente por Jürgen Habermas¹¹. La

-
10. J. BARR, «The Bible as a Political Document», en *Explorations in Theology*, vol. 7, SCM Press, London 1980, p. 109.
 11. K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, Kegan Paul, London 1936, c. 5 (trad. cast.:

La sociología del conocimiento establece que cuanto escribimos como autores, o cuanto entendemos como lectores, está profundamente influido por la sociedad en la que vivimos y por nuestro lugar en ella. La exégesis que tiene en cuenta estos factores, por tanto, hará preguntas al texto, al comentario y al lector sobre el tipo de sociedad del que proceden, su lealtad de clase y el punto en que se encuentran en relación con los conflictos de su sociedad. Estas preguntas generan automáticamente una lectura «política» de la Escritura, aunque el tipo de política que de ahí surja sea otra cuestión.

En alguna medida, las nociones de la sociología del conocimiento están en sintonía con otra idea más conocida: la de que el lector siempre aporta al texto una «precomprensión». Rudolf Bultmann demostró esto de forma convincente en su ensayo de 1950 sobre hermenéutica¹². Sin embargo, como él tomó sus ideas de Heidegger y, al parecer, no leyó nunca a Mannheim, la discusión hermenéutica permaneció durante veinte años ligada al existencialismo y a su visión sumamente individualista de la vida. Tales perspectivas eran compatibles con el idealismo de gran parte del trabajo realizado sobre el Nuevo Testamento. El importante estudio de R.P. Martin sobre el «himno a Cristo» de Flp 2,5ss, por ejemplo, reseña incontables teorías, pero ni una vez siquiera considera que la palabra *doulos* («esclavo») podría haber tenido en el pasaje una relación sociológica inmediata con el contexto de Pablo. El índice, que es un compendio de las teorías teológicas e histórico-criticas, no menciona a los esclavos ni la esclavitud¹³. Las exégesis informadas por la sociología del conocimiento llevan a cabo una lectura muy diferente, pues entienden que el himno aboga por una sociedad no basada en la dominación¹⁴.

Al hacer preguntas sobre la clase social y el interés social, la sociología del conocimiento genera una «hermenéutica de la sospecha» que ha sido sumamente importante para la teología de la liberación. Como dice Juan Luis Segundo, nuestra experiencia de la realidad (por ejemplo, la experiencia de opresión) plantea preguntas acerca de la comprensión dominante de la realidad, comprensión reflejada en la interpretación co-

Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento, FCE, Madrid 1997); J. HABERMAS, *Knowledge and Human Interests*, Heinemann, London 1972 (trad. cast. del original alemán: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1992¹⁴).

12. R. BULTMANN, «The Problem of Hermeneutics», en (S. Ogden [ed.]) *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, SCM Press, London 1985.
13. R.P. MARTIN, *Carmen Christi Philippians ii 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge University Press, Cambridge 1967.
14. B. WIELENGA, *Biblical Perspectives on Labour*, Tamilnadu Theological Seminary, Madurai 1982.

rriente de la Escritura. Tales preguntas llevan a un nuevo modo de leer la Escritura que, a su vez, conduce a una nueva comprensión de la realidad. Quizá se debiera comentar que «realidad» significa aquí «realidad social». La sociología del conocimiento pone en duda la existencia de una metafísica u ontología intemporal o no relacionada con un contexto¹⁵.

Hemos visto cómo el tema de la esclavitud está ausente de la lectura de Filipenses hecha por Martin. Más siniestra resulta la tendencia antisemita, hoy perfectamente establecida, de algunos de los colaboradores del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, incluido el mismo Kittel¹⁶. El contexto en que se escribió el *Wörterbuch* deja patente que el antisemitismo no es un prejuicio privado inocuo, sino un problema político muy importante. Las nociones generadas por la sociología del conocimiento, por tanto, aunque no son políticas en el sentido de que inculquen un programa político, *sitúan siempre la exégesis en su contexto político y, de ese modo, pueden ser sumamente esclarecedoras*.

Análisis sociológico y lecturas políticas

Tan pronto como la exégesis bíblica se convirtió en «científica», empezaron a aplicarse a la interpretación de la Escritura las nuevas disciplinas de la antropología social, la ciencia social y la sociología, todas ellas surgidas entre finales del siglo XVIII y mediados del XIX. A lo largo de los cien años transcurridos entre 1860 y 1960, muchos e importantes estudios hicieron su aportación a nuestra comprensión de la profecía, la realeza sagrada, los antiguos códigos legales y las federaciones tribales, al tiempo que la obra de Ernst Troeltsch sobre las sectas iniciaba el proceso, mucho más lento, del estudio sociológico en serio del Nuevo Testamento. Esta obra preparó el camino a los análisis sociológicos en toda regla de los últimos treinta años, asociados con Norman Gottwald, Fernando Belo, Michel Clévenot y Ched Myers.

El subtítulo del gran estudio de Norman Gottwald *The Tribes of Yahweh*, «Una sociología del Israel liberado», pone de manifiesto la repercusión de la sociología. Gottwald reconoce su deuda con Durkheim, Weber y Marx, así como con estudiosos tales como George Mendenhall, quien, desde la perspectiva de la ciencia social, había anticipado las lí-

15. J.L. SEGUNDO, *The Liberation of Theology*, Orbis, Maryknoll (NY) 1976, p. 9.

16. G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1933-1973. Véase el capítulo sobre Kittel en R. ERIKSEN, *Theologians under Hitler*, Yale University Press, New Haven 1985, especialmente pp. 50ss; cf. las observaciones sobre artículos del *Wörterbuch* en E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM Press, London 1977, pp. 42 nota, 225ss.

neas principales de sus conclusiones. Como en la sociología en general, enfoques diferentes generan una política diferente. El ecléctico recurso de Gerd Theissen, en su obra sobre el Nuevo Testamento, a Talcott Parsons y Max Weber crea un cuadro de carismáticos itinerantes enraizados en las condiciones socioeconómicas de la Palestina del siglo I a quienes la ética radical de los evangelios sinópticos resulta excepcionalmente aplicable¹⁷. Sin embargo, el enfoque más marxista de Gottwald, Belo o Myers percibe en la Escritura una versión de lucha de clases, y una versión de propiedad, que todavía cuestiona nuestro presente. Así, Gottwald utiliza instrumentos sociológicos para afirmar que el Israel anterior a la conquista fue, durante unos doscientos años, una sociedad igualitaria. En su opinión, una sociedad basada en relaciones igualitarias proporcionó la «punta de lanza» a la hora de hacer realidad el yahvismo israelita, el cual respaldaba a su vez unas relaciones sociales igualitarias¹⁸. Puesto que la realización de la igualdad social es una de las grandes metas del socialismo, difícilmente puede sorprender que el argumento de Gottwald haya sido aprovechado por la teología de la liberación.

Que alguien haga una lectura política del libro de los Jueces no resulta quizás sorprendente. Pero, dado el consenso cristiano occidental de los últimos doscientos años en que los evangelios son «apolíticos», la reciente lectura de Marcos como un «evangelio político» supone un desafío mayor. Lo mismo que Gottwald edifica sobre la obra de estudiosos anteriores, Myers hace lo propio con la obra de Belo y Clévenot; es su comentario a Marcos, *Binding the Strong Man*, el que voy a considerar a continuación¹⁹.

Al igual que la de Belo, la obra de Myers recurre no sólo a la sociología, sino también a la teoría literaria reciente, especialmente al estructuralismo, del cual toma la acusación a la crítica histórica de eliminar toda conexión directa entre el lector y el texto. Para la crítica histórica, lo más importante es la realidad pre-textual (por ejemplo, «el Jesús histórico»). Aunque Myers no es en absoluto indiferente a tales cuestiones, sí desea insistir en que el texto no es una ventana al pasado, sino que refleja una compleja y rica vida propia. Las intuiciones de la antropología cultural son especialmente importantes para ayudarnos a percibir esa vida. Dichas intuiciones nos enseñan que cada sociedad tiene sistemas simbólicos que reproducen el poder social mediante códigos de jerarquía y pureza, legitimados por diversos tipos de «discurso mítico». En cada

17. G. THEISSEN, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1977.

18. N. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, Fortress Press, London 1979, p. 643.

19. C. MYERS, *Binding the Strong Man*, Orbis, Maryknoll (NY) 1988.

sociedad, afirma Myers, hay una «guerra de mitos», y parte de la tarea de leer un texto consiste en ver dónde se sitúa éste dentro de ese proceso (podríamos comparar la lectura de *Mansfield Park* hecha por Edward Said en *Culture and Imperialism*²⁰). Estas intuiciones nos llevan a entender a Marcos como producto de una primitiva comunidad de discípulos cristianos en guerra de mitos con el orden social dominante y sus adversarios políticos.

Las intuiciones sociológicas nos ayudan a obtener un cuadro de los diversos grupos y alineaciones de clase de la Palestina del siglo I. Este análisis está bien establecido, con la excepción quizás de la insistencia en formas de discrepancia popular. Lo que hace que tengamos la impresión de que Myers ofrece una lectura «más política» que otros comentaristas es que, al igual que Gottwald, utiliza a Marx, que destaca el papel de la lucha de clases, más que a Durkheim y Weber, que lo minimizan. Aun así, la «política» que surge de su lectura no es una caricatura izquierdista. Myers sitúa Marcos entre las diversas ideologías que compiten en aquella época. Éstas eran: la de la potencia imperante, la *pax romana*, ideología que enmascaraba una represión brutal; la de la clase dirigente colaboracionista, los saduceos; la ideología reformista de los fariseos, la competitiva más fuerte para la comunidad de Marcos; y la ideología de los esenios, que eran a la vez reformistas y escapistas. Myers podría haber mencionado aquí a los zelotes, que ciertamente fueron atraídos por el movimiento de Jesús y representaban lo que se podría llamar un «nacionalismo militarista». En cambio, el Jesús de Marcos (al que éste toma como paradigma para su comunidad) no es reformista, está políticamente comprometido y se opone tanto a la presencia romana como a la autoridad de la aristocracia judía. En opinión de Myers, el evangelio surge en el tiempo que medió entre el primer asedio de Jerusalén y el segundo, cuando la gente se vio obligada a «tomar partido» y a participar en la gran lucha contra Roma. Desde el punto de vista de Marcos, tanto los medios militares como los fines restauracionistas son contrarrevolucionarios. Lo que Jesús se proponía era de mucho mayor alcance: esencialmente, un nuevo tipo de comunidad humana, no basado en la violencia, el endeudamiento ni la exclusión.

Para aclarar cómo funciona esta lectura «política» voy a examinar el modo en que Myers trata tres episodios que no suelen entenderse en absoluto como «políticos». El primero es el episodio inaugural de la expulsión de un demonio en Cafarnaúm (Mc 1,21-28). Habitualmente, esto se lee como algo que «exige una decisión religiosa» (Dennis Nine-

20. Véase E.W. SAID, *Culture and Imperialism*, Vintage, London 1994, pp. 100ss (trad. cast.: *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona 1996).

ham) o que «demuestra la autoridad de Jesús» (Eduard Schweizer)²¹. Según la lectura de Myers, sin embargo, Jesús pasa aquí al centro del tiempo y el espacio sagrados de los judíos del siglo I. Los demonios que gritan, lo hacen en nombre de la aristocracia de escribas, cuyo poder y papel social está amenazando Jesús. La expulsión de demonios es un acto de confrontación en la guerra de mitos.

En segundo lugar, podemos tomar la desconcertante historia acerca de la atadura del hombre fuerte, de la cual toma Myers el título para su libro y que sigue a la acusación de que Jesús expulsa demonios por el poder de Belcebú (Mc 3,20-25). Según Nineham, este pasaje nos muestra que éste era «un pecado de la peor especie», que llevó a Jesús a la cruz. Para Schweizer, su importancia reside en que «el hombre debe animarse a vivir en la presencia del Dios omnipotente y bajo su promesa». Para Myers, estos versículos representan el punto culminante de la primera «campaña» de Jesús y ponen de manifiesto la marcada división que éste había provocado. Cuando la clase dirigente siente amenazada su hegemonía, neutraliza a sus críticos identificándolos con el archidemonio cultural –lo mismo que los críticos de las directrices estadounidenses son invariablemente tachados de «comunistas»–. Jesús pretende el derrocamiento del «hombre fuerte» –los escribas como poder fáctico representado por el demonio–. Las palabras de Jesús sobre «la blasfemia contra el Espíritu Santo» son una manera de decir que lo imperdonable es convertir la auténtica liberación humana en algo odioso.

Como último ejemplo podemos examinar el modo en que Myers trata el relato que suscitó abundantes representaciones victorianas llenas de sentimentalismo: «Dejad que los niños...»²². Para entender dicho relato, Myers recurre al trabajo contemporáneo sobre la violencia contra los niños, trabajo que demuestra que la mayor parte de la violencia sufrida por niños se produce en el ámbito familiar. Los niños son escogidos por Jesús, no porque sean inocentes y adorables, o dóciles, sino porque están en los márgenes más alejados de la sociedad, son en realidad no-personas. Al decir que sólo podemos entrar en el reino como niños, Marcos/Jesús está diciendo que la práctica de la no violencia debe extenderse a los componentes básicos de la colectividad humana.

¿Hasta qué punto es nuevo el proyecto de Myers? Cualquiera que esté familiarizado con la historia de la Iglesia verá claramente que su

21. Véase D. NINEHAM, *The Gospel of St Mark*, Penguin, Harmondsworth 1963, pp. 74s; E. SCHWEIZER, *The Good News According to Mark*, SPCK, London 1970, pp. 49s.

22. Véase el tratamiento que se da a este episodio en el himno de la sra. J. Luke: «Creo cuando leo esa dulce historia de antaño», y en las incontables ilustraciones de las «Biblias infantiles».

comprensión del evangelio se sitúa en amplia continuidad con la tradición anabaptista, uno de cuyos portavoces contemporáneos más convincentes, John Howard Yoder, también ha escrito sobre «la política de Jesús»²³. También es verdad que, así como los autores de las «vidas de Jesús» decimonónicas veían sus propios rostros en el fondo del pozo de la historia cristiana, el Jesús de Myers se parece mucho a un miembro del grupo de discípulos del que él forma parte. Esto no debe sorprendernos, ni pone en tela de juicio su lectura. Hemos visto que las lecturas realizadas según la «correspondencia de términos» establecen una conexión directa entre la situación de Jesús y la suya propia. Existen críticas de este método a las que voy a pasar a continuación, pero sigue siendo verdad que se dan algunas situaciones (por ejemplo, las que probablemente conducen a la cárcel y a la muerte por tortura, por ponerse del lado del pobre) que están mucho más próximas a la situación de Jesús que otras (por ejemplo, trabajar en el mundo académico). No me parece exagerado decir que, probablemente, la primera situación conduce a una lectura más penetrante del texto que la segunda.

Reinventar el estudio de la Biblia

La exégesis bíblica del siglo XX ha supuesto, en su mayor parte, una escisión entre la lectura de los fieles y la de los intelectuales. Las diversas formas de notas de estudio de la Biblia de que disponen las comunidades cristianas de Europa están enmarcadas, en su mayoría, dentro de la «hermenéutica del individualismo». Su objetivo es ahondar la devoción al Salvador, y evitan decididamente cuestiones políticas. Los comentarios de los intelectuales, por otro lado, han planteado cuestiones históricocríticas encaminadas a la reconstrucción del texto, que sitúan éste dentro de la historia de las ideas y comprueban su exactitud histórica (¿fue Lucas un buen historiador?). Aunque su tenor es muy diferente del de las obras devotas, también evitan las cuestiones políticas. El hecho de que estos dos enfoques proporcionen los modelos dominantes para leer la Escritura explica por qué los enfoques procedentes de las comunidades de base latinoamericanas parecen tan novedosos.

Las comunidades de base proliferaron por toda Latinoamérica en las décadas de los sesenta y setenta del siglo XX, y la mayoría de ellas incluían la práctica de leer la Escritura dentro del contexto de discusión de problemas sociales y políticos inmediatos. Con mucha frecuencia estaba presente un sacerdote con formación académica, pero que no dirigía la

23. J.H. YODER, *The Politics of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1972.

discusión. De esta práctica han surgido abundantes reflexiones acerca de cómo ha de interpretarse la Escritura. En su forma más simple –tal como se representa, por ejemplo, en *El Evangelio en Solentiname* de Ernesto Cardenal–, ha asumido la «correspondencia de términos». Al darse cuenta de que este método no llega a explicar las complejidades del texto, Clodovis Boff ha propuesto reemplazar esta simple correlación por lo que él llama «correspondencia de relaciones». Ésta parte de un reconocimiento de los resultados del trabajo crítico del siglo XX, a saber, que los textos son testimonios de fe, más que documentos históricos, y después relaciona el testimonio de la comunidad de fe del siglo I EC, o del siglo V AEC, con la comunidad de fe del presente. Ambas están políticamente situadas, y se supone que podemos encontrar estímulos para responder adecuadamente en nuestra situación reflexionando sobre la respuesta de la comunidad más antigua. Boff recurre a Gerhard von Rad para sostener que este método es fiel al modo en que la Escritura misma está constituida, pues los documentos de nuestra Biblia son el producto de una continua apropiación creativa de la tradición.

Las diferencias y semejanzas entre este modo de estudiar la Biblia y las formas tanto pietistas como académicas resultan bastante evidentes. Mientras que las formas pietistas tienen como finalidad fortalecer la relación del alma con Dios, esta modalidad ante todo pregunta cómo se apoya el texto en la situación política y social. Mientras que las formas académicas han sido con frecuencia una variante de los estudios de historia antigua, esta modalidad se interesa principalmente por la significación contemporánea del texto. Como dice Carlos Mesters, «el principal objetivo de leer la Biblia no es interpretarla, sino interpretar la vida con su ayuda»²⁴. Mientras que las formas pietistas y académicas tienden a ser individualistas, ésta es necesariamente asunto de la comunidad. Al mismo tiempo, existen conexiones reales. Los estudios bíblicos de Cardenal son los productos de una comunidad que cree que Jesús es el Señor encarnado, resucitado y ascendido, que se encuentra con nosotros tanto en la eucaristía como en la lucha por la justicia. Aunque los miembros de esta comunidad reconocen que todo es político, no piensan que la política lo sea todo. Y Cardenal introducirá a menudo material relacionado con el trasfondo histórico para asegurarse de que la exégesis no se convierte simplemente en un vuelo libre. El trabajo histórico proporciona un control sobre la exégesis liberacionista, lo mismo que sobre el anterior método patrístico de alegorizar el texto.

²⁴ C. MESTERS, «Como se faz Teología hoje no Brasil?», citado en C. ROWLAND – M. CORNER, *Liberating Exegesis*, SPCK, London 1990, p. 39.

¿Puede haber una exégesis apolítica?

«No ha habido jamás un documento de cultura que no fuera al mismo tiempo un documento de barbarie». Esta tesis de Walter Benjamin sobre la filosofía de la historia mueve a Fredric Jameson a observar que todos los trabajos sobre historia de clases son «profundamente ideológicos» y tienen un interés y una relación funcional con estructuras sociales basadas en la violencia y la explotación²⁵. Aunque tal idea avala la obra de Gottwald, Belo y Myers, debe decirse que la gran mayoría de los estudiosos bíblicos no la reconocería como un presupuesto necesario ni válido. Se trata, como dice Jameson, de una «afirmación dura». La razón más profunda para rechazar la opinión de que todo cuanto hacemos tiene dimensiones políticas es el prejuicio hondamente arraigado de que existe una esfera privada en nuestras vidas que no tiene nada que ver en absoluto con la esfera pública. Algunas de las razones de la expansión de tal opinión se han expuesto en la introducción a este capítulo. A ellas habría que añadir la importancia cada vez mayor, a partir de 1780, de la noción de autonomía, que es el correlato ideológico de la revolución industrial y del advenimiento tanto de la ciudad anónima como del trabajo anónimo. En estas circunstancias, la esfera privada parecía la única garantía de supervivencia para valores muy apreciados. Una versión de esto que decimos es la doctrina según la cual la muerte de Cristo tiene la significación principal de ser la eliminación de mi pecado, y no puede tener significación «política».

La noción de que en la vida existe un ámbito intrínsecamente privado ha sido especialmente impugnada, no obstante, por el feminismo, con su eslogan de que «lo personal es lo político»²⁶. Dicho eslogan formaliza la idea de que nuestras actitudes «privadas» estructuran lo que hacemos en nuestra vida común. La lectura detenida de revistas pornográficas puede tener lugar a solas, pero repercute en el modo en que los hombres de la *polis*, o colectividad, tratan a las mujeres de la *polis*. Es, por tanto, un acto político. El hecho de que lo personal sea lo político, pues, no hace sino explicitar la antigua observación de Aristóteles de que los seres humanos son animales políticos, es decir, que están, lo quieran o no, obligados a depender de otros y a estructurar una vida común. Esto significa que la Biblia, lo mismo que cualquier otro texto, no se puede leer en privado, porque todo lo que hacemos se apoya en nuestra vida

25. F. JAMESON, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Routledge, London / New York 1989, p. 299.

26. Véase, por ejemplo, Iris Marion YOUNG, «Impartiality and the Civic Public», en (S. Benhabib – D. Cornell [eds.]) *Feminism as Critique*, Polity Press, Cambridge 1987.

juntos. La lectura de *Mansfield Park* realizada por Edward Said, mencionada más arriba, intenta precisamente la «restauración de los mayores monumentos culturales» mediante «una valoración apasionada y partidista de todo cuanto de opresor hay en ellos», valoración que Jameson exige. La necesidad de reconocer el vínculo existente entre cultura y barbarie es un aspecto fundamental de la tarea hermenéutica aplicable tanto al estudio bíblico como a cualquier otra cosa. *Texts of Terror*, de Phyllis Trible, intenta tal restauración en lo tocante a algunos de los textos más terribles de la Biblia hebrea²⁷. Las obras «puramente científicas», «estRICTAMENTE APOLÍTICAS» –descripciones que probablemente cabría aplicar a la mayoría de los comentarios bíblicos no devotos del presente siglo–, también desempeñan su papel en la reproducción de las relaciones de poder. Reconocer la dimensión política de todo lo que hacemos no es pedir que cada obra de investigación sea un manifiesto. Es, simplemente, reconocer nuestra vida común, hacerla explícita y asumir la responsabilidad que entraña. Por decirlo en la jerga de la investigación bíblica: lo que convierte nuestro trabajo bíblico en ineludiblemente político, junto con todo lo demás, es el hecho de la *koinonía*..

¿Es la Escritura políticamente polivalente?

«La historia de Nabot», escribió Ambrosio a mediados del siglo IV, «por antigua que sea, es de perenne aplicación. Diariamente el rico y el acomodado codician los bienes de otras personas; diariamente intentan por todos los medios desposeer al humilde, despojar al pobre de sus posesiones... cada día se da muerte a algún Nabot, cada día son asesinados los pobres»²⁸. Partiendo del hecho indudable de que la Escritura ha sido utilizada para justificar toda suerte de sistemas de gobierno, James Barr insiste en pedir cautela frente a las afirmaciones de que apoya la reforma social o la liberación. De hecho, este autor distingue seis enfoques distintos de la política en la Escritura, y sostiene que la mayoría de las opiniones políticas que han recurrido a la Escritura están sólo en parte de acuerdo con ella, o sólo concuerdan con una pequeña porción de ella. Aunque la retórica de Ambrosio ha tenido su eco una y otra vez a lo largo de la historia de la Iglesia, Barr objeta que los profetas no eran reformadores, sino conservadores que insistían en una moralidad tradicional. Los

27. Ph. TRIBLE, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Philadelphia 1984.

28. AMBROSIO, *On Naboth*, en (P. Phan [ed.]) *Message of the Fathers of the Church: Social Thought*, Glazier, Wilmington (DE) 1984.

profetas no hacían sugerencias prácticas para un cambio en la estructura de la sociedad, y en ellos brilla por su ausencia la idea reformista de que tal cambio es necesario para que se haga justicia²⁹. A esta acusación hemos de replicar que reformistas sociales como William Cobbett o William Morris también pensaban estar recurriendo a una moralidad tradicional, idealizada en gran medida del mismo modo que pudo estarlo la de Amós o Miqueas. Desde el punto de vista de la crítica ética de la injusticia, ambos aportaron mucho más mediante la educación del deseo que mediante la propuesta de estructuras alternativas. Los profetas de Israel son los grandes maestros de tal crítica ética, que actualmente se suele reconocer como parte esencial de un programa radical³⁰.

Barr sostiene igualmente que el verdadero tema de la narración del Éxodo no es la liberación, sino más bien la destrucción de los egipcios y la emigración a un nuevo país. Sin embargo, no es así como parece verlo el Deuteronomio, donde el recuerdo de la esclavitud de Egipto tiene una significación crítica para las normas sociales del momento presente (Dt 6,21 y *passim*).

Todavía sigue siendo general la creencia de que, a excepción del Apocalipsis, el Nuevo Testamento es políticamente quietista. Serán muchos los que coincidan con Barr en pensar que Jesús opta por la neutralidad política y se niega «a alinear a Dios con las luchas partidistas de los hombres»³¹. La proximidad de tales explicaciones, por un lado, a una apolégetica de derechas como la de Digby Anderson y, por otro, a la lectura profundamente política de los evangelios sinópticos de las homilías de Juan Crisóstomo, nos pone en guardia³². A primera vista, hay algo extraño en esta opinión, dado que: a) Jesús es juzgado ante un gobernador romano y padece una muerte reservada a los esclavos y rebeldes; b) Jesús mismo critica a Herodes, quien había hecho ajusticiar a Juan el Bautista; y c) algunas de las cartas de Pablo fueron escritas desde cárceles romanas. Es improbable que la detención de Pablo se debiera a razones de ley civil, y las acusaciones del ámbito de lo penal casi ciertamente suponían una amenaza para el Estado. Aunque la mayoría de los trabajos sobre Pablo, caso de considerar en absoluto las opiniones políticas de éste, sólo mencionan Rm 13 y su falta de crítica de la esclavitud, el estudio en tres volúmenes de Walter Wink sobre el lenguaje de «las potestades» ha demostrado que las ideas subyacentes al corpus paulino tal

29. J. BARR, «The Bible as Political Document», pp. 100s.

30. Cf. R. KOTHARI, «Environment, Technology and Ethics», en (J.R. – J.E. Engel [eds.]) *Ethics of Environment and Development*, Belhaven, London 1990.

31. J. BARR, «The Bible as a Political Document», p. 97.

32. Cf. D. ANDERSON, *The Kindness that Kills*.

vez sean mucho más profundamente políticas de lo que suele pensarse³³. Wink sostiene que este lenguaje, lejos de representar una visión primitiva del mundo, es en realidad un modo de hablar de la interioridad de las estructuras políticas creadas por Dios y, por lo tanto, buenas, pero caídas y necesitadas de redención.

Un viejo jesuita alemán que había vivido el nazismo me dijo en cierta ocasión que el único eslogan político que se debía tomar de la Escritura era «*sed sensatos y sobrios*» (1 Pe 4,7). Resulta comprensible. Al comprobar cómo se ha utilizado la Biblia para justificar posturas reaccionarias, John Barton concluye que el peligro de oír de la Biblia lo que queremos oír es en realidad demasiado grande, y por eso prefiere no justificar sistemas políticos recurriendo a modelos bíblicos³⁴. Deseo decir, sin embargo, que la Biblia no es simplemente política en el sentido esbozado en mi segunda sección, sino que existe en ella un *empeño* que se pone del lado del pobre contra el rico, del oprimido contra los opresores, del que pide justicia y del que entiende la justicia como respeto del hecho de que todos los seres humanos están hechos a imagen de Dios y de que todos son hermanas y hermanos del Hijo del hombre. Esta afirmación se apoyaría en la significación hermenéutica de la historia de Jesús para la totalidad de la narración bíblica, en el compromiso de Jesús con los marginados, en su enseñanza acerca del servicio y la grandeza, en el hecho de su crucifixión por el poder romano y en el modo en que Pablo interpreta el tema del servicio y la muerte en pasajes tales como 1 Co 1-3 y Flp 2,5ss. Leer la Biblia de este modo no consiste simplemente en apoyar un programa político, sino en excluir muchos. Lo que tal vez debiera aprenderse del conflicto de las interpretaciones políticas no es la mera cautela, sino más bien la necesidad de una hermenéutica apropiada que tenga en cuenta tanto los factores sociales e ideológicos como los formales. Lo cual, por supuesto, equivale a tomar partido en una polémica que viene de muy atrás; pero yo diría que la necesidad de tomar partido también es a todas luces clara en nuestro texto. Esto era precisamente lo que exigía Elías en su contienda con los profetas de Baal, preludio de su huida al Horeb.

* * *

33. W. WINK, *Naming the Powers*, Fortress Press, Philadelphia 1984; *Unmasking the Powers*, Fortress Press, Philadelphia 1986; *Engaging the Powers*, Fortress Press, Philadelphia 1992.

34. J. BARTON, *What is the Bible?*, SPCK, London 1991, p. 120.

Para seguir leyendo

- BAUCKHAM, R., *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically*, SPCK, London 1989.
- GOTTWALD, N., *The Tribes of Yahweh*, SCM Press, London 1979.
- GOTTWALD, N. (ed.), *The Bible and Liberation*, Orbis, Maryknoll (NY) 1983.
- MYERS, C., *Binding the Strong Man*, Orbis, Maryknoll (NY) 1988.
- ROWLAND, C. – CORNER, M., *Liberating Exegesis*, SPCK, London 1990.
- WINK, W., *Engaging the Powers*, Fortress Press, Philadelphia 1992.
- YODER, J. Howard, *The Politics of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1972.

La interpretación feminista

ANN LOADES

«Tal vez fuera interesante hacer conjeturas sobre la longitud que podría tener una “Biblia despatriarcalizada”. Quizás habría material salvable suficiente para componer un folleto interesante»¹. Así hablaba Mary Daly en 1973, claramente comprometida con la interpretación feminista en sus primeras etapas. Unos veinticinco años después, la interpretación feminista florece dentro y fuera de los círculos académicos, allí donde haya feministas lo bastante cualificadas e interesadas para dedicarse a ella; parte de dicha interpretación la llevan a cabo juntas autoras judías y cristianas, y se centra en las mujeres y el simbolismo de género de la Biblia hebrea². Este capítulo, sin embargo, afronta la interpretación feminista cristiana de la Biblia como un todo (con alguna referencia a los deuterocanónicos). En las páginas que siguen se entiende que la interpretación feminista presupone que la Biblia se sigue leyendo, escuchando y predicando como texto autoritativo en comunidades de fe y de culto. «Autoritativo» significa aquí que, mediante el uso de la razón, la imaginación, la visión histórica, la reflexión sobre la experiencia humana y cualesquiera otros recursos de que podamos hacer acopio, la Biblia, de algún modo, nos transmite a un Dios que hace posible a los seres humanos ser enteramente ellos mismos. En esta coyuntura, por tanto, antes de pasar adelante, hemos de considerar «el feminismo», pues éste es el que ha estado y sigue estando más profundamente interesado en la plena humanidad de las mujeres.

No hay ni puede haber un significado único de «feminismo», lo mismo que no lo hay de «cristiana», «teología» o «interpretación»; y la interpretación teológica cristiana feminista es inevitablemente tan diversa como la interpretación teológica cristiana, pero con un cariz propio.

1. M. DALY, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston (MA) 1973, p. 205; cf. A. LOADES, «*Beyond God the Father*», en (A. Linzey – P. Wexler [eds.]) *Fundamentalism and Tolerance*, Bellew, London 1991.
2. Por ejemplo, C. BUCHMANN – C. SPIEGEL (eds.), *Out of the Garden*, Pandora, London 1994.

Por supuesto que para ser feminista no hace falta ser de sexo femenino, por más que esto pueda sorprender a alguien. Pero una feminista procurará un cambio a mejor desde el punto de vista de la justicia para las mujeres, y esto requiere una atención minuciosa y constante a las perspectivas de las mujeres. Es preciso que dicha atención desplace el androcentrismo, que define a los varones y su experiencia como el criterio normal o neutro, y a las mujeres y su experiencia como una variante, o incluso una desviación, de esa norma. El «patriarcado» de la cita de Mary Daly es simplemente «dominio del padre», esto es, la perspectiva que unos varones poderosos tienen sobre otros varones y sobre la mayoría de las mujeres y los niños. Dicha perspectiva se debe cambiar en favor de otra más inclusiva desde el punto de vista humano, y tal cambio está inextricablemente conectado con cuestiones de reparto del poder y, por tanto, de lo esencial de la justicia. En la medida en que la Biblia legitima el patriarcado (y resultaría difícil sostener que no tiene nada que ver con tal legitimación), las feministas deben enfrentarse necesariamente a ella.

A las feministas blancas se les ha llamado duramente la atención por atreverse a hablar por las teólogas «mujeristas» hispanas, afroamericanas y del Lejano Oriente³, de manera que la interpretación feminista quizá sea particularmente sensible a las complejidades de la raza, la clase y la posición económica, así como a la influencia del género en la interpretación. Pero las relaciones de género, en su complejidad biológica, social y cultural, distinguen la interpretación feminista más allá de las fronteras de raza y de clase. La fascinación y dificultad de la preocupación por el género no estriba simplemente en el modo en que los seres humanos se relacionan entre sí, sino en el modo en que tal relación afecta a su relación con Dios y en que Dios puede serles transmitido. Los problemas relativos a la justicia para con las mujeres, y al simbolismo de género aplicado a Dios, se entremezclan en unos ejemplos más claramente que en otros, pero en todos los casos precisan de una atención sumamente cuidadosa. Cabe sostener que tanto los hombres como las mujeres padecen daños espirituales y de otro tipo cuando el simbolismo es falso o equivocado. La interpretación feminista, por tanto, es en su raíz una tarea teológica, y algunas feministas se exasperan con lo que parecen ser textos absolutamente irreductibles. Oigamos de nuevo a Mary Daly: «No deseamos ser redimidas por un dios, ser adoptadas como hijos, ni tener el espíritu del hijo de un dios artificialmente inyectado en nuestros cora-

3. Por ejemplo, M.P. AQUINO (ed.), *Our Cry for Life*, Orbis, Maryknoll (NY) 1995; C.J. SANDERS (ed.), *Living the Intersection*, Fortress Press, Minneapolis 1995; H. KINUWAKA, *Women and Jesus in Mark*, Orbis, Maryknoll (NY) 1994.

zones gritando “¡padre!”»⁴. Este capítulo supone una disposición a seguir luchando, pero con plena conciencia de las dificultades absolutamente reales que se han de encontrar. La interpretación feminista, sin embargo, parte del supuesto de que con ella pueden ganar todos, no sólo las mujeres.

En 1973, el blanco de Mary Daly era Phyllis Trible, y pasamos a ocuparnos de la obra de ésta como ejemplo de alguien cuyo compromiso con la Biblia es en buena parte positivo. Vale la pena señalar que la interpretación feminista empezó a florecer, no ya como reacción frente a aquellas personas, como Mary Daly, cuyo feminismo forzó su salida de sus respectivas Iglesias, sino en un momento en el que, de cualquier modo, estaban surgiendo nuevas posibilidades en el campo de la interpretación. La interpretación feminista floreció generando nueva vida cuando un texto pudo ser tratado como una unidad literaria global, más que roto en pedazos. Y existían nuevos instrumentos para encarar un texto. Así, por ejemplo, el método de Phyllis Trible está sacado de la crítica retórica. «El modo en que habla el texto y lo que dice van juntos en el descubrimiento de lo que es», escribe ella. La obra de otras intérpretes feministas utiliza la teoría de los actos de habla, la crítica de la respuesta del lector o cualquier otra disciplina adecuada que parezca ser útil. Como sucede con algunas otras intérpretes feministas, el método de Phyllis Trible está básicamente al servicio de su imaginación creativa, empleada con la esperanza de que el texto bíblico ofrezca, por decirlo así, un pasado utilizable. Otras no tienen en absoluto tanta confianza. Pueden perfectamente pensar, o bien que dicho pasado no se puede determinar, o bien que, aunque se pueda, resulta de dudoso valor para iluminar las relaciones y el simbolismo de género aplicados a Dios en el presente o futuro de nuestras Iglesias y de aquellas sociedades todavía imbuidas de los valores bíblicos.

Indudablemente, es importante comprobar el enfoque que da Phyllis Trible a los límites, pues nadie ha de suponer de antemano, sin más, lo que una nueva lectura de un texto puede o no puede ofrecernos. Las feministas necesitan todos los recursos que puedan encontrar, y todavía cabe que entre dichos recursos se encuentren los textos bíblicos, aunque en la actualidad son pocas las feministas no creyentes que suponen algo por el estilo. Puesto que las mujeres han aparecido hace relativamente poco tiempo en escena como intérpretes bíblicos (dado su recientísimo acceso a la formación teológica), quienes esperen mantener su compromiso con las tradiciones religiosas que les han nutrido valorarán especialmente la exégesis de Phyllis Trible. *God and the Rhetoric of Sexuality*.

4. M. DALY, *Pure Lust*, Women's Press, London 1984, p. 9.

*ality*⁵ es, por tanto, una respuesta particularmente constructiva a la insistencia de Mary Daly en que la tradición cristiana es irremediablemente perjudicial para las mujeres. No cabe ninguna duda de que el uso de los textos bíblicos ha mantenido convicciones acerca de la inferioridad de las mujeres y, por tanto, acerca de su necesaria subordinación a los hombres; pero en los textos bíblicos mismos puede haber recursos para impugnar dichas convicciones. La crítica y la evaluación de los capítulos 2 y 3 de Génesis son de gran importancia en este apartado⁶. En la obra de Phyllis Trible, la vida masculina y femenina tiene su origen en Dios. «El polvo de la tierra y la costilla de la criatura terrena no son más que materiales en bruto para la actividad creadora de Dios», y la diferenciación sexual debe su origen a esa creatividad. La mujer de ese relato es una «ayuda», en efecto, pero esa palabra se aplica también al Dios que crea y nos salva. La mujer «corresponde» al hombre con pleno compañerismo, y ella es la que se muestra capaz de discutir de teología con la serpiente. La fallida escena de amor de estos capítulos queda compensada con los poemas líricos amorosos del Cantar de los Cantares, donde Dios parece retirarse cuando los amantes se redescubren a sí mismos. Así, Phyllis Trible encuentra en estos y otros textos bíblicos un significado que contribuye a revitalizar unas relaciones renovadas entre mujeres y hombres. Ella y otras intérpretes feministas, obviamente, sienten debilidad por ciertos significados e insistencias posibles dentro de la Biblia, debido a la realidad y la colectividad que viven en el momento actual. Así, ella nos proporciona el ejemplo de una intérprete feminista que busca las conexiones existentes entre el texto y el contexto de la intérprete, no como una idea sobrevenida a última hora, por decirlo así, sino como parte integrante del proceso mismo de interpretación como tal. Y no se hace ningún intento de esconder la influencia que tal interés por las relaciones entre mujeres y hombres tiene en la intérprete⁷. Al contrario, en la interpretación feminista, la declaración del propio interés se considera un mérito.

De especial importancia teológica es el segundo capítulo de Phyllis Trible, en el que sigue la pista de una sola metáfora (útero/compasión) que pone de relieve la imaginería relacionada con lo mujeril/femenino aplicado a Dios, metáfora que describe la realidad tanto como cualquier lenguaje aplicado a Dios. Resulta imposible exagerar la importancia de

5. *God and the Rhetoric of Sexuality*, SCM Press, London 1978.

6. Véase G. LLOYD, *The Man of Reason. "Male" and "Female" in Western Philosophy*, Routledge, London 1984/1993.

7. Por ejemplo, A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.

su trabajo en este caso, dada la medida en que la tradición cristiana manifiesta un malestar considerable ante la asociación de lo mujeril/femenino con lo défico y divino. Esto es así a pesar de la regla teológica práctica según la cual Dios trasciende el sexo y el género. Además, dado que Dios es en última instancia incomprensible, se podría decir que el misterio del ser divino exige positivamente diversos nombres. Todos y cada uno de ellos podrían, pues, actuar como elemento corrector frente a la tendencia de cualquiera de ellos en particular a quedar «fijo» de tal manera que fomente la idolatría. La exégesis de Phyllis Trible se dedica a centrar nuestra atención en asociaciones, fácilmente pasadas por alto, de lo divino con lo mujeril/femenino. Dt 32,18, por ejemplo, utiliza dos metáforas para hablar de Dios. Una es «roca», y la otra deriva de los dolores de parto del nacimiento, como en la traducción de la *Revised Standard Version*: «No hiciste caso de la roca que te engendró / y olvidaste al Dios que te dio a luz». Sin embargo, es la imagen de la roca la que se ha utilizado repetidamente en el pasado. Tiene mucha importancia el hecho de que Phyllis Trible nos haya forzado a prestar atención al texto de Isaías de manera nueva⁸. Con la interpretación feminista descubrimos, no sólo que el «amor entrañable» de Dios va más allá del de una madre humana, cuyo amor puede acabarse, sino que la metáfora de Dios como madre puede ser directa y explícita. De los textos que analiza, Is 42,14 viene muy a propósito: «Como parturienta grito, resoplo y jadeo entrecortadamente», lo que equivale a decir que Dios sufre por el género humano como una mujer al parir. Esto no equivale a decir que la interpretación feminista no valora el lenguaje de la paternidad divina, dadas sus notas de intimidad y accesibilidad, y también de justicia (p. ej., Jn 17,25-26)⁹; pero es preciso respetar también el lenguaje de la «maternidad» divina, no menos que las vidas de las madres humanas.

La interpretación feminista ha destacado también la importancia de hacer una nueva valoración de las mujeres que aparecen en el texto bíblico, puesto que en este apartado la interpretación feminista ha producido obras originales y penetrantes sobre temas tales como la situación de las mujeres en el antiguo Oriente Próximo y en Israel; asimismo, ha prestado atención a los relatos en que las mujeres son el principal centro de atención, para bien o para mal. La interpretación feminista de las histo-

-
8. Véase también: «Women and Isaiah», en (J.F.A. SAWYER [ed.]) *The Fifth Gospel. Isaiah in the History of Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; K.P. DARR, *Isaiah's Vision and the Family of God*, Westminster / John Knox, Louisville (KY) 1994.
 9. J.M. SOSKICE, «Can a Feminist call God Father?», en (A.F. Kimel [ed.]) *Speaking the Christian God*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1992.

rias de Susana, Judit, Ester y Rut es un punto de partida¹⁰. Otro es imaginar y considerar detenidamente la relación existente entre Sara y Agar¹¹ y adoptar una interpretación comprensiva de Sara en su relación con su hijo Isaac. Su marido, Abrahán, está dispuesto a obedecer a Dios sacrificando al hijo de ambos, aunque Isaac es el hijo de la promesa divina. Carol Delaney cree que el significado del relato del sacrificio de Isaac estriba en el establecimiento del derecho paterno, la fundación del patriarcado¹². El relato tiene, pues, como función establecer la autoridad de Dios Padre, omnipresente aunque invisible, legitimando un modo patriarcal de vida y arrumbando el valor de las mujeres como madres. Parte del material más penetrante sobre Sara se encuentra, sin embargo, no en la interpretación feminista moderna, sino en las homilías procedentes del Mediterráneo oriental de los siglos IV-VI; y el tratamiento más conmovedor de la dura prueba de Sara se puede encontrar en la exégesis judía de aquella época. Por ejemplo, y por citar brevemente: «Ojalá fuera yo un águila, o tuviera la velocidad de una tórtola, para poder ir a contemplar el lugar donde fue sacrificado mi único hijo, mi amado, para poder ver el lugar donde reposan sus cenizas, ver el sitio en que lo ataron, y traerme un poco de su sangre para consolarme con su olor». El compromiso hondamente implicado y comprensivo con los textos bíblicos no es logro exclusivo de la interpretación feminista de la época moderna¹³.

El relato de Sara nos deja en puertas de tener que abordar aún un tercer objetivo de la atención de Phyllis Trible. Hemos dicho que su enfoque es fundamentalmente positivo, es decir, se interesa por la Biblia como mediadora de salvación tanto para mujeres como para hombres. Ahora debemos añadir que no ha rehuído los horrores de algunos textos tales como los relacionados con la hija de Jefté y la anónima concubina de Jc 19. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*¹⁴ habla de manera convincente de esclavitud y exilio (Agar), de violación y asesinato y de la muerte sacrificial de una hija a manos de su padre. La interpretación feminista encuentra una resonancia entre tales

10. Por ejemplo, A. LACOCQUE, *The Feminine Unconventional*, Fortress Press, Minneapolis 1990.

11. K.P. DARR, *Far More Precious than Jewels*, Westminster / John Knox, Louisville (KY) 1991.

12. C. DELANEY, «The Legacy of Abraham», en (M. Bal [ed.]) *Anti-Covenant*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1989.

13. S. BROCK, «Reading Between the Lines», en (L.J. Archer et al. [eds.]) *Women in Ancient Societies*, Macmillan, London 1994.

14. *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, SCM Press, London 1984.

textos y las experiencias de mujeres y niños de nuestro tiempo. Así, por ejemplo, el relato de la violación de Tamar por parte de Amnón (2 Sam 13) ha cobrado vida propia en el contexto de protesta por la violencia contra las mujeres¹⁵. ¿Ayudará e instigará Dios a los opresores, o simplemente estará ausente de la difícil situación de las víctimas? ¿Quién es responsable, en definitiva, de la posibilidad de tal horror? Mieke Bal¹⁶, por ejemplo, ha liberado a las vírgenes, esposas, madres, y a las mujeres benditas pero letales del libro de los Jueces, de los confines de la «historia de la salvación» mediante una acertada hipersensibilidad al poder del lenguaje, que construye los textos en sí como instrumentos de violación de los cuerpos femeninos. Lo que es posible en la imaginación es posible en la acción –de ahí el peligro implícito de los textos–. Isaac, por ejemplo, al menos tiene un nombre y una identidad, y vive. La hija de Jefté permanece innominada, y su muerte se indica de manera brutal diciendo que su padre «cumplió en ella el voto que había hecho» (Jc 11,39). En ocasiones, las mujeres se resisten. Así, la Rispá de 2 Sam 3, una concubina violada, defendió los cuerpos brutalmente asesinados de sus propios hijos y de los hijos de Mical de los depredadores, hasta que David se vio forzado a enterrarlos, tras haberlos entregado vivos a los enemigos de la casa de Saúl para que los mataran.

¿A qué intereses pueden o podían, tal vez, servir tales textos? Danna Nolan Fewell y David Gunn¹⁷ envían a las intérpretes feministas a la caza del sujeto masculino que encuentra su identidad en oposición a lo femenino ajeno. Practican una lectura a despecho de la disposición aparente del texto, aludiendo no sólo a mujeres con papeles con diálogo o papeles de figurante, sino también a las que no tienen ningún papel, pero cuya necesaria presencia se echa de menos. En otras palabras, hacen el intento de leer desde Génesis hasta Reyes como una historia de mujeres. E investigan un dato que, a su vez, es crucial para la teología: la medida en que Dios, como personaje masculino, es manifestación del sujeto masculino. Su idea principal es que, a menos que el personaje Dios sea sometido al mismo tipo de análisis crítico que los demás personajes de los textos, hay un aspecto de la lectura que se está rehuyendo y que se debe acometer. Cabe sostener que el modo en que se simboliza a Dios representa ciertas normas sociales y las reafirma, lo cual tiene a su vez un efecto sobre la noción que los varones tienen de sí mismos y sobre la

15. P. COOPER-WHITE, *The Cry of Tamar*, Fortress Press, Minneapolis 1995.

16. M. BAL, *Death and Dissymmetry*, University of Chicago Press, Chicago / London 1988.

17. D.N. FEWELL – D.M. GUNN, *Gender, Power and Promise*, Abingdon Press, Nashville 1993.

noción que tienen de las mujeres. ¿Nos quedamos de verdad con «una subjetividad dominante construida a costa de la mujer como Otro»?¹⁸ Quienes pretendan eludir por el momento tan desagradables cuestiones teológicas tal vez deseen seguir la táctica de Cheryl Exum en *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*¹⁹. Esta autora trata la Biblia como una realidad cultural y no como un objeto religioso, como profundamente androcéntrica y como una realidad en la que con frecuencia se hace hablar y actuar a las mujeres contra sus propios intereses. Se descubre que el patriarcado tiene dificultades a la hora de justificar la subyugación que ejerce sobre «otros», pero algunas mujeres aprenden a resistir. También las lectoras deben aprender, sin embargo, a resistir a sus propios modos de leer el texto que violan aún más a los personajes femeninos. Así, lo que ahora se somete a estudio son también los intereses de género de los intérpretes. Debemos ver a Betsabé, por ejemplo, como la víctima de una violación; a Dalila, amenazada y sobornada para hacer por los filisteos el trabajo de éstos. Sólo la interpretación feminista puede empezar a restaurar la dignidad de las mujeres como aquellas en las que se puede confiar, a las que no se puede manipular o intimidar fácilmente y a las que no cabe considerar peligrosas hasta el punto de que su sexualidad haya de permanecer sometida al control masculino. La obra de Cheryl Exum, *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women*²⁰, efectúa otro cambio a la hora de evaluar las propensiones de género en la interpretación. ¿Qué afirmaciones diferentes hacen los textos bíblicos sobre lectoras y lectores, por ejemplo, y qué sucede cuando se añaden imágenes visuales (pintura, película) a la mezcla? El cuerpo femenino puesto como objeto del deseo masculino incide a su vez en nuestros propios problemas sociales. ¿Y qué pensar de la «pornografía profética», esto es, de los textos en que Dios aparece como sujeto, y el objeto de su violencia sexual es personificado por Israel/Judá/Jerusalén? Aunque la Biblia se entienda como realidad cultural, resulta inevitable reconocer que ciertos textos plantean problemas teológicos, y esto, por supuesto, se opone diametralmente a la insistencia positiva y constructiva de Phyllis Trible en la importancia de las metáforas «maternas» aplicadas a Dios. Las valoraciones ambivalentes y contradictorias de las relaciones hombre-mujer tienen importantes

18. *Ibid.*, p. 116. Véase también R. WEEMS, *Battered Love*, Fortress Press, Minneapolis 1995 (trad. cast.: *Amor maltratado: matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, DDB, Bilbao 1997).

19. «Fragmented Women, Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives»: *Journal for the Study of the Old Testament Supplements* 163 (JSOT Press, Sheffield 1993).

20. *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.

consecuencias para nuestra teología. En principio, no hay razón para pensar que la honradez a este respecto haya de ser un logro de la interpretación feminista, pero parece serlo.

Hasta ahora nos hemos centrado en textos del «Antiguo Testamento», y hay que hacer hincapié en que las intérpretes feministas cristianas deben «leer» a Débora, María, Yael, Rut, Ester (y Judit en los deuterocanónicos²¹) junto con feministas judías, para evitar que la interpretación quede inficionada de antisemitismo. Ciertamente, no hay justificación alguna para considerar a las judías distintas de las cristianas, representadas desde una óptica negativa, ni para suponer que la desvalorización de las mujeres se puede atribuir al judaísmo más que a la herencia cristiana. Es la Biblia en su conjunto la que necesita el tipo de análisis feminista que acabamos de indicar. El Nuevo Testamento mismo no está precisamente libre de indicios de violencia amagada o encubierta contra las mujeres. El ejemplo más claro es el de la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8,1-11), cuando se yuxtapone e ilumina con reportajes sobre la lapidación de una mujer iraní en 1990, reportajes como el contenido en la obra de Luise Schottroff *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*²². Podríamos añadir que la tradición cristiana está repleta de ejemplos de desvalorización de las mujeres en ciertos aspectos (por ejemplo, la transformación de la figura de María de Magdala en prostituta), lo cual las hace vulnerables a la intimidación, cuando no a las amenazas de muerte. Un texto como el «código doméstico» de 1 Pe 3 ciertamente se asociaba con la intimidación física.

Tanto en este libro como en *Let the Oppressed Go Free*²³ encontramos en la obra de Luise Schottroff otro elemento importante de la interpretación feminista, a saber, la atención a la historia social, las estructuras opresoras y la posibilidad de transformarlas. Una conciencia feminista transformada requiere atender a aspectos de la vida de importancia fundamental, como la relación entre trabajo y dinero, o la repercusión de la enfermedad en la vida de la gente cuando ésta no tiene más recurso que su salario. La posibilidad de resistencia se vuelve fundamental para la liberación respecto de circunstancias degradantes, y más para mujeres y niños. Así, poner los textos bíblicos en un contexto socioeconómico, en modo alguno significa relegarlos al pasado, sino que los alinea con el

-
21. Por ejemplo, T. CRAVEN, «Tradition and Convention in the Book of Judith», en (A. Loades [ed.]) *Feminist Theology. A Reader*, SPCK, London 1990/1996 (trad. cast.: *Teología feminista*, DDB, Bilbao 1997).
 22. *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*, SCM Press, London 1995.
 23. *Let the Oppressed Go Free*, Westminster / John Knox Press, Louisville (KY) 1991.

presente de tal modo que genera una crítica social dura y justificable. ¿Qué tiene que ofrecer la «tradición de Jesús», por ejemplo, al mundo laboral de las mujeres que son prostitutas?²⁴ De tal crítica social, sin embargo, procede la afirmación teológica de Luise Schottroff de que «revelación» puede significar que la acción de Dios se hace visible en el trabajo que las mujeres realizan para que la vida siga. Su interpretación feminista ofrece muchos comentarios esclarecedores, por ejemplo, sobre la sombría pobreza de esas aldeas, de las que podían surgir profetisas y profetas itinerantes, y sobre el modo en que el trabajo de esclavos y libres se vuelve invisible al ser atribuido a sus amos. Éstos pueden llegar a desempeñar un papel decisivo en mantener a los demás, no sólo desempleados y pobres, sino tratados como si fueran los culpables de su propio apuro. Flp 2,2-11 se convierte en un texto «de resistencia» que, a su vez, provoca resistencia al texto como tal. Si se entiende como confesión de las mujeres y hombres pobres y de las esclavas y esclavos con que Cristo se relacionaba, estos grupos de seres humanos pueden verse a su vez fortalecidos por Cristo para cooperar en su propia liberación.

Luise Schottroff nos acerca también al mundo de la familia rural, en la que las manos de las mujeres que trabajan se hacen visibles, pues trabajan en la agricultura, en el comercio, en la producción textil, en la pesca y en la venta callejera. La parábola de la mujer que busca una moneda perdida tiene su origen en la situación de quienes no poseen tierras, situación en la que las mujeres deben obtener comida para sí y sus hijos, y para quienes son demasiado viejos para trabajar. Esto lo hacen, bien con su propio trabajo remunerado (en el que necesitan el doble de tiempo que un hombre para ganar la misma cantidad), bien complementando el sueldo lamentable de un marido menesteroso. Se arroja así nueva luz sobre la tenacidad con que la viuda perseverante se enfrenta a un juez que se niega a ocuparse de la difícil situación de alguien a quien se ha privado del fundamento económico de su vida. ¿Hasta qué punto tiene que ser diferente la respuesta de una mujer ante la amenaza intimidatoria descrita en Mt 5,39-41? También son dolorosos los «ayes» sobre las mujeres de los pasajes escatológicos de los evangelios cuando se relacionan con lo que sabemos de la conducta de los hombres «nacidos libres» en tiempos de guerra, tanto en su época como en la nuestra. Nos vemos enfrentados al desafío supremo de una mujer que da muerte a su propio hijo en protesta contra los soldados saqueadores de su «propio» bando. Y se puede ver de nuevo cómo las profetisas menesterosas de la ciudad portuaria de Corinto, por ejemplo, podían animarse perfectamen-

24. M. DAVIES, «On Prostitution», en (M.D. Carroll et al. [eds.]) *The Bible in Human Society*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.

te con el texto que conocemos como el «Magnificat», atribuido a una campesina también menesterosa²⁵.

La aportación más destacada a la interpretación feminista del Nuevo Testamento es, sin embargo, la obra de Elisabeth Schüssler-Fiorenza, la primera mujer que ha presidido la Sociedad de Literatura Bíblica. Su obra *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*²⁶ ha marcado un hito en la interpretación feminista. Para ella, la revelación y la autoridad se encuentran en las vidas de aquellos cuya causa ha adoptado Dios (aunque quizá debamos añadir: hasta donde se nos alcanza), como son los pobres y las mujeres oprimidas. Esto suena a teología de la liberación, pero en realidad es un sentido de «liberación» prácticamente inventado, más que asumido, por las intérpretes feministas, puesto que la teología de la liberación como movimiento apenas ha empezado a centrar su atención de modo explícito en la difícil situación de las mujeres, pese a su preocupación por los pobres, que son predominantemente mujeres. Para Elisabeth Schüssler-Fiorenza, la interpretación feminista implica trabajar desde la perspectiva de las oprimidas, que también pueden encontrar fuerza haciendo frente a su opresión y resistiéndose a ella –idea que hemos encontrado ya en la obra de Luise Schottroff–. La fuerza y el poder de las mujeres no están simplemente frente a los textos bíblicos, sino que abren caminos creativos para leerlos que permitirán a los lectores superar la ambivalencia de la tradición cristiana con respecto a las mujeres. Un supuesto fundamental de *En memoria de ella* es que las mujeres como Iglesia pueden afirmar a Jesús y la praxis de la Iglesia más primitiva como prototipo de su propia historia, abierta a una futura transformación. El pasado no está a nuestra espalda, como un arquetipo al que debamos ajustarnos, sino que, en el mejor de los casos, es un prototipo, aun cuando plenamente recuperado. No sólo están abiertos en principio a una nueva configuración el simbolismo y las metáforas aplicados a Dios, sino también, inevitablemente, la eclesiología y el ministerio. Las intérpretes feministas se ocupan cada vez más de las posibles y numerosas consecuencias de su trabajo, sobre todo para mantener su propio y hondo compromiso con el cristianismo y la Iglesia.

25. Véase también: A.C. WIRE, *The Corinthian Women Prophets*, Fortress Press, Minneapolis 1990; K.J. TORJESEN, *When Women were Priests*, Harper San Francisco, San Francisco 1993 (trad. cast.: *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1997); F.M. GILLMAN, *Women who Knew Paul*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 1992.
26. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroads, New York 1983 (trad. cast.: *En memoria de ella. Reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1989).

En memoria de ella tiene una notable introducción, a modo de reconsideración del relato del evangelio de Marcos en que la mujer unge la cabeza de Jesús, realizando un signo-acción profética. Pese a las palabras de Jesús de que dondequiero que se predicara el Evangelio se contaría en memoria de ella lo que había hecho, ni su nombre ni otros detalles de esta historia llegaron a formar parte del acervo de los conocimientos evangélicos. Elisabeth Schüssler-Fiorenza insiste, sin embargo, en que el Evangelio no se puede proclamar si no se recuerda a las discípulas y lo que éstas hicieron. La historia cristiana primitiva precisa de una minuciosa reconstrucción desde el punto de vista de la historia de las mujeres, y el texto bíblico en modo alguno coincide en su extensión con la realidad y la historia humanas. La autora rechaza, por tanto, no simplemente la violencia patriarcal contra las mujeres y la subordinación de éstas, sino la práctica erradicación de las mujeres de la conciencia histórica y teológica. Rescatar a aquellas cuyas huellas casi han sido borradas es un asunto peliagudo, pero ella se esfuerza en recuperar del texto todas las pistas que puedan expresar las luchas de las mujeres por la liberación e impugna en todos los puntos posibles a quienes relegan a las mujeres a una categoría marginal dentro de la Iglesia y de la teología. Su método depende de una visión igualitaria que no es precisamente característica del cristianismo tal como lo hemos conocido por experiencia, al margen de sus aspiraciones. Al recuperar el pasado como historia inclusivamente humana, ayuda también a esclarecer cómo es eso de encarnar una conciencia confundida y confusa, parcialmente feminista, dentro de unos confines opresivos.

Su esperanza inequívoca es que, al prestar atención al movimiento iniciado por Jesús de Nazaret y las mujeres y hombres con él relacionados, podamos encontrar recursos para pasar al mutuo reconocimiento de la plena dignidad y valor de todos los seres humanos. Puede ser, en efecto, que su esperanza para el futuro la lleve a encontrar en el primitivo movimiento cristiano más de lo que se puede afirmar de forma justificada. La razón de su búsqueda es que aquellas personas para las que estos textos son importantes, y que no pueden verlos como meramente «prototípicos» en las relaciones que presentan o en las metáforas que aplican a Dios, los usen como «autoridad» para su negativa a negociar la crítica feminista de la Iglesia. Bien puede ser que nunca las mujeres hayan sido visibles y audibles y hayan gozado de autoridad en la Iglesia, y que los cambios que las mujeres buscan no puedan ser justificados por los textos bíblicos. Para Elisabeth Schüssler-Fiorenza, sin embargo, ambos sexos fueron indispensables en las incipientes actividades misioneras del «movimiento de Jesús» y en su intento de abrirse camino en una sociedad esclavista que vivía según ciertos códigos domésticos. Es innegable

que tales códigos han tenido, y quizá tengan todavía, sus aplicaciones en algunos contextos. Lo que *En memoria de ella* sostiene es que la limitación de los papeles de las mujeres, pese a la experiencia vivida de algunas de las alternativas que originariamente se les ofrecían, fue volviendo a restringir gradualmente lo que podían hacer, tanto en el contexto religioso como en el social. Una representación fiel del discipulado y del liderazgo apostólico de las mujeres es importante para animar a las mujeres a proseguir en sus esfuerzos por hacer suya la práctica de Jesús del amor y el servicio, de manera que también ellas puedan ser vistas como la imagen y el cuerpo de Cristo. En esta modalidad de interpretación feminista, los textos bíblicos no se pueden tratar únicamente como suministradores de pistas relativas al modo de encontrar sentido a nuestro mundo; esto debe quedar claro, pues lo que ha provocado este intento de reconstruir el pasado, tal como se puede encontrar en *En memoria de ella*, es la lucha de las mujeres por la justicia. La interpretación feminista, en este caso, sólo reconoce autoridad en aquello que llama a las mujeres a llegar a ser más plenamente ellas mismas.

Una sección muy importante de *En memoria de ella* se titula «El Dios-Sofía de Jesús y el discipulado de las mujeres», y es inevitable y oportuno que la interpretación feminista del Nuevo Testamento ponga su atención en la cristología. La noción de «Dios-Sofía» es importante para expresar la misericordiosa bondad de lo divino mediante un uso selectivo de la teología «sapiencial» judía, que posiblemente utilizaba elementos de lenguaje relativos a una «diosa» para hablar de Dios, e hizo posible la invitación de Jesús a las mujeres para que se hicieran discípulas suyas. Como mínimo, una intérprete feminista reciente está mucho menos segura que Elisabeth Schüssler-Fiorenza (en 1983, en todo caso) acerca del peso que se debe conceder a las tradiciones «sapienciales» en una cristología bíblica interpretada al modo feminista. La lectura de Judith E. McKinlay del evangelio de Juan²⁷, en línea con la tradición sapiencial, indica que el tema «sapiencial» de dicho evangelio expresa, no lo femenino-divino, sino el estadio final de un larguísimo proceso de masculinización de la sabiduría. Como ocurre con la interpretación feminista de los textos de la Biblia hebrea, por tanto, es preciso ocuparse de las maneras en que la dimensión femenina de lo divino se ha visto superada por su masculinización. Huellas de esa dimensión femenina pueden estar adheridas al Jesús del evangelio, pero la «sabiduría» nunca queda totalmente expresada con sus invitaciones al agua, el alimento y el vino, representaciones todas ellas de la vida que somos instados a escoger e invitados a tomar.

27. J.E. MCKINLAY, *Gendering the Host*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.

En los primeros años de la última década del siglo xx, Elisabeth Schüssler-Fiorenza puso también en circulación el término «kyriarquía» (dominio del señor) en sustitución de «patriarcado»; así, «kyriocentrismo» denota el marco que legitima ciertas estructuras sociales y sistemas de dominación y es legitimado por ellos. En *Miriam's Child, Sophia's Prophet*²⁸ centra su atención en la ejecución de Jesús y la teología de la cruz. La interpretación feminista de la Escritura y de la doctrina es hondamente crítica con las tradiciones que encarecen el sufrimiento voluntario de la violencia, aun cuando dicho sufrimiento sea supuestamente redentor, ya que siempre sirve a los intereses «kyriarcales». Utilizando la crítica de las formas en beneficio de la interpretación feminista, pone de manifiesto la medida en que la Escritura teologiza y cristologiza el sufrimiento y el trato injusto, cuando los primeros cristianos intentaban encontrar un significado en la ejecución de Jesús. Tales explicaciones primitivas emplean diversas fórmulas para dar sentido a lo que había sucedido, y el discurso cristológico feminista de nuestra época se entiende perfectamente como otra «práctica retórica religioso-política», en buena parte del mismo modo que esas formulaciones primitivas. El lenguaje pretende dar valor a una no-persona deshumanizada y reconstituir la dignidad, acción y recuerdo de los asesinados. La resurrección supone, pues, una reivindicación política y real de la lucha por un mundo libre de injusticia. Leyendo con el mismo principio vigente en *En memoria de ella*, se ha de suponer que las mujeres configuraron activamente la primitiva donación cristiana de sentido, a menos que se pueda demostrar lo contrario. Resulta sorprendente que a mujeres concretas se les asigne un papel destacado en los relatos de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. De particular importancia es la proclamación de Jesús como el Resucitado acreditado, «que va delante de nosotros», proclamación relacionada con la tumba vacía y hecha con vistas al futuro. El evangelio atribuido a «Mateo» combina tradiciones de la narración de la tumba vacía, y de la pretensión legitimadora de «haber visto al Resucitado», con un lugar principal concedido a las mujeres testigos. Los discursos feministas sobre la pasión y la cruz tienen, pues, que situarse dentro del «espacio abierto» de la tumba vacía y el «camino a Galilea», no delimitado de antemano, para experimentar y proclamar el poder divino que intensifica la vida.

Tras esta rápida visión de conjunto, una conclusión adecuada puede ser pedir con insistencia que se preste atención a la reivindicación asociada con la interpretación feminista, que no sólo es un modo estimulante de leer los textos, sino que además posee un gran potencial para per-

28. *Miriam's Child, Sophia's Prophet*, SCM Press, London 1994.

suadirnos a considerar de manera diferente nuestras relaciones y, lo que es aún más importante, para simbolizar de modo nuevo a Dios. Todavía queda, sin embargo, mucho por andar antes de que se practique de forma tan integrada en las estrategias de interpretación que ya no sea distingui-ble como un género aparte.

* * *

Para seguir leyendo

- EXUM, C., «Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives»: *Journal for the Study of the Old Testament Supplements* 163 (JSOT Press, Sheffield 1993).
- EXUM, C., *Plotted, Shot and Painted. Cultural Representations of Biblical Women*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
- NEWSOM, C.A. – RINGE, S.H. (eds.), *The Woman's Bible Commentary*, SPCK, London 1992 (incluye ensayos sobre cada libro de la Biblia, los deuterocanónicos y los primeros escritos extracanónicos, y tam-bién valiosas bibliografías).
- SCHOTTROFF, L., *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*, SCM Press, London 1995.
- SCHOTTROFF, L., *Let the Oppressed Go Free*, Westminster / John Knox Press, Louisville (KY) 1991.
- SCHUSSLER-FIORENZA, E., *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroads, New York 1983 (trad. cast.: *En memoria de ella. Reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1989).
- SCHUSSLER-FIORENZA, E., *Miriam's Child, Sophia's Prophet*, SCM Press, London 1994.
- SCHUSSLER-FIORENZA, E. (ed.), *Searching the Scriptures*, vol. 1: *A Feminist Introduction*, Crossroads / SCM Press, New York / London 1993; *Searching the Scriptures*, vol. 2: *A Feminist Commentary*, Crossroads / SCM Press, New York / London 1994.
- TRIBLE, Ph., *God and the Rhetoric of Sexuality*, SCM Press, London 1978.
- TRIBLE, Ph., *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, SCM Press, London 1984.

Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica

ANTHONY THISELTON

La hermenéutica conlleva una reflexión crítica sobre el fundamento, la naturaleza y las metas de la lectura, interpretación y comprensión de los actos y procesos comunicativos. Esto atañe de manera peculiar a la comprensión de textos, especialmente bíblicos o literarios, o bien los de otra época o cultura. Sin embargo, también implica una reflexión sobre la naturaleza de la comprensión de los actos, sistemas de signos, datos visuales, instituciones, utensilios u otros aspectos de la vida humana. En los estudios bíblicos se aplica tradicionalmente a la interpretación de textos, pero también al entrelazamiento de lenguaje y vida, dentro tanto del horizonte del texto como de los horizontes de las tradiciones y del lector moderno.

Sigue siendo útil distinguir la hermenéutica, como reflexión crítica y teórica sobre estos procesos, del trabajo real de interpretar y comprender como actividad de primer orden. Los autores hablan a menudo, en sentido lato, de la «hermenéutica» de alguien cuando sólo analizan el modo en que ese alguien acomete la tarea, más que sus razones para hacerlo precisamente así o su reflexión sobre el asunto de que se trate. La verdadera fundación de la hermenéutica teórica como disciplina moderna se produjo con el trabajo de Friedrich Schleiermacher a lo largo de los tres primeras décadas del siglo XIX. En todo caso, elementos dispersos de la teoría moderna van surgiendo a intervalos regulares desde el mundo antiguo hasta el período posterior a la Reforma y hasta Schleiermacher. Se podría considerar que dichos elementos constituyen la prehistoria de la hermenéutica teórica en el sentido moderno de la expresión.

La prehistoria de la hermenéutica teórica antes de Schleiermacher

Platón y los estoicos debatieron sobre el *status* de las interpretaciones alegóricas de Homero y Hesíodo. Pero los objetivos de estos debates atañían a cuestiones distintas de la naturaleza específica de la interpreta-

ción. Asimismo, la definición que da Platón, tanto en *Ion* como en la *República*, de las obras de arte como «copias de copias de Ideas» formaba parte de su teoría de las formas.

Aristóteles, en cambio, en su *Poética*, considera la naturaleza de la «construcción de la trama», y los procesos comunicativos que genera como un aspecto de la teoría hermenéutica. Como señala Paul Ricoeur, a Aristóteles le debemos la idea de que la trama narrativa reúne acciones, por lo demás aparentemente aisladas, en un «todo» intencional concebido en función de la acción (*teleios... holēs*) que le da coherencia e inteligibilidad para el público¹. Además, tal vez fuera el primero que formuló una teoría de los efectos en el público o en los lectores, examinando los objetivos y consecuencias que para éstos tenía la trama trágica. Su obra *De la interpretación* no resulta tan útil para la hermenéutica, puesto que en ella su interés se centra principalmente en la lógica y la retórica de las proposiciones. En los estudios bíblicos, la significación de la obra de Aristóteles no alcanzó reconocimiento hasta que, hacia finales de los años setenta del siglo XX, hicieron su entrada en el campo de la hermenéutica bíblica la teoría narrativa y la crítica de la respuesta del lector.

Los escritos bíblicos como tales ofrecen muchos ejemplos de procesos interpretativos, pero pocos aspectos teóricos, por no decir ninguno. Lo que más se acerca a dichos aspectos es el principio de doble dirección recogido en Lucas, según el cual los textos iluminan el presente, pero también las circunstancias presentes pueden iluminar los textos (Lc 24,27.32), y la insistencia de Pablo en la cristología como clave o principio hermenéutico (2 Co 3,15.16). En las tradiciones rabínicas, las llamadas «siete reglas de Hillel» ofrecen esbozos de directrices relativas a la aplicación de textos a situaciones nuevas. Dichas reglas no son precisamente una teoría hermenéutica, pero, en la medida en que constituyen un elemento de ésta, incluyen la recontextualización y la intertextualidad en una lista de cosas pendientes de explicación.

Entre los Padres de la Iglesia, quizás sólo Orígenes (c. 185-254) formulara deliberadamente una teoría de la hermenéutica, examinando las influencias recíprocas que se dan entre planos de significado y propósitos de la interpretación en relación con diferentes métodos y tareas². Incluso la importante obra de Ireneo, entre otros, tendía a reflejar en su mayor parte situaciones polémicas que, hasta cierto punto, confirman el

1. ARISTÓTELES, *Poetics*, Oxford University Press, Oxford 1968, 50b, pp. 23-24 (trad. cast. del original griego: *Poética*, Gredos, Madrid 1994). Véase, además, Paul RICOEUR, *Time and Narrative*, 3 vols., Chicago University Press, Chicago / London 1984-1988, vol. I, pp. 31-51 (trad. cast. del original francés: *Tiempo y narración*, Cristiandad, Madrid 1987).
2. ORÍGENES, *De principiis* IV, 1.

penetrante diagnóstico de Schleiermacher de que la «hermenéutica» era invocada habitualmente como un tribunal de apelación en el que, más que iniciar la comprensión, se intentaba validar una comprensión, o tradición de comprensión, previa. Aparecía cuando se planteaba el problema de un «malentendido», y no para examinar lo que se había de entender³. Así, la discusión sobre la tradición y la interpretación surge en Ireneo porque los textos, a su modo de ver, quedaban distorsionados y «mutilados» dentro del marco puesto por sus adversarios gnósticos⁴. Sin embargo, este autor añade a la lista una importante cuestión teórica.

La tradición medieval amplió las cuestiones relativas a los planos de significado y las teorías de los signos. Pero la discusión tomó un rumbo nuevo con el contexto polémico de la Reforma. Frente al titubeo de Erasmo acerca de si la interpretación bíblica seguía siendo demasiado problemática y compleja para proporcionar una base para la acción, Martín Lutero afirmó en 1525 su «claridad». Pero esto en modo alguno supone que fuera menos consciente de los problemas de interpretación. El debate entre ambos anticipó parcialmente la cuestión postmoderna del relativismo contextual: ¿puede una «interpretación» ofrecer alguna vez un fundamento lo bastante firme para la ética o la acción fuera de una tradición predeterminada de lectura?⁵ En sus *Instituciones* (1536-1539), Calvin confirmaba la generalizada comprensión patrística de la Biblia como la palabra de Dios, pero insistía en que, «como una niñera», Dios acomodaba la revelación a las peculiaridades de tiempo y lugar y a las capacidades humanas, lo mismo que había hecho también en la encarnación⁶. Además, ponía en duda el método de Melanchton, que interpretaba la Biblia determinando primero sus *loci* o «grandes temas», debido a

3. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts* (H. Kimmerle [ed.]), Scholars Press and American Academy of Religion, Missoula 1977, p. 49 (aforismo 49), y más especialmente pp. 110-113.
4. IRENEO, *Adversus Haereses* I, 8, 1; cf. 8, 1-5 y II, 28, 1-3 (trad. cast. del original griego y la versión latina: *Contra los herejes*, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Lima 2000).
5. Martín LUTERO, *On the Bondage of the Will* [De servo arbitrio], T. & T. Clark, Edinburgh 1957, pp. 66-67, 71, 125-129; ERASMO DE ROTTERDAM, *The Praise of Folly* [Elogio de la locura], Pickard, Chicago 1946, p. 84; cf. los análisis contenidos en Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley 1979, pp. 1-17; F. BEISSE, *Claritas Scripturae bei Martin Luther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966; Anthony C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: the Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, HarperCollins / Zondervan, London / Grand Rapids (MI) 1992, pp. 179-190.
6. Juan CALVINO, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vols., T. & T. Clark, Edinburgh 1957, vol. I, 13, 1 (trad. cast. del original latino: *Institución de la religión cristiana*, Vosgos, Barcelona 1982).

que los temas considerados grandes debían quedar determinados primero mediante una lectura seguida histórica y contextual⁷. Que esto implica una teoría, es algo que puede deducirse de la insistencia de Heinrich Bullinger, por aquella misma época (1538), en que, aun cuando los detalles contextuales (*causa, locus, occasio, tempus, instrumentum, modus*) configuran nuestra comprensión del texto, nuestros juicios acerca de éstos dependen igualmente de cómo entendamos el sentido del razonamiento en su conjunto. Así, este autor ofrece una protoversión del círculo hermenéutico, que después sería formulado por F. Ast y perfeccionado por Schleiermacher.

William Tyndale y J.M. Chladenuis proporcionan otros dos ejemplos de planteamientos que sólo más tarde llegan a desempeñar un papel teórico. El tratado de Tyndale, *Pathway into the Holy Scriptures*, podría pasar hoy por una exposición adelantada a su tiempo de la teoría de los actos de habla en los estudios bíblicos. La Escritura, afirma él, realiza acciones: hiere, sana, lleva a la desesperación, libera, manda y, sobre todo, promete⁸. Para Tyndale está muy claro que este centrarse en la acción está en el meollo de la cuestión. En 1742, Chladenuis sosténia que todas las interpretaciones de la Biblia dependen del «punto de vista» (*Sehe-Punkt*), que permite al intérprete exponer lo que no se puede ver inmediatamente desde un mirador histórico limitado⁹. En la teoría moderna, la obra de Wolfgang Iser se apoya en la teoría de la percepción de R. Ingarden, según la cual el lector «rellena huecos» que se presupone forman parte de una respuesta activa ante el texto¹⁰. Esto anuncia, adelantándose a su tiempo, la entrada de la teoría de la respuesta del lector en los estudios bíblicos, especialmente para leer las paráboles de Jesús.

La fundación de la hermenéutica teórica moderna. Schleiermacher y Dilthey

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) estableció la hermenéutica como una disciplina moderna por derecho propio. Combinó una teoría del lenguaje como sistema con una teoría de la comunicación interpersonal

-
7. *Ibid.*, vol. III, 17, 14 y vol. IV, 16, 13; cf. especialmente T.H.L. PARKER, *Calvin's New Testament Commentaries*, SCM Press, London 1971, pp. 32-34; y sobre H. Bullinger, pp. 38-40.
 8. William TYNDALE, «Pathway into the Holy Scriptures», en *Doctrinal Treatises and Introductions to Different Portions of the Holy Scriptures*, Parker Society, Cambridge 1848, esp. pp. 3-13.
 9. J.M. CHLADENIUS, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Stern, reimp. Düsseldorf 1969 (1742), sección 194.
 10. Wolfgang ISER, *The Act of Reading: a Theory of Aesthetic Response*, Johns

como proceso particular de comprensión. El refinamiento de su obra se suele subestimar. Su impulso hacia la reflexión teórica no debía nada o casi nada al racionalismo; procedía más bien de su honda conciencia de la revolución provocada por el método filosófico trascendental de Immanuel Kant. Mientras que los predecesores de éste habían preguntado cómo conocemos o cómo razonamos, Kant preguntó en qué se basa nuestro conocimiento o razonamiento, y examinó la naturaleza y los límites del conocimiento y la razón. Asimismo, Schleiermacher consideró que las cuestiones sobre la validez de tal o cual interpretación eran prematuras mientras no se hubiera examinado la base, la naturaleza y los límites de la comprensión humana, ya fuera la de un texto o la de otra persona. En 1805 y 1809-1810 esbozó una serie de *Aforismos* de hermenéutica, y en 1819 escribió su *Compendium* sobre hermenéutica. Añadió notas ulteriores en 1828 y 1832-1833, y pronunció sus *Discursos académicos* sobre hermenéutica en 1829.

Schleiermacher criticaba el carácter «absolutamente mecánico» de planteamientos previos, como si la mera observancia de «reglas» garantizara la comprensión¹¹. Dicha observancia puede representar una condición necesaria como parte de una hermenéutica lingüística o «gramatical», pero nunca una condición suficiente. La interpretación es un «arte»¹². Quienes habían recurrido a la hermenéutica como disciplina «sectorial» para dar validez a alguna comprensión supuestamente alcanzada ya en algún otro terreno, no se daban cuenta de que «en la interpretación es esencial que uno sea capaz de salir del propio marco mental y entrar en el del autor»¹³. Esto constituye la dimensión interpersonal, en contraste con el eje «gramatical» o «técnico», que Schleiermacher desgraciadamente denominó «psicológica», dando origen a malentendidos derivados de la exposición que Wilhelm Dilthey hizo de su obra¹⁴. Anticipándose sorprendentemente a Ferdinand de Saussure, un siglo antes de la obra de éste, Schleiermacher sostenía que la comprensión conlleva una

Hopkins University Press, Baltimore / London 1978 y 1980 (trad. cast.: *El acto de leer*, Taurus, Madrid 1987).

11. F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutics*, p. 175; cf. p. 49 (aforismo 49) y pp. 176-195 sobre F. Wolf.
12. *Ibid.*, p. 176.
13. *Ibid.*, p. 42 (aforismo 8). Sobre la falta de una «hermenéutica general», cf. p. 95.
14. *Ibid.*, pp. 99 y 103. El malentendido es corregido por H. KIMMERLE, tanto en su «Prólogo» (pp. 19-40) como en su «Hermeneutical Theory on Ontological Hermeneutics»: *Journal for Theology and the Church. 4: History and Hermeneutic* Mohr / Harper & Row, Tübingen / New York 1967, pp. 107-121; y también en A.C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics*, pp. 223-225 y 558-561; cf. también pp. 104-136.

conciencia dialéctica tanto de «la índole colectiva del pensamiento... [y] la totalidad del lenguaje» (cf. *la langue* o sistema lingüístico de Saussure) como de «cada acto de expresión verbal... [de] los pensamientos del hablante» (cf. *la parole* de Saussure como acto de habla)¹⁵.

En términos muy generales, la cualidad comparativa, más mecánica y «masculina», de la crítica aborda problemas de lenguaje y género en relación con los cuales se pueden aplicar algunas supuestas «reglas»; pero se necesita una capacidad «femenina» de percepción, más creativa e intuitiva o suparracional, para recobrar lo único y global con una comprensión interpersonal. Ninguna de las dos tareas es «más alta»; ambas son esenciales¹⁶. Si una de las dos parece «más alta» se debe únicamente a cuestiones de estrategia sobre cómo podemos enfocar un texto y a la serie de preguntas planteadas. Pero el proceso de comprensión es largo y está siempre sujeto a corrección o a ampliación. Pues sólo «un conocimiento completo del lenguaje», unido a un «conocimiento completo de la persona», podría llevar a término el proceso; entre tanto, «es necesario ir atrás y adelante entre el lado gramatical y el psicológico»¹⁷.

A menudo se ha supuesto erróneamente que Schleiermacher reduce la tarea a investigar procesos mentales de intención, o que incurre en la llamada «falacia genética» de equiparar significado con orígenes. Pero, como he sostenido en otro lugar, él ve cimentada la difusión del significado, lo mismo que Dilthey, el segundo Wittgenstein y John Searle, en la vida pública. De ahí que insista en la importancia de «los autores neotestamentarios en su tiempo y lugar»¹⁸. «Cada texto estaba dirigido a gente concreta»¹⁹. Pero la tarea no termina con la determinación de la especificidad histórica. La tarea es «entender el texto, primero tan bien como su autor, y luego incluso mejor que él... La tarea es infinita»²⁰. En este punto adopta Schleiermacher su famosa noción del «círculo hermenéutico»: «Cada parte sólo se puede entender desde el todo al que pertenece, y viceversa... Sólo en el caso de textos sin importancia nos damos por satisfechos con lo que entendemos en una primera lectura»²¹. Pues las lecturas posteriores corrigen y perfeccionan el programa previo de cuestiones, o «precomprensión» (*Vorverständnis*), que aportamos al tex-

15. F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutics*, p. 97.

16. *Ibid.*, p. 99.

17. *Ibid.*, p. 100.

18. *Ibid.*, p. 104; cf. A.C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics*, pp. 223-225 y pp. 558-561.

19. F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutics*, p. 107.

20. *Ibid.*, p. 112.

21. *Ibid.*, p. 113; cf. también p. 148, y especialmente pp. 195-196 en la *Second Academy Address*.

to para adquirir una comprensión más honda de él. El intérprete puede incluso llegar «a transformarse a sí mismo»²². En este sentido, el texto produce «efectos»²³.

El sucesor intelectual de Schleiermacher en el campo de la hermenéutica fue Wilhelm Dilthey (1833-1911), en quien se acentúa más claramente aún el aspecto teórico. Su objetivo era formular una teoría universal de la comprensión humana, basada en una crítica de la razón histórica tan profunda e influyente como las críticas de la razón pura y de la razón práctica de Kant. A la luz de los debates que siguieron a las formulaciones de Hegel relativas a la razón histórica, Dilthey puso la «vida» (*Leben*) y la «experiencia vivida» (*Erlebnis*) en el centro, allí donde Locke, Hume y Kant habían hablado de sensaciones, ideas o conceptos. Frente a las teorías racionalistas, empiristas o críticas del conocimiento, la hermenéutica, insistía Dilthey, devolvía la sangre a las venas del sujeto humano²⁴. La comprensión histórica interactiva se objetiva en instituciones e invita a los indagadores a prestar igual atención a lo general y a lo particular, a lo universal y a lo único. En este punto, «comprensión» (*Verstehen*) difiere decisivamente de «conocimiento» y, especialmente, de «explicación». Dilthey estableció este contraste, fundamental para los diferentes métodos de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) y las ciencias «humanas» (*Geisteswissenschaften*), en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883).

En su penetrante obra *La controversia entre explicación y comprensión*, Karl-Otto Apel detalla el desarrollo de esta controversia «E-V», como él la denomina (o sea, *Erklärung*, «explicación», frente a *Verstehen*, «comprensión»), desde Dilthey y Max Weber hasta Hans-Georg Gadamer y Jürgen Habermas, pasando por Ludwig Wittgenstein, Peter Winch y G.H. von Wright²⁵. Este contraste sigue siendo fundamental para Emilio Betti, es desarrollado y modificado por Habermas y Ricoeur, y resulta odioso para Gadamer. En otro lugar he indicado que guarda alguna relación con el uso que se hace de Dilthey en la herme-

22. *Ibid.*, p. 150.

23. *Ibid.*, p. 151.

24. Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, 12 vols., Teubner, Leipzig / Berlin 1962, vol. V, p. 4; cf. vol. I, pp. xvii y 217. El ensayo clave de Dilthey de 1900, «The Development of Hermeneutics», se encuentra en inglés en H.P. RICKMAN (ed.), *Dilthey: Selected Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, pp. 246-263, y también en David KLEMM (ed.), *Hermeneutical Inquiry. Vol. I: The Interpretation of Texts*, Scholars Press, Atlanta 1986, pp. 93-106.

25. Karl-Otto APEL, *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, MIT Press, Cambridge (MA) / London 1984, esp. pp. 1-82 y 243-250, pero *passim*.

nética neotestamentaria de Rudolf Bultmann, donde dicho contraste alienta el dualismo de éste entre historia, ley, mito y relato descriptivo (*Erklärung*), por un lado, y fe, evangelio, kerygma e interpellación personal (*Verstehen*), por otro, aunque Martin Heidegger y la filosofía neokantiana también acentúan este dualismo²⁶. Dilthey sostenía que el *Verstehen* de relaciones interpersonales entre un yo y un tú puede objetivarse mediante instituciones sociales y habituación histórica. Sobre esta base, una «ciencia» de estudios humanos se puede fundar en la categoría hermenéutica de la comprensión. En su ensayo de 1900 sobre hermenéutica, Dilthey escribe: «Nuestra acción siempre presupone comprensión de otras personas... empatía con la vida mental de otros. En efecto, la filología y la historia descansan en la suposición de que la comprensión (*Verstehen*) de lo único se puede hacer objetiva... Sólo comparándome con otros, y tomando conciencia de aquello en lo que soy diferente de ellos, puedo experimentar mi propia individualidad»²⁷.

La hermenéutica de Dilthey, como la de Schleiermacher, tiene sus puntos débiles y también sus puntos fuertes. Dichos puntos empezarán a aparecer en la sección siguiente.

¿Es la hermenéutica una disciplina teórica? ¿Betti, Bultmann o Gadamer?

Hans-Georg Gadamer (n. 1900), catedrático de Filosofía durante muchos años en Heidelberg y antiguo discípulo de Heidegger, ha recibido un amplio reconocimiento como el teórico hermenéutico tal vez más influyente del siglo XX. *Verdad y método*, su *magnum opus*, apareció en alemán por vez primera en 1960 (traducción inglesa revisada, basada en la quinta edición alemana, 1989)²⁸. Pero Gadamer opone «método» a verdad. La entera noción de «método», cree él, es consecuencia de haber seguido el racionalismo de Descartes, y no la tradición anterior, más histórica, de Vico y otros autores; dicha noción alcanzó su punto culminan-

-
26. Los dualismos de Bultmann y su relación con Dilthey se analizan en Anthony C. THISELTON, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*, Paternoster Press / Eerdmans, Exeter and Carlisle / Grand Rapids (MI) 1980, pp. 205-292, esp. pp. 212-218, 234-240 y 245-251.
 27. Wilhelm DILTHEY, «The Development of Hermeneutics», en (Rickman [ed.]) *Dilthey*, p. 246, y D. KLEMM, *Hermeneutical Inquiry*, p. 93.
 28. Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method* (2^a ed. rev., de la 5^a ed. alemana), Sheed & Ward, London 1989 (trad. cast. del original alemán: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1997^a). (Una traducción inglesa anterior, de 1975, es de la 2^a ed. alemana de 1965).

te en la Ilustración, con su exaltación de las ciencias como métodos de «dominar» la verdad²⁹. Esto transformaba «la verdad» en un mero objeto pasivo, configurado e interpretado, según la estimación de Kant, mediante las categorías que el sujeto humano le imponía. Con ello se distorsionaba de forma reduccionista la verdad. El sustituir por *techné* la sabiduría acumulativa de colectividades y tradiciones en las que la verdad había tenido alguna repercusión iba a volver del revés el proyecto de la comprensión³⁰. Siguiendo a su maestro Heidegger, insistía él en que el sujeto humano debe abordar el tema de la verdad desde la perspectiva propia de ésta, no desde la establecida de antemano por el investigador. De ahí que la hermenéutica tenga por objeto, no la formulación de una teoría metodológica, en el sentido de Dilthey, sino la «llegada al lenguaje» del tema de la verdad (*das Zur-Sprache-Kommen der Sache selbst*)³¹.

¿Significa esto que, después de todo, Gadamer no expone una teoría de la hermenéutica, o incluso que es hostil a la teoría? Ataca la teoría, en efecto, si por «teoría» entendemos el tipo de fundamento metodológico que Dilthey intentaba construir y que en el siglo XX tiene como representante más riguroso a Emilio Betti. Al mismo tiempo, expresa profundo respeto por el trabajo de Betti. Está de acuerdo con éste en que, como decía en fecha tan reciente como 1991, la hermenéutica atañe «al Otro... a quien estamos ligados con la reciprocidad del lenguaje y de la vida»³².

Emilio Betti (1890-1968) fundó un Instituto de Hermenéutica en Roma en 1955, y ese mismo año publicó su imponente *Teoria generale della interpretazione*, de la que en 1967 apareció una versión alemana, *Allgemeine Auslegungslehre der Geisteswissenschaften*³³. Su tesis de que la hermenéutica proporciona la metodología teórica a todas las humanidades y las ciencias sociales encuentra expresión en el título de su obra *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (1962)³⁴. Puesto que la principal obra de Betti es anterior a la de Gadamer, su principal blanco en ella es Heidegger; pero, en el diálogo pos-

29. *Ibid.*, pp. xxi-xxxviii, 3-34 y 277-307 (ed. de 1975, pp. xi-xxvi, 5-33 y 245-274).

30. *Ibid.*, pp. 307-341 (ed. de 1975, pp. 274-305).

31. *Ibid.*, p. 379 (ed. de 1975, p. 341); en alemán, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1965², p. 360; cf. p. 379, y véase la sección entera, pp. 362-379 y 389-405 (ed. de 1975, pp. 325-341 y 357-366).

32. Hans-Georg GADAMER, «Prólogo» a Jean GRONDIN, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven / London 1994 (alemán, 1991).

33. Emilio BETTI, *Teoria generale della interpretazione*, 2 vols., Giuffrè, Milano 1955 (nueva ed., con notas manuscritas añadidas, 1990); ed. alemana: *Allgemeine Auslegungslehre der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen 1967.

34. Emilio BETTI, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr, Tübingen 1962.

terior, Betti acusa a Gadamer de reducir la hermenéutica a una fenomenología incapaz de ofrecer criterios objetivos para una interpretación «válida», a lo cual Gadamer replica que él describe «lo que es», y no una noción previa de lo que sería deseable o conveniente que fuera³⁵.

En los Estados Unidos, E.D. Hirsch insiste en los argumentos de Betti contra Gadamer³⁶. Pero Betti sigue siendo más cuidadoso y riguroso que Hirsch a la hora de evitar reducir la hermenéutica a *techné*. Betti ve la hermenéutica, con mayor amplitud y hondura, como el fundamento general o universal de todos los estudios humanos, sobre todo porque, dado que comparte con Schleiermacher la opinión de que los procesos de comprensión son prácticamente infinitos y siempre corregibles, la hermenéutica exige paciencia, tolerancia, reciprocidad y «escucha» del Otro. Sobre todo, alimenta el respeto por la alteridad del Otro. Betti y Gadamer coinciden plenamente en cuestionar la centralidad del yo como lo que «conoce» otros yoes sólo desde su propia perspectiva, y no desde la del Otro.

Rudolf Bultmann (1884-1976) llegó a tener una influencia enorme en los estudios bíblicos y, al igual que Betti, entabló diálogo con Dilthey y con Heidegger. Pero su propia teoría hermenéutica deja traslucir una suprema paradoja. Como heredero del luteranismo decimonónico radical, de la insistencia de Kierkegaard en la voluntad y de la antipatía de Wilhelm Herrmann por la doctrina, la presentación que hace Bultmann de la repercusión global del kerygma cristiano es voluntarista, existencial y profundamente anti-teórica e incluso anti-intelectual, cuando no anti-racional. Sin embargo, emplea una compleja red de teoría, tomada del neokantismo, de Dilthey y R.P. Collingwood, y de Hans Jonas y Heidegger, sus colegas de Marburg, como base de su interpretación anti-teórica del Nuevo Testamento³⁷. La fe es una pura aventura. De ahí que, por un lado, Bultmann se dedique a la labor de reconstrucción histórica, particularmente en su temprana obra *La historia de la tradición sinóptica*. Sin embargo, la fe no depende de la fiabilidad de las informaciones históricas: «Dejo tranquilamente que los Fuegos arden... “Cristo según la carne” no es asunto nuestro. No sé, ni quiero saber, cómo eran las cosas en el corazón de Jesús»³⁸. En rigor, para Bultmann la reconstrucción his-

-
35. La respuesta de GADAMER aparece en el «Suplemento I» a las eds. 2^a-5^a de *Truth and Method* (esp. pp. 510-517; 2^a ed. alemana, pp. 482-488) y el «Epílogo» de la ed. de 1989, pp. 554-559.
 36. E.D. HIRSCH, Jr., *Validity and Interpretation*, Yale University Press, New Haven / London 1967; *The Aims of Interpretation*, Chicago University Press, Chicago 1976, esp. pp. 1-13 y 17-49.
 37. Expuesta con detalle en A.C. THISELTON, *The Two Horizons*, pp. 205-292.
 38. Rudolf BULTMANN, *Faith and Understanding*, vol. I, SCM Press, London 1969, p.

tórica ofrece sólo una fenomenología de las respuestas de fe de las comunidades primitivas (aparte del «hecho» escueto de Jesús). Pero esto no es kerygma; no es la meta de la «comprensión» entendida como compromiso hermenéutico con los textos del Nuevo Testamento.

Bultmann coincide con Schleiermacher y Dilthey en que «la exégesis es una obra de arte personal (*der persönlichen Kunst*)... intensificada por una profunda comunión con el autor»³⁹. De ahí que «la interpretación “más subjetiva” [*subjektivste*] sea la “más objetiva” [*objektivste*]; es decir, sólo quienes están empujados por la cuestión de su propia existencia [*Existenz*] pueden oír la afirmación que el texto hace»⁴⁰. Pero la «afirmación» y la «interpelación» del kerygma están totalmente envueltas en un ropaje «mitológico»: los textos parecen describir o contar acontecimientos sobrenaturales, pero la función que pretenden desempeñar no es descriptiva, sino existencial. En este sentido, dice: «El mito no se debe interpretar cosmológica, sino antropológicamente o, mejor aún, existencialmente»⁴¹. Y en un ensayo posterior explica:

«La reformulación de la mitología es un requisito de la fe misma. Pues la fe necesita verse emancipada de su vinculación con cualquier cosmovisión expresada en términos objetivos... Nuestro intento radical de desmitologizar el Nuevo Testamento es en realidad un paralelo perfecto de la doctrina de san Pablo y Lutero sobre la justificación por la fe sola... Destruye toda falsa seguridad... la seguridad sólo se puede hallar abandonando toda seguridad»⁴².

La teoría de Bultmann sobre la hermenéutica ayuda a menudo al intérprete a aceptar «la idea» de un lenguaje descriptivo que puede servir a algún otro propósito. Por ejemplo, el lenguaje sobre la creación y el juicio final no tiene como función principal satisfacer la curiosidad describiendo acontecimientos pasados o futuros como tales, sino recordar a los lectores su responsabilidad como criaturas encargadas de administrar la tierra y obligadas a dar cuenta de sus actitudes y de sus acciones. Pero tal lenguaje no se puede traducir únicamente en interpelación existencial

132 (trad. cast. del original alemán: *Creer y comprender*, vol. 1, Studium, Madrid 1974).

39. Rudolf BULTMANN, *Essays Philosophical and Theological*, SCM Press, London 1955, p. 238; en alemán: *Glauben und Verstehen*, 4 tomos, Mohr, Tübingen 1964-1965, vol. II, p. 215 (trad. cast. del original alemán: *Creer y comprender*, 2 vols., Studium, Madrid 1974-1976 [traducción en dos volúmenes de los cuatro tomos]).

40. *Ibid.*, p. 256, ed. alemana, p. 230.

41. El ensayo programático de Rudolf Bultmann recogido en Hans-Werner BARTSCH (ed.), *Kerygma and Myth*, 2 vols., SPCK, London 1964 y 1962, vol. I, p. 10.

42. *Ibid.*, pp. 210-211.

- de una manera global y absoluta, como si los aspectos descriptivos fueran una mera estrategia sin contenido. En efecto, Bultmann opera con una filosofía del lenguaje sorprendentemente simplista, como si todas las comunicaciones fueran *o* descriptivas *o* expresivas *o* de tipo voluntarista-existencial. La tradición de la teoría de los actos de habla, desde J.L. Austin hasta John Searle, sugiere que un lenguaje directivo y envolvente a menudo presupone que se trata de unos determinados estados de cosas; en cambio, el trabajo realizado desde el segundo Wittgenstein hasta Jacques Derrida subraya que con frecuencia el lenguaje opera en diversos planos a la vez.

Gadamer ofrece una versión de hermenéutica mucho más profunda e influyente. Pero ¿se puede considerar una teoría? Hemos observado su respuesta a Betti: «Fundamentalmente, *no estoy proponiendo un método*; estoy describiendo *cuál es la situación*»⁴³. Pero ¿acaso no es la fenomenología (por ejemplo, en Edmund Husserl) una teoría, o no es la descripción (por ejemplo, en el segundo Wittgenstein) un método de acercamiento? La principal idea de Gadamer, como la de Wittgenstein, es que sólo como parte del proceso mismo de comprensión podemos decir en cada caso, y no de antemano, lo que cuenta como acto o proceso de comprensión. Gadamer, siguiendo la tradición de Hegel y de Heidegger, examina paso a paso lo que él considera el desigual éxito de la hermenéutica romántica desde Schleiermacher, pasando por Dilthey, pues ésta desacreditó acertadamente el impulso del racionalismo ilustrado a «dominar» la verdad con el «método», pero no sometió la conciencia del intérprete individual a una crítica lo bastante radical. Examinando detalladamente los aspectos más positivos de la hermenéutica desde Johann Gustav Droysen y Dilthey hasta su propio trabajo, pasando por Graf Yorck y Heidegger, comenta en fecha tan reciente como 1991: «La subjetividad y la autoconciencia... perdieron su primacía. Ahora, en cambio, existe Otro»⁴⁴.

Los modelos del juego, el arte y la celebración aclaran lo que es fundamental para Gadamer, que escribe: «El juego no tiene su ser en la conciencia o actitud del que juega, sino que, por el contrario, arrastra a éste a su dominio... El jugador experimenta el juego como una realidad que le sobrepasa»⁴⁵. Un juego no sería tal juego si cada jugador siguiese la

43. H.G. GADAMER, *Truth and Method*, p. 512 (la cursiva es del autor) (ed. de 1975, p. 465; ed. alemana, p. 183).

44. H.G. GADAMER, «Prólogo» a J. GRONDIN, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, p. x, en comparación con *Truth and Method*, pp. 212-218 (Droysen), pp. 218-242 (Dilthey), pp. 242-254 (Yorck), pp. 254-264 (Heidegger) y pp. 265-379 (la parte central de su obra).

45. H.G. GADAMER, *Truth and Method*, p. 109.

misma repetición «correcta» de movimientos idénticos, con un resultado predecible e idéntico en cada ocasión⁴⁶. Lo que pasa por «correcta presentación» (*Darstellung*) de una obra teatral o un juego recreativo es «sumamente flexible y relativo»⁴⁷. De ahí que en una fiesta «su *celebración* [sea] *sui géneris*... Una fiesta sólo existe cuando se está celebrando», y lo que resulta apropiado depende de su momento y lugar dentro de una tradición en expansión⁴⁸. Uno de los comentaristas más solventes de Gadamer, Joel C. Weinsheimer, comenta sucintamente: «Existe tal libertad, que nunca se juega dos veces un juego de manera idéntica, y, pese a tanta variedad, sigue siendo, no obstante, el mismo juego»⁴⁹.

En los estudios bíblicos, la obra de Gadamer, como mínimo, ha sacudido hasta sus cimientos «la hermenéutica de la inocencia» del pensamiento ilustrado tradicional. Proporciona el trabajo teórico y filosófico de base a la opinión expresada por Robert Morgan y John Barton de que los que se consideran criterios de la interpretación dependen, entre otras cosas, de la meta propuesta para tal o cual proceso de interpretación⁵⁰. También ha conseguido demostrar la importancia de la historia de la recepción del texto, tal como la ha entendido, por ejemplo, Hans Jauss, el discípulo de Gadamer⁵¹. La hermenéutica neotestamentaria de Ernst Fuchs encuentra en la obra de Gadamer una base teórica para su noción de «mundo proyectado» en paráolas y narraciones⁵². Dentro de ese «mundo», como en la «mundanidad» de Heidegger y en el «juego» o arte de Gadamer, las realizaciones últimas pueden operar en un plano preconsciente, de tal modo que lleven a cambios de actitud que calan más hondo que los conceptos «didácticos». En los Estados Unidos, esta perspectiva de Fuchs y Gadamer había sido examinada en los estudios neotestamentarios por Robert W. Funk⁵³.

46. *Ibid.*, p. 118.

47. *Ibid.*, p. 119.

48. *Ibid.*, pp. 123-124.

49. Joel C. WEINSHIMER, *Gadamer's Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven / London 1985, p. 104.

50. Robert MORGAN (con John BARTON), *Biblical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 5-15 (esp. p. 8), 167-220 (esp. pp. 184-189) y 267-296 (esp. p. 287).

51. Hans R. JAUSS, *Toward an Aesthetic of Reception*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982. Cf. también Robert C. HOLUB, *Reception Theory. A Critical Introduction*, Methuen, London / New York 1984.

52. Ernst FUCHS, *Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1970*; *Studies of the Historical Jesus*, SCM Press, London 1964; «The New Testament and the Hermeneutical Problem», en (J.M. Robinson - J.B. Cobb Jr. [eds.]) *New Frontiers in Theology. II: The New Hermeneutic*, Harper & Row, New York 1964, pp. 111-145.

53. Robert W. FUNK, *Language, Hermeneutic and Word of God*, Harper & Row, New York 1966.

El punto culminante de la teoría multidisciplinar. Ricoeur, sobre el engaño y la comprensión creativa

En una entrevista publicada en el *Frankfurter Allgemeine* en octubre de 1989, Gadamer insistía en que su trabajo inicial sobre la dialéctica de Platón tenía para él más importancia incluso que su *Verdad y método*⁵⁴. El carácter abierto de la pregunta y la conversación, explicaba, es lo único que evita la posibilidad de manipulación, posibilidad fomentada por las aserciones. La propaganda política y los modos engañosos y manipuladores de «imponer las propias creencias» a otro, o al Otro, representan otra dimensión del «dominio» impuesto por el «método» en el ámbito de la ciencia. Robert Sullivan demuestra que esta antipatía por la propaganda estaba estrechamente ligada a la sospecha de Gadamer con respecto al régimen nazi⁵⁵.

Paul Ricoeur (n. 1913) ha formulado una refinada teoría de la hermenéutica que aborda, por un lado, la necesidad de la sospecha y el problema del engaño y la manipulación y, por otro, un programa para la recuperación creativa de la comprensión, especialmente sobre la base de mundos narrativos proyectados y la apertura creativa de una «posibilidad» nueva. Su obra sigue estando directamente relacionada con los estudios bíblicos, aunque escribe como filósofo multidisciplinar para quien la Biblia es fuente de fe, pero no parte fundamental de sus inquietudes profesionales.

Ricoeur pone numerosas disciplinas al servicio de la teoría hermenéutica: teorías de la voluntad y la acción; fenomenología, psicoanálisis, estructuralismo y semiótica; y lingüística y teorías de la metáfora, el símbolo y la narración. Su mayor genialidad consiste, sin embargo, en que comparte con Gadamer la tarea de destronar al yo como centro de la escena desde Descartes hasta la posterior modernidad y, al mismo tiempo, resistir a la simplificación postmoderna de descentrar de tal modo al yo que éste se convierta en una mera amalgama de ejercicios de funciones impuestos, más que agente activo y responsable cuya vida tiene propósito, continuidad y destino. Esto aparece en su espléndida obra culmi-

-
54. La entrevista de Gadamer está traducida como «Gadamer on Gadamer», en (Hugh J. Silverman [ed.]) *Gadamer and Hermeneutics*, Routledge, New York / London 1991, pp. 13-19. Véase también H.G. GADAMER, *Dialogue and Dialectic. Eight Studies on Plato*, Yale University Press, New Haven 1980.
 55. Robert R. SULLIVAN, *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, Pennsylvania State University Press, University Park 1989, esp. pp. 171-181.

nante *Sí mismo como otro* (edición francesa, 1990; edición inglesa, 1992; edición castellana, 1996)⁵⁶.

El interés de Ricoeur por una hermenéutica del yo comenzó con su trabajo bajo la dirección de su maestro Gabriel Marcel, para quien los yoes no eran nunca mera estadística o números de casos, sino personas con nombre y con una identidad existencial. Durante los años de la guerra, Ricoeur cayó prisionero en Alemania, donde entabló estrecho contacto con la obra de Karl Jaspers, Husserl y Heidegger. En la primera fase de su obra escrita, su trabajo sobre la voluntad humana y las experiencias de alienación encontraron expresión en sus escritos *El hombre lábil* y *La simbólica del mal* (edición francesa, 1960; edición inglesa, 1967; edición castellana, con el título *Finitud y culpabilidad*, 1969). Ricoeur señala que esta labor atrajo constantemente su atención sobre expresiones «de doble sentido», en las cuales el mal o la culpa se podía expresar como mancha, borrón, carga, cautiverio o alejamiento. Escribe él: «Interpretar es entender un doble sentido»⁵⁷. De ahí que «tuviera yo que introducir una dimensión hermenéutica en el pensamiento reflexivo»⁵⁸.

Puesto que las personas son falibles y capaces todas ellas de engañarse a sí mismas, y también de engañar a otros, se requiere la *sospecha* para entender los dobles sentidos. En este punto, Ricoeur recurre positivamente a los «tres grandes maestros de la sospecha»: Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. Nietzsche, por ejemplo, «interpretaba» el texto «la salvación del alma» como una codificación encubierta de «el mundo gira a mi alrededor»⁵⁹. La pretensión de verdad «Dios perdona a quien se arrepiente» es para Nietzsche una encubierta pretensión de poder: «perdona a quien se somete al sacerdote»⁶⁰. Ricoeur, sin embargo, encuentra el modelo más constructivo de sospecha en la interpretación de los sueños de Freud. Freud creía que en el sueño en cuanto soñado («contenido del sueño» o «relato del sueño») el yo disfraza deseos que podrían resultar demasiado dolorosos de aceptar y afrontar para la mente consciente. De ahí que, cuando se reprime un plazo de significado, lo que se cuenta al psicoanalista es una versión dis-

-
56. Paul RICOEUR, *Oneself as Another*, University of Chicago Press, Chicago 1992 (trad. cast. del original francés: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996).
57. Paul RICOEUR, *Freud and Philosophy. An Essay in Interpretation*, Yale University Press, New Haven / London 1970, p. 8.
58. Paul RICOEUR, *The Rule of Metaphor. Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Routledge & Kegan Paul, London 1978, p. 317.
59. Friedrich NIETZSCHE, *Complete Works*, 18 vols., Allen & Unwin, London 1909-1913, vol. XVI, *The Antichrist*, p. 186, aforismo 43 (trad. cast. del original alemán: *El Anticristo*, Madrid, Alianza 1996²¹).
60. *Ibid.*, p. 161, aforismo 26.

torsionada, «cifrada», que incluye desplazamiento, condensación y otras estrategias de protección⁶¹. La hermenéutica psicoanalítica entra en juego porque «el sujeto nunca es el sujeto que cree ser»⁶².

Ricoeur no acepta la cosmovisión mecanicista y causal de Freud, cosmovisión que, como demuestra Ricoeur, va pareja con el uso de metáforas causales o económicas por parte de Freud. No obstante, al igual que Dilthey y Apel, y a diferencia de Gadamer, reconoce el puesto de la «explicación» al lado de la «comprensión». La primera proporciona «una hermenéutica de la sospecha»; la segunda, «una hermenéutica de la recuperación». De ahí que, en un importantísimo y breve compendio de su inquietud fundamental, haga esta observación: «Me parece que la hermenéutica está animada por esta doble motivación: la disposición a sospechar y la disposición a escuchar»⁶³. En este contexto habla Ricoeur de fe. Los ídolos deben ser destruidos, pero esto puede generar «una fe que haya sufrido la crítica, una fe postcrítica... una segunda ingenuidad»⁶⁴.

Esto guarda relación directa con los estudios bíblicos. El eje de la sospecha anima la *Ideologiekritik* del texto y la sospecha tocante a los intereses creados del intérprete y de las tradiciones de la colectividad a la que éste pertenece. ¿Qué subtextos se encuentran bajo el texto bíblico y las metas, métodos y conclusiones del intérprete? Empezamos a viajar por la vía de la crítica social e ideológica del «interés», explorada más a fondo por Habermas, así como por la de los problemas de manipulación y poder desvelados por Michel Foucault, entre otros.

No obstante, el trabajo más brillante de Ricoeur se sitúa en favor de la recuperación y la comprensión creativa. En particular, ve que el símbolo da origen al pensamiento, especialmente en el plano de la palabra; la metáfora crea comprensión de forma interactiva en el plano de la sentencia o declaración; la narración proyecta un «mundo» que pertenece a un marco estable de continuidad temporal en el que elementos dispares adquieren coherencia e inteligibilidad mediante una «trama». Su espléndida exposición de la trama narrativa llega especialmente en los tres volúmenes de su obra *Tiempo y narración*. El yo descubre coherencia y continuidad temporal en el entramado de la narración, donde, como en Aristóteles, las acciones aisladas o aparentemente fortuitas adquieren coherencia como parte de una única acción más amplia, y las discontinuidades de tiempo, a las que prestó atención Agustín, suponen un medio de tiempo «humano» en el que la memoria (pasado), la atención (presente)

61. P. RICOEUR, *Freud and Philosophy*, p. 93.

62. *Ibid.*, p. 420.

63. *Ibid.*, p. 27.

64. *Ibid.*, p. 28.

y la esperanza (futuro) ofrecen, no la inteligibilidad abstracta de la lógica, sino la lógica temporal de la vida con sentido⁶⁵. «El dinamismo de la construcción de la trama es para mí la clave de la relación entre tiempo y narración»⁶⁶.

Ricoeur está especialmente interesado por Job. En Jb 42,1-6, la trascendencia y ocultación divinas resultan intraducibles para el lenguaje; no obstante, Job también ofrece la maravilla de que Dios *habla*, y lo hace no *sobre* Job, sino *a* Job⁶⁷. Junto a la narración y los géneros sapienciales, que Ricoeur considera especialmente dignos de mayor atención hermenéutica, la interpelación profética de Dios al género humano (de manera indirecta o no) opera con la modalidad hímnica de la interpelación humana a Dios (especialmente en los Salmos) y la conocida modalidad prescriptiva de textos legales o de orientación espiritual. A ninguna modalidad aislada de revelación o de hermenéutica se le puede permitir eclipsar los recursos de las demás.

Así, la hermenéutica de Ricoeur ha fomentado el pluralismo hermenéutico de metas y modelos que caracteriza el período post-gadameriano. Pero de *Tiempo y narración* y *Sí mismo como otro* se desprende claramente que Ricoeur no desea que la hermenéutica acabe reduciéndose a una diversidad desprovista de coherencia global y sentido de la orientación. Se opone al giro postmoderno de Roland Barthes y Jacques Derrida, aun cuando aprecia las inquietudes de éstos en el contexto de la vida intelectual del París de finales de los años sesenta y de la década de los setenta, y comparte algunas de ellas. La grandeza de Gadamer, y especialmente de Ricoeur, estriba en su capacidad para abordar la desconfianza y las sospechas del contextualismo postmoderno y, al mismo tiempo, insistir en que la vida y la verdad ofrecen mucho más todavía.

Retrospección y prospección: cuatro valoraciones selectivas

1) Nuestro análisis ha subrayado, en primer lugar, la necesidad de un enfoque multidisciplinar de la hermenéutica, tal como queda ejemplificado, aunque no de modo exhaustivo, en Ricoeur. Schleiermacher vio con acierto que la hermenéutica no podría desempeñar una función creativa y verdaderamente crítica si seguía siendo una disciplina auxiliar de tradiciones concretas de teología. Pero su intento audaz y válido de esta-

65. P. RICOEUR, *Time and Narrative*, vol. I, pp. 5-51.

66. *Ibid.*, p. 53.

67. P. RICOEUR, *The Conflict of Interpretations*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 1974, p. 461; *Essays on Biblical Interpretation*, SPCK, London 1981, pp. 86-89.

blecer esta materia como un «arte de pensar» basado en una crítica trascendental carecía, no obstante, de los recursos apropiados para una auto-crítica suficiente. Cayó presa de las nociones kantianas de la centralidad del sujeto humano, y compartía demasiadas suposiciones románticas acerca de la prioridad de la experiencia con respecto a los textos o doctrinas como residuos de la experiencia creativa. Gadamer desvela estos puntos débiles, aun cuando quizá lo haga demasiado despiadadamente. En cambio, Ricoeur echa mano de tantas disciplinas críticas diversas que sigue siendo consciente de los límites y propensiones de cada una de ellas.

2) Como contra Gadamer y los enfoques postmodernos, la obra de Paul Ricoeur muestra que es posible apreciar una gran pluralidad de enfoques hermenéuticos sin suscribir un pluralismo de cosmovisiones. Así, su uso de la psicoanalítica freudiana de la sospecha en modo alguno conlleva una aprobación de la cosmovisión mecanicista de Freud. Ricoeur señala que el hecho mismo de que Freud obtenga sus metáforas del campo de la economía y de la ciencia física lo predisponde hacia tal cosmovisión, que Ricoeur rechaza como inapropiada e infundada. Recientemente, Francis Watson nos ha advertido, con razón, que los denodados esfuerzos de los teóricos hermenéuticos por poner de manifiesto la insuficiencia de explicaciones meramente causales de la vida y los textos no han modificado los prejuicios de aquellos estudiosos bíblicos que consideran el pluralismo secular como neutral en sus valoraciones y la teología cristiana como parcial en las suyas⁶⁸. La teología, insiste este autor con acierto, no puede ser excluida de la interpretación bíblica. El aprecio que muestra Watson por la postmodernidad hace más convincentes aún sus advertencias y su llamamiento⁶⁹. Destruir ídolos y aprender a escuchar no significa desentenderse de la teología. En otro trabajo he sostenido que en realidad es justamente al revés⁷⁰.

3) No hemos tenido espacio para examinar en este estudio el potencial de la teoría de los actos de habla para la interpretación bíblica. Algunas explicaciones resultan superficiales y decepcionantes, pero otras ofrecen

68. Francis WATSON, *Text, Church and World. Biblical Interpretation in Theological Perspective*, T. & T. Clark, Edinburgh 1994, pp. 1-14.

69. *Ibid.*, pp. 79-154.

70. A.C. THISELTON, *Interpreting God and the Postmodern Self. On Meaning, Manipulation and Promise*, T. & T. Clark - Eerdmans, Edinburgh / Grand Rapids (MI) 1995.

la promesa de nuevos avances. J.G. du Plessis examina la teoría de los actos de habla con referencia a la pragmática de G.N. Leech; Dietmar Neufeld se acerca a 1 Juan sobre esta base; yo he intentado mostrar algunas consecuencias de la teoría de los actos de habla para la cristología neotestamentaria⁷¹. Todavía quedan cosas por explorar en este ámbito que, no sólo ofrece un enfoque convincente del lenguaje, sino que además es rigurosamente congruente, como insistía Tyndale, con las funciones, efectos y supuestos de los textos bíblicos.

4) La falta de espacio nos ha obligado a omitir un análisis completo de Jürgen Habermas (n. 1929), que en su obra temprana examinó el papel de los «intereses», en el sentido de intereses creados, como un factor determinante de lo que se considera conocimiento o comprensión en unos contextos sociales dados⁷². En diálogo con Gadamer y Ricoeur en la década de los setenta, rechaza una visión positivista o supuestamente neutral, por lo que a valores se refiere, de la ciencia social⁷³.

La lucha contra la interpretación manipuladora se ha convertido probablemente en el proyecto más urgente de la hermenéutica, a medida que el talante de la postmodernidad, aun cuando no su sustancia, va invadiendo culturas, instituciones, ámbitos políticos y sociales, religiones e Iglesias. Observamos cómo, dentro de las tradiciones religiosas, hay grupos menores que se desprenden de las Iglesias principales y experimentan inicialmente una nueva libertad y un mayor sentido de la identidad colectiva. Pero enseguida las nuevas libertades se ven normalizadas con nuevas cortapisas institucionales y estructuras de poder. La dominación

71. J.G. DU PLESSIS, «Speech-Act Theory: Speech-Act Theory and New Testament Interpretation with Special Reference to G.N. Leech's Pragmatic Principles», en (P.J. Hartin – J.H. Petzer [eds.]) *Text and Interpretation. New Approaches in the Criticism of the New Testament*, Brill, Leiden 1991, pp. 129-142; Dietmar NEUFELD, *Reconceiving Texts as Speech Acts. An Analysis of 1 John* (Biblical Interpretation series, 7), Brill, Leiden 1994; A.C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics*, pp. 283-307, y «Luke's Christology, Speech-Act Theory, and the Problem of Dualism in Christology after Kant», en (Joel B. Green – M. Turner [eds.]) *Jesus of Nazareth. Lord and Christ*, Paternoster Press / Eerdmans, Carlisle / Grand Rapids (MI) 1994, pp. 453-472.

72. J. HABERMAS, *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston 1971; Heinemann, London 1978² (trad. cast. del original alemán: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1992⁴).

73. J. HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt 1982⁵ (trad. cast. del original alemán: *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid 1988); *Legitimation Crisis*, Beacon Press, Boston 1975.

y el autoritarismo por parte de una nueva jefatura acaban sustentándose a sí mismos, porque todos los criterios para la interpretación bíblica y los estilos de vida considerados obligatorios se han vuelto internos al grupo. Los escritos bíblicos acaban siendo utilizados de forma manipuladora para dar validez a las nuevas estructuras de poder. El mismo fenómeno se produce en otras partes de la sociedad. Si, con Ricoeur, hemos de volvernos a los «maestros de la sospecha», la obra (aunque no la cosmovisión) de Nietzsche, Foucault y Derrida puede desempeñar un papel en la lucha contra una interpretación manipuladora⁷⁴. Habermas acierta al poner estas cuestiones en su programa, aun cuando no podamos suscribir sus propuestas globalmente. La cuestión de la manipulación se vuelve aún más fundamental para la hermenéutica con la aparición de las teologías de la liberación, la hermenéutica feminista y los enfoques postmodernos de los textos. Pero todo esto se analiza en otras partes del presente volumen.

* * *

Para seguir leyendo

- GADAMER, Hans-Georg, *Truth and Method*, Sheed and Ward, London 1989², reimp. 1991 (trad. cast. del original alemán: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1997⁸).
- JEANROND, Werner, *Theological Hermeneutics*, Macmillan, London 1991.
- MUELLER-VOLLMER, Kurt (ed.), *The Hermeneutics Reader*, Blackwell, Oxford 1986.
- RICOEUR, Paul, *Essays on Biblical Interpretation*, SPCK, London 1981.
- RICOEUR, Paul, *Time and Narrative*, 3 vols., Chicago University Press Chicago / London 1984-1988 (trad. cast. del original francés: *Tiempo y narración*, vols. 1 y 2, Cristiandad, Madrid 1987; vol. 3, Siglo XXI, México 1996).
- THISELTON, Anthony C., *The Two Horizons*, Paternoster / Eerdmans, Exeter / Grand Rapids (MI) 1980.
- THISELTON, Anthony C., *New Horizons in Hermeneutics*, HarperCollins, London 1992; reimp.: Paternoster, Carlisle 1995.
- WATSON, Francis, *Text, Church and World*, T. & T. Clark, Edinburgh 1994.

74. Cf. A.C. THISELTON, *Interpreting God and the Postmodern Self*, pp. 3-45 y 121-164.

La Biblia y la teología cristiana

ROBERT MORGAN

El carácter y los contenidos de la Biblia han configurado, aun sin ejercer un control absoluto, los modos de interpretarla. Los diferentes objetivos e intereses de sus lectores también han tenido su influencia, y este capítulo se propone considerar los que han tenido un mayor alcance. La formulación de nuestro título se podría invertir: «La teología cristiana y la Biblia», lo cual indica que el principal centro de atención va a estar en los sujetos que leen, no en el objeto leído. La Biblia nunca ha dado origen por sí misma a una teología. Incluso sus partes más densamente teológicas sólo contribuyen a la continua tarea de la teología cristiana al ser interpretadas de maneras muy concretas. Un medio parcial por el que los cristianos intentan entender su fe es el compromiso serio con los textos bíblicos. Lo que hacen requiere tanta explicación como los textos que leen. El público más amplio encontrará en el presente volumen una introducción, no sólo a la Biblia, sino también a algunos de los que la interpretan.

La interpretación bíblica ha estado dominada generalmente por los intereses religiosos. Sin embargo, no todos ellos son teológicos. Tal categoría abarca diferentes niveles de sofisticación, pero propiamente hace referencia al proceso intelectual de expresar una fe y una práctica religiosas relacionando una tradición religiosa autoritativa con el conocimiento y la experiencia contemporáneos, y viceversa.

Algunos creyentes dan importancia a esta teología porque intuyen que la autenticidad de su postura religiosa depende de algún modo de esta verdad. Las argumentaciones acerca de la verdad de la Biblia rara vez han hecho justicia a la esquiva condición de la verdad religiosa, pero representan una sólida intuición que ha estimulado el análisis histórico y lingüístico riguroso, así como la reflexión teológica. Ésta no depende de la investigación bíblica, y parte de ella puede parecer ingenua a los especialistas bíblicos, pero su investigación incesante de la verdad del Evangelio la distingue de cualquier otro uso religioso de estos textos. Esos usos menos rigurosos de la Escritura son más dominantes. Durante siglos, la Biblia ha proyectado un mundo y ha avalado una visión de la

vida humana para millones de personas cuyo conocimiento de ella ha sido sumamente selectivo y en gran parte indirecto. Incluso hoy en día, la Biblia sigue resonando con fuerza en la liturgia y la oración común, y débilmente en la cultura más amplia, para muchos que apenas entienden más de lo necesario para asimilar de los pasajes seleccionados la instrucción, la motivación y las sanciones religiosas y morales que guían la fe y la vida cristianas.

«Teología» significa algo más que eso. El término ha experimentado cambios de significado a medida que la reflexión disciplinada sobre la fe religiosa ha sufrido altibajos en la cultura occidental. Partiendo de un «discurso sobre Dios o los dioses», originalmente asociado con la antigua religión y mitología griega, su prestigio aumentó con el discurso cristiano, hasta hacer referencia a un discurso racional sobre Dios estrechamente relacionado con la filosofía. En un mundo donde se suponía que la Biblia contenía la revelación divina y daba testimonio de ella, pero también se consideraba a la razón humana capaz de hacer algunos juicios verdaderos sobre Dios y el mundo, esto llevó a una distinción entre teología «natural» y teología «revelada». Dicha distinción se vino abajo en el mundo moderno cuando el discurso sobre Dios se vio desplazado de los contextos no religiosos y circunscrito al discurso religioso, normalmente de alguna tradición concreta. Esta limitación no ha destruido su carácter público. Sigue estando basada en una experiencia al alcance de todos, y todavía pretende hacer afirmaciones verdaderas relacionando su tradición con el estado actual del conocimiento. Sin embargo, esta especificidad exige tratamientos separados de la Biblia en el judaísmo y en la teología cristiana, aun cuando la Biblia hebrea es Escritura en ambas religiones. Hacer abstracción de los detalles de cristianismo y judaísmo supondría perder lo que mayor importancia teológica tiene en cada uno de ellos. La restricción de cuanto sigue a la teología *cristiana* viene exigida por las limitaciones de espacio y competencia, pero también pretende expresar respeto por la integridad del judaísmo, que demasiado a menudo ha sido falseada por intérpretes más familiarizados con el cristianismo.

La dependencia de la teología cristiana respecto de la supuesta revelación de Dios en Jesucristo es la clave de su estrecha relación con la Biblia, y explica por qué dicha relación es diferente en el caso del Antiguo Testamento y en el del Nuevo. Éste contiene los testimonios principales de los acontecimientos fundacionales del cristianismo, pero dichos acontecimientos sólo fueron interpretados como la revelación decisiva de Dios a través de una fe y una tradición religiosa ya existente, enraizada en una Escritura. Lo que los seguidores de Jesús acabaron llamando «Antiguo Testamento» presenta a su Dios como el Dios de Abrahán, de

Isaac y de Jacob. Dicen que, leído correctamente (es decir, de manera cristiana), apunta al cumplimiento de la obra salvadora de Dios en Cristo. Su lectura selectiva de estas Escrituras a menudo critica partes de dicho testimonio como inadecuadas para el tiempo del cumplimiento; pero la entera Biblia hebrea (e inicialmente su traducción y ampliación griegas) se tenía por Escritura inspirada y ha permanecido como una tradición religiosa indispensable tanto para cristianos como para judíos. El testimonio neotestamentario de la vida, muerte y resurrección de Jesús como la revelación escatológica decisiva de Dios también es una tradición religiosa indispensable, y pronto fue aceptado como Escritura igualmente inspirada. En su calidad de testimonio del cumplimiento, se convirtió en la medida de la profecía anterior; ambos testamentos, leídos en una relación teológica cristiana, se convirtieron en la medida o canon (regla) de desarrollos posteriores.

Es esta indispesabilidad del testimonio bíblico del conocimiento de Dios en Cristo lo que llevó a los creyentes a hablar de la Biblia en sí como revelación o «palabra de Dios». Esta metáfora, animada por los oráculos proféticos introducidos por la fórmula «Así dice el Señor», generó a su vez la comprensión errónea de la Biblia como oráculos divinos, y de la teología como una deducción de verdades doctrinales a partir de datos revelados. Pero ésa nunca fue una representación exacta del recurso teológico cristiano a la Escritura. Quienes pensaban de esta manera trabajaban a su vez dentro del contexto de la fe de la Iglesia, esclarecían su fe con la ayuda de la Escritura, pero nunca sacaban sus propias declaraciones de fe sólo o directamente de la Biblia. El «sola scriptura» de los reformadores protestantes del siglo XVI fue trascendental, pero sólo como propuesta acerca del correcto ordenamiento de las autoridades. El testimonio de la Escritura no debía verse suprimido por la tradición posterior ni, sobre todo, por el magisterio contemporáneo u oficio de enseñanza de la Iglesia católica. Estaba claro que no, porque los Padres mismos sólo habían pretendido interpretar la Escritura, y las definiciones conciliares habían indicado la dirección de la interpretación escriturística cristiana. Se suponía que incluso el magisterio contemporáneo debía prolongar el testimonio de la Escritura, no anularlo. Los papas y obispos que contradecían el testimonio teológicamente claro de la Escritura debían ser criticados y, si hacía falta, rechazados.

Tanto las Escrituras como la teología cristiana operan en un contexto eclesial en el que se comprenden como portadoras del testimonio de la revelación de Dios en Cristo. Los dos términos de nuestro título presuponen, por tanto, ese tercero. La afirmación de la revelación subyace en ambos productos derivados y determina su mutua relación. Los diferentes modos en que se ha entendido la revelación de Dios en Cristo se

tradujeron en diferentes interpretaciones de la Biblia en la teología cristiana, pero este contexto más amplio de las respuestas cristianas de fe a la revelación de Dios en Cristo es la clave del uso de la Biblia en teología. La transferencia directa e irreflexiva del lenguaje bíblico al discurso cristiano contemporáneo resulta impresionante unas veces y banal otras, pero nunca es *teología*, a menos que ilumine para la fe la revelación de la que, según presuponen los intérpretes teológicos cristianos, la Biblia da testimonio. Esto es lo que Karl Barth llamaba *Sachexegese*.

La teología crítica protege además la libertad del teólogo moderno para discrepar, en nombre del Evangelio, de la letra de la Escritura. Esto es lo que Rudolf Bultmann llamaba *Sachkritik*. Esa dialéctica entre la Escritura y el Evangelio, en la cual la Escritura es necesaria para la mediación de la revelación, pero no se identifica con la revelación (salvo en sentido derivado), queda patente a lo largo de la historia de la interpretación teológica de la Biblia. Las sucesivas interpretaciones de la Escritura van encaminadas a entender mejor el mensaje cristiano y a persuadir a sus oyentes o lectores a hacerlo suyo en sus vidas. Mantienen el sentir de la Iglesia de que el sujeto último de la Escritura está más allá de toda la historia y el cálculo humanos, y al mismo tiempo utilizan cualquier método e intuición literarios o históricos actualmente a su alcance. Estos instrumentos, sacados del entorno intelectual contemporáneo, pueden subvertir convicciones teológicas antes preciadas. Las lecturas tradicionales de la Escritura son, después de todo, tradición, no revelación.

La dependencia de la Biblia y de la teología respecto de una previa revelación de Dios, y la negación de que la teología consista simplemente en deducciones sacadas de la Biblia, se pueden confirmar recordando que la teología cristiana precede en el tiempo a la Biblia cristiana. Los comienzos de la teología cristiana se pueden rastrear dentro del Nuevo Testamento en un período anterior a su descripción como «cristiana» o como «teología». Quienes primero confesaron al Jesús Mesías y Señor crucificado y resucitado seguían siendo judíos. Interpretaron su experiencia de Jesús durante su ministerio y tras su muerte en la lengua propia de éste, y con sus propias Escrituras y tradiciones judías. Por rudimentario que fuera, su misma elección del lenguaje confesional requería pensamiento teológico. La poderosa retórica de las cartas de Pablo va más allá, incluyendo el argumento moral y alguna reflexión y argumento teológicos críticos en defensa de su práctica misionera. La negativa de Pablo a imponer los signos de la identidad judía a los gentiles apartó su misión gentil de la sinagoga. Si el Señor Jesús era decisivo para la relación de los gentiles con Dios, la Torá no lo era, por mucho que, pese a todo, la observaran.

Pablo elaboró a partir de su Biblia, en particular la historia de Abrahán y determinados pasajes de los profetas y salmos, un argumento en apoyo de lo que, basándose en su experiencia misionera, él juzgaba correcto. Esta forma de convicción teológica sigue siendo paradigmática incluso hoy, cuando han cambiado los métodos de la exégesis y los presupuestos acerca de la Biblia. Una generación después de Pablo, otros judíos mesiánicos fueron expulsados de la sinagoga, en parte debido a su fe cristológica. La comunidad joánica reaccionó estableciendo las fronteras de forma aún más marcada, elaborando convicciones teológicas que repugnaban a la sensibilidad judía. El hecho de compartir la misma Escritura no pudo impedir las divisiones cuando surgió un nuevo principio de interpretación entre quienes reconocían a Jesús como Mesías, Señor e Hijo de Dios. Sigió una ruptura de la comunión, y la división de la comunidad religiosa. Aquellos cuyo culto a Dios se veía en ese momento decisivamente reconfigurado por su experiencia de Jesús y el Espíritu en las comunidades cristianas volvían a leer sus Escrituras judías. Leían la ley, y especialmente los profetas y salmos, de maneras nuevas a la luz del cumplimiento que habían advertido. Por valiosas que fueran para la instrucción moral muchas de las tradiciones recogidas en sus Escrituras divinas, y necesarias para la elaboración teológica, ni la Biblia hebrea ni su traducción y ampliación griega eran en ese momento los factores decisivos en su nueva relación de alianza con Dios. Los recuerdos de Jesús, las interpretaciones de su muerte y la celebración de su acreditación se hicieron más importantes para ellos, y alguna preciada instrucción apostólica les proporcionaba recursos para su vida y pensamiento cristianos.

Hacia finales del siglo I se estaban recopilando las epístolas de Pablo y se leían uno o más evangelios. Se estaban componiendo nuevos escritos que se disputarían con Pablo y los cuatro evangelios el reconocimiento como Escritura cristiana al lado de los Setenta. La formación de un Nuevo Testamento fue un proceso lento que no se completó hasta el siglo IV, pero las líneas principales estaban claras ya en tiempos de Ireneo (c. 180). Este canon católico tomó forma cuando la Iglesia del siglo II excluyó como heréticas versiones inaceptables de su religión, basadas parcialmente en interpretaciones extrañas de Pablo y Juan, que asimilaban el Evangelio a un sincretismo oriental. Estos sistemas «gnósticos» abrían una brecha entre la creación del mundo por parte de un Demiurgo y la salvación por el conocimiento, o «gnosis», revelado por un revelador o enviado divino. Más peligrosa, por su honda intensidad religiosa, fue la lectura selectiva de Pablo, igualmente dualista y no judía, realizada por Marción, y la creación por éste, en torno al 140 d.C., de un pequeño canon neotestamentario, consistente en un evangelio de

Lucas y una colección de diez epístolas paulinas, componentes ambos profundamente remodelados mediante importantes omisiones.

En la lucha con estas herejías se aceptó la mayor parte del canon del Nuevo Testamento, y esto pasó a definir los amplios límites de la ortodoxia católica. Fue en sí el resultado del respeto a la tradición, del uso eclesiástico y del discernimiento teológico. Cuando la teología posterior encontraba sus fuentes y normas en la Escritura, no reconocía con ello una regla ajena, sino una norma de fe que ya guiaba su interpretación del Evangelio. Las Escrituras antiguas y nuevas se leían ya en contextos eclesiásticos y, por tanto, se interpretaban a la luz del sentido de lo que ya constituía la fe y la vida cristianas. Como reacción ante empeños considerados incompatibles con las Escrituras antiguas y la tradición apostólica, se hizo explícita esta regla de fe. Un hecho absolutamente decisivo fue que la autoridad para definir y defender la norma de la verdad cristiana recayó sobre una jefatura episcopal autentificada por su posición dentro de la sucesión apostólica y capaz de proporcionar un centro visible de unidad más estable y duradero que las escuelas filosóficas de Valentín y Basílides, o que el entusiasmo carismático del cisma montanista. Los escritos peligrosamente ambiguos de Pablo y Juan se convirtieron en seguros dentro del marco católico y apostólico, hecho que queda patente sobre todo con Lucas-Hechos y con la ubicación de aquéllos junto a las epístolas pastorales y católicas (incluidas las joánicas), que eran más eclesiásticas.

Por más que estuviera incompleta, la Biblia cristiana como logro teológico y programa hermenéutico resulta visible en la gran obra de Ireneo *Contra los herejes*. La consecuencia teológica de combinar las Escrituras judías con un Nuevo Testamento en ciernes fue contradecir todas las herejías gnósticas presentando la unidad de creación y redención en la historia bíblica de la salvación. Las partes del Antiguo Testamento que resultaban embarazosas, o inaplicables ya en este tiempo de cumplimiento, se podían alegorizar, y la Iglesia retenía la Escritura en su totalidad. Como en la teología de Lucas, los componentes esenciales de la fe cristiana se expresaban en una relación narrativa del plan misericordioso y salvífico de Dios desde la creación hasta Cristo, pasando por la historia de Israel, y prolongado en el tiempo de la Iglesia hasta su fin. Esta norma quedó compendiada en el antiguo Credo romano, el principal antecesor del llamado Credo de los Apóstoles, otro documento lucano en líneas generales.

La teología bíblica de Ireneo no era ni un enfriamiento especulativo en las ideas filosóficas del momento ni un intento de responder a objeciones racionales y defender la verdad de la fe cristiana. La primera tarea era consolidar, contra los especulativos sistemas gnósticos del

momento, la forma fundamental del sistema cristiano de símbolos, basado en una Escritura interpretada según las directrices de la regla de fe. Los comienzos de una teología más filosófica resultaban ya patentes en la cristología del Logos de los apologistas del siglo II, especialmente en la de Justino Mártir, un converso del platonismo que dirigió sus «apologías» políticas e intelectuales del cristianismo a la élite dirigente de Roma. Los sucesores de estos apologistas en el siglo III, Clemente de Alejandría y Tertuliano, el padre de la teología latina, hicieron un mejor uso del Nuevo Testamento; pero hizo falta el genio de Orígenes para sintetizar la Biblia, la filosofía griega y la espiritualidad mística y dar a la teología griega su carácter distintivo. En él se prefiguran ya la teología y la interpretación bíblica de la patrística posterior, la medieval, la humanista e incluso parte de la contemporánea. Y la mayor parte de la obra escrita de este primer teólogo verdaderamente sistemático (obra de la que se ha conservado muy poco) utilizaba el género de la exposición bíblica. De la Biblia sacaba los elementos esenciales de su «conocimiento» salvífico, y algunas de las incongruencias de su teología filosófica se pueden explicar como el resultado de esa fidelidad a la Escritura.

La interpretación alegórica que Orígenes, como Filón, el judío de Alejandría, aplicaba a la Biblia le parece subjetiva y completamente arbitrarria a cualquiera que haya sido formado en un enfoque más histórico de los textos. Sin embargo, ofrecía al platónico cristiano un método por el que el intérprete inspirado por el Espíritu podía penetrar en el significado espiritual de la Escritura, y Orígenes lo combinaba con una exégesis crítica que sería adoptada e imitada en griego y en latín durante siglos. Incluso su método alegórico invita a un nuevo examen en una generación que va abandonando la quimera de llegar a un conocimiento de Dios mediante el estudio histórico crítico y está abierta a las posibilidades de lecturas más imaginativas de textos religiosos.

La exposición bíblica ha sostenido siempre, no sólo la vida litúrgica, devota y moral de la Iglesia, sino también su teología. Los debates decisivos de la teología patrística griega no giraron en torno a los textos bíblicos aducidos por escuelas rivales, sino que estuvieron avivados por la determinación de hacer justicia al testimonio bíblico como un todo. La palabra *homoousion*, con la que los Padres nicenos excluyeron el subordinacionismo de Arrio, no es bíblica, y las reservas que provocó a este respecto son un indicio de lo que normalmente se esperaba. Por eso, en *De Synodis*, Atanasio se esfuerza en sostener que ese término es fiel al sentido de la Escritura. La principal cuestión teológica abordada por los teólogos griegos era cómo hablar religiosamente de Cristo sin poner en peligro el monoteísmo judeocristiano. Cuando se pensó que la experiencia de salvación tenida en la Iglesia y los sacramentos exigía la confesión

de su plena divinidad, ello no fue considerado una novedad, sino un esclarecimiento, realizado con los instrumentos conceptuales existentes en la filosofía griega, de lo que todos los cristianos ortodoxos habían creído siempre y en todas partes. Ello condujo a una doctrina trinitaria de Dios presagiada por las fórmulas triádicas neotestamentarias de Mt 28,19 y 2 Co 13,10 y por formulaciones menos rigurosas, tales como 2 Co 1,18-22 y 1 Pe 1,3-12. Entonces era difícil considerar divino a Jesús sin caer en el docetismo; este peligro también fue encarado, y reafirmada su humanidad verdadera. Estos límites de la teología ortodoxa fueron analizados en varias propuestas teológicas, fijados en las fórmulas dogmáticas clásicas, y están compendiados en las doctrinas de la Iglesia sobre la Trinidad y la encarnación. Corresponden a la creencia de todos los testigos neotestamentarios de que, al relacionarse con el Señor Jesús crucificado y resucitado, se relacionaban con Dios.

La teología posterior se consideró ligada a esta convicción religiosa fundamental por medio de las fórmulas dogmáticas que definían la forma de la ortodoxia. Cuando la realidad se entendía desde la óptica de la filosofía griega, no era posible hablar de la realidad de Dios sin echar mano de este lenguaje, ni tampoco de Jesús como la decisiva revelación salvadora de Dios sin estas fórmulas. Una época y una cultura que, por lo general, creía que Dios podía ser conocido por la razón pensó que su lenguaje filosófico podía compendiar la fe cristiana de una manera que fuera fiel al testimonio bíblico y pudiera guiar la posterior interpretación cristiana de la Biblia.

La teología occidental adoptó y desarrolló el logro griego, pero hizo sus propias y peculiares elaboraciones sobre la condición humana y la salvación. Las lecturas de san Pablo hechas por Agustín resultaron una potente mezcla. Su comprensión católica (antidonatista) de la Iglesia y su teología paulina (antipelagiana) de la gracia informaron las opiniones medievales sobre la salvación mediante los sacramentos, y su doctrina de la predestinación (sacada especialmente de Rm 9) fue reavivada por los Reformadores del siglo XVI. Pablo y Agustín están detrás de todas las discusiones posteriores sobre la justificación, y alimentaron la mayor parte de las teorías de la expiación, desde Anselmo y Abelardo, hasta el escolasticismo protestante del siglo XVII, y más allá aún. A través de Agustín, incluso el pensamiento social y político de Occidente ha contraído una gran deuda con lo que se pensaba que el inspirado apóstol había querido decir.

Con Anselmo y el posterior escolasticismo medieval, un nuevo estilo de teología universitaria basado en el uso de la dialéctica aristotélica reemplazó a la anterior reflexión monástica sobre la Escritura. Pero santo Tomás de Aquino y otros fueron frailes y maestros de la «sagrada pági-

na» antes que creadores de teología sistemática, y la lectura litúrgica de la Escritura continuó informando su pensamiento y proporcionando la materia prima de sus teologías. Las inclinaciones filosóficas de este tipo de teología provocaron diversas reacciones que apelaban a la Escritura. Éstas fueron facilitadas por la investigación humanista, las traducciones hechas a las lenguas vernáculas y la invención de la imprenta, hasta que, finalmente, nuevas teologías de base bíblica transformaron y escindieron la Iglesia occidental en las Reformas del siglo XVI.

La teología protestante estaba obligada a una nueva dependencia respecto a la Escritura por su rechazo del magisterio católico. Heredó la tradición de la Iglesia antigua, pero en principio sometía toda tradición (como *norma normata*) a la prueba de la Escritura (como *norma normans*) y aceptaba como necesarias para la salvación sólo las doctrinas encontradas en la Escritura. Su relativa libertad con respecto al control eclesiástico hizo que ulteriores divisiones resultaran inevitables; pero la Escritura seguía siendo leída dentro de un marco doctrinal cristiano tradicional. Ese nuevo impulso al estudio bíblico ha seguido siendo una característica del protestantismo; pero cuando, tras la Reforma luterana y calvinista, las facultades protestantes de teología de las universidades alemanas y suizas empezaron a elaborar su nueva dogmática, Aristóteles volvió a ser un recurso indispensable.

Las primeras reacciones contra este nuevo, y en apariencia árido, escolasticismo aparecieron en el pietismo del siglo XVII, precursor del renacer evangélico en Inglaterra. Esta recuperación del corazón daba preponderancia a la lectura devota de la Biblia y llevaba a una nueva teología bíblica que se mostraba impaciente con el esquematismo de la dogmática. No obstante, era un movimiento moderno e incluía un elemento racional que encontró expresión en la crítica textual del Nuevo Testamento (por ejemplo, Bengel). En la Alemania ilustrada del siglo XVIII, se unió con la nueva crítica racionalista de la fe ortodoxa. Esto llegó a Alemania, por lo general, procedente de librepensadores ingleses tales como los deístas John Toland y Matthew Tindal, Anthony Collins, Thomas Chubb y Thomas Morgan; pero cuando sus críticas fueron asimiladas y sintetizadas por Hermann Samuel Reimarus, las posibilidades que ofrecían de una revisión constructiva de la teología cristiana fueron insertadas en una nueva crítica bíblica por «neólogos» tan notables como Johann Salomo Semler y Johann David Michaelis. La moderna teología liberal tiene en estos autores muchas de sus raíces. Estos enemigos del dogma y defensores de una religión razonable dependían de la Biblia en sus revisiones radicales de la fe cristiana, pero también eran independientes. Liberaron la enseñanza de Jesús de su contexto bíblico y del

marco referencial del credo, reinterpretándola de acuerdo con las convicciones modernas.

Los debates entre las reafirmaciones ortodoxas de la fe cristiana que tienen en cuenta los conocimientos modernos, al tiempo que permanecen en clara continuidad con la tradición, y quienes proponen una revisión más radical, han dominado el pensamiento religioso de Occidente desde el siglo XVIII. A lo largo de este período, la discusión teológica se ha visto estimulada y entreverada con la aparición y desarrollo de un nuevo estudio crítico de la Biblia, dominado por los métodos históricos y literarios, que desacreditaban las teorías de la inerrancia bíblica y además desmantelaban la dogmática ortodoxa. El progreso de la ciencia y la filosofía modernas suscitaba dudas sobre los relatos de la creación, los milagros y la cronología de la Biblia. La sensibilidad literaria de los lectores modernos abría la posibilidad de un aprecio nuevo de la poesía y el mito bíblicos, y el escepticismo de gran parte de la investigación histórica moderna afectó a todas las narraciones bíblicas.

El sometimiento de la historia evangélica a este tipo de análisis destruyó modos anteriores de entenderla, sustituyendo al Señor encarnado de la fe cristiana por una figura histórica humana. Ésta no era ya una cristología ortodoxa, pero todavía dependía de la Biblia en lo tocante a la obtención del material de fuentes históricas, y todavía se podía decir que era cristiana. La mayoría de los teólogos dedicados a esa tarea seguían siendo cristianos convencidos que trabajaban en contextos eclesiales que mantenían oficialmente la fe cristiana clásica del protestantismo anterior. El neoprottestantismo era una parte numéricamente pequeña del cristianismo decimonónico, pero su disolución del cristianismo clásico estaba en sintonía con una cultura moderna cada vez más enfrentada a las Iglesias, y sus intentos de reconstrucción estaban pensados para recurrir a gran parte de lo mejor de una sociedad que estaba volviéndose postcristiana. Amplios sectores de las Iglesias cristianas, y en especial el catolicismo romano oficial, reaccionaron ante la modernidad negándose a hacer frente a algunas de sus exigencias legítimas. El protestantismo liberal, en el mejor de los casos, era más veraz, pero sacrificaba gran parte de lo que los autores neotestamentarios y los cristianos posteriores habían considerado por lo general esencial para su fe.

La reacción de Karl Barth contra el liberalismo protestante ha dominado la teología del siglo XX y todavía está en vías de asimilación crítica. Entre sus muchas líneas argumentales destaca una reafirmación, en las circunstancias de la modernidad, del sentido del testimonio bíblico que tenían los Reformadores y de su carácter fundamental en cualquier teología cristiana. El carácter humano de la Escritura es generalmente reconocido fuera de los círculos fundamentalistas, pero existe división

de opiniones con respecto a lo que esto significa en la práctica. Las antiguas cosmovisiones de los autores bíblicos no se pueden imponer a los cristianos modernos; sin embargo, la fe religiosa está tan estrechamente ligada a la comprensión de la realidad por parte de las personas, que resulta distorsionante deslindar lo que se puede eliminar y lo que se debe mantener. La tradición se ha de recibir e interpretar críticamente como un todo, reconociendo que no es más que tradición, pero confiando en que se convierta ahora y en el futuro en el medio u ocasión de la revelación divina para quien reciba su testimonio.

La Biblia es fundamental en la teología cristiana, porque sus indispensables tradiciones intervienen en cualquier explicación que se elabore de la revelación de Dios en Cristo. Como fenómeno histórico, la religión cristiana es enteramente dependiente de la tradición, pero todas las tradiciones son humanas y falibles. La teología, por tanto, las inspecciona y margina algunas, pues actúa como mediadora del mensaje cristiano lo más verazmente que puede. Pretende ser fiel a lo que la tradición en su conjunto ha intentado expresar y, a la vez, estar alerta a las situaciones cambiantes que requieren constantemente nuevas formulaciones. Al privilegiar algunas de sus tradiciones más primitivas y mantener las Escrituras de su matriz religiosa, la Iglesia ha establecido un compromiso con estos escritos del Antiguo y el Nuevo Testamento, fundamentales para su tarea interpretativa. Gerhard Ebeling llamó a la historia de la Iglesia «la historia de la interpretación de la Escritura». Si tal expresión se entiende en sentido lato, hasta el punto de incluir su cumplimiento en millones de vidas vividas según el evangelio escuchado de la Escritura, no es ninguna exageración. La interpretación teológica de la Escritura guía e informa la práctica moral y espiritual cristiana no menos que la fe.

La relación teológica de la Escritura con la tradición es la relación de unas tradiciones primitivas con todo lo que siguió y ha sido recordado, bueno y malo. La relación de la Escritura con la revelación es menos clara y más dialéctica. Barth habló de «la triple forma de la Palabra de Dios» (*Dogmática eclesial* 1,1 § 4). Estrictamente hablando, sólo la Palabra encarnada, el Señor Jesús crucificado y resucitado, es para los cristianos la revelación decisiva de Dios. Sin embargo, a Dios sólo se le puede conocer a través de esta revelación en Cristo cuando lo transmite la palabra de la proclamación cristiana, que a su vez depende de la palabra escrita del testimonio bíblico. Las palabras derivadas de la Escritura y la predicación pertenecen también, por tanto, a las actividades de la revelación cristiana.

La mayoría de los teólogos estarán de acuerdo con Barth en que esta revelación de Dios en Cristo no se puede captar directamente, como un conocimiento de este mundo. No resulta accesible a la investigación his-

tórica o a la especulación metafísica. Por otro lado, al comprometerse con Dios tal como lo transmiten las imágenes de fe de una persona concreta que se despliegan sin parar, los cristianos están expuestos a los riesgos que conlleva esa contingencia. No pueden evitar un interés por lo que los historiadores digan sobre Jesús, por banal que pueda ser para la fe religiosa. Mientras Jesús de Nazaret sea aquel al que confiesan como su Señor resucitado, la cuestión del Jesús histórico seguirá estando en su programa teológico, por más respuestas vacilantes y variadas que reciba.

Barth y Bultmann vetaron el historicismo, que había dado a la investigación histórica moderna la relevancia necesaria para obtener el control en el campo de la teología. Siguiendo a Kierkegaard, y la insistencia correctiva de Martin Kähler en el aspecto kerigmático de la revelación («el Cristo real es el Cristo predicado»), ambos minimizaron la necesidad para la fe de la historia pasada, situando el acontecimiento de la revelación en el momento presente en que la proclamación se escucha en obediencia. Tanto este aspecto de recepción, que Bultmann pasó a explicar con la ayuda de categorías filosóficas descriptivas de la existencia humana, como la nueva atención al texto bíblico (más que a la historia reconstruida a partir de estas fuentes) apuntaban hacia los nuevos paradigmas literarios que han ido ganando terreno en la teología cristiana durante los últimos veinte años. La amplitud narrativa de la *Dogmática eclesial* de Barth ha resultado ser el monumento teológico del siglo, que ha restituido «el desconocido mundo nuevo de la Biblia» al centro de gran parte del empeño teológico, desde el movimiento conservador de la «teología bíblica» hasta los últimos experimentos del postmodernismo. La exégesis de Bultmann, más estricta, ha tenido menos influencia fuera del mundo profesional de la investigación del Nuevo Testamento, pero su éxito en combinar la investigación crítica más rigurosa con una teología comprometida (aunque anémica) sigue siendo el mejor modelo para un estudio bíblico teológicamente interesado e interesante. Su insistencia luterana en escuchar la palabra (y ser transformado) tiene cierta afinidad con los enfoques recientes de la respuesta del lector de la literatura bíblica, y también con la teoría de los actos de habla.

La interpretación teológica cristiana de la Escritura siempre ha tomado en serio tanto los textos bíblicos en sí como su efecto transformador en los lectores fieles. Incluso las lecturas historicistas decimonónicas solían estar teñidas de una filosofía idealista de la historia que permitía creer a algunos historiadores que sus investigaciones racionales daban con algo del Espíritu Universal que los cristianos llaman Dios (impresionante interpretación errónea de Jn 4,24). Sus procedimientos eran públicos y estaban más controlados metodológicamente que los de Orígenes, pero tenían en común con la exégesis espiritual de éste más de lo

que podría hacer suponer la distancia existente entre la interpretación alegórica del uno y la exégesis histórica de los otros. Tanto los exegetas antiguos como los modernos permitían que su interés por la cuestión de Dios afectara a su interpretación bíblica de maneras que la mayoría de los historiadores consideraría hoy poco profesionales. Este desacoplamiento del arte del historiador con respecto a los compromisos filosóficos y teológicos más amplios, que siguió al declive del idealismo, es lo que ha llevado a la teología reciente a aflojar el vínculo con la investigación histórica, insistiendo al mismo tiempo en la necesidad de ésta en su debido lugar (subordinado).

El genio de Orígenes continúa influyendo en la exégesis espiritual de la teología de tradición católica y ortodoxa. Además, estableció en un momento temprano de la historia de la Iglesia una exégesis verdaderamente crítica (aunque no histórica), y con ello el sentido literal de la Escritura, que él infravaloró, pero que ha guiado la mayor parte de la teología universitaria, medieval, Reformadora y moderna. A diferencia de la predicación, donde siempre se ha permitido más espacio a la imaginación, la doctrina cristiana depende del sentido literal. Su asimilación de la moderna exégesis histórica, con sus nuevas técnicas y sus eficaces métodos, es una forma de este compromiso, pero no la única. Cuando se debilitó su alianza con los teólogos idealistas del siglo XIX, durante un breve tiempo floreció en Alemania una nueva asociación con la teología kerigmática y existencialista, pese a una generalizada oposición y desconfianza. La vorágine teológica de los años veinte del siglo XX contenía el potencial para relacionarse de diferentes maneras con diversas corrientes culturales nuevas, pero éstas no fueron demasiado exploradas hasta finales de los años sesenta. La exégesis teológica europea y norteamericana permaneció sorprendentemente estable, y las Iglesias relativamente inalteradas, mientras que la sociedad occidental en general se desplazó de sus raíces y valores judeocristianos. En el último cuarto del siglo XX, los ríos culturales han desbordado sus riberas de configuración tradicional en una desconcertante diversidad de direcciones, y los objetos culturales como la Biblia se interpretan en análoga diversidad de modos. Sigue siendo una cuestión abierta cuántos de ellos son de interés para la teología cristiana, pero, como intelectuales, los teólogos están obligados a ser más hospitalarios con las nuevas ideas que la mayoría de los demás partícipes de una tradición religiosa.

La mera diversidad de hipótesis existentes dentro del paradigma histórico-crítico de la moderna investigación bíblica ya había socavado las esperanzas de los dirigentes ecuménicos de que ésta pudiera proporcionar respuesta a algunas de las cuestiones de la teología cristiana contemporánea. Poco a poco, fue abriendo las mentes de los teólogos y los

investigadores bíblicos a las posibilidades de las estrategias alternativas de lectura. La mayoría de los teólogos occidentales siguen insistiendo hoy en que, dado que la Biblia es una colección (o dos) de textos antiguos, la exégesis histórica basada en la competencia lingüística y en una comprensión de sus contextos originales sigue siendo un indicador indispensable de sus significados y proporciona algunos controles contra las lecturas arbitrarias.

Dichos controles son necesarios si se quiere que los textos rijan la vida de las comunidades. Resulta dudoso, sin embargo, que los controles racionales puedan ser suficientes cuando nuestras ideas ilustradas sobre una racionalidad universalmente válida se han visto eficazmente impugnadas; en la práctica, las comunidades prósperas habitualmente han impuesto otros controles a la interpretación válida, como cierto grado de acuerdo con una tradición de interpretación o un sometimiento a una institución o persona autoritativa, con todos los peligros de manipulación y abuso de poder que ello entraña. Incluso las teologías postliberales, al descubrir puntos de contacto con prácticas interpretativas premodernas, resultan vulnerables a esos aspectos tan poco atrayentes del control eclesiástico.

Dentro de la Iglesia cristiana, la tradición de libertad (procedente de Jesús mismo) para poner en tela de juicio la autoridad ha permitido a los intérpretes bíblicos extraordinarias posibilidades para examinar las Escrituras y descubrir nuevos significados. Esto ha hecho que el estudio bíblico sea el que marque el ritmo del cambio teológico, especialmente en el protestantismo moderno y, desde mediados del siglo XX, también en el catolicismo. Es probable que la reciente explosión de los estudios bíblicos en una desconcertante diversidad de posibilidades literarias debilite su potencial revolucionario y apoye indirectamente el *status quo*. Que la investigación e interpretación bíblicas hablen con una sola voz que sea lo bastante fuerte para conseguir el cambio institucional, requiere una sólida fe en la racionalidad.

Las tendencias recientes no indican que la investigación bíblica por sí sola vaya a cambiar el mundo. Existen pocos indicios de que lo haya hecho alguna vez. La interpretación bíblica siempre ha supuesto más que la investigación bíblica, por crucial que haya sido a veces el papel de ésta dentro de aquélla, tanto a la hora de roturar terreno dogmático duro como a la de abrir las mentes a nuevas posibilidades. Las semillas del cambio han llegado habitualmente de fuera de la comunidad religiosa, y la tarea de la teología ha sido contrastarlas con la Escritura y la tradición, y también con la experiencia, y relacionarlas con nuevas lecturas de la Escritura que inspiraran y motivaran a quienes esperaban de algún modo sacar de estos pozos el significado de su vida, o al menos alimentarlo en ellos.

La aparición de teologías narrativas, y su simbiosis con el reciente estudio literario de la Biblia, indica un sentido renovado del valor de la tradición y de la necesidad de relatos a la hora de configurar nuestras identidades personales y colectivas. Dentro del paradigma histórico todavía dominante en la investigación bíblica, los recientes estudios científico-sociales de los textos, y de las historias que subyacen a los mismos, hacen sugerencias parecidas para interpretar nuestras propias situaciones con la ayuda de estos preciados recursos. Las teologías de los últimos años más comprometidas social y políticamente deben mucho a la liberación del conservadurismo dogmático y eclesiástico llevada a cabo por la crítica bíblica. La deuda de Marx con David Friedrich Strauss y Bruno Bauer dio fruto tardío. Incluso las teologías latinoamericanas de la liberación fueron en parte producto de universidades occidentales. La importancia para la interpretación bíblica de la teología feminista de la liberación (y viceversa), que convenció a muchos cristianos de Occidente de que el discipulado es una asociación de iguales, es en la actualidad ampliamente aceptada. Hizo falta una campaña muy cerca de sus fronteras, antes de que las presiones emancipadoras procedentes de la Ilustración despertaran a algunos cristianos de su sueño dogmático y les alertaran sobre valores presentes en su propia tradición (especialmente la tolerancia) y nuevas prioridades en el cultivo de la vida cristiana en comunidad.

El papel de la Biblia en esta historia en marcha de la teología cristiana ha cambiado menos de lo que parecía en el apogeo de la modernidad. Una nueva era que rompía con la tradición y a menudo la despreciaba tenía menos necesidad de la Biblia que sus predecesoras, que la habían investido de una autoridad casi absoluta. Pero un milenio antes, en los siglos oscuros, fueron los portadores monásticos de la tradición los que, en buena medida mediante su *lectio continua* de la Escritura, conservaron muchas cosas de valor del mundo antiguo e hicieron posible un Renacimiento. Para que ese proceso se repita, la lectura continua y detenida de la Biblia en comunidades de fe sigue siendo esencial, sean cuales sean sus resultados culturales indirectos en el ahora frágil mundo del aprendizaje humanístico y en el mundo más superficial de la comunicación de masas. Cabe esperar que los nuevos experimentos teológicos interpreten la experiencia del futuro menos cómodo que está despuñando principalmente desde los contextos religiosos, es decir, desde las respuestas fieles a Dios, que es conocido y amado al ser transmitido por la interpretación de textos que dan testimonio de un Evangelio.

Para seguir leyendo

- ADAM, A.K.M., *Making Sense of New Testament Theology*, Mercer, Macon (GA) 1995.
- ADAM, A.K.M., *The Cambridge History of the Bible*, 3 vols., Cambridge University Press, Cambridge 1963-1970.
- CAMPENHAUSEN, H. von, *The Formation of the Christian Bible*, A. & C. Black, London 1972.
- FREI, H., *The Eclipse of Biblical Narrative*, Yale University Press, New Haven 1974.
- JEANROND, W., *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*, Gill and Macmillan, Dublin 1988.
- KELSEY, D., *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Fortress Press / SCM Press, Philadelphia / London 1975.
- MORGAN, R. – BARTON, J., *Biblical Interpretation*, Oxford University Press, Oxford 1988.
- PERDUE, L.G., *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1994.
- STROUP, G.W., *The Promise of Narrative Theology*, John Knox Press, Atlanta 1981.
- THISELTON, A.C., *New Horizons in Hermeneutics*, HarperCollins, London 1992.
- TRACY, D., *The Analogical Imagination*, SCM Press, London 1980.

El estudio bíblico y la lingüística

WILLIAM JOHNSTONE

La lingüística como «ciencia del lenguaje» se ocupa, no sólo de la descripción de lenguajes concretos en y por sí mismos (aunque éstos proporcionan datos esenciales), sino de cuestiones abstractas y generales que surgen del lenguaje como fenómeno humano universal. Los problemas teóricos envueltos en el estudio del lenguaje y de los procesos de la mente y el entorno que posibilitan el aprendizaje y la comunicación tienen muchas ramificaciones psicológicas, sociológicas y filosóficas.

La Biblia, como biblioteca de obras literarias escrita en tres lenguas originales –hebreo, arameo y griego– y traducida total o parcialmente a unas dos mil lenguas «receptoras», inevitablemente suscita cuestiones que la lingüística plantea tanto en el plano práctico como en el teórico. La mayoría de los intérpretes bíblicos enfocan estas cuestiones de manera pragmática. Se dedican a diversas tareas prácticas, y su esfuerzo por cumplirlas es el medio más probable de que se encuentren con los problemas teóricos subyacentes. Por ejemplo, las dificultades que entraña la traducción, uno de los ámbitos más estimulantes de la teoría y la práctica lingüísticas, son ya insoslayables en la interpretación del Nuevo Testamento, pues la versión de las Escrituras hebreas presupuesta en la mayor parte del Nuevo Testamento es ya una traducción, los Setenta, versión griega del siglo II AEC. Y como no hay ningún hablante nativo del hebreo clásico, el arameo imperial o la *koinē* griega, el intérprete de la Biblia se enfrenta a cada paso con los problemas de traducción de la lengua «fuente» a la «receptora» cuando intenta trasladar palabras y contenido, de la lengua original, a las expresiones del lenguaje cotidiano del intérprete. De manera formal o informal, por escrito o sólo mentalmente, el anglófono tiene que expresar en inglés lo que el texto original dice, y ese proceso es lo que marca la etapa definitiva de la decisión acerca del significado de lo que está escrito en la lengua antigua.

La tarea no es exclusiva de los estudios bíblicos. Un ejemplo alegorizador de los problemas que comporta la transferencia de significado de una cultura a otra es la experiencia de Sir George Grey, enviado por

el gobierno británico en 1845 a Nueva Zelanda para convertirse en gobernador en jefe de esta colonia. Al objeto de hacer frente a las quejas de los maoríes, Grey creyó necesario aprender su lengua. Como prácticamente pionero, tuvo primero que compilar su propio diccionario y su propia gramática de la lengua maorí. Pero aun entonces, para sorpresa suya, descubrió que todavía era incapaz de entender, si no era muy imperfectamente, lo que se le decía.

«Pronto... se presentó una dificultad nueva y del todo inesperada... [Los] jefes, tanto en sus discursos ante mí como en sus cartas, citaban frecuentemente, como explicación de sus opiniones e intenciones, fragmentos de antiguos poemas o proverbios, o hacían alusiones basadas en un antiguo sistema mitológico... Sólo podía hacer una cosa: familiarizarme con la antigua lengua del país, recopilar sus poemas y leyendas tradicionales, hacer que sus sacerdotes me pusieran al tanto de su mitología y estudiar sus proverbios»¹.

La experiencia de Grey señala perfectamente las fases de competencia lingüística, desde la adquisición de meras palabras y la descripción de construcciones gramaticales, hasta la comprensión de su función al crear una red discursiva con referencia histórica y contemporánea a la vez, con el fin de transmitir una cultura completa. En suma, estaba practicando la sociosemiótica –el estudio de las convenciones de signos, especialmente los lingüísticos, usados por una colectividad–, que se podría considerar el principio fundamental de la traducción moderna de la Biblia –o de cualquier otro texto², más de un siglo antes de que se inventara el término. Por poner un ejemplo más cercano: una cosa es farrullar unas pocas palabras en francés escolar en la *boulangerie* local, y otra muy distinta intentar mantener una conversación con parisinos. A menos que se sepa de qué están hablando, es imposible entender lo que dicen.

Cuatro son los ámbitos de interés práctico inmediato que requieren análisis: 1) las palabras: la determinación de su significado; el léxico; 2) la conexión entre palabras para hacer afirmaciones: gramática y sintaxis; 3) aprender la lengua primero: lingüística aplicada; 4) la transmisión del significado de una cultura a otra: traducción.

1. C. GREY, *Polynesian Mythology, and Ancient Traditional History of the New Zealand Race, as Furnished by their Priests and Chiefs*, John Murray, London 1855, pp. vi-viii.
2. J. DE WAARD – E.A. NIDA, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*, Thomas Nelson, Nashville / Camden / New York 1986, p. 181.

1) Grey tenía al menos la ventaja de que los hablantes e intérpretes nativos le ayudaban; pero ¿cómo sabe uno lo que significan las palabras de una antigua lengua muerta? Afortunadamente, no somos los primeros en este campo. Existe una tradición de significado que ha ido pasando de una generación de investigadores a otra; desde los primeros tiempos se transmitieron, oralmente y por escrito, opiniones heredadas de lo que significan las palabras en determinados pasajes. Tenemos monumentos a la investigación hebrea medieval, por ejemplo, en el *Libro de las raíces* del rabino David Kimji³. En su mayor parte, este saber heredado es la hipótesis que funciona, que se ha manejado —generalmente con éxito— en innumerables comentarios y traducciones. Y una vez que hemos alcanzado cierto grado estable de competencia en la lengua, no nos sentamos con la nariz pegada al diccionario —no más de lo que lo hacemos en nuestra lengua nativa para buscar la palabra o el uso desconocido y extraño—, sino que nos dejamos guiar por las expectativas suscitadas por la experiencia y el contexto hasta lo que parece ser una aproximación razonable al sentido del pasaje. Pero, en el plano de la lexicografía científica, se podría decir que la tarea de la investigación es tomar esta tradición de significado como hipótesis inicial y evaluarla críticamente. La cuestión es cómo acometer esta tarea de valoración crítica.

Para controlar «científicamente» los modos tradicionales de comprender el significado, en la época moderna se han aplicado convencionalmente a la lexicografía hebrea dos series principales de criterios externos: el testimonio de las traducciones antiguas de la Biblia acerca de la tradición de significado y los indicios de las lenguas semíticas emparentadas con el hebreo bíblico. Las antiguas traducciones de las Escrituras al griego, al latín, al siríaco, etcétera, que se remontan en el tiempo unos dos milenios, son un testimonio inestimable de la tradición de comprensión del original en esas primeras lenguas receptoras. Pero en muchos aspectos sus indicios son difíciles de evaluar. ¿Podemos estar absolutamente seguros de que son testigos fiables del significado de un texto, particularmente de un texto oscuro? Dejando de lado las incertidumbres de la transmisión del texto bíblico original, que es un problema para todos los métodos de interpretación, existe incertidumbre acerca de la historia de la transmisión del texto de esas versiones mismas. Aún más en concreto: no podemos estar seguros de que el texto de las Escrituras del que tradujeron fuera el mismo texto aceptado de que disponemos nosotros (la publicación de los manuscritos del mar Muerto, por ejemplo, está creando nuevos y amplios ámbitos para el estudio de cuestiones

3. J.H.R. BIESENTHAL – F. LEBRECHT (eds.), *Rabbi Davidis Kimchi radicum liber*, Bethge, Berlin 1847.

textuales). Aun cuando así fuera, ¿podemos estar seguros de que están traducidos con exactitud, y no parafraseando el sentido, incluso de forma conjetural? Tales indicios son demasiado numerosos y problemáticos para ser utilizados de forma sistemática en los grandes léxicos (jaunque haya argumentos en favor de diccionarios mayores incluso que los existentes hasta ahora!; bien pudiera ser que la naciente era electrónica, con sus CD-ROMS, facilitara las cosas en este punto), y en general sólo se recurre a dichos indicios, con la debida cautela, en el caso de palabras raras u oscuras.

El recurso a lenguas semíticas hermanas del hebreo ha hecho su aparición de manera mucho más amplia en los léxicos clásicos con el objetivo de establecer «científicamente» el significado de las palabras. Ésta ha sido la tradición en el campo de la lexicografía hebrea, especialmente desde el siglo XIX, y todavía hoy sigue vigente en dos de los principales léxicos de hebreo bíblico actualmente en uso: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, compuesto por F. Brown, G.R. Driver y C.A. Briggs («BDB»)⁴, que tiene más de un siglo en sus partes más antiguas; y, con sus diversos aspectos, el *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, posterior a la segunda guerra mundial, inicialmente compuesto por L. Koehler y W. Baumgartner («HAL»)⁵. Este método es hoy seriamente cuestionado desde la lingüística moderna misma.

El enfoque de estas obras se denomina «lingüística histórica comparada»⁶. Se considera que el estudio de la etimología es un testimonio importante de la historia y evolución del significado: los orígenes de una palabra y el modo en que sus usos se han ramificado a lo largo del tiempo. Puesto que el hebreo no es una lengua aislada, sino que pertenece al círculo más amplio de las lenguas semíticas, resulta fascinante ver cómo palabras de la misma familia se han utilizado en las lenguas afines en tiempos y modos diferentes. El estímulo para el estudio de la lingüística histórica comparada de las lenguas semíticas surgió de los descubrimientos epigráficos absolutamente sensacionales que se han hecho en los dos últimos siglos, sobre todo acadios en el XIX y ugaríticos en el XX. En un campo en el que el corpus de textos es relativamente pequeño, cual-

-
4. Oxford University Press, Oxford 1907¹, reimpreso frecuentemente con correcciones.
 5. Está en proceso de publicación una versión inglesa: M.E.J. RICHARDSON (ed.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament by Ludwig Koehler and Walter Baumgartner...*, Brill, Leiden / New York / Köln 1994.
 6. Utilizo aquí y en lo sucesivo la terminología que aparece en el manual clásico de lingüística general de J. AITCHINSON, *Teach Yourself Linguistics*, Hodder & Stoughton, London / Sydney / Auckland 1992.

quier descubrimiento nuevo proporciona una posición ventajosa desde la que se puede examinar de nuevo el conocimiento «oficial».

El honor de ser el padre fundador de este método, que inicialmente se aplicó a las lenguas «indoeuropeas», se le reconoce a Sir William Jones (1746-1794). Dicho método es a la vez comparativo y diacrónico: las semejanzas entre lenguas «indoeuropeas» se consideran pruebas de una ascendencia común, «proto-indoeuropea». El lingüista histórico tiene la tarea de remontarse, a través de las historias de estas lenguas hermanas, hasta su progenitora común y comparar la evolución del significado en esas diferentes ramas. Por analogía, se puso en marcha la búsqueda de la «lengua semítica original» (el homólogo padre fundador de la lexicografía semítica es Wilhelm Gesenius, 1786-1842), y el árabe, con sus inflexiones «primitivas», pronto se convirtió en firme favorito como testigo principal de cómo debió de ser la lengua original.

No es de extrañar que BDB, procedente de la misma editorial que el *Oxford English Dictionary* (originalmente llamado *A New English Dictionary on Historical Principles*, por el acuerdo a que llegaron en 1879 la Sociedad Filológica y la Imprenta Universitaria de Oxford), el *Greek-English Lexicon* de Liddell y Scott (1843 y ediciones posteriores) y *A Latin Dictionary* de Lewis y Short (1890), compuesto por clasicistas de sólida formación, se basara en principios comparativos e históricos parecidos. Sus compiladores llevaron consigo sus expectativas, aplicaron técnicas con las que estaban familiarizados y deseaban igualmente conseguir que su campo encontrara aceptación en el amplio mundo de la investigación. Externamente, BDB es casi tan imponente como sus hermanos griego y latino.

El método se ha practicado hasta los límites de lo posible. El problema es que no tenemos, ni con mucho, suficientes datos para llevar a cabo la tarea. Ya la mera datación relativa de las fuentes bíblicas está cargada de incertidumbres y, por tanto, de controversia. El intento de estirar los indicios hebreos recurriendo a otras lenguas del mismo grupo añade muchos datos, cuya utilidad resulta, sin embargo, sumamente problemática: supone algún tipo de evolución paralela en el desarrollo del significado en las lenguas afines. La aplicación ha sido a veces indisciplinada y poco sistemática y, debido a la inmensidad del campo, concebida en función del diccionario, en lugar de proceder a un cuidadoso rastreo del sentido en cada una de las lenguas⁷.

El peligro ha estribado en que una indagación legítima y un método reconocido de analizar casos raros hayan sido exaltados a la categoría de

7. He evaluado críticamente un ejemplo que hace al caso en W. JOHNSTONE, «Yd' II: “be humbled, humiliated”?»: *Vetus Testamentum* 41 (1991), pp. 49-62.

principio; de ahí han brotado quejas por «la acuñación de un vocabulario hebreo nuevo mediante un uso poco crítico del ugarítico u otra lengua semítica»⁸. El comentario de M.J. Dahood a los Salmos, siendo como es una mina de abundante intuiciones, es un ejemplo bien conocido a este respecto⁹.

Pero, entre tanto, en el discurso contemporáneo se lanzó un ataque general contra la lingüística histórica comparada como medio de establecer el significado de las palabras. Dicho ataque partió de un enfoque diferente de la lingüística, denominado «lingüística estructural». Si 1786 (año de la conferencia pionera de W. Jones ante la «Asiatic Society» de Calcuta) se puede admitir como la fecha de nacimiento de la lingüística histórica, el curso sobre lingüística general impartido por el lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913) en 1910-1911¹⁰ marca el nacimiento de la lingüística estructural. La famosa analogía que Saussure establece entre el lenguaje y el juego del ajedrez resulta esclarecedora (R. Harris, *F. de Saussure*, p. 23, cf. pp. 87s, 108). Las piezas del ajedrez están ligadas por un sistema: poseen un conjunto convencional de movimientos en un tablero convencional. El número de movimientos posibles y diferentes que puede hacerse es de miríadas y depende de la destreza de los jugadores. Las cuestiones extrínsecas, como la relativa al material de que están hechas las piezas, no hacen al caso. Además, se puede describir válidamente la situación del juego en cualquier movimiento dentro de la partida; la historia de los movimientos hechos en la partida hasta ese momento ya no puede afectar a la presente reciprocidad de las piezas. El resultado de la contienda depende del movimiento actual. Lo mismo pasa, analógicamente, con el lenguaje. La fuerza y función de las palabras procede de su mutua reciprocidad actual dentro del sistema presente, no de su fuerza y función histórica en cualquier estadio previo.

El quid de la explicación de Saussure reside, a mi parecer, en la cuestión del modo de asignar «valor». Usando su analogía del tren de las 8,45 de Ginebra a París (R. Harris, p. 107), se puede decir: «Vengo a trabajar cada mañana en el mismo tren». Lo que hace al tren «el mismo» no es el maquinista ni el material rodante, sino su lugar en la red: el hecho de que no es el tren anterior ni el posterior, ni un tren con otro trayecto. Así, lo que contribuye al «valor» de una palabra no es su sentido intrínseco, sino

8. G. FOHRER, *Hebrew & Aramaic Dictionary of the Old Testament*, SCM Press, London 1973, Introduction, Section 2.
9. M.J. DAHOOD, *Psalms*, Anchor Bible, 16, 17, 17A, Doubleday, New York 1966, 1968, 1970.
10. El tercer curso, que es la base del texto publicado (los dos cursos anteriores se impartieron en 1906-1907 y 1908-1909); véase R. HARRIS, *F. de Saussure: Course in General Linguistics*, Duckworth, London 1983.

el hecho de que no es las otras palabras de una frase («En el lenguaje como tal sólo hay diferencias», dice Saussure, según se recoge en R. Harris, p. 118). Así, en la analogía del ajedrez, el alfil, por ejemplo, sólo mantiene su «valor»/«equilibrio» por su relación con las demás piezas (pp. 108s).

Un proyecto que pretende aplicar conscientemente «los principios de la lingüística moderna» entendidos desde una óptica saussuriana es el *Dictionary of Classical Hebrew*, compuesto por D.J.A. Clines («DCH»)¹¹. En él, el significado de una palabra no queda establecido por la etimología, rastreando su historia *diacrónicamente*, remontándonos en el tiempo hasta un hipotético significado original y entendiendo después cómo dicho significado original ha evolucionado y cambiado, quizás a la luz de una supuesta evolución similar de la misma raíz en lenguas semíticas afines. Por el contrario, los significados de las palabras se establecen *sincrónicamente*: el lenguaje es un sistema; la palabra singular sólo funciona en relación con otras palabras dentro de la situación actual de la evolución del lenguaje como estructura global.

El corpus de textos de DCH se amplía más allá de la Biblia hebrea, incluyendo el Sirácida, los manuscritos del mar Muerto y diversas inscripciones: este simple hecho hace que la publicación sea de gran valor, puesto que reúne todo el material conocido de «hebreo clásico» en una sola y práctica compilación. Más controvertido resulta el que dicho material sea tratado como una «única fase». El enfoque se basa en lo que existe, no en reconstrucciones; a este respecto, concuerda con recientes experimentos en otros ámbitos del estudio de la Biblia hebrea, por ejemplo, los estudios literarios de la «forma final» y la «crítica canónica».

El significado de una palabra no es algo que ésta lleve dentro de sí en virtud de su evolución a partir de sus antecesoras; nace de sus relaciones dentro del sistema contemporáneo del lenguaje. Así, la primera información de una entrada del DCH se denomina «glosa» y es una mera orientación inicial. La entrada principal enumera a continuación los casos en que la palabra aparece en el corpus, y lo hace dentro de una doble serie de relaciones sincrónicas: el contexto (relación «sintagmática») y el campo semántico (relación «paradigmática»).

No hay, pues, un elenco de cognados de otras lenguas semíticas, ya que dicho elenco «no guarda, en rigor, relación con la lengua hebrea», y menos aún en posición de privilegio en la cabecera de la entrada, como

11. Sheffield Academic Press, Sheffield 1993. Para su fundamento lógico véase la Introducción al vol. I, pp. 14-29; también, D.J.A. CLINES, «The Dictionary of Classical Hebrew»: *Zeitschrift für Althebraistik* 3 (1990), pp. 73-80.

en BDB y HAL¹². Esta idea quizá se haya llevado demasiado lejos. En un ámbito en el que todos reconocen que los indicios son limitados, necesitamos toda la ayuda que podamos conseguir. Ha de haber una diferencia entre el proceso de comprensión de una lengua antigua, «muerta», escrita, que es sólo un resto mutilado de la totalidad, y el de una viva y moderna, donde, como mínimo, cabe preguntar a un contemporáneo. Se podría afirmar que toda comprensión lingüística es una cuestión de elaboración de hipótesis: el oyente/lector distingue lo conocido entre lo que se va diciendo, sobre todo palabras sueltas, por lo general con referentes externos, que traen consigo un bagaje procedente de otros contextos, tanto diacrónicos como sincrónicos. Este conocimiento previo es lo que posibilita al lector conseguir una «vista» de lo que se está diciendo en este momento y comenzar a crear expectativas, aun cuando éstas hayan de ser validadas o invalidadas desde el discurso presente (cf. Aitchison, p. 88: «el significado de las palabras nos dice muchas cosas acerca del significado de las oraciones, puesto que las oraciones son palabras sueltas unidas por medio de la sintaxis»). El carácter limitado e insatisfactorio, real o imaginario, de los contextos dentro del corpus del hebreo clásico es lo que, en medida nada desdignable, ha movido a los investigadores a incorporar los datos comparativos como hipótesis que debían ser validadas o invalidadas por la Biblia hebrea misma. Este proceso puede funcionar para palabras corrientes y también para palabras raras. Así –por ceñirnos a ejemplos contenidos en el primer volumen publicado del DCH–, el verbo corriente *'amara* significa en árabe, muy a menudo, «mandar»; esto sugiere la hipótesis de que al menos en algún pasaje en hebreo, donde el verbo cognado se traduce con mucha frecuencia por «decir», éste podría tener el mismo significado. De hecho, tal significado es reconocido por el DCH, pero a la luz del uso árabe se tiene una sensación añadida de convencimiento acerca de la validez de la hipótesis. En el caso de una palabra rara como «Ariel», el lector puede sentirse privado de la referencia a la «Estela de Mesa» o a posible cognados acadios, que al menos dan algunas perspectivas verosímiles del significado¹³. El hecho de que menudearan los contactos culturales entre el antiguo Israel y sus contemporáneos Moab y Asiria indica que el hebreo no se debe sellar herméticamente como un sistema independiente: tal vez formaran también parte de la lengua préstamos lingüísticos extranjeros, plena o sólo parcialmente asimilados.

12. D.J.A. CLINES, Introducción al vol. I del DCH, 1993, p. 17. Pero cf. L. KOEHLER ya en M.E.J. RICHARDSON, 1994, p. LXX.

13. Cf. la discusión sobre Ariel en la «Estela de Mesa» en J.C.L. GIBSON, *Syrian Semitic Inscriptions*, Clarendon Press, Oxford 1971, vol. I, p. 80.

Otra aportación útil –y hasta indispensable– de la lingüística comparada es la determinación de homónimos (cf., por ejemplo, el inglés «bear», que puede ser un nombre de animal [«oso»], un verbo que significa «llevar» e incluso un tipo de cereal [«cebada»], cada uno con una etimología diferente). Como es bien sabido, el «alfabeto» hebreo sólo tiene veintidós letras; el árabe tiene veintiocho, y el ugarítico treinta (¡hay diferentes maneras de contarlas en cada caso!). Las consonantes más numerosas de los alfabetos semíticos más largos han quedado embutidas en el hebreo, más corto, produciendo inevitablemente raíces de apariencia idéntica que, sin embargo, se deben distinguir claramente desde el punto de vista histórico. Esto se da en particular con las guturales fuertes y las sibilantes: por ejemplo, el hebreo *ḥṣr*. El hecho de que unas palabras hebreas extrañamente variadas con significados contradictorios –por ejemplo, *ḥāṣîr*, «herba», *ḥāṣēr*, «patio», *ḥāṣēr*, «poblado no amurallado»– puedan todas ellas compartir en apariencia las mismas consonantes se puede explicar por el hecho de que proceden de raíces diferentes; en el caso que nos ocupa, al menos tres siguen siendo visibles en árabe: (*kdr*, *ḥzr* y *ḥdr*; respectivamente)¹⁴. Una vez más, la observación de tales paralelos proporciona, como mínimo, una hipótesis para desenmarañar los significados. Ahora bien, se podría argumentar que el angloparlante sabe perfectamente por el contexto, sin la ayuda de la etimología, lo que se quiere decir con «bear»; ¿por qué habría de ser diferente en el caso del hebreo? Pero, a la hora de hacer frente a la Biblia, no somos hablantes nativos de una lengua moderna; el reconocimiento de trasfondos diversos ayuda a la clasificación y comprensión del vocabulario –por no hablar de su memorización-. Además, comprender lo que una palabra fue una vez, y tal vez no sea ya ahora, es tan útil en el control del significado (y mucho más fácil de recordar) como, pongamos por caso, los antónimos con que se encuentra en tal o cual contexto.

Como diccionario de «lingüística estructural», el DCH tiene también como característica importante la lista de sinónimos y antónimos. Por este medio, las palabras se relacionan «paradigmáticamente» dentro de sus campos semánticos¹⁵. Con ello se proporciona una visión de conjun-

14. Para la segunda, cf. M.J. DE GOEJE, *Annals of Tabari*, Brill, Leiden 1951, p. 16, l. 9; para la tercera, P.K. Hitti, *The Origins of the Islamic State being a translation... with annotations of the Kitâb Futûh al-Buldân of... Balâdhuri*, Khayat, Beirut 1966, p. 223 nota 3.

15. Para una innovación comparable en los estudios de Nuevo Testamento, véase P. Louw – E.A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, United Bible Societies, New York 1988, 1989; E.A. NIDA – P. LOUW, *Lexical Semantics of the Greek New Testament* (SBL Resources for Biblical Studies, 25), Scholars Press, Atlanta (GA) 1992.

to del abanico de asociaciones que una palabra posee en hebreo. Pero, una vez más, como se reconoce con franqueza, el diccionario no puede hacerlo todo: las posibles conexiones se extienden de manera ilimitada (Clines, *Introducción al vol. I de DCH*, 1993, p. 21). Así, en la lista de sinónimos del verbo *'āsaph*, «reunir», por ejemplo, no se da el verbo *qāhal*, «congregar», que es esencial, podríamos decir, al campo semántico de la presentación que hace el Cronista de «todo Israel» (1 Cro 13,5; 15,3; etc.).

2) En la descripción gramatical del hebreo se han producido avances comparables. Lo mismo que en otro tiempo el diccionario histórico encontraba correspondencia en la «gramática comparada de las lenguas semíticas»¹⁶, hoy en día el interés diacrónico y comparativo por la gramática y la sintaxis ha dado paso a una descripción sincrónica dentro de la lengua misma como sistema independiente. El objetivo es describir el hebreo, no flexional, desde sí mismo, y no desde el árabe, que sí es flexional (por no hablar del latín y el griego)¹⁷.

El hebreo es una lengua «configuracional», es decir, depende, como el inglés, del orden de las palabras para mostrar la relación mutua de éstas en la oración (el árabe –y el griego–, en cambio, también indica dicha relación mediante desinencias de caso). Así, lo que permite analizar la estructura oracional del hebreo y determinar la relación existente entre sus elementos es el «análisis componencial», y no las señales proporcionadas por las desinencias de caso (para la terminología véase Aitchison, *Teach Yourself Linguistics*, pp. 61s). De ahí que se diga que en la descripción gramatical del nombre hebreo se debiera abandonar el término «caso», pues prácticamente no se dan desinencias de caso en hebreo; «en hebreo, el nombre desempeña sus diversas funciones gramaticales por medios sintácticos... y queda suficientemente determinado partiendo del sujeto u objeto, o de la función adjetival o adverbial»¹⁸. Así, expresiones en las que se utilizan «casos», como «acusativo adverbial», tomada prestada del árabe, se debieran abandonar en la descripción del hebreo: basta con hablar de la «función adverbial» de un nombre¹⁹.

-
16. P. ej., W. WRIGHT, *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Cambridge University Press, Cambridge 1890.
 17. Cf. J.C.L. GIBSON, «Keeping Up with Recent Studies 18. Hebrew Language and Linguistics»: *Expository Times* 104 (1992-1993), pp. 105-109; *Davidson's Introductory Hebrew Grammar-Syntax*, T. & T. Clark, Edinburgh 1994.
 18. J.C.L. GIBSON, «Keeping Up», p. 107; cf. *Davidson's Introductory Hebrew Grammar*; p. 24.
 19. J.C.L. GIBSON, *Davidson's Introductory Hebrew Grammar*, p. 143.

Igualmente problemático, se dice, es el uso del término «tiempo» en relación con el verbo hebreo. Los verbos hebreos «no colocan un acontecimiento o situación *en el tiempo* (cosa que dejan al contexto), sino que los ven en su relación *con el tiempo*, es decir, si son puntuales o iterativos, completos o todavía en vías de realización, etc.»²⁰. Así, el término «aspecto» se ha de preferir al término «tiempo». El *vau* consecutivo no es un «tiempo verbal», sino el soporte de la narración, el relato «conectado»; el otro «tiempo» introduce oraciones circunstanciales y otros datos «autónomos»²¹.

Lo mismo que antes en el análisis del diccionario «sincrónico», también en este contexto me sigue pareciendo posible defender un enfoque comparativo y diacrónico, por especulativo que pueda ser. Precisamente por serlo, puede ser creativo a la hora de formular hipótesis sobre la formación de palabras y oraciones hebreas. En otro lugar he sostenido la posibilidad de que haya en hebreo usos totalmente insospechados, por ejemplo, el participio pasivo de las conjugaciones derivadas del verbo, el dual, el constructo y el «genitivo», que sólo salen a la luz si se utiliza heuristicamente el árabe²². Además, existen algunos modismos corrientes en árabe, tales como el uso del nombre verbal y la coordinación de imperativos para expresar el condicional, que no son tan fácilmente reconocibles en hebreo (la segunda aparece especialmente en el Nuevo Testamento: ¡el mandato «airaos, pero no pequéis» [Ef 4,26 RSV] no pretende estimular a la ira!). Al menos el árabe ayuda a determinar una función, aun cuando ésta tenga que describirse de manera diferente, desde un punto de vista más adecuado para el hebreo (lo mismo que muchas personas han tenido la experiencia de haber empezado a entender la gramática del inglés, que no es flexional, sólo cuando intentaron aprender la gramática del latín o del alemán, que sí lo son).

La lingüística estructural se interesa, como su nombre indica, por la lengua como sistema de palabras conectadas entre sí. Dicho sistema es susceptible de análisis en sus componentes (para el análisis de modalidades de oración véase Aitchison, *Teach Yourself Linguistics*, pp. 63-77). Una aplicación, potencialmente de gran importancia, de la lingüística estructural se conecta con el análisis informático de textos. Mediante un etiquetado morfológico, los textos llegan a ser legibles para las máqui-

-
20. J.C.L. GIBSON, «Keeping Up», p. 107; cf. *Davidson's Introductory Hebrew Grammar*, p. 60.
21. J.C.L. GIBSON, «Keeping Up», p. 107; cf. *Davidson's Introductory Hebrew Grammar*, pp. 83-102.
22. W. JOHNSTONE, «Reading the Hebrew Bible with Arabic-sensitized eyes», en (W. Johnstone [ed.]) *William Robertson Smith: Essays in Reassessment*, JSOTS 189, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, pp. 390-397.

nas y, por tanto, analizables por medios mecánicos. Una de las empresas más prestigiosas en este campo es la relacionada con el «Werkgroep Informatica», iniciado en 1977 en la Facultad de Teología de la Universidad Libre de Ámsterdam, cuyo objetivo último es una estimación fundamental de las reglas y mecanismos lingüísticos que rigen la sintaxis de la Biblia hebrea. Se ha creado ya un sistema para codificar las palabras individuales –o «lexemas»– de todo el texto de la BHS²³. El siguiente paso será demostrar cómo se pueden usar estos datos en planos más complicados de análisis sintáctico. Una muestra del tipo de trabajo que cabe esperar es el sutil análisis de la sintaxis de la plegaria de Salomón realizado por E. Talstra, uno de los dirigentes de esa misma escuela²⁴.

Sólo hay espacio para hacer una breve referencia a las dos dimensiones prácticas últimas de la lingüística bíblica: el aprendizaje de lenguas y la traducción. En cualquiera de los dos casos, no se trata ya de consultar pasivamente los recursos secundarios –el léxico y la gramática–, sino de adquirir y utilizar destrezas prácticas de primera mano. Sólo se puede aprender a montar en bicicleta montando en bicicleta.

3) A menudo se le da a la enseñanza y al aprendizaje de lenguas el nombre de «lingüística aplicada». A este respecto merece atención una gramática pedagógica que pretende aplicar las intuiciones y principios de la lingüística estructural. Se trata de *A Modern Introduction to Biblical Hebrew*, de J.F.A. Sawyer²⁵. El libro está escrito teniendo en cuenta las necesidades del «no lingüista», pero sin perder por ello de vista la posibilidad de «aportar algo al campo más amplio de la lingüística hebrea y semítica» (p. v). Fiel al interés por la lingüística estructural, «el punto de partida es siempre la sentencia, de manera que las palabras se analizan... sólo en contextos reales». Además, «toda filología comparada y lingüística histórica... son "extras opcionales" excluidos de la parte principal de la gramática» (pp. v, vii).

Un análisis teórico más amplio se proporciona en el Apéndice B (pp. 163-173), donde la insistencia, por ejemplo, en la disposición del «vocabulario por "campos" (conjuntos de términos de significado afín)», «el análisis de relaciones de significado tales como la sinonimia y la oposi-

-
23. A.J.C. VERHEIJ, *Grammatica Digitalis I: The Morphological Code in the "Werkgroep Informatica" Computer Text of the Hebrew Bible* (Applicatio 11), Vrije Universiteit University Press, Ámsterdam 1994.
 24. E. TALSTRA, *Solomon's Prayer: Synchrony and Diachrony in the Composition of 1 Kings 8,14-61* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 3), Kok Pharos, Kampen 1993.
 25. Oriel Press, Stocksfield (MA) 1976.

ción» y la opinión de que «el significado de un término depende en gran medida de... el contexto» quedan bien reflejados en los objetivos formulados en el DCH. Además, en lo que respecta a la etimología, «aunque desde luego es probable que todas las palabras que contienen la misma raíz hayan tenido en un momento dado un elemento semántico en común, el grado de importancia de dicho elemento varía tan ampliamente de una palabra a otra, y de un contexto a otro, que el “significado de la raíz” como punto de partida para una descripción semántica resulta, en el mejor de los casos, insuficiente y, en el peor, totalmente engañoso» (pp. 168s).

Lo importante no es que la gramática resulte o no eficaz para el principiante: la obra proporciona una introducción sumamente accesible a estudiantes de cualquier nivel que deseen orientarse de manera práctica en lo relativo a la lingüística estructural.

4) La traducción, casualmente, nos pone en contacto, si bien de forma modificada, con la tercera gran fase de la historia de la lingüística general: la marcada por la figura dominante del período posterior a la segunda guerra mundial, el investigador estadounidense Noam Chomsky²⁶.

La teoría de la traducción ha sido expresada sucintamente por E.A. Nida y C.R. Taber desde una perspectiva de «equivalencia dinámica (ahora “funcional”)»²⁷. El objetivo de una traducción es «transportar» el mensaje de un texto original a una lengua receptora, de tal manera que la reacción del oyente o lector sea en todos los sentidos esencialmente la misma que la de los receptores originales.

Para alcanzar esta meta, el texto del original tiene que ser «retrotransformado». Esta «retrotransformación» se define desde una perspectiva que se aproxima a la «gramática transformacional» de Chomsky: «la estructura superficial de un discurso es analizada... hasta sus núcleos subyacentes». Dichos núcleos son los elementos estructurales fundamentales dentro de la oración, los nombres, verbos, adjetivos y adverbios, y los morfemas que especifican la relación existente entre esas par-

26. Sobre este autor, véase J. AITCHISON, *Teach Yourself Linguistics*, pp. 25-27, 163-199. El debate, a veces encarnizado, en torno a las ideas de Chomsky y las revisiones de su postura se describen con lenguaje lleno de colorido en R.A. HARRIS, *The Linguistic Wars*, Oxford University Press, New York / Oxford 1993.

27. E.A. NIDA – C.R. TABER, *The Theory and Practice of Translation* (Helps for Translators, 8), Brill, Leiden 1969, especialmente pp. 33-55 (p. 39, en particular, para la relación modificada con la «gramática transformacional» de Chomsky) y Glosario, pp. 198-210 (trad. cast.: *La traducción: teoría y práctica*, Cristiandad, Madrid 1986).

tes del discurso. El número de tipos de núcleo que posee cualquier lengua es limitado; Nida y Taber calculan entre seis y doce. Dichos núcleos se transfieren de la lengua fuente a la lengua receptora. En ese paso han de experimentar una «protransformación». En *The Theory and Practice of Translation*, pp. 33-55, Nida y Taber ofrecen numerosos ejemplos de este proceso tomados del Nuevo Testamento, y ejercicios destinados a posibilitar que el lector practique para llevar a cabo dicho proceso. Por ejemplo, la *Authorized Version* de Ef 2,8 ofrece una traducción del texto griego que meramente reproduce la estructura del griego de una manera indebidamente literal, de «equivalencia formal»: «Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no es de vosotros, pues es don de Dios; no por obras, para que nadie se glorie». En opinión de Nida y Taber, este texto se tiene que descomponer en sus «núcleos», que, formulados con ropaje literario aparecen así: «Dios mostró su gracia y así os salvó por vuestra confianza en él. No os salvasteis vosotros mismos, sino que Dios os dio esa salvación. No lo lograsteis con lo que hicisteis. Por tanto, nadie puede gloriarse de lo que ha hecho» (pp. 53s). Sawyer pone ejemplos veterotestamentarios de este procedimiento chomskiano; he aquí uno de los más sencillos: tanto el análisis de «el Señor salvó a su ungido» (Sal 20,7 [6 en las versiones inglesas]) como el de «sálvame» (Jr 17,14) llevan a los mismos «núcleos»: SN (sintagma nominal) 1 + V (verbo) + SN²⁸.

Cabe dudar de que tales enfoques formularios representen algo más que una etapa del camino hacia el entendimiento y transmisión del significado del original (lo mismo que cabe dudar de que la *Today's English Version/Good News Bible*, saludada por Nida y Taber en *The Theory and Practice of Translation*, p. 47, como la traducción inglesa que más de cerca sigue la práctica por la que ellos abogan, se pueda considerar como la versión inglesa más lograda). Aun reconociendo la necesidad de enfoques disciplinados, debe quedar espacio para el gusto en lo tocante a los estudios literarios y para la intuición, sobre todo en un ámbito donde hablantes no nativos están trabajando con un corpus limitado de textos. Es probable que los estudios bíblicos continúen empleando pragmáticamente los frutos e intuiciones, tanto de la lingüística histórica comparada como de la estructural.

* * *

28. J.F.A. SAWYER, *Semantics in Biblical Research: New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation* (Studies in Biblical Theology: Second Series, 24) SCM Press, London 1972, pp. 62ss.

Para seguir leyendo

- ITCHISON, J., *Teach Yourself Linguistics*, Hodder & Stoughton, London / Sydney / Auckland 1992⁴.
- BARR, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford University Press, Oxford 1961.
- COTTERELL, P. – TURNER, M., *Linguistics and Biblical Interpretation*, SPCK, London 1989.
- DAWSON, D.A., «Text-Linguistics and Biblical Hebrew»: *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 177 (Sheffield Academic Press, Sheffield 1994).
- SILVA, M., God, Language and Scripture: Reading the Bible in the Light of General Linguistics (Foundations of Contemporary Interpretation, 4), Zondervan, Grand Rapids (MI) 1990.

Aspectos de la aportación judía a la interpretación bíblica

STEFAN C. REIF

Introducción

Como suele ocurrir con tales invitaciones, la petición que me hizo John Barton de colaborar en este volumen representó un acicate para pensar seriamente sobre el modo en que cada uno de nosotros consideraba el tema y sobre la mejor manera de abordarlo en el contexto actual. En la carta inicial en que me invitaba a presentar un capítulo, el director explicaba que el volumen intentaba abarcar los principales enfoques aplicados a la Biblia en la moderna era «crítica». Puesto que era consciente de la pervivencia de métodos y enfoques más antiguos, «bien ingenuos, en el sentido de que simplemente no se han visto afectados por la crítica, bien anticríticos y abiertamente opuestos a la crítica», tenía mucho empeño en que se prestara atención al conservadurismo judío y cristiano, especialmente a las interpretaciones fundamentalistas. Dado que era probable que el conservadurismo cristiano se analizara en otros capítulos, pensaba que sería bueno que el capítulo que se me invitaba a escribir fuera «predominantemente judío en sus inquietudes». Esperaba un artículo que no sólo cubriera el campo, sino que presentara opiniones personales, no simplemente un «discreto consenso».

Como indiqué al profesor Barton en mi respuesta, había varias presupuestos y definiciones en su propuesta formal que me hacían sentir incómodo y que, de por sí, se hallaban en el centro de las diferencias existentes entre los enfoques judío y cristiano de la interpretación de la Biblia. Para asumir el encargo, me parecía conveniente abordar aquéllos y hacer algunos comentarios que impugnararan su validez, además de intentar decir algo en general sobre la interpretación judía de la Biblia. Inmediatamente recibí una respuesta amable y alentadora, en la que se aceptaba mi propuesta y se daba la bienvenida a las críticas que ésta pudiera hacer a los supuestos subyacentes en el volumen¹. El propósito

1. Correspondencia entre John Barton y Stefan Reif, fechada el 28 de septiembre, el 3 y el 5 de octubre de 1995.

de este capítulo es, por tanto, formular tres cosas: el análisis personal de un investigador judío sobre el tipo de estudios bíblicos que actualmente dominan el campo de lo que, a falta de una denominación mejor, se puede llamar «el mundo culto occidental»; su breve visión de conjunto de los planteamientos judíos al respecto en el pasado y el presente; y, a lo largo de todo el capítulo, su valoración de cómo se relaciona una cosa con la otra.

Presupuestos cristianos

¿Cuáles son, pues, los «presupuestos y definiciones» que subyacen a la creación de este volumen y a mucha bibliografía similar producida en los departamentos de estudios bíblicos de numerosas instituciones académicas, y cuál es el contexto más amplio en que se deben situar y entender? La Biblia se define, claro está, como el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Esta terminología concreta se mantiene en todos los casos y asume como un axioma que la validez del primero sólo puede prolongarse en el contexto de su cumplimiento en el segundo. Los dos son partes integrales del todo bíblico y se han de entender e interpretar globalmente. A pesar de tales fundamentos teológicos, el estudio de la Biblia en contextos académicos se considera crítico y científico, al tiempo que las interpretaciones tradicionales anteriores al período moderno son consideradas ingenuas y en desacuerdo con la historia. Tales interpretaciones son a menudo de naturaleza fundamentalista, y se supone que están representadas de modo parecido en la tradición cristiana y en la judía. Son de interés para los estudiosos *bona fide*, no porque puedan hacer ninguna aportación seria al estudio moderno, sino como ejemplos de opiniones que en otro tiempo estuvieron muy extendidas y que en la actualidad son representativas de una minoría rígidamente conservadora².

No es, ni mucho menos, que todas estos presupuestos se den en todo investigador de procedencia cristiana, ni que se circunscriban a los intérpretes cristianos de la Biblia. De hecho, existe considerable tensión entre quienes las suscriben y se niegan a tomar en serio gran parte de la interpretación postmoderna y quienes son conscientes de la índole tendenciosa del enfoque habitual y procuran desvincularse de él³. Hay también

-
2. En una serie de conferencias públicas pronunciadas en la primavera de 1996 en la Facultad de Teología de la Universidad de Cambridge sobre el tema del futuro de la teología bíblica, todos los conferenciantes (el profesor R. Clements, el doctor G. Davies, el profesor M. Hooker y el profesor D. Ford) parecían suscribir estos presupuestos en su mayor parte, si no en su totalidad.
 3. Un excelente ejemplo de esta tensión se puede ver en el diálogo entre I.W.

críticos de la Biblia judía que se contentan con aceptar algunos de los resultados de los presupuestos sin aliarse teológicamente con quienes los dan por sentados⁴. Sin embargo, puesto que la mayoría de quienes enseñan e investigan el Antiguo Testamento en el grado de educación superior en Europa y Norteamérica son cristianos practicantes, lo indicado será hacer algunos comentarios acerca del trasfondo de sus suposiciones en relación con los textos escriturísticos.

Como es bien sabido, fue la Reforma protestante la que situó la Biblia, separada de las tradiciones eclesiásticas, en el centro de su teología y se interesó vivamente por que todos y cada uno de los creyentes ahondaran su comprensión de la fe y su compromiso con ella, creando una relación personal e institucional con las palabras de Dios. El conocimiento del hebreo y el griego pasó a ser considerado, más ampliamente, un requisito para alcanzar ese objetivo, y se alentó de todas las maneras posibles la realización de estudios teológicos afines en las universidades. Las tradiciones exegéticas y la destreza lingüística judías se podían emplear en la interpretación del Antiguo Testamento, pero el enfoque global tenía que seguir siendo predominantemente paulino-luterano. Aquellas partes del Antiguo Testamento que hacían hincapié en la fe, la moralidad, la espiritualidad y los valores universales (al menos a ojos de los cristianos) eran de importancia permanente, mientras que los detalles de leyes, rituales y asuntos particularmente israelitas podían quedar incluidos en el capítulo de las «obras», y no en el de la «fe». Tenían, por tanto, una importancia limitada, por cuanto habían sido superado por mayores acontecimientos e ideas teológicos centrados en la figura del Jesús mesiánico. Los primeros dirigentes de la Reforma dieron expresión a sus ideas teológicas, en gran medida por medio de la exégesis bíblica, y si se podía sumar a la causa a judíos conversos, con modos de comprensión hebreos, tanto mejor. Aunque los judíos permanecieran fieles a sus propias tradiciones rabínicas, se les podía permitir desempeñar la función de «maestros de la lengua» en contextos limitados; pero su comprensión del Antiguo Testamento era gravemente defectuosa, particularmente debido a que rechazaban un instrumento esencial para la interpretación válida de aquél: el Nuevo Testamento⁵.

PROVAN y P.R. DAVIES en *Journal of Biblical Literature* 114 (1995), pp. 585-606 y 683-705.

4. En su trabajo «Midrashic and Literal Exegesis and the Critical Method in Biblical Research», en (S. Japhet [ed.]) *Studies in Bible* (Scripta Hierosolymitana, 31), Magnes Press, Jerusalem 1986, pp. 19-48, M. HARAN niega que la exégesis premoderna tenga valor crítico serio, pero su argumento resulta exagerado.
5. S.D. GREENSLADE (ed.), *The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the Present Day*, Cambridge University Press, Cambridge 1963.

Opiniones modernas sobre el Antiguo Testamento

¿Acaso tales nociones teológicas cristianas formaron parte de la filosofía escolástica sólo en el período premoderno, y fueron ampliamente reemplazadas por propuestas críticas y científicas cuando el enfoque histórico se tornó dominante en el siglo XIX? Lo notable del caso es que sólo en un sentido muy limitado se puede decir que fuera así. Existen facultades en las que la enseñanza de la civilización bíblica es hoy verdaderamente abierta y liberal, situada habitualmente en el contexto de los estudios religiosos, y está a cargo de especialistas cuyos compromisos religiosos personales tienen poco que ver con sus actividades profesionales. Éste es, sin embargo, un fenómeno reciente, y la verdad es que la aparición de la crítica bíblica moderna no ha tenido, a lo largo del pasado siglo y medio, ninguna repercusión importante en los presupuestos teológicos y prejuicios religiosos de muchos de los que enseñan Antiguo Testamento. Lejos de ver el enfoque histórico como una sustitución del teológico, generaciones de especialistas cristianos han insistido en lograr una armonización de los dos.

Empezando por Julius Wellhausen, las figuras destacadas han adoptado un enfoque que les ha permitido mantener todos los principios protestantes de la exégesis, afirmando al mismo tiempo haber asimilado lo mejor del análisis literario e histórico moderno. Como ha dicho Ed-ward Greenstein, «numerosas categorías dentro del estudio de la literatura bíblica, y en particular de su religión, derivan de doctrinas manifiestamente cristianas»⁶. Los estudios del Antiguo Testamento han re-constuido especulativamente formas prístinas de la religión bíblica, del texto hebreo y de la identidad israelita que pueden asociarse fácilmente con el «verdadero Israel» y han rastreado la prolongación de esas formas auténticas en el cristianismo. Todos aquellos elementos de la tradición vetero-testamentaria que no encajan en esta reconstrucción –y cuyo mejor ejemplo es, sin duda, el material legal– son degradados y considerados una versión corrompida de la religión. No están vinculados con el cristianismo, y sí con aquella ideología que no hizo ningún progreso espiritual ulterior, sino que acabó en la estéril religión de los rabinos. La tradición rabínica puede por lo general ser ignorada, cuando no desacreditada, a menos que se necesite para completar el cuadro histórico o lingüístico,

6. Sobre todo este tema, véase J.D. LEVISON, *The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism*, Westminster / John Knox Press, Louisville (KY) 1993, especialmente los capítulos 1, 2 y 4; E.L. GREENSTEIN, *Essays on Biblical Method and Translation* (Brown Judaica Series, 92), Scholars Press, Atlanta (GA) 1989, pp. 24-26.

mientras que la prolongación de las más grandes ideas bíblicas se puede rastrear en la tradición cristiana existente. La descripción sistemática de estas ideas religiosas es una parte fundamental de los estudios veterotestamentarios y no se puede realizar sin la adopción de una integración coherente del Antiguo y el Nuevo Testamento. Un elemento esencial de los estudios hebreos académicos es un hondo conocimiento de esa comprensión del Antiguo Testamento, cuando no un compromiso con ella. Un libro reciente sobre metodología de la exégesis del Antiguo Testamento explica abiertamente que un capítulo concreto «enseñaba al cristiano a entender a Cristo como el lugar santo... como una persona... como la comunicación de significado... como el guía»⁷.

Esto, sin duda, ha tenido repercusión en las actitudes de los modernos investigadores cristianos de la Biblia con respecto a los judíos como tales. Algunos han acogido a los estudiosos judíos como colegas e incluso han luchado para que fueran aceptados en las facultades tradicionales, generalmente no como intérpretes válidos del Antiguo Testamento (actividad que sigue siendo prerrogativa y compromiso cristiano), sino como profesores de gramática hebrea, textos postbíblicos, lengua y literatura hebrea medieval y moderna, historia judía y cosas parecidas⁸. Ha habido quienes, en el otro extremo, se han aliado con el antisemitismo político y social y han sido cómplices de la exclusión de los judíos, no sólo de las universidades, sino también de la sociedad civil en su conjunto⁹. La mayoría han evitado cualquier criterio discriminatorio en el contexto más amplio, al tiempo que, ajenos con frecuencia a las consecuencias de sus principios pedagógicos, han mantenido posturas que les permiten abandonarse a diversos aspectos del antijudaísmo cultural y llamarlo investigación científica. Raphael Loewe ha señalado que durante un siglo, antes de que el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto forzara un replanteamiento de la cuestión, muchos estudiosos cristianos hacían caso omiso de los estudios rabínicos incluso como instrumento

-
7. O.H. STECK, *Old Testament Exegesis. A Guide to the Methodology* (trad. inglesa, SBL Sources for Biblical Study, 33), Scholars Press, Atlanta (GA) 1995, p. 207.
 8. La situación que se dio en Cambridge a lo largo de los años puede servir para ilustrar este punto; véase S.C. REIF, «Hebrew and Hebraists at Cambridge. An Historical Introduction», en *Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library. A Description and Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 1-35.
 9. Uno de los semíticos antisemitas más conocidos fue Paul DE LAGARDE, destacado estudioso de las versiones antiguas, que, no obstante, consideraba también a los judíos «una carga repulsiva sin utilidad histórica»: *Encyclopaedia Judaica*, vol. X, Keter Publishing House, Jerusalem 1971, col. 1356.

para los estudios neotestamentarios¹⁰. Sobre todo, es importante distinguir entre quienes son conscientes de la parcialidad de, al menos, una parte de su trabajo veterotestamentario y quienes hacen de ella virtud. Esto ha sido claramente expresado por J.D. Levenson: «Aun cuando no suscribamos el positivismo ingenuo que afirma que el historiador simplemente dice lo que en realidad ocurrió (*wie es eigentlich gewesen ist*), sí podemos distinguir, sin embargo, entre los especialistas que se esfuerzan por alcanzar una objetividad no plenamente realizable y aquellos que reconocen abiertamente sus compromisos trascendentales y encaran su trabajo con la viva esperanza de ahondarlos y promoverlos»¹¹. Hay que reconocer que los primeros escasean más en los centros de aprendizaje de Europa que en las instituciones educativas, más pluralistas, de Norteamérica.

Posturas judías

Por supuesto, se puede replicar inmediatamente que gran parte de la interpretación judía de la Biblia está expuesta a una acusación semejante de *tendenz* teológica: brota de las tradiciones talmúdicas y midrásicas, da por supuesta la existencia de un vínculo unitario entre las versiones escrita y oral de la Torá y hace uso preferentemente de la Biblia hebrea, en particular del Pentateuco, para validar las normas halálicas. La exégesis judía, además, hace más hincapié que cualquier teología sistemática en el pueblo, la tierra y la lengua, y ve la continuidad de la alianza entre Dios e Israel en función de la historia de los judíos desde los tiempos antiguos hasta los contemporáneos. Ha vuelto reiteradamente a la Torá, no sólo como fundamento de su creación de las ideologías legales y más genéricamente religiosas de la *halaká* y la *hagadá*, sino también como fuente de las ideas novedosas de cada generación. La Biblia hebrea también se ha usado mucho en las actividades litúrgicas y educativas, tanto de la sinagoga como del mundo académico, y puede decirse, por consiguiente, que la distinción entre práctica religiosa y análisis erudito ha quedado difuminada hasta tal punto que la interpretación judía no es

-
10. R. LOEWE, «Christian Hebraists», en *Encyclopaedia Judaica*, vol. VIII, Keter Publishing House, Jerusalem 1971, cols. 9-71; el comentario en cuestión está en la col. 19.
 11. J.D. LEVENSON, *The Hebrew Bible*, pp. 37-38; véase también el volumen de S.D. SPERLING sobre Norteamérica, *Students of the Covenant. A History of Jewish Biblical Scholarship in North America* (Confessional Perspective Series), Scholars Press, Atlanta (GA) 1992.

más capaz de ser desinteresada que su homóloga cristiana¹². Si se afirma, por tanto, que gran parte de la investigación bíblica actual no es lo bastante imparcial para ser considerada como seriamente científica, sin duda se debe admitir al mismo tiempo que dos mil años de exégesis bíblica judía tienen poco que aportar a la comprensión actual de la Biblia hebrea en un contexto académico serio.

Aunque algunos especialistas judíos contemporáneos admitirían esto último, yo personalmente creo que una breve perspectiva general de ciertas facetas de lo que los comentaristas judíos de la Biblia han conseguido a lo largo de los siglos señalará a los estudiosos actuales del Antiguo Testamento la necesidad de mostrar ante tradiciones más antiguas mayor receptividad de la que de otro modo mostrarían, además de hacer hincapié en los modos en que la relación de los judíos con la Biblia difiere en su naturaleza básica de la de los cristianos protestantes. Antes de proceder a tal *Überblick*, es preciso hacer otra observación en respuesta a la teoría de que la reacción especializada correcta debe ser de «maldición para ambas familias»¹³. De hecho, entre las instituciones académicas judías, sólo en las tradicionales *yeshivot* (academias rabínicas) se encontraría un compromiso ideológico fuerte y exclusivo con el tipo de interpretaciones tendenciosas antes indicadas. En la mayoría de los demás contextos, existe un mayor grado de imparcialidad, incluso la convicción de que «hay setenta maneras diferentes de interpretar la Torá»¹⁴, y ciertamente no se da la confiada aseveración de que la forma propia de exégesis es la única verdaderamente científica. No es la exégesis cristiana lo que desaprueban muchos especialistas judíos, sino la aparente incapacidad de muchos especialistas en el Antiguo Testamento para reconocer que lo que a ellos les parece un estudio hebreo crítico y científico puede ser cualquier cosa menos eso para quienes se sienten incapaces de compartir sus convicciones teológicas.

-
12. Sobre la historia general de la interpretación bíblica judía, véase M. SOLOWEITSCHIK – S. RUBASCHEFF, *The History of Bible Criticism* (hebreo), Dewir-Mikra, Berlin 1925; B.M. CASPER, *An Introduction to Jewish Bible Commentary*, Thomas Yoseloff, New York / London 1960; M.H. SEGAL, *Parshanut Ha-Miqra*, Kiryat Sepher, Jerusalem 1952²; E.I.J. ROSENTHAL, *Studia Semitica. I: Jewish Themes*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, pp. 165-185 y 244-271; L. JACOBS, *Jewish Biblical Exegesis*, Behrman House, New York 1973; M. GREENBERG (ed.), *Jewish Bible Exegesis. An Introduction* (hebreo), Bialik Institute, Jerusalem 1983.
 13. Alusión a un verso de W. Shakespeare, *Romeo y Julieta*, III, I, 94 (N. del Trad.).
 14. Midrás Rabbah Números 15,13.

La exégesis más antigua

En lo que se refiere al origen de la exégesis judía de la Biblia hebrea, se podrían dar sólidos argumentos, y de hecho se han dado, a favor de situarlo en las ampliaciones, variantes y alternativas de textos anteriores que se encuentran en apariciones posteriores de éstos en la misma *Tenak*. Incluso existe en Nehemías (8,8) una mención concreta de la exposición pública de la «divina Torá»¹⁵. También los Setenta se podrían considerar un comentario primitivo a los textos bíblicos hebreos, tal como eran entendidos en el mundo helenístico del judaísmo egipcio. Dicho mundo hizo su propia interpretación de la Biblia, muy divulgada a partir de la obra de Filón y Josefo, pero indudablemente más variopinta y extensa¹⁶. Ciertamente, el método *péser*, del que queda constancia entre los rollos de Judea, testimonia una creencia judía en el mensaje eterno de la Biblia y una necesidad de encontrar orientación para hoy en el mensaje divino de ayer¹⁷. Si definimos toda esa actividad exegética como «judía», entramos en el controvertido ámbito de en qué, y hasta qué punto, ese sentido de «judía» difiere del posterior enfoque judío de la Escritura e incluso de la comprensión cristiana primitiva de los textos sagrados. Parece razonable, por tanto, dejar tales cuestiones sin resolver en este contexto y proceder a las formas más antiguas de la tradición exegética rabínica.

Las formas que en este momento tengo en mente son las que se pueden encontrar en la literatura rabínica del período que va desde el nacimiento del cristianismo hasta la aparición del islam. Para nuestros propósitos resulta esencial señalar el modo en que tal literatura considera la Biblia hebrea. Es sin duda la palabra de Dios, pero no hay en la tradición ninguna función dogmática ni sistemática para ella, ni tiene un solo significado verdadero, en alguna de sus partes o en su conjunto, que haya de buscar y asimilar el individuo, y no la colectividad judía. Puesto que el elemento central del judaísmo rabínico es el compromiso con la ley religiosa judía (*halaká*) y el cumplimiento de los «preceptos» (*mišvot*), la Biblia hebrea, y particularmente el Pentateuco, es considerada como la fuente autoritativa (la *Torá* escrita), vinculada a la práctica (la *Torá*

15. M. SOLOWEITSCHIK – S. RUBASCHEFF, *The History of Bible Criticism*, pp. 9-11; M.H. SEGAL, *Parshanut*, pp. 5-7; M. HARAN, «Midrashic and Literal Exegesis», pp. 19-20. Véase también, en general, M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1985.

16. Para el trasfondo global, véase M.E. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran, Sectarian Writings, Philo, Josephus* (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, 2/2), Van Gorcum, Assen 1984, pp. 1-481.

17. *Ibid.*, pp. 503-513.

oral) mediante la interpretación de los versículos pertinentes. La autoridad, sin embargo, se ha de encontrar en la *halaká*, y no en el proceso de interpretación, del que existen diversos tipos¹⁸.

Estos tipos de interpretación pueden ser legales y estar ligados a leyes específicamente prescritas en el Pentateuco, o pueden estar relacionados de manera más genérica con los campos de la ética, la conducta y los problemas cotidianos, en cuyo caso se conocen, en líneas generales, como *hagadá*. A veces, el tratamiento exegético del texto tiene como objetivo ofrecer un comentario continuo, mientras que en otros casos se aborda una dificultad concreta o se busca en varios versículos una idea homilética. Se pueden hacer observaciones lingüísticas y literarias, y también teológicas e históricas; unos exegetas muestran su preferencia por prestar atención a pequeños detalles del texto, mientras que otros optan por entender el pasaje concreto de la Escritura como un fragmento literario. Se pueden encontrar, e incluso comparar, interpretaciones literales, expansivas e imaginativas, pero en la literatura rabínica primitiva no se hace una distinción claramente definida entre lo que comentaristas posteriores entendieron como sistemas contrarios: el del simple significado (*pešat*) y la exégesis aplicada (*derás*)¹⁹. Existe una tendencia manifiesta a reaccionar ante comprensiones de la Biblia hebrea y su mensaje basadas en tratamientos alegóricos, tipológicos y retóricos favorecidos por los cristianos, en los enfoques intelectuales y místicos de los gnósticos o en las actitudes poco comprensivas de los pensadores paganos. Esto lleva a cambios de acento, en particular con respecto a cuestiones tales como la identidad y reputación de Israel, la naturaleza de la deidad, el período mesiánico, el valor del ritual y el carácter y actividades de grandes figuras del Pentateuco²⁰.

-
18. S. SAFRAI (ed.), *Literature of the Sages* (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, 2/3a), Van Gorcum, Assen 1987.
 19. G. STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash* (trad. inglesa), T. & T. Clark, Edinburgh 1996²; G.G. PORTON, *Understanding Rabbinic Midrash. Texts and Commentary*, Ktav Publishing House, Hoboken (NJ) 1985; R. LOEWE, «The "Plain" meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis»: *Papers of the Institute of Jewish Studies London* 1 (1964), pp. 140-185. Véase también D. WEISS-HALIVNI, *Peshat and Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford University Press, New York / Oxford 1991.
 20. M. HIRSHMAN, *A Rivalry of Genius. Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity* (trad. inglesa, SUNY Series in Judaica), State University of New York Press, Albany (NY) 1996; G. STEMBERGER, «Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire», en (M. Sæbø [ed.]) *Hebrew Bible/Old Testament. The History of its Interpretation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, vol. I, part 1, pp. 569-586.

Las fuentes de tales tratamientos rabínicos de la Escritura son los Talmudos babilónico y palestino, donde la exégesis se da de forma incidental, y los diversos Midrašim primitivos, donde la cobertura es más sistemática. Al parecer, el interés por comentar versículos bíblicos era más marcado en Tierra Santa que en Babilonia, y tanto Orígenes como Jerónimo se vieron influidos por él. Es difícil datar las tradiciones targúmicas, pero caben pocas dudas de que existían y fueron desarrolladas juntamente con las tradiciones talmúdicas y midráshicas, influyendo en ellas y recibiendo a su vez su influencia²¹. Cómo surgieron y se relacionaron entre sí los contextos sinagoga, académico y literario de estas diversas obras es una cuestión demasiado amplia incluso para ser tocada aquí; pero lo que se puede decir con certeza es que la Biblia hebrea tenía un puesto importante en cada uno de ellos. El uso devoto y litúrgico de los libros pentateucales, proféticos y hagiográficos adoptó la forma de leccionarios para los sábados, festividades y ayunos, de exposiciones públicas y homilías y de lecturas de salmos²². Se debe reconocer que, a medida que la tradición talmúdica fue creciendo y haciéndose dominante, creció y se hizo dominante igualmente la tendencia de al menos algunos círculos judíos –quizá particularmente en Babilonia, donde florecieron las principales academias talmúdicas– a centrarse en los sentidos religiosos aplicados de la Biblia hebrea, más que en cualquier otro significado más literal.

El mundo islámico

Sin embargo, en los siglos que mediaron entre la conquista islámica de Oriente Próximo y el final de la hegemonía talmúdica babilónica en el siglo XI, un enfoque que permanecía más cercano a la Biblia hebrea no dejó de tener sus protagonistas judíos. Inspirados quizás por tendencias palestinas anteriores y por las inquietudes de samaritanos, cristianos y musulmanes de establecer lo que ellos consideraban versiones puras y

-
21. M. GREENBERG, *Jewish Bible Exegesis*, pp. 11-13; M.J. MULDER (ed.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, 2/1), Van Gorcum, Assen 1988.
22. S.C. REIF, «Codicological Aspects of Jewish Liturgical History»: *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 75 (1993), pp. 119-125; «The Cairo Genizah and its Treasures, with Special reference to Biblical Studies», en (D.R.G. Beattie – M.J. McNamara [eds.]) *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 166), Sheffield Academic Press, Sheffield 1994, pp. 30-50.

auténticas del texto y la tradición escriturísticos, los judíos karaítas rompieron una lanza en favor de la Biblia y la empuñaron con fuerza en el período inicial de su existencia. Su interpretación del judaísmo empezó a destacarse en el siglo VIII, y sus especialistas bíblicos hicieron notables progresos en lo tocante a asegurar la transmisión exacta del texto, su traducción literal y su aclaración didáctica. Dada su desconfianza con respecto a las tradiciones rabínicas, hicieron sus propias traducciones palabra por palabra, versiones e interpretaciones diferentes, llegando a lo que se ha denominado «literalismo científico», y estuvieron en la vanguardia de los importantes avances masoréticos del período²³.

Los karaítas no fueron el único grupo que forzó al judaísmo rabínico a reconsiderar el grado de atención que estaba prestando a la *Tenak*. Como justificación de su propia versión coránica de la revelación mono-teísta, los musulmanes no sólo afirmaron que los judíos habían falsificado la Escritura, sino que, además, hicieron todo lo posible por proteger y promover sus propios textos sagrados. Entraron en polémicas, tanto con cristianos como con judíos, acerca de la validez de los relatos e ideas contenidos en las Biblias hebrea y griega²⁴. Los judíos estaban también entre quienes repetían y ampliaban lo que ya se había dicho en el mundo clásico acerca del contenido cuestionable de las Escrituras judías. Un crítico persa de la Biblia, Hiwi al-Balkhi, planteó en el siglo IX doscientas objeciones a ésta, sosteniendo que había en ella ejemplos nítidos de injusticia divina, antropomorfismo, contradicciones e irracionalesidades²⁵.

Natronai ben Hilai, jefe (*ga'on*) de la academia de Sura en el siglo IX, criticó el relativo descuido de que era objeto la Biblia hebrea en sus círculos, y la tendencia a corregir este supuesto desequilibrio se puede encontrar entre sus sucesores²⁶. Saadía ben Joseph (882-942), tal vez el más famoso de los expertos gaónicos, se propuso responder a todas las dificultades encarando el judaísmo rabínico en varios frentes, y algunas de sus actividades eruditas más importantes se centraron en el campo

-
23. M. POLLACK, «Alternate Renderings and Additions in Yeshu'ah ben Yehudah's Arabic Translation of the Pentateuch»: *Jewish Quarterly Review* 84 (1993-1994), pp. 209-225; «The Medieval Karaite Tradition of Translating the Hebrew Bible into Arabic; its Sources, Characteristics and Historical Background»: *Journal of the Royal Asiatic Society* 6 (1996), pp. 189-196.
 24. H. LAZARUS-YAFEH, *Intertwined Worlds. Medieval Islam and Biblical Criticism*, Princeton University Press, Princeton 1992.
 25. Sobre la última versión poética que se ha descubierto (en la Genizah Collection de Cambridge), véase E. FLEISCHER, «A Fragment from Hiwi al-Balkhi's Criticism of the Bible»: *Tabriz* 51 (1981), pp. 49-57.
 26. S.W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, Columbia University Press / Jewish Theological Seminary of America, New York / London / Philadelphia 1958, vol. VI, pp. 235-236.

bíblico. Realizó nuevas y autoritativas traducciones e interpretaciones de los libros bíblicos, en las que predominaba su enfoque lingüístico y racional, y sus obras gramaticales y lexicográficas contribuyeron de manera importante a una mejor comprensión del hebreo bíblico. Prefería la traducción literal, salvo cuando consideraba ésta irracional, antinatural, contradictoria o no tradicional²⁷. Asimismo, otro *ga'on* de Sura, Samuel ben Hofni (fallecido en 1013), escribió un comentario que demostraba cómo se podía permanecer fiel a la fuente bíblica, dar respuestas racionales a los problemas planteados por los textos y ofrecer explicaciones lingüísticas sólidas de palabras y pasajes difíciles²⁸. Caben pocas dudas de que tales especialistas pusieron los cimientos sobre los que se construyeron los considerables logros exegéticos de los exégetas judíos de la España, la Francia y la Provenza medievales.

La Europa medieval

Sosteniendo en grandísima medida tales cimientos estaban la simbiosis cultural islámico-judía y el intercambio lingüístico entre hebreo, arameo y árabe. Esto condujo a la elaboración de una forma primitiva de lingüística semítica comparada y a la creación de nuevos y extensos diccionarios y gramáticas, lo cual influyó y amplió considerablemente el campo de la exégesis bíblica judía²⁹. Las primeras manifestaciones de tal evolución estaban todavía muy ligadas a la lengua árabe y las tendencias islámicas; pero, cuando pasaron de España, donde florecieron por vez primera, a Provenza y Francia, adquirieron también un atuendo hebreo, llevando así los resultados de la investigación lingüística más reciente hacia el interior de la Europa no mediterránea. El tema general de esa investigación es que se puede distinguir claramente entre los significados literal y aplicado, aunque unos exégetas iban más lejos que otros a la hora de rechazar cualquier cosa que no fuera puro *pesat*, o sentido sim-

-
- 27. A.S. HALKIN, «Jewish Exegesis in Arabic outside Spain and Early Karaite Exegesis», hebreo, en (M. Greenberg [ed.]) *Jewish Bible Exegesis*, pp. 16-19; E.I.J. ROSENTHAL, *Studia Semitica*, pp. 86-125; M. ZUCKER, *Rav Saadya's Translation of the Torah*, Feldheim, New York 1959, y *Saadya's Commentary on Genesis* (hebreo), Jewish Theological Seminary of America, New York 1984.
 - 28. GREENBAUM (ed.), *The Biblical Commentary of Rav Samuel ben Hofni Gaon according to Geniza Manuscripts* (hebreo), Rav Kook Institute, Jerusalem 1979.
 - 29. D. TÉNE, «Comparative Linguistics and the Knowledge of Hebrew» (hebreo), en (M. Bar-Asher – A. Dotan – G.B. Sarfati – D. Téné [eds.]) *Hebrew Language Studies Presented to Professor Zeev Ben-Hayyim*, Magnes Press, Jerusalem 1983, pp. 237-287.

ple. Pese a que el período que nos ocupa va del siglo XI al XIII y está repleto de nombres, obras y variedad investigadora, lo único que cabe hacer en el limitado contexto presente es un estudio sucinto, con unos pocos ejemplos, de cada ámbito geográfico.

Al comenzar, merece atención especial Abraham Ibn Ezra (1089-1164), heredero de la mejor investigación lingüística de los judíos de la España islámica y representante insuperable de su aplicación a la interpretación bíblica. Sus comentarios reflejan una vida itinerante y agitada, pero también abierta a muchas influencias e ideas. Rara vez pierde una oportunidad de introducir cuestiones técnicas de gramática, filosofía y ciencias físicas, y a menudo pone en tela de juicio opiniones rabínicas tradicionales, con frecuencia más de modo indirecto que directo. Su preferencia es lo racional y lo literal, pero su estilo críptico y elíptico garantiza que sólo el especialista entienda la significación de muchos de sus comentarios. Para cuando Moisés ben Nahmán, o Nahmánides (1194-1270) realizó su actividad en el campo del comentario bíblico, existía en España una tendencia hacia lo místico y lo pietista, y él impugnó muchos de los comentarios de Ibn Ezra, prefiriendo con frecuencia interpretaciones rabínicas más tradicionales. No obstante, siguió prestando atención a cuestiones lingüísticas, contextuales, médicas y cronológicas, y no se muestra reacio a criticar a los héroes bíblicos por lo que él considera sus deficiencias morales³⁰.

Todavía no está claro en qué medida el enfoque de Salomón ben Isaac, Raší (1040-1105), se debió a la influencia de sus maestros y al entorno más amplio; pero de lo que no cabe duda es de que llegó a ser el principal comentarista de los círculos franco-alemanes y, a la postre, el exégeta judío más popular de todos los tiempos. Intentó contestar a las preguntas básicas que el lector podía plantear y creó una mezcla sorprendente de lo literal, lo lingüístico y lo imaginativo, mezcla que configuró y edificó a muchas generaciones. Su intento de distinguir entre la interpretación contextual y la aplicada y, por tanto, entre *pešat* y *derás*, fue llevado mucho más lejos por varios de sus discípulos, especialmente por su nieto, Samuel ben Meir, o Rašbam (1080-1160), que refiere cómo consiguió hacer ver a su abuelo directamente la necesidad de un cambio. Se comprometió a buscar el «significado absolutamente literal del texto» y se interesó por las palabras, el contexto y el estilo, más que por el men-

30. U. SIMON, «The Spanish Exegetes» (hebreo), y J.S. LICHT, «Ramban» (hebreo), en (M. Greenberg [ed.]) *Jewish Bible Exegesis*, pp. 47-68; S.C. REIF, «Classical Jewish Commentators on Exodus 2», en (M. Bar-Asher [ed.]) *Studies in Hebrew and Jewish Languages Presented to Shelomo Morag on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Bialik Institute, Jerusalem 1996, pp. *81-*82.

saje rabínico, lo cual le llevó a menudo a serias discrepancias con respecto a las interpretaciones tradicionales. Indudablemente, existe una influencia mutua entre su exégesis y la de alguna de las órdenes mendicantes cristianas de su tiempo, resultado, al parecer, de contactos personales³¹.

La investigación judía de la Provenza de los siglos XII y XIII es una mezcla sorprendente de los últimos avances y lo mejor del saber rabínico; sus mejores representantes en el campo de la exégesis bíblica son la familia Kimhi: el padre, José, y los hijos, Moisés y David. Aunque sólo la obra de David se ha conservado en gran medida, está claro que todos ellos se dedicaron a la interpretación literal, el análisis lingüístico cuidadoso y el tipo de exégesis que podía impugnar el uso cristiano predominante que se hacía de la Biblia hebrea en su tiempo. David (Radak) realizó una sólida síntesis de diversos tipos de tratamiento que daba cabida a la ciencia y la filosofía, al tiempo que se centraba también en cuestiones gramaticales y masoréticas³².

Antes de concluir con los logros medievales, es oportuno decir una palabra sobre la tardía contribución italiana. Don Isaac Abrabanel (1437-1508) se crió en la península Ibérica, pero pasó su vida adulta como diplomático en Italia, y refleja en gran medida el incipiente mundo renacentista. Se muestra conocedor de las explicaciones no judías de la Escritura e incluso, a veces, de acuerdo con ellas, y es capaz de aplicar su conocimiento práctico de la política a la mejor comprensión de asuntos tales como una intriga palaciega. Se ocupa de la estructura literaria y de cuestiones de autoría, y también intenta explicar la intención del escritor. Otro vínculo entre los mundos medieval y moderno es Obadiah Sforno (1470-1550), un doctor muy culto del norte de Italia que se dedica a expresar los diversos aspectos humanísticos y universalistas del texto. Está tan interesado por lo literario como por lo literal y tiene sumo interés en analizar estructura y contenido. En su calidad de maestro de Johannes Reuchlin, él, junto con muchos de sus predecesores judíos, contribuyó en no pequeña medida al florecimiento del primer hebraísmo cristiano moderno y, por consiguiente, a la creación de obras maestras literarias tales como la *King James Version*³³.

-
31. M. GREENBERG (ed.), *Jewish Bible Exegesis*, pp. 68-85; S.C. REIF, «Classical Jewish Commentators», pp. *79-*80.
 32. F. TALMAGE, «The Exegetes of Provence in the 12th and Early 13th Centuries» (hebreo), en (M. Greenberg [ed.]) *Jewish Bible Exegesis*, pp. 86-91; ID., *David Kimhi. The Man and the Commentaries*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1975.
 33. S.Z. LEIMAN, «The Last of the Spanish and Provençal Exegetes, and the Italian Exegetes» (hebreo), en (M. Greenberg [ed.]) *Jewish Bible Exegesis*, pp. 96-100;

El mundo moderno

Las actitudes de los especialistas judíos del mundo moderno con respecto al estudio de la Biblia hebrea están estrechamente ligadas a cuestiones de ilustración intelectual y emancipación socio-política. El proceso de transición, de las fuentes y perspectivas más admitidas y tradicionales, a posturas «puramente» seculares o religiosamente indiferentes, comenzó en Alemania con la obra de Moisés Mendelssohn (1729-1786) y su equipo de colaboradores. Su propósito era combinar lo mejor de la investigación judía anterior con la competencia lingüística más reciente y el pensamiento religioso, y hacer una traducción estética de la Biblia (*Bi‘ur*) que pudiera servir para educar a los judíos, no sólo en la Escritura, sino también en la modernidad. Tales nociones resultaban igualmente atractivas para los cultivadores del estudio científico del judaísmo (*Wissenschaft des Judentums*) en la Alemania y el imperio austro-húngaro del siglo XIX; pero todavía se procedía con cautela a la hora de acercarse con algún tipo de actitud iconoclasta al texto bíblico, particularmente al del Pentateuco, y la crítica radical se aplicaba preferentemente a los textos e ideología rabínicos³⁴.

Otros pasos de esta transición los dio el estudioso italiano Samuel David Luzzatto (1800-1865), quien logró ampliar el enfoque *wissenschaftliche* hasta incluir al menos los libros de los Profetas y los Hagiógrafos. Aunque observante y tradicional en su vida, era capaz de un análisis penetrante y novedoso, y lo aplicó a diversos aspectos del estudio bíblico. Reconocía la importancia de ponerse al tanto de la investigación cristiana y expuso principios de exégesis, entre los cuales se hallaba la consideración, no sólo de cuestiones rabínicas y lingüísticas, sino también de la interpretación literaria, crítico-textual y cronológica. Arnold Ehrlich (1848-1919) fue más lejos por el sendero crítico, basando su trabajo en la convicción de que el significado lingüístico era tan importante como el lenguaje mismo; por su parte, Benno Jacob (1862-1945) puso en tela de juicio muchas de las ideas de los críticos cristianos de la Biblia, con una mezcla de filología y lexicografía y un compromiso con la interpretación judía interna y con la conciencia que la Torá misma tiene de su mensaje.

E.I.J. ROSENTHAL, *Studia Semitica*, pp. 21-54, 56-85 y 127-164; S.C. REIF, «Classical Jewish Commentators», pp. *83-*84.

34. Y. HOROWITZ, «Jewish Exegesis in Recent Generations» (hebreo), en (M. Greenberg [ed.]) *Jewish Bible Exegesis*, pp. 113-122; B.A. LEVINE, «The European Background», en (S.D. Sperling [ed.]) *Students of the Covenant*, pp. 15-32.

Aunque los comentaristas rabínicos tradicionales, particularmente de Europa del Este, eran reacios a tales innovaciones, debido a su posible influencia negativa en la doctrina y la práctica tradicionales, su mera existencia los movió suficientemente a prestar mayor atención al estudio de la Biblia hebrea, aun cuando todavía como parte de la revelación combinada de la Torá escrita y la oral. Figuras rabínicas destacadas, tales como Elijah ben Solomon de Vilna (1720-1797), Naphtali Tsevi Yehudah Berlin (1817-1893), Meir Leibush ben Yehiel Michal (Malbim) (1809-1879) y Samson Raphael Hirsch (1808-1888) consiguieron recuperar para la *Tenak* como tal la atención y el afecto de muchos judíos observantes. Es más: su vuelta a la *pešat*, su inclusión de un material cultural más amplio y su deseo de responder a las preguntas que se estaban planteando fuera de sus círculos se combinaron para garantizar la obtención de nuevos e importantes conocimientos sobre los textos bíblicos³⁵.

En el siglo que acaba de terminar, los judíos han estado representados en toda clase de enfoques modernos y tradicionales de la Biblia hebrea, y resulta más difícil rastrear una tendencia especial. Se puede decir, no obstante, que, además de la postura puramente secular y, en el extremo opuesto, el punto de vista profundamente tradicional sobre la exégesis, se debe reconocer la existencia de tendencias que no concuerdan del todo con las del mundo de la investigación «protestante», descritas anteriormente. En concreto, en instituciones «judías» como las universidades israelíes y los seminarios teológicos de los Estados Unidos y Europa, y también entre muchos especialistas de otros lugares, todavía sigue suscitando menos interés la crítica profunda de las fuentes y la búsqueda de una teología sistemática que la crítica textual, la historia y la arqueología y el trasfondo semítico de la lengua y la literatura hebreas. Por otro lado, sigue dándose una indecisión a la hora de abordar frontalmente algunos de los problemas textuales, literarios e históricos destacados por la crítica del Pentateuco³⁶.

-
35. Y. HOROWITZ, «Jewish Exegesis», en (M. Greenberg [ed.]) *Jewish Bible Exegesis*, pp. 122-136; B.A. LEVINE, «The European Background», en (S.D. Sperling [ed.]) *Students of the Covenant*, pp. 15-32.
36. S.D. SPERLING (ed.), *Students of the Covenant*. Actualmente se invita a los exégetas judíos de vez en cuando a abordar el método de la crítica de las fuentes, particularmente en lo que se refiere al Pentateuco; tal invitación se encuentra en varios puntos de las publicaciones de M. HARAN («Midrashic and Literal Exegesis») y J.D. LEVENSON (*The Hebrew Bible*) y en el ensayo de B.B. LEVY, «On the Periphery. North American Orthodox Judaism and Contemporary Biblical Scholarship», en (S.D. Sperling [ed.]) *Students of the Covenant*, pp. 159-204. Véase también el volumen de E. GREENSTEIN, *Essays on Biblical Method*.

Conclusiones

Resulta preciso hacer varias observaciones breves a modo de conclusión. En la mayoría de los momentos de la historia de la exégesis, cristianos y judíos han creído confiadamente, desde luego, que sus posturas respectivas eran correctas, pero también han sido conscientes del tratamiento que los otros daban a los textos. Como respuesta, o bien han asimilado lo mejor de las «tonadas del diablo», o bien han hecho un esfuerzo consciente por negar cualquier eufonía en su sonido. Han reconocido el valor de logros anteriores y a menudo los han utilizado como cimientos de sus propias estructuras exegéticas. La búsqueda del sentido literal está representada en ambas tradiciones, pero siempre ha sido particularmente intensa entre los judíos, para quienes ha dominado más el lenguaje que la teología. Lo que hoy se requiere es un verdadero intento de investigación imparcial y una disposición a cuestionar la postura propia preguntándose, con toda honradez, tres cosas: si cierto grado de tendenciosidad resulta tan inherente que prácticamente se vuelve irreconocible para aquellos a quienes rodea; si todo lo moderno es necesariamente más sabio que el saber que lo precede; y si los planteamientos vinculados con un grupo religioso deben ser rechazados por otro³⁷.

* * *

Para seguir leyendo

- CASPER, B.M., *An Introduction to Jewish Bible Commentary*, Thomas Yoseloff, New York / London 1960.
- FISHBANE, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1985.
- GREENSTEIN, E.L., *Essays on Biblical Method and Translation* (Brown Judaica Series, 92), Scholars Press, Atlanta (GA) 1989.
- HARAN, M., «Midrashic and Literal Exegesis and the Critical Method in Biblical Research», en (S. Japhet [ed.]) *Studies in Bible* (Scripta Hierosolymitana, 31), Magnes Press, Jerusalem 1986, pp. 19-48.

37. Véanse las sensatas y equilibradas observaciones de M.H. SEGAL, *Parshanut*, pp. 128-131. Escribí este capítulo durante mi estancia como profesor en el Instituto de Estudios Superiores de la Universidad Hebreo de Jerusalén. Aprovecho esta oportunidad para expresar mi agradecimiento al Instituto por sus servicios y sus numerosos favores.

- HIRSHMAN, M., *A Rivalry of Genius. Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity* (trad. inglesa: SUNY Series in Judaica), State University of New York Press, Albany (NY) 1966.
- JACOBS, L., *Jewish Biblical Exegesis*, Behrman House, New York 1973.
- LEVENSON, J.D., *The Hebrew Bible, the Old Testament and Historical Criticism*, Westminster / John Knox, Louisville (KY) 1993.
- MULDER, M.J. (ed.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, 2/1), Van Gorcum, Assen 1988.
- REIF, S.C., «Classical Jewish Commentators on Exodus 2», en (M. Bar-Asher [ed.]) *Studies in Hebrew and Jewish Languages Presented to Shelomo Morag on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Bialik Institute, Jerusalem 1996, pp. *73-*112.
- SPERLING, S.D. (ed.), *Students of the Covenant. A History of Jewish Biblical Scholarship in North America* (Confessional Perspectives Series), Scholars Press, Atlanta (GA) 1992.

La Biblia en la literatura y en el arte

STEPHEN PRICKETT

Cualquier estudio de la Biblia en relación con las artes conlleva unos objetivos propios no demasiado ocultos. Como nos recuerda la amplia gama de historias bíblicas de la pintura islámica¹, no todo el arte bíblico es cristiano, ni siquiera judeocristiano. Lo mismo que es imposible hablar de la Biblia como un escrito «neutral», libre de un contexto hermenéutico concreto, también lo es empezar a hablar de sus interpretaciones artísticas sin caer en la cuenta de que éstas siempre han constituido un diálogo entre dos. A primera vista puede parecer que la Biblia proyectaba una amplia penumbra cultural; en realidad, se trataba de una relación interpretativa dinámica mediante la cual quedaba transformada la comprensión del texto como tal. Si la Biblia ayudó a crear una estética concreta, lo que conocemos como la Biblia fue, igualmente, creación de dicha estética: de hecho, mi tesis en el presente trabajo es que, históricamente, la interpretación bíblica, más que crear la interpretación estética, la ha seguido.

La Biblia y las artes medievales

La polisémica tipología medieval, por ejemplo, fue una solución esencialmente literaria para un problema hermenéutico. La convicción de Pablo y los demás dirigentes de la Iglesia primitiva de que Jesús era el Mesías judío anunciado, aunque había reafirmado la importancia de la Biblia hebrea como la sección principal de las escrituras cristianas, supuso también que dichas escrituras tuvieran que ser, desde el principio, radicalmente reinterpretadas. El cristianismo, en este sentido, nació de un debate crítico acerca de la naturaleza y el significado de los textos.

Muchos de los libros del canon hebreo prescribían rituales que tenían poca o ninguna relación con las prácticas o creencias de las nuevas

1. Véase, por ejemplo, Na'ama BROSH – Rachel MILSTEIN, *Biblical Stories in Islamic Painting*, Israel Museum, Jerusalem 1991.

comunidades cristianas helenísticas. Las narraciones y leyes judías, e incluso sus enseñanzas éticas, a menudo parecían contradecir las del Nuevo Testamento. Para autores reconocidos como Ireneo y Eusebio, que creían que los escritos hebreos estaban divinamente inspirados y eran, por tanto, indispensables, había que encontrar un método para armonizarlos con lo que en ese momento se consideraba su cumplimiento. Lo que Austin Farrer ha llamado, en el *Apocalipsis*, «re-nacimiento de imágenes»² fue, de hecho, una reinterpretación metafórica a gran escala que afectó a la Biblia entera. Aunque la alegoría no era una forma característica de los escritos judíos³, los intérpretes rabínicos habían demostrado ya cómo al *Cantar de los Cantares* se le podía dar un significado no literal, y esta tradición se vio reforzada por parecidos métodos griegos de exégesis iniciados ya en el siglo V AEC por Empédocles y Teógenes⁴. En el siglo I EC, Filón, un judío helenizado, prefiguró la posterior síntesis cristiana de tradiciones hebreas y griegas al afirmar que no sólo las escrituras hebreas eran compatibles con la filosofía griega, sino que en muchos casos los escritores griegos habían sido influídos por los hebreos⁵. Con ello demostró también cómo los métodos alegóricos griegos se podían aplicar a los textos escriturísticos hebreos. La afirmación de que el cristianismo era la clave para la comprensión de las escrituras hebreas pronto se vio apoyada por un sistema cada vez más minucioso de interpretación figurativa y alegórica –que incluso se extendió a otros textos clásicos paganos–. La cuarta *Égloga* de Virgilio, con su profecía de un soberano venidero, se leyó como paralelo de Isaías y predicción de Cristo, y la *Eneida* fue alegorizada como el viaje del alma cristiana por la vida. Este complejo y polisémico sistema de exégesis, iniciado por comentaristas como Orígenes y Agustín, iba a aplicarse a la Biblia entera de forma tan extensa que antes de la Edad Media incluso de las cartas de Pablo se hacían lecturas figurativas.

Las diferentes escuelas diferían con respecto al número exacto de interpretaciones figuradas posible en un pasaje dado de la Escritura. Algunos reconocidos autores alejandrinos descubrieron hasta doce, pero

2. Austin FARRER, *A Rebirth of Images*, Dacre Press, London 1944.

3. Aunque existe: véase, por ejemplo, la denuncia de David hecha por Natán (2 S 12,1-15).

4. Véase John BOARDMAN – Jasper GRIFFIN – Oswyn MURRAY (eds.), *The Oxford History of the Classical World*, Oxford University Press, Oxford 1991 (reimp.), p. 119.

5. Véase E.R. GOODENOUGH, *Introduction to Philo Judaeus*, Blackwell, Oxford 1962²; Henry CHADWICK, «Philo», en (A.H. Armstrong [ed.]) *Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1967, pp. 137-157.

cuatro era, con mucho, el número más generalmente aceptado⁶. A esto mismo se pudo llegar por razonamiento tipológico. Ireneo, por ejemplo, sostenía la primacía canónica de los cuatro evangelios partiendo del hecho de que el mundo de Dios se brindaba en grupos de cuatro: lo mismo que había «cuatro regiones» y «cuatro vientos», había cuatro evangelios y cuatro planos de interpretación. Según san Juan Casiano, en el siglo IV éstos eran: sentido literal o histórico, sentido alegórico, sentido tropológico (o moral) y sentido anagógico. El tropológico se relacionaba con la Palabra, o la doctrina transmitida por ella, y conllevaba, por tanto, un sentido moral; el anagógico era el tocante a las cosas eternas. Casiano pone como ejemplo la figura de Jerusalén. Históricamente, se puede entender como la ciudad terrena; alegóricamente equivale a la Iglesia; tropológicamente, representa a las almas de todos los cristianos fieles; análogicamente, es la ciudad celeste de Dios⁷.

Tal alegorización del canon ayudó, además, a valorar los relatos al margen de su marco original y a darles la posibilidad de una significación universal. Erich Auerbach sostiene de forma convincente que esta nueva teoría interpretativa cristiana fue un ingrediente esencial de su transformación en una religión universal.

«La interpretación figurada hizo que el Antiguo Testamento dejara de ser un libro de leyes y una historia del pueblo de Israel, para convertirse en una serie de figuras de Cristo y la redención: así, los pueblos celtas y germanos, por ejemplo, pudieron aceptar el Antiguo Testamento como parte de la religión universal de salvación y como componente necesario de la igualmente magnífica y universal visión de la historia que se les transmitió junto con esta religión... La visión integral y firmemente teológica que el Antiguo Testamento posee de la historia y el orden providencial del mundo le otorgó la facultad de captar la imaginación... de las naciones convertidas. La interpretación figurada fue un nuevo comienzo y un renacimiento de las facultades creativas del hombre»⁸.

Fue, en efecto, el principal instrumento, no sólo de la apropiación cristiana de las escrituras hebreas, sino de la evangelización de Europa;

6. Véase John WILKINSON, *Interpretation and Community*, Macmillan, London 1963, esp. pp. 119-157.
7. Marjorie REEVES, «The Bible and Literary Authorship in the Middle Ages», en (S. Prickett [ed.]) *Reading the Text: Biblical Criticism and Literary Theory*, Blackwell, Oxford 1991, p. 16.
8. Erich AUERBACH, «Figura» (trad. de R. Mannheim), en *Scenes from the Drama of European Literature*, Meridian Books, New York 1959, p. 28.

y la repercusión de esta tradición, ahora casi invisible, en el desarrollo posterior de la literatura europea no se puede exagerar, ni mucho menos. Hasta casi finales del siglo XVIII, por ejemplo, el significado literal de la Biblia se consideró sólo como uno de los muchos modos de entenderla. Las modalidades de lectura alegórica, figurada y tipológica no sólo coexistían con la literal, sino que, debido a que estaban más generalizadas, a menudo se les concedía en la práctica mayor categoría. Además, puesto que la Biblia seguía siendo, junto con los clásicos, el modelo de toda literatura secular, tales modalidades de lectura en múltiples planos influyeron también de manera espontánea en el modo en que se leían otros libros. Los planos alegóricos de *La divina comedia* de Dante, o de la popular historia de amor medieval *El romance de la Rosa*, no eran equipamiento opcional, sino parte normal e integral de lo que se esperaba de la literatura.

Pero, si la Biblia medieval era de por sí elaboración de un método de lectura esencialmente literario, su llamamiento iba dirigido a una gente que en un alto porcentaje era analfabeta. Hasta la invención de la imprenta de tipos móviles en el siglo XV y el gradual incremento de la alfabetización a lo largo del siglo XVI, la interpretación popular de la Biblia era principalmente visual, más que textual. El cliché de que la catedral medieval era «la Biblia de los pobres» es verdad, no sólo en el sentido obvio de que las vidrieras y los frisos representaban personajes y escenas bíblicos, sino también, más específicamente, por cuanto la simultaneidad visual de tales ilustraciones reflejaba la innata simultaneidad de las modalidades polisémicas de interpretación. Lo mismo cabe decir de las ilustraciones de las biblias, oracionales y salterios medievales. En *Las muy ricas horas del duque de Berry* –obra que, como una catedral, exigió muchas manos y tardó más de setenta años en completarse⁹– las ilustraciones bíblicas suelen mostrar una historia entera. La segunda de las ocho láminas a toda página (figura 1) representa, de izquierda a derecha, al menos cuatro momentos de la Caída. En la primera, a la izquierda del todo, Eva es tentada por una serpiente semihumana cuyo rostro y largo cabello dorado se asemejan, curiosa pero deliberadamente, al suyo propio. En la segunda ofrece el fruto dorado a Adán. En la tercera, un Dios con aureola y vestido de azul se enfrenta a la pareja culpable; y finalmente, a la derecha del todo, un ángel empuja a la renuente pareja, que se tapa con hojas de higueras, fuera del gótico portalón del paraíso. El jardín, con su abundante hierba y sus árboles cargados de frutos, con-

9. *Les Très Riches Heures du duc de Berry* (texto de Edmond Pognon; trad. de David Macrae), Musée Condé, Chantilly 1969, pp. 10-12 (trad. cast. del original francés: *Las muy ricas horas del duque de Berry*, Casariego, Madrid 1989).



Figura 1

«El paraíso terrenal», *Les Très Riches Heures du duc de Berry*, Musée Condé, Chantilly (reproducida con permiso de Giraudon).

trasta marcadamente con el paisaje yermo insinuado fuera de los muros dorados. La fuente situada en medio del jardín es un primoroso ejemplar gótico, versión idealizada del tipo de fuente que se encontraba a veces en la cruz del mercado de algunas opulentas ciudades medievales. Un detalle que se sale de lo habitual en este Libro de las Horas, pero no menos deliberado, es que el cuadro no tiene marco, y el desigual terreno del mundo caído se prolonga directamente en el blanco del pergamino y, por tanto, en el mundo del espectador.

Esto es lo que vincula al cuadro con su público. No hay ningún intento de proporción o perspectiva para situar al espectador. El jardín es el círculo perfecto requerido por la tradición teológica, no la elipse que parecería a la mirada, y el muro se ha hecho muy bajo para que veamos por encima de él. El cuadro no crea la impresión de espacio ni de tiempo. Todo es plano y simultáneo. Sin embargo, el modelado realista de las figuras —Eva, con un vientre protuberante entonces de moda, y Adán, cuya postura arrodillada se basa en una estatua helenística que todavía se puede ver en el museo de Aix-en-Provence— debe recordarnos que el artista no era, ni anatómicamente incompetente, ni ignorante de las diferencias entre su propio estilo y el del mundo clásico que lo había precedido. La perdida del antiguo saber de la perspectiva, con la llegada del arte cristiano, se presenta a menudo como un desastre técnico, fruto en parte de la destrucción sistemática y deliberada de gran parte del arte clásico romano¹⁰; pero se debería ver más bien como el resultado lógico de exactamente el mismo proceso reinterpretativo que había alegorizado las escrituras hebreas y los clásicos.

La tipología elimina el tiempo y el espacio. Leer en la historia de Caín y Abel el tipo de la muerte de Cristo, o en la de Jacob y Esaú el tipo de los cristianos que heredan la bendición destinada a los judíos, es aplanar la historia convirtiéndola en un panorama simultáneo. Encontrar en la Biblia todas las cosas necesarias para la salvación, con la gran narración de la humanidad que empieza con la creación en Génesis y concluye con el apocalipsis en el libro que lleva este mismo nombre, es ver toda la historia en un presente intemporal compuesto por episodios separables, relacionados no tanto con su propio contexto inmediato como con su lugar tipológico en el conjunto. En este sentido, todas las artes medievales muestran características paralelas. En música, el anterior canto llano gregoriano dio paso a formas polifónicas, donde las mismas palabras, locución u oración se podían cantar repetitivamente (como en un canon) o incluso sin orden —haciendo hincapié, una vez más, en la simul-

10. Argumento compendiado por Leonard SHLAIN en *Art and Physics: Parallel Visions in Space, Time, and Light*, Morrow, New York 1991, pp. 37-43.

taneidad, más que en la progresión temporal lineal-. Aunque el mosaico fue inventado en la antigüedad, no es accidental que alcanzara su cima en el arte y la arquitectura del cristianismo primitivo. Carente de cualquier impresión de profundidad, su superficie, a menudo sumamente decorada, constaba de miles de fragmentos individuales relacionados entre sí en una superficie bidimensional. Asimismo, en su fragmentación y simultaneidad visual, la pintura y las vidrieras medievales, como las esculturas de los exteriores de iglesias y catedrales, eran enteramente coherentes con el resto de la teoría crítica medieval.

Perspectiva

No es de extrañar, por tanto, que los primeros cambios en dicha teoría crítica se originaran, no en la interpretación del texto bíblico, sino en la convención *visual*. Unos cien años antes de que las *Muy ricas horas* fueran completadas por los hermanos Limbourg, Jean Colombe y al menos otro artista más, el Giotto, habían empezado a investigar el arte de la perspectiva. Sus secretos estuvieron al principio celosamente guardados, y hasta 1435 no se publicó el primer tratado científico sobre perspectiva, cuyo autor fue Alberti. Lo siguieron otros: Pelerin de Toul (1505) y Alberto Durero (1525). Pero la perspectiva se convirtió rápidamente en mucho más que una técnica para dar realismo a la pintura –o incluso para calcular las trayectorias balísticas de proyectiles–. Constituía nada menos que un modo nuevo de ordenar la experiencia visual. No era sólo que la relación de los objetos situados en el espacio se definiera a la sazón de acuerdo con ciertas constantes invariables, sino que se fijaba también la posición del espectador –fuera del marco, ya no como participante en un símbolo divino, sino como observador de un mundo imaginario–. La posición era condición de la visión. Finalmente, y quizá lo más importante de todo, la perspectiva implicaba también una visión lineal del tiempo. La simultaneidad de acción era imposible en un arte que ofrecía una instantánea, un momento inmovilizado de tiempo. Ya no era posible mostrar simultáneamente todas las etapas de una historia como la de la Caída dentro de un solo diseño.

El descubrimiento de la perspectiva iba a resultar, a la postre, el principio del fin para la tipología de múltiples planos de la interpretación bíblica –aunque los vestigios de ésta iban a sobrevivir hasta bien entrado el siglo XIX¹¹; y si incluimos el análisis y la teoría simbólica freudia-

11. Véase, por ejemplo, George P. LANDOW, *Victorian Types, Victorian Shadows*, Routledge, London 1980.

nos, sigue con nosotros—. En la pintura, lo mismo que en la literatura, medieval, el marco era siempre un presente intemporal. Los personajes bíblicos (una vez vestidos) llevaban siempre indumentaria contemporánea y aparecían en el contexto local. En la catedral de Canterbury, un panel de vidriera muestra a Jesús, vestido con un atuendo del siglo XIII, resucitando a la hija de Jairo en una esquemática casa de mercader medieval. En el Auto de los Pastores de Townley, los pastores son rústicos de Yorkshire. La vida de Alberto Durero (1471-1526) fue en muchos aspectos una divisoria, pues en su arte podemos seguir en realidad la evolución que va desde la perspectiva visual hasta el realismo histórico. Su formación inicial en Nuremberg, Colmar y Basilea fue la gótica alemana tradicional, y sólo cuando cruzó los Alpes por vez primera para visitar Italia empezó a dibujar paisajes y a estudiar los «secretos» italianos de la perspectiva¹². La serie de xilografías titulada *La vida de la Virgen*, llevada a cabo en su mayor parte entre 1502 y 1505 y publicada en 1511, muestra todo el entusiasmo de los nuevos principios en acción. En «El encuentro de María e Isabel: la Visitación», dos damas burguesas con vestidos delicadamente sueltos se abrazan sobre un espectacular fondo alpino de peñascos y castillos. El mismo deleite por la perspectiva aparece en «La adoración de los Magos», que al parecer tiene lugar en una edificación aneja a un castillo teutónico en ruinas (figura 2). Pero el esquema de esta xilografía revela una precaria mezcla de lo realista y lo simbólico. Los Magos son alemanes con turbantes; llegan, no por la puerta, sino doblando el extremo de un muro cuya sección a mano derecha se ha eliminado para que podamos ver lo que sucede tras él. Pese a la tradición litúrgica, que separa la adoración de los pastores en Navidad de la llegada de los Magos en la Epifanía (la manifestación simbólica de Cristo a los gentiles) el 6 de enero, los pastores todavía están mirando desde su apartada posición. Una estrella estilizada brilla en los cielos, y tres ángeles de la Natividad cantan en la parte superior derecha. Sabemos que están cantando, no sólo porque tienen la boca abierta, sino porque sostienen ante sí una partitura, y el ángel del medio tiene la mano derecha levantada dirigiendo al grupo. Sin embargo, es evidente que allí arriba sopla la brisa, pues la túnica del ángel de la izquierda se hincha, dejando ver claramente el pene de éste —dando así un mentís a los escolásticos medievales que sostenían *a priori* que los ángeles eran asexuados.

En un grabado sobre el mismo tema, hecho tan sólo unos años más tarde, en 1511, no existe tal simultaneidad simbólica. Se observa la misma rígida perspectiva, pero pastores y ángeles han desaparecido. Dos

12. Albrecht Dürer: *The Complete Woodcuts* («Introducción» de André Deguer; trad. de Lilian Stephany), Berghaus Verlag, Kirchdorf/Inn 1990, pp. 6-9.



Figura 2

«La adoración de los Magos», de A. Dürero, de *La vida de la Virgen* (1511). (Albrecht Dürer: *The Complete Woodcuts*, Artline Editions, Bristol 1990, p. 61).

de los tres Magos llevan, al menos en general, atuendo «turco», y un miembro del séquito parece portar cimitarra. El niño Jesús, en vez de extender un brazo a modo de estilizada bienvenida, está hurgando con infantil entusiasmo en el cofre de oro ofrecido por el primer Mago. Otro grupo de pequeñas xilografías, «La pequeña Pasión», grabadas en 1509-1511, tratan el relato evangélico como una serie de «instantáneas» –casi como una moderna tira de cómic–, contando la historia de forma secuencial, como una narración, mediante una serie de episodios vinculados entre sí. No es difícil ver en ese resuelto realismo los signos de un nuevo enfoque de la Biblia. Ciertamente, el piadosísimo Durero se vio rápidamente envuelto en la Reforma tras 1517, año en que Martín Lutero clavó sus tesis en la puerta de la iglesia de Wittenberg. En 1521, cuando creyó que Lutero había sido detenido por sus enemigos tras la Dieta de Worms, Durero, que a la sazón estaba en Holanda, se revolvió con furia contra Erasmo por lo que consideraba una cobarde ambigüedad con «los poderes de las tinieblas» de Roma.

Aunque Durero había de continuar ilustrando escenas de la Biblia hasta el final de su vida, sus obras tardías muestran una divisoria cada vez más acusada entre esquemas simbólicos y realistas. Dos crucifixiones profundamente simbólicas de hacia 1515 y «María, Reina de los ángeles» (1518) son diseños totalmente planos, casi sin gesto alguno hacia el realismo. «La última Cena» (1523) (figura 3), por otro lado, se sitúa en una habitación con marcada perspectiva, pero casi esquemática, sin vistas ni decoración. Sobre la mesa no hay ni comida ni bebida: sólo un cáliz. En primer plano, en el suelo, hay un cesto con pan y una jarra de vino. Aunque Cristo sigue teniendo aureola, los once discípulos están dispuestos casi como para una fotografía de grupo. A diferencia de la «Última Cena» de Leonardo (1495-1498), donde los discípulos parecen reunidos de manera fortuita en el extremo de la mesa, los de la cena de Durero que nos daban la espalda están ahora de pie, apiñados a la izquierda de manera forzada, con el fin de no impedirnos ver.

Los límites del realismo

Si el descubrimiento de la perspectiva había acentuado la percepción de la diferencia entre elementos realistas y milagrosos de la narración bíblica y había introducido un sentido completamente nuevo del tiempo, también iba a transformar el escenario como tal: el espacio cosmológico. La diferencia se aprecia muy claramente comparando las dos grandes épicas religiosas del Renacimiento: *La divina comedia* de Dante (iniciada hacia 1300) y *El paraíso perdido* de John Milton (1667). El hecho de que la

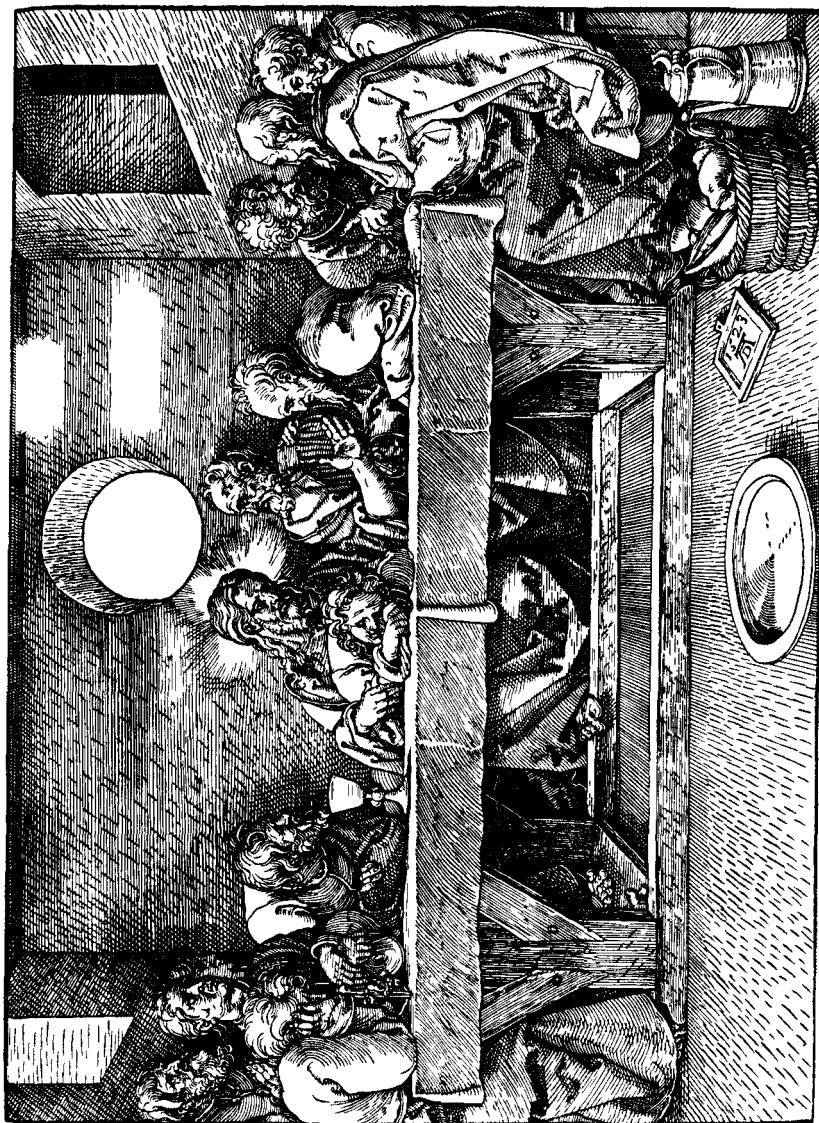


Figura 3

«La última Cena», de A. Durer, de *La vida de la Virgen* (1511).

(Albrecht Durer: *The Complete Woodcuts*, Artline Editions, Bristol 1990, p. 167).

palabra «Renacimiento» se pueda estirar, aunque sea de forma controvertida, hasta abarcar 350 años, es un signo del tiempo que le costó llegar al norte de Europa —así como de la elasticidad intrínseca del término—. Aunque Dante utiliza multitud de alusiones bíblicas, resulta característico que su esquema de Infierno, Purgatorio y Cielo proceda de la teología católica medieval, y no de la Biblia. Las distinciones entre los mundos material y espiritual quedan difuminadas por la geografía simbólica, la cual es a la vez local e inaccesible. El Infierno está situado en el centro de la tierra; el Purgatorio, en una enorme montaña del extremo diametralmente opuesto a Jerusalén; y el Cielo está en el firmamento, en un lugar por encima del monte del Purgatorio. Uno de los famosos momentos culminantes del poema es cuando Dante, tras haber descendido al pozo más hondo del Infierno y haber encontrado a Satanás encerrado para siempre en un lago de hielo, descubre que para continuar no debe seguir descendiendo, sino empezar a subir. Preguntar en qué medida Dante pudo creer o no personalmente en este esquema resulta tan fuera de lugar como inquirir si los miniaturistas de *Las muy ricas horas del duque de Berry* «creían» en su representación del Edén; lo mismo que realidad y fantasía simbólica se funden geográficamente, así también hechos y ficción se funden en la narración del poema. Aunque la acción dura veinticuatro horas simbólicas, de hecho tiene lugar fuera del tiempo y del espacio. Los personajes históricos reales coexisten con otros conocidos de la mitología, y tanto las personas que aún viven como las ya fallecidas ocupan su lugar adecuado en el gran juicio universal. Virgilio, el mayor poeta del mundo pagano, acompaña a Dante por el Infierno y el Purgatorio. Beatriz, a quien Dante había alcanzado a ver sólo dos veces en su vida (la última, poco antes de que ella muriera a la edad de doce años), parece ocupar, pese a quienes lo niegan, una posición en apariencia sólo ligeramente inferior a la de la Virgen misma.

Tales ambigüedades y libertades no eran posibles para Milton 350 años después. La simultaneidad del mito había dado paso a un esquema temporal que dominaba no sólo el universo material, sino incluso el cielo mismo. Puesto que el Hijo no es coeterno con el Padre, su creación hubo de tener lugar en algún estadio «posterior», y es su presentación a las huestes celestiales congregadas lo que provoca la caída de Satanás. Si la creación del Hijo refleja la personal teología unitaria de Milton, en lo relativo a la caída de Satanás *El paraíso perdido* sólo pone de manifiesto una ambigüedad ya presente en la tradición trinitaria católica que únicamente suposiciones anteriores a la perspectiva habían podido mantener oculta. Para que Satanás —en otro tiempo el no caído Lucifer— se rebelara y fuera arrojado fuera (por el tipo de soberbia que fuese), la dimensión temporal debió de estar *siempre* presente.

Más espectaculares fueron los cambios en el universo material de Milton. La ciencia de la perspectiva no había transformado simplemente la artillería y la balística; también había llevado a una serie de mejoras en la navegación que culminaron con la invención del sextante a finales del siglo XVI. El mundo había sido circunnavegado, y el infierno y el purgatorio, aunque no menguados en su realidad, se habían visto desterrados a otra ubicación. Copérnico había revolucionado la cosmología, y los famosos descubrimientos de Galileo con su telescopio habían confirmado posteriormente el universo heliocéntrico. Ni el limitado cosmos de Dante ni su ambigüedad resultaban utilizables para Milton. El viaje de Satanás hasta la tierra y el Edén en el libro III de *El paraíso perdido* es más poético que preciso, pero en él hay dos cosas claras. Una es que, a pesar de que este universo sigue siendo tolemaico, y no el copernicano que Milton sabía que era el correcto, dicho viaje supone recorrer distancias enormes, inimaginables en la cosmología marcadamente provincial de Dante; la segunda se desprende de esto, por cuanto, pese a que cielo e infierno al parecer todavía se pueden encontrar de algún modo dentro de los confines del universo físico, las distancias se han hecho ahora tan inmensas que, de hecho, sitúan su presencia *fuerza* de nuestro espacio. La llegada de la perspectiva significa que, cuando el Dios de Milton «baja su mirada» a la tierra, ha de hacerlo de muy diferente manera que el de Dante. El resultado es tal vez el contrario del que habría cabido esperar. Milton, dado que no piensa tipológicamente, es en realidad más literal que Dante en su interpretación de la Biblia; pero, precisamente porque *intenta* interpretarla de forma literal, la narración resultante es más claramente metafórica. Cielo e infierno no pueden pertenecer ya a nuestro espacio-tiempo postcopernicano. Milton es el menos irónico de los escritores, pero, con la conciencia del lector de que (incluso tras los denodados esfuerzos de Rafael) la narración no puede decir la historia entera, se hace presente una nueva clase de ironía tan sólo un poco por debajo de la superficie.

Algo muy parecido había empezado ya a suceder en la pintura. El realismo formal de la ilustración bíblica de Durero había sido llevado más lejos por Caravaggio (1565?-1610). Al rechazar los modelos clásicos e ideales de belleza, se atrajo la acusación de irreverencia, e incluso de blasfemia, por sus representaciones literales de escenas bíblicas. Su obra «La duda de santo Tomás» (hacia 1600), por ejemplo, presenta al apóstol como un anciano encorvado, tomando de forma muy literal la invitación de Jesús resucitado: «Trae tu mano y métela en mi costado» (Jn 20,27). Como en literatura, el efecto de tal «realismo» iba a incrementar, más que a disminuir, el choque entre lo mundano y lo espiritual. Los rostros curtidos y las frentes arrugadas de los discípulos perplejos, y

la propia concentración de Jesús cuando guía la mano de Tomás, contrastan con la normal imposibilidad de la escena representada. El choque se evidencia aun más claramente en uno de los primeros aguafuertes de Rembrandt, *La aparición del ángel a los pastores* (1634) (figura 4) Se



Figura 4

«La aparición del angel a los pastores», de Rembrandt
(Fitzwilliam Museum, Cambridge)

da en esta obra una separación casi total entre la esfera «espiritual» y la «terrenal». El ejército celestial aparece con un estallido de luz brillante en el extremo superior izquierdo desde una masa nebulosa de apariencia tan sólida que el ángel anunciaror puede ponerse en pie sobre ella con firmeza. El efecto de esta irrupción deslumbrante en el mundo inferior es catastrófico. Un pastor que busca refugio tropieza en primer plano, mientras que, detrás de él, vacas, ovejas y cabras son presa del pánico y huyen en todas direcciones. Otras tres figuras, entre ellas la de una mujer, están al fondo en una cueva; pero, aunque los animales en desbandada los han despertado, no pueden ver la causa de la estampida. En el centro del círculo de luz proyectado por la llegada angélica, un pastor anciano, casi perdiendo el equilibrio sobre una sola rodilla, mira directamente al ángel, mientras que a su lado, otro, de pie y con un cordero en los brazos, queda protegido del resplandor por un sombrero de ala ancha y parece mirar directamente al espectador. Presenta una sospechosa semejanza con los autorretratos de Rembrandt.

Aunque esto es arte como instantánea, personas y animales inmovilizados en su movimiento, los detalles siguen de cerca el relato de Lc 2 (ésta es, quizás, la única versión que se toma en serio las palabras «y se llenaron de temor»). Pero hay algunas adiciones significativas. De manera totalmente legítima, Rembrandt ha interpretado la palabra «rebaño» (*poimnē*, en griego) como referida tanto a vacas y cabras como a ovejas. Pero, mientras que las ovejas y las vacas huyen, las cabras permanecen inmóviles. ¿Es esto una alusión a la parábola de las ovejas y las cabras (Mt 25,32)? ¿No se dan cuenta las cabras de la presencia del ángel, o simplemente no tienen miedo? Más sugerente aún es la posición de la cueva, cuyos ocupantes, como los del mito de la caverna de Platón, pueden ver las sombras proyectadas por la luz del gran acontecimiento de fuera, pero no a los ángeles como tales. ¿Simbolizan la masa de la humanidad? ¿Y qué decir del sosias de Rembrandt, que al parecer provoca al espectador con su mirada directa?

Lo importante de tales preguntas es que, a diferencia de la precisión formal de la pintura medieval, no hay ni puede haber una respuesta definitiva. Tal vez se pueda demostrar que Rembrandt fue fiel a su texto, pero su iconografía es esencialmente personal, no convencional. A falta de una estructura convencional clara, debemos quedarnos con la incertidumbre y la duda —y dicha incertidumbre debe formar parte, en lo sucesivo, de nuestra «lectura» de esta obra—. Lo que estaba pasando era que el tipo de «narración» transmitido por las artes visuales y la literatura estaba cambiando de nuevo. La perspectiva no había sido sólo un modo de ver el mundo, sino de comprenderlo. Al proporcionar un nuevo realismo visual y temporal, había dado la impresión de que ofrecía una cer-

teza matemática tan intensa, a su manera, como las convenciones medievales que había reemplazado. En ese momento, esa búsqueda de un realismo cada vez mayor estaba impregnada de una nueva clase de ironía, no tanto debido a un cambio arbitrario de moda o convención, sino en virtud del descubrimiento de que la incertidumbre y la subjetividad eran parte esencial de cualquier realismo semejante.

Ironía y hermenéutica

Los estudios bíblicos siempre han ido por detrás, más que por delante, en relación con las artes. En la medida en que este nuevo sentido de la ironía en la narración era en buena parte inconsciente, los relatos bíblicos como tales pudieron permanecer por un tiempo inmunes a las ironías inherentes a la narrativa realista secular. Pero ya cuando Laurence Sterne estaba convirtiendo las ironías implícitas de la psicología lockiana en una de las mejores novelas cómicas de todos los tiempos, *Tristram Shandy*¹³, también estaba examinando en sus sermones las ironías de la narrativa bíblica. El número 18, por ejemplo, sobre la concubina del levita (Jc 19), exige leer y releer el texto para obtener, no un único significado autoritativo, sino, muy al contrario, interrogante tras interrogante —pues «gran parte de ello depende del relato»¹⁴—. Aunque su punto de partida es plenamente acorde con la nueva crítica histórica iniciada con las trascendentales clases impartidas por Robert Lowth en Oxford en los años cuarenta del siglo XVIII, *De Sacra Poesi Hebraeorum*, lo que Sterne descubre en la Biblia son indicios no tanto de un contexto histórico cuantitativo de estratos de ironía e incertidumbre de significado¹⁵. Ya a finales del siglo XVIII, a raíz de la creciente popularidad de la novela, era normal que la narrativa bíblica se leyera con los mismos criterios que la ficción en prosa¹⁶.

No tenemos pruebas de que los románticos alemanes de finales del siglo XVIII conocieran los sermones de Sterne, pero tal cosa no era en absoluto imposible: los primeros trabajos publicados de Friedrich Schleier-

-
13. Véase A.D. NUTTALL, *A Common Sky: Philosophy and the Literary Imagination*, Chatto, London 1974, caps. 1 y 2 (véase la trad. cast.: *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy*, Alfaguara, Madrid 2000²).
 14. *The Works of Lawrence Sterne*, ed. a cargo de James P. Browne, 2 vols., 1885, vol. II, p. 218.
 15. Véase Stephen PRICKETT, *Origins of Narrative: The Romantic Appropriation of the Bible*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 119-131.
 16. Véase Hans FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative*, Yale University Press, New Haven 1974; S. PRICKETT, *Origins of Narrative*.

macher, por ejemplo, fueron traducciones de sermones ingleses¹⁷. Ciertamente, el llamado grupo *Athenaeum*, que tuvo su centro en Jena en la última década del siglo XVIII, y al que pertenecían los hermanos Schlegel, Novalis, Fichte, Schelling y Schleiermacher, estaba empapado de las novelas de Sterne¹⁸. Resulta significativo que, cuando Schleiermacher escribió sus *Discursos sobre la religión*, originariamente destinados a su anticlerical círculo de amigos, su defensa de la religión se basara en el elemento de experiencia inexpresado e intrínsecamente inexpresable que daba una irónica profundidad a toda palabra humana. Quizá resulte más significativo para la crítica bíblica el hecho de que, con la publicación completa (en el siglo XX) de su *Hermenéutica*, podamos ver la medida en que su obra posterior iba directamente encaminada a este mismo problema de la ambigüedad de toda palabra humana y de la inevitable subjetividad de la interpretación. En cierto sentido, esto se puede considerar como el complemento filosófico de las reglas de la perspectiva visual expuestas por Alberti quinientos años antes, y completadas por la insistencia de Immanuel Kant en que espacio y tiempo son en sí elaboraciones de la mente: todos los textos son creados por individuos desde el interior de culturas concretas con modos de pensar particulares; toda comprensión proviene de «puntos de vista» concretos. Pero en el pensamiento de Schleiermacher existe siempre una dimensión estética. A diferencia de sus predecesores neoclásicos, los románticos eran plenamente conscientes del modo en que cualquier afirmación contiene en sí un reconocimiento irónico de otras interpretaciones implícitas. La realización de esta línea de pensamiento arranca de Sterne, pasa por Schleiermacher y llega hasta la clásica lectura y relectura hecha por Søren Kierkegaard de la historia de Abrahán e Isaac en *Temor y temblor* –de la que podría decirse que es obra de «literatura» tanto como de «filosofía».

Los tres, Sterne, Schleiermacher y Kierkegaard, preparan el camino para la que indudablemente es la mejor novela bíblica del siglo XX, y quizás la versión más sorprendente de una espléndida narración bíblica desde *El paraíso perdido*. Thomas Mann empezó a escribir en los años veinte la épica *José y sus hermanos*, publicada como tetralogía entre 1933 y 1946. Echando mano de la larga tradición de la investigación histórica alemana, y evitando milagros y anacronismos, esta enorme nove-

17. Los *London Sermons* de Fawcett (1798). Véase la Introducción de Richard Crouter a su traducción de F. SCHLEIERMACHER, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, p. 5.

18. Véase, por ejemplo, Friedrich SCHLEGEL, *Dialogue on Poetry and Literary Aphorisms* (trad., introducción y notas de Ernst Behler y Roman Struc), Pennsylvania State University Press, University Park 1968, pp. 95-96.

la de Mann presenta en cierto sentido la descripción más extensa y minuciosa jamás intentada del mundo de los patriarcas. Pero es mucho más que eso. Empezada en Alemania y completada en el exilio, en California, era sobre todo un desafío político a Hitler y los nazis. La saga de Jacob y José se ve como la de la salida de la humanidad de la autoconciencia mística a la histórica. José como tal se convierte en tipo del artista que, siguiendo la tradición de los patriarcas y profetas veterotestamentarios, intenta por todos los medios entender su mundo y cambiarlo por medio de la interpretación que de él hace. La narración de Mann parte del subyacente sentido de la ironía que informa todos los textos autoritativos de la Ilustración y la post-Ilustración, pero con ello pone de manifiesto, como ninguna versión anterior lo había hecho, los estratos e incluso las circunvoluciones de ironía subyacentes a la historia misma de Génesis. Para que no se pasara por alto la conexión, Mann reconoció haber leído y releído a Sterne mientras trabajaba en *José*¹⁹. No obstante, su saga no puede dejar de ser, además, del siglo XX, no sólo en su interpretación hermenéutica del pasado, sino también en el modo en que su relato incide en la interpretación de su tiempo. Punto éste que no pasó desapercibido para los censores nazis, que se movilizaron rápidamente contra él cuando llegaron al poder en 1933, obligando a Mann a exiliarse primero en Suiza y después en los Estados Unidos. La mayor épica bíblica del siglo XX fue interpretada (correctamente) por sus enemigos como la crítica más enérgica de los asuntos contemporáneos²⁰.

Aunque, como testimonia el índice del presente libro, la interpretación bíblica actual sigue estando muy influida por la teoría y la práctica literaria y estética del siglo XX, todavía hay pocos indicios de que el carácter históricamente fundamental de esa relación con los estudios bíblicos haya sido plenamente reconocido, o de que se hayan considerado sus consecuencias para el futuro. Debe formar parte del programa de los estudios bíblicos del siglo XXI.

* * *

19. Walter E. BERENDSOHN, *Thomas Mann* (trad. de George C. Buck), University of Alabama Press, Tuscaloosa 1973, p. 90.

20. Véase S. PRICKETT, *Origins of Narrative*, cap. 6.

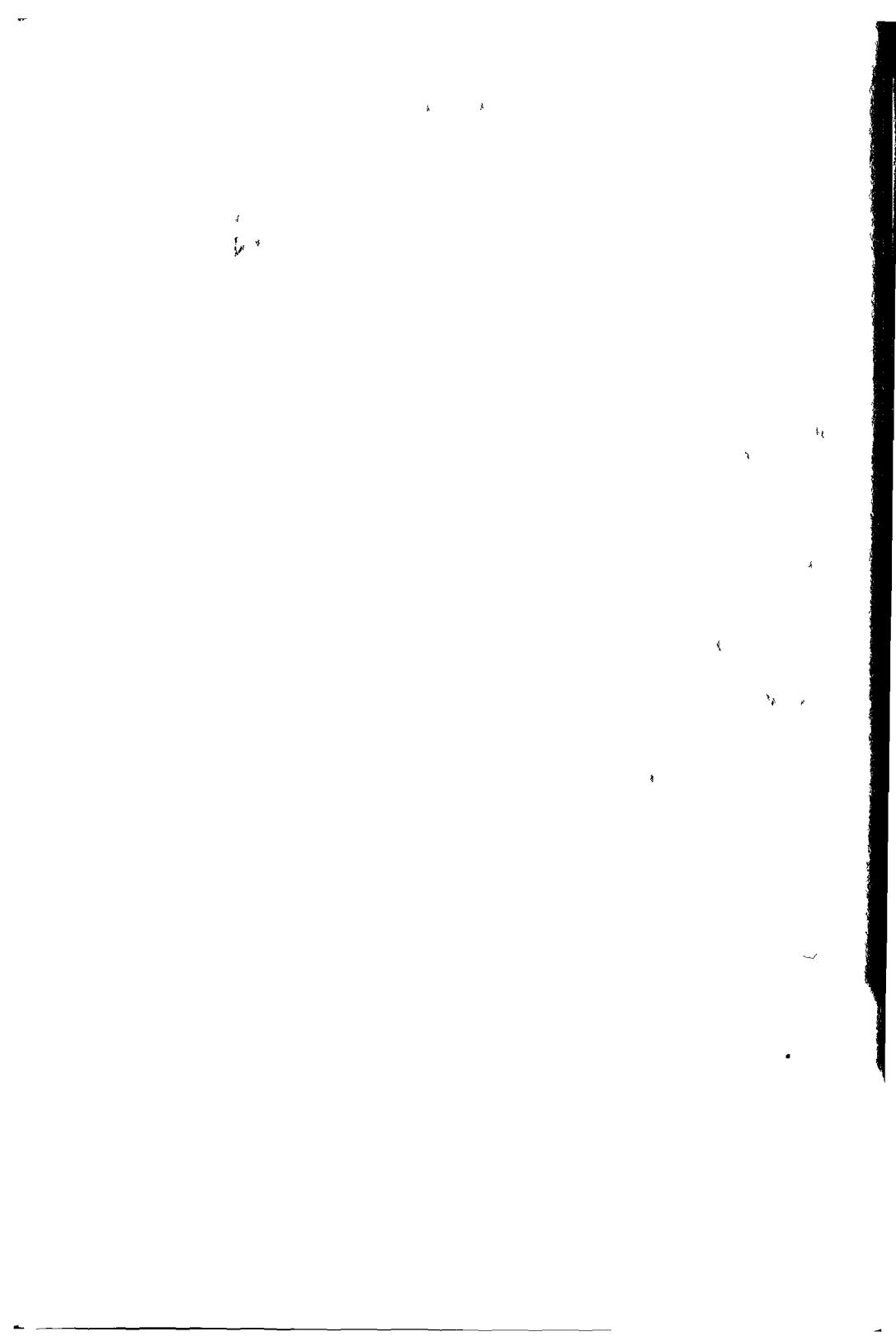
Para seguir leyendo

- ATWAN, Robert – WIEDER, Laurance, *Chapters into Verse: Poetry in English Inspired by the Bible*, 2 vols., Oxford University Press, Oxford 1993.
- AUERBACH, Erich, «Figura» (trad. de R. Mannheim), en *Scenes from the Drama of European Literature*, Meridian Books, New York 1959.
- AUERBACH, Erich, *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1974 (trad. cast. del original alemán: *Mímesis*, FCE, Madrid 1983).
- BERENDSOHN, Walter E., *Thomas Mann* (trad. de George C. Buck), University of Alabama Press, Tuscaloosa 1973.
- BOARDMAN, John – GRIFFIN, Jasper – MURRAY, Oswyn (eds.) *The Oxford History of the Classical World*, Oxford University Press, Oxford 1991 (reimp.), p. 119.
- BROSH, Na'ama – MILSTEIN, Rachel, *Biblical Stories in Islamic Painting*, Israel Museum, Jerusalem 1991.
- CHADWICK, Henry, «Philo», en (A.H. Armstrong [ed.]) *Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1967.
- CROUTER, Richard, «Introduction» a su traducción de F. SCHLEIERMACHER, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- DÜRER, Albrecht, *The Complete Woodcuts* («Introducción» de André Deguer; trad. de Lilian Stephany), Berghaus Verlag, Kirchdorf/Inn 1990.
- FARRER, Austin, *A Rebirth of Images*, Dacre Press, London 1944.
- FREI, Hans, *The Eclipse of Biblical Narrative*, Yale University Press, New Haven 1974.
- GOODENOUGH, E.R., *Introduction to Philo Judaeus*, Blackwell, Oxford 1962².
- JASPER, David, «The Old Man Would Not So, but Slew his Son»: *Religion and Literature* 25/2 (1993), pp. 120-129.
- JASPER, David, «The Bible in Arts and Literature: Source of Inspiration for Poets and Painters: Mary Magdalene»: *Concilium* 1 (1995), pp. 47-60.
- JASPER, David, «Seeing Pictures: Reading Texts», *Readings in the Canon of Scripture*, Macmillan, London 1995.
- JEFFREY, David Lyle (ed.), *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1992.

- LANDOW, George P., *Victorian Types, Victorian Shadows*, Routledge, London 1980.
- Les Très Riches Heures du duc de Berry* (texto de Edmond Pognon; trad. de David Macrae), Musée Condé, Chantilly 1969 (trad. cast. del original francés: *Las muy ricas horas del duque de Berry*, Casariego, Madrid 1989).
- NORTON, David, *A History of the Bible as Literature*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- NUTTALL, A. D., *A Common Sky: Philosophy and the Literary Imagination*, Chatto, London 1974.
- PRICKETT, Stephen, «Words and the “Word”», en *Language, Poetics and Biblical Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- PRICKETT, Stephen, *Origins of Narrative: the Romantic Appropriation of the Bible*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- PRICKETT, Stephen (ed.), *Reading the Text: Biblical Criticism and Literary Theory*, Blackwell, Oxford 1991.
- SCHLEGEL, Friedrich, *Dialogue on Poetry and Literary Aphorisms* (trad., introducción y notas de Ernst Behler y Roman Struc), Pennsylvania State University Press, University Park 1968.
- SHLAIN, Leonard, *Art and Physics: Parallel Visions in Space, Time and Light*, Morrow, New York 1991.
- STERNE, Lawrence, *Works*, ed. a cargo de James P. Browne, 2 vols., 1885.
- WILKINSON, John, *Interpretation and Community*, Macmillan, London 1963.

SEGUNDA PARTE

LOS LIBROS BÍBLICOS
EN LA INTERPRETACIÓN MODERNA



12

El Pentateuco

JOSEPH BLENKINSOPP

La búsqueda de un nuevo paradigma

Ya en las últimas décadas del siglo XIX había surgido una explicación más o menos coherente de la formación del Pentateuco que había sido ampliamente aceptada por los especialistas en la Biblia hebrea. El dogma principal de esta flamante hipótesis documental (pues así se denominaba) era que el Pentateuco adquirió su forma actual por incremento, mediante una acumulación y compilación de fuentes acaecida a lo largo de un período de medio milenio aproximadamente, desde el primer siglo de la monarquía hasta más o menos el tiempo de Esdras, en el siglo V o IV a.C.¹. La insistencia de esta hipótesis en los orígenes, las fuentes y la evolución hacía de ella un producto típico de la investigación académica de finales del siglo XVIII y de todo el XIX. Un siglo antes de la aparición en 1833 de *Prolegomena zur Geschichte Israels* [Prolegómenos a la historia de Israel], de Julius Wellhausen, donde se exponía la hipótesis documental en su forma clásica, Friedrich August Wolf publicó sus *Prolegómenos a Homero*, donde sostenía de manera muy parecida la naturaleza compuesta de los dos poemas épicos². Para ambos estudiosos, la catalogación de fuentes venía impuesta por la meta de la reconstrucción histórica; en el caso de Wellhausen, la reconstrucción de la historia religiosa de Israel y el judaísmo de comienzos del segundo Templo. A este fin, la disposición de las fuentes del Pentateuco (conocidas por las siglas J, E, D, P) en forma de secuencia cronológica era, obviamente, de gran importancia. El enfoque habitual era, por tanto, decididamente refe-

-
1. Los estudios más recientes, en J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, Doubleday, New York / London 1992, pp. 1-30; C. HOUTMAN, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kok Pharos, Kampen 1994, pp. 98-342.
 2. Sin embargo, Wolf estaba influido por los métodos de investigación utilizados por J.G. EICHHORN en su *Einleitung ins Alte Testament*, que comenzó a aparecer en 1780.

rencial, diacrónico y objetivista, y la atención prestada a las cualidades puramente literarias y estéticas de los textos en cuestión era relativamente escasa.

En la forma expuesta por Wellhausen, la hipótesis documental proporcionó un paradigma dominante dentro del cual, o al menos con referencia al cual, se ha llevado a cabo toda la investigación sobre el Pentateuco durante el siglo XX. No obstante, sería inexacto hablar de consenso. La noción de «fuentes» y el método histórico-crítico en general fueron desde el principio totalmente inaceptables para los estudiosos fundamentalistas de la Biblia³. En el catolicismo, la reacción oficial frente al movimiento modernista incluyó, en 1906, una reafirmación de Moisés como autor del Pentateuco y tuvo como efecto el enfriamiento de los estudios bíblicos en general⁴.

La aversión abiertamente manifiesta de Wellhausen hacia el judaísmo como sistema religioso llevó a los destacados especialistas judíos Umberto Cassuto (1883-1951) y Moshe Hirsch Segal (1876-1968) a rechazar la hipótesis de plano. Yehezkel Kaufmann (1889-1963), el principal estudioso bíblico judío del siglo XX, utilizó los mismos métodos histórico-críticos y exegéticos que Wellhausen y aceptó en principio la existencia de fuentes y documentos, pero llegó a conclusiones radicalmente diferentes⁵. Uno de los ejes del sistema de Wellhausen era la convicción de que la fuente sacerdotal (P), consistente en una narración sumamente peculiar y gran cantidad de leyes cultuales y rituales, databa del período inicial del segundo Templo (siglos VI-IV a.C.) y reflejaba el carácter del incipiente judaísmo, sistema religioso que no contaba con la admiración de Wellhausen. Los especialistas judíos de Israel y Norteamérica que han seguido el ejemplo de Kaufmann, entre ellos varios que todavía aceptan de alguna manera la hipótesis documental, proponen datar P en el período preexílico y, por tanto, interpretan la evolución de la religión israelita de una manera muy diferente de la Wellhausen. Volveremos más tarde sobre esta cuestión del desplazamiento cronológico de P.

La hipótesis documental presuponía también fuentes continuas y más o menos paralelas desde el período inicial de los reinos: la fuente yahvista (J), de Judá, y su homóloga la fuente elohísta (E), más frag-

-
3. J. BARR, *Fundamentalism*, SCM Press, London 1981², pp. 40-89.
 4. R.E. BROWN – T.A. COLLINS, «Historical Background for Recent Pronouncements», en (R.E. Brown – J.A. Fitzmyer – R.E. Murphy [eds.]) *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1990, pp. 1166-1174.
 5. Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel from its Beginnings to the Babylonian Exile*, Schocken Books, New York 1960; T. KRAPF, *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.

mentaria y considerada originaria del reino de Samaría antes de la integración de éste en el imperio asirio en el 722 a.C. No es que llegara a haber nunca acuerdo de ningún tipo sobre el modo de repartir la narración entre ambas fuentes, ni sobre su extensión, ni sobre la clase de situación histórica y cultural en que surgieron. Los criterios por los que se decidían sus aportaciones respectivas, especialmente la distribución de los nombres divinos (Yahveh, Elohim), también resultaban difíciles de aplicar de forma coherente, lo cual se traducía en que, cuanto más rigurosamente se aplicaban los criterios, tanto más tendía el hilo en cuestión a deshacerse, dando como resultado una pluralidad de fuentes secundarias. La amenaza de fragmentación siempre estaba presente, por tanto. De peor augurio para la hipótesis es el hecho de que, a lo largo de las tres últimas décadas, un número cada vez mayor de especialistas hayan puesto en duda la extensión, la fecha temprana e incluso la existencia de J y E. Un resultado de estas tendencias revisionistas es que, al tiempo que los partidarios de la escuela de Kaufmann retrotraían P hasta el período preexílico, otros han ido desplazando J hacia delante, hasta el período exílico o postexílico. Parece difícil que la hipótesis documental clásica pueda sobrevivir a estos desplazamientos.

Por lo que respecta al Deuteronomio, se ha llegado a aceptar de manera generalizada que su formación siguió una trayectoria muy distinta, que originariamente estaba conectado con los seis libros que le siguen (la Historia deuteronomista), y no tanto con los cuatro que le preceden, y que en algún momento se amalgamó con la fuente P, rematando la narración del Pentateuco con la muerte de Moisés. A lo largo de estas últimas décadas, no se ha hecho ningún progreso significativo en el esclarecimiento de los orígenes del Deuteronomio, pero observamos una tendencia a atribuir a los autores deuteronomistas, a costa de J y E, un papel narrativo importante en Génesis, Éxodo y, en menor medida, Números. Esto resulta especialmente evidente en ciertos textos clave como, por ejemplo, la «alianza de los animales demediados» de Gn 15 y la períopea del Sinaí-Horeb de Ex 19-34, y en pasajes conectivos que hablan de una promesa divina hecha en forma condicional a los antepasados de Israel.

Observamos también una acusada pérdida de interés por todo este asunto de los orígenes y las fuentes, especialmente en los ámbitos de lengua inglesa; pérdida de interés que va unida a una tendencia a rechazar lo que un crítico literario ha denominado las «técnicas excavativas» de la investigación histórico-crítica⁶. Para estos especialistas, el cambio de paradigma es el paso de la catalogación y datación de fuentes al texto tal

6. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York 1981, pp. 13-14.

como está, de las intenciones del autor a los puntos de vista del lector, y del texto como objeto histórico y cultural al texto –casi invariablemente narrativo– como sistema cerrado, libre del bagaje de su prehistoria, que espera y desea dar un significado que resulte coherente con la hermenéutica e ideología (deconstrucionista, postmodernista, feminista, liberalacionista, etc.) de su intérprete. El homólogo teológico de estos planteamientos sincrónicos y «globales» es lo que ha dado en llamarse «crítica canónica», sobre la que habremos de volver.

Aunque bien representadas, ninguna de estas opciones interpretativas más recientes prevalece de manera inequívoca sobre las demás, y sólo el tiempo dirá cuál de ellas sobrevivirá al ambiente cultural que las generó.

Los estadios finales de la formación del Pentateuco. Diferentes planteamientos

Los pioneros de la crítica del Pentateuco –entre quienes destacan el sacerdote oratoriano Richard Simon (1678), el pastor luterano Henning Bernhard Witter (1711) y el médico cortesano Jean Astruc (1753)– se centraron principalmente en los primeros estadios de la historia literaria del Pentateuco y en el libro del Génesis. Se supone que estaban movidos por la prudente preocupación de relacionar de algún modo esos primeros estadios con la persona de Moisés. Pero incluso mucho tiempo después, en la obra de especialistas destacados de mediados del siglo XX como Albrecht Alt, Gerhard von Rad y Martin Noth, siguió poniéndose el acento en la fase más primitiva, el período preestatal y los comienzos de la monarquía, considerados decisivos para la formación de la tradición literaria que concluyó en el Pentateuco. Von Rad presuponía un Hexateuco, y Noth un Tetrateuco, pero ninguno de ellos explicaba cómo se había llegado, desde cualquiera de esas dos opciones, a un Pentateuco. En las dos o tres últimas décadas, el movimiento ha ido más frecuentemente en la dirección contraria, partiendo del período postexílico como fase formativa. Este cambio cronológico se debe en gran parte al alto grado de interés que suscitó, a partir de la década de los setenta del siglo XX, el período persa (siglos VI-IV a.C.), descuidado hasta entonces. Pero fue también una respuesta ante la debilidad observada en los argumentos en favor de la gran antigüedad de las fuentes narrativas básicas (J y E), unida a una reacción frente al ingenuo historicismo de buena parte de la investigación conservadora, con su predilección por las fechas tempranas. El asunto de las fechas tempranas o tardías sigue siendo, en el momento en que se escriben estas líneas, una de las cuestiones más polémicas en el ámbito de los estudios del Pentateuco.

No obstante, se pueden proponer algunas conclusiones. Pocos dudan de que el Pentateuco en su forma completa es fruto del período persa, aun cuando la precisa datación que Wellhausen dio a su promulgación (444 a.C.) es más bien demasiado optimista⁷. El hecho de que procediera de la élite de origen babilónico que en aquel tiempo controlaba la comunidad del templo en la provincia de Judá está apoyado por las escasas fuentes de que disponemos, especialmente Crónicas y Esdras-Nehemías, así como por los indicios internos del Pentateuco mismo. Lo que sabemos de los criterios aqueménidas de actuación también indica que las compilaciones de leyes presentes en el Pentateuco, especialmente leyes rituales, representan la ley y la constitución –aprobada y quizás mandada por el emperador– del *ethnos* judío en la provincia de Judá y fuera de ella. Si, además, las leyes debían representar un compromiso entre diferentes grupos de interés, como sabemos que sucedió en el Egipto de la época, tenemos una explicación de las discrepancias y diferentes perspectivas presentes dentro del material legal recogido en el Pentateuco⁸. La narración en que están insertas las leyes, desde la Creación hasta la muerte de Moisés, respondía a la necesidad de un mito fundacional nacional y étnico, sentida de manera acuciante tras el hiato de la conquista babilónica y las subsiguientes deportaciones. Es de suponer que el material narrativo anterior, escrito y oral, que sobrevivió a los desastres de finales del siglo VI a.C. quedara integrado en esta historia de acontecimientos fundacionales.

Creo que la exposición que acabo de hacer será ampliamente aceptada; pero existe una perspectiva más radical sobre la historia del Pentateuco, y sobre el Éxodo en particular, a saber, que es un ejemplo de tradición *inventada*. Sería comparable, por tanto, al mito romano de los orígenes troyanos en la forma creada por Virgilio en un momento parecido de transición y nuevo comienzo: el paso de la república al imperio⁹. Ambas tradiciones hablan de los orígenes no autóctonos de los pueblos respectivos, y quizás por razones parecidas, pero los argumentos *e silentio* son siempre arriesgados, y sería precipitado concluir de la ausencia relativa, o incluso absoluta, de indicios literarios o materiales de otro tipo que las dos tradiciones fueron pura invención. De hecho, el nombre de Eneas aparece en una inscripción del siglo IV a.C. procedente de Tor

-
7. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena to the History of Israel*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1994, pp. 404-410.
 8. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, de Gruyter, Berlin 1990, pp. 333-360; J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, pp. 239-243.
 9. P.R. DAVIES, *In Search of «Ancient Israel»*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, pp. 116-120.

Tignosa, y era conocido entre los etruscos; además, existen abundantes testimonios de contactos entre Asia Menor e Italia durante la edad del Bronce Reciente. Es verdad que no tenemos indicios arqueológicos del Éxodo procedentes de Egipto o de Palestina, pero al menos podemos estar seguros de que la tradición existía mucho antes del período persa¹⁰.

El alto grado de interés suscitado recientemente por el período persa ha proporcionado a los especialistas, por tanto, el pretexto para invertir la dirección de la investigación sobre la formación del Pentateuco, es decir, empezar por el final y proceder hacia atrás. Incluso quienes piensan que la hipótesis documental se encuentra en una situación de caos irreversible están de acuerdo en que la fuente sacerdotal (P) ha resultado ser extraordinariamente duradera. Todos están de acuerdo en que tanto la narración P como las prescripciones cultuales y rituales se fueron juntando sucesivamente a partir de varios componentes distintos, por ejemplo un libro de genealogías (*toledot*) y diversos manuales de ley ritual (Lv 1-7, 11-15 y 17-26, el llamado «código de Santidad»)¹¹. Todavía se discute la extensión de la narración P: unos la terminan con la muerte de Moisés (Dt 34,9-12), otros con el alzamiento del santuario del desierto en Siló y el reparto de la tierra a las tribus (Jos 18-19). Otra cuestión debatida es si P fue compuesto como narración independiente o como simple reelaboración y ampliación del material narrativo existente. Se siguen realizando intentos de determinar las situaciones históricas y sociales que probablemente precipitaron los sucesivos estadios de composición. El arco temporal preferido sigue siendo el que va desde el período neobabilónico hasta los comienzos del aqueménida, con especial predilección por el tiempo en que se restableció el culto del templo, hacia finales del siglo VI a.C.¹². A este respecto, la oscura historia del sacerdocio, y en particular la oscuridad que rodea la ascensión de la rama aaronita al poder, representa un tremendo obstáculo para cualquier progreso ulterior.

Los partidarios de la escuela de Kaufmann en Israel y en los Estados Unidos no han dejado piedra sin remover en su esfuerzo por establecer una fecha preexílica para P y, de ese modo, atemperar la perjudicial valo-

10. Por ejemplo, la denominación de Oseas, «Yahveh, tu Dios, desde el país de Egipto» (12,9; 13,4), y otras alusiones proféticas preexílicas.
11. A veces se cuestiona la existencia del código de Santidad (*Heiligkeitsgesetz*), catalogado como un documento distinto por August Klostermann hacia finales del siglo XIX. I. KNOHL («The Priestly Torah versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals»: *Hebrew Union College Annual* 58 [1987]) sostiene que no era una compilación anterior integrada en P, sino una rectificación posterior, y más explícitamente ética, de la *Weltanschauung* de P.
12. J. BLENKINSOPP, «The Structure of P»: *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976).

ración de Wellhausen sobre el judaísmo primitivo a que se ha aludido antes. Se han aducido argumentos lexicográficos y lingüísticos, P se ha alineado con el hebreo bíblico primitivo, y las prácticas rituales recogidas en P se han comparado con otras semejantes de sociedades antiguas de Oriente Próximo. El grado de dedicación a esta meta es impresionante, pero el empeño queda menoscabado por no distinguir claramente entre la fecha de cada uno de los rituales y la compilación de P como un todo, por el frecuente amasamiento de los datos para obtener el resultado deseado y por la tendencia a sacar conclusiones basándose en una sola sección de P, por lo general relativa a material legal. En este momento parece preferible centrarse ante todo en una reevaluación teológica de P en sus muchos aspectos positivos, lo cual tendría la ventaja de crear un ambiente menos polémico para un ulterior estudio de la cuestión cronológica¹³.

En los últimos años no se ha hecho ningún progreso significativo en la cuestión de la autoría y los orígenes del libro del Deuteronomio; y uno sospecha que, sin nueva información, pocos progresos cabe esperar. Hay acuerdo en que existió una escuela deuteronómista (fuera cual fuera su constitución) que mantuvo su actividad durante varias generaciones y cuyas producciones literarias son reconocibles por su estilo retórico y su contenido ideológico. Entre dichas producciones se cuentan: la ley deuteronómica, mejor descrita como programa o proyecto de índole un tanto utópica atribuido a Moisés en el día postrero de su vida; una historia del pueblo de Israel desde la muerte de Moisés hasta unos años después del exilio de Babilonia (conocida en la Biblia hebrea como Profetas Anteriores); ampliaciones de narraciones relativas a acontecimientos clave anteriores a la muerte de Moisés; y una compilación de material profético que abarcaba un lapso de tiempo que iba desde Moisés, presentado como proto-profeta, hasta Jeremías. Aunque existe incertidumbre con respecto a qué libros incluía esta colección, y en qué medida experimentaron éstos la redacción deuteronómista, existe acuerdo en que el libro de Jeremías (profeta al que, además, se atribuyen cuarenta años de actividad) fue intensamente corregido para alinearla con la doctrina deuteronómica sobre la profecía¹⁴. Fuese cual fuese el momento en que la escue-

13. Sobre la opinión de Kaufmann acerca de P, véase T. KRAPF, *Die Priesterschrift*. Entre los numerosos estudios lexicográficos de A. HURVITZ, véase especialmente «The Evidence of Language in Dating the Priestly Code»: *Revue Biblique* 81 (1974), y *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezequiel*, *Cahiers de la Revue Biblique*, Paris 1982.

14. W. MCKANE, *Jeremiah I*, T. & T. Clark, Edinburgh 1986, pp. xli-lxxxviii; R.P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 1986, pp. 38-50.

- la surgió y adquirió visibilidad social, la mayor parte de esta actividad literaria debió de tener lugar tras la caída de Jerusalén y las subsiguientes deportaciones.
- El estadio final de redacción del que surgió el Pentateuco tal como lo conocemos sigue siendo bastante oscuro. Podríamos conjeturar que, en un determinado momento en tiempos del imperio aqueménida, unos escribas vinculados al templo de Jerusalén insertaron el Deuteronomio en la narración P, más inclusiva, añadiendo una fecha, a la manera sacerdotal, al comienzo del libro (Dt 1,3) y una versión revisada de la encienda de Josué, seguida por la muerte de Moisés, al final (Dt 32,48-52; 34,1-9)¹⁵. La exclusión de la conquista y ocupación de la tierra estuvo sin duda dictada por un prudente respeto a la sensibilidad imperial persa, pero obedeció a alguna razón más. Al rematar el relato con la muerte de Moisés y retrotraer la fecha de todas las leyes, prescindiendo de cuándo fueron promulgadas, al período de su vida, expresaron con firmeza que la ley era básica para la supervivencia e identidad de la incipiente república judía de aquel tiempo.

J y E, o el afrontamiento de un futuro incierto

Totalmente al margen de cualquier hipótesis sobre fuentes y combinaciones de fuentes, resulta evidente que el Pentateuco está compuesto por bloques de material narrativo, cada uno de los cuales posee su carácter peculiar y propio. La historia de la humanidad primitiva recogida en Gn 1-11 es la versión israelita de una tradición sobre los orígenes que fue corriente en Oriente Próximo y el este del Mediterráneo a lo largo de muchos siglos, desde la épica de *Atrahasis* hasta los *Babyloniacas* de Beroso¹⁶. Esta parte inicial está vinculada a una forma muy diferente de narración, la prehistoria del pueblo de Israel detallada a lo largo de cuatro generaciones de antepasados, la última de las cuales, que presenta a José, conduce al nacimiento de la nación en Egipto. Diferente es también la siguiente sección, centrada en la vida y obra de Moisés, que termina con la entrega de una ley y una alianza nuevas en vísperas de la entrada en la tierra prometida. Resumiendo una larga historia de investigación, Wellhausen presuponía fuentes paralelas de fecha temprana (hacia 850-750 a.C.) que abarcaban las tres partes, aunque se absténia prudentemente de distinguir en detalle entre J y E. En su debido momento, el

15. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, pp. 229-232.

16. Véase, muy recientemente, J. VAN SETERS, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Westminster / John Knox Press, Louisville (KY) 1992.

Yahvista apareció como autor bien diferenciado, incluso como un genio literario, probablemente varón, menos probablemente mujer¹⁷. Algunos consideraban a este autor como «el primer teólogo de la Biblia», representante distinguido de lo que von Rad llamaba «el Renacimiento salomónico», o de los rescoldos que de él quedaban en algún momento del siglo x o principios del ix¹⁸.

Sería difícil encontrar a un especialista crítico que sostenga hoy en día opiniones como éstas. A partir de finales de los años sesenta del siglo xx, observamos una creciente tendencia a hacer un corte vertical y no horizontal; por tanto, a tomar la historia literaria de cada bloque narrativo separada e independientemente de cualquier tesis sobre fuentes primitivas continuas¹⁹. Otra tendencia, ya señalada, es la de dejar la responsabilidad de la prueba a los defensores de una datación temprana, en parte a causa del escepticismo tocante al valor histórico de las tradiciones contadas en JE, pero más aún debido a la debilidad observada de los argumentos presentados en favor de una datación temprana. La tesis de las fuentes primitivas continuas también ha quedado socavada para quienes atribuyen a D partes anteriormente asignadas a la narración JE, o simplemente definen J de manera nueva como deuteronómista o proto-deuteronómista²⁰.

La tarea que tienen por delante quienes trasladan la compilación del contenido narrativo no P de Génesis-Éxodo-Números al período exílico, o más tarde, es proporcionar una explicación alternativa plausible de las elaboraciones literarias llevadas a cabo durante el período de los reyes. Los estudios comparativos realizados en el ámbito de la tradición oral han demostrado que la idea, popular hasta hace no mucho, de que las tradiciones orales israelitas fueron transmitidas intactas a lo largo de los siglos, tiene un porcentaje muy bajo de probabilidad²¹. Existen, en cam-

17. Para la opinión de que J fue compuesto por una dama noble, recién entrada en la edad madura, en la corte de Roboam, sucesor de Salomón, véase D. ROSENBERG – H. BLOOM, *The Book of J*, Grove Weidenfeld, New York 1990 (trad. cast.: *El libro de J*, Interzona, Barcelona 1995).
18. G. von RAD, *Old Testament Theology I*, Oliver & Boyd, Edinburgh / London 1962, pp. 36-56 (trad. cast. del original alemán: *Teología del Antiguo Testamento. I: Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Sigueme, Salamanca 1975²²).
19. N.E. WAGNER, «Pentateuchal Criticism: No Clear Future»: *Canadian Journal of Theology* 13 (1967); R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, de Gruyter, Berlin 1977.
20. H.H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist*, Theologischer Verlag, Zürich 1976; H. ROSE, *Deuteronómista und Jahwist*, Theologischer Verlag, Zürich 1981.
21. J. VANSINA, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, Aldine Press, Chicago 1965 (trad. cast.: *La tradición oral*, Labor, Cerdanyola 1968²³); R.C. CULLEY, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Fortress Press, Philadelphia 1976.

bio, indicios de que, al menos en los dos últimos siglos de la monarquía, circulaban tradiciones sobre los orígenes y se estaba produciendo un volumen considerable de actividad literaria, y resulta improbable que nada de todo ello sobreviviera a los desastres de principios del siglo VI a.C.²². En esta cuestión, pues, queda mucho trabajo por hacer.

La ley y el contenido ético del Pentateuco

Uno de los ámbitos menos desarrollados de los estudios bíblicos en general, y del Pentateuco en particular, es el de la ley y la ética. Pocos especialistas bíblicos están al tanto de los procedimientos y terminología usados por los éticos filosóficos y teológicos, y menos aún son los que tienen tiempo o ganas de dominar la bibliografía pertinente. Pero, prescindiendo de este problema obvio, el estudio de material legal sigue siendo muy escaso en comparación con la enorme concentración en la narrativa²³. Quizás haya también una sensación residual de que el estudio de la ley bíblica va unido al estudio de la Misná y el Talmud, y es, por tanto, competencia de los especialistas judíos. De hecho, éstos siguen haciendo aportaciones significativas a nuestra comprensión de la ley bíblica²⁴. Finalmente, la ley no se presta a ser tratada de acuerdo con determinadas teorías literarias actualmente en boga.

Aunque el estudio de la ley desde el punto de vista de la crítica de las formas todavía suele partir del ensayo fundacional de Albrecht Alt, muchas cosas han cambiado, como cabía esperar, desde la publicación del mismo en 1934²⁵. La investigación arqueológica de las primitivas modalidades de asentamiento israelita no ha apoyado la distinción neta de Alt entre cultura cananea e israelita; su teoría de una primitiva anficionía

-
22. Sobre los indicios arqueológicos que señalan un alto grado de actividad literaria desde Ezequías hasta Josías, véase D.W. JAMIESON-DRAKE, *Scribes and Schools in Monarchic Judah*, Almond Press, Sheffield 1991.
 23. Un resumen del trabajo y la bibliografía reciente, en S. GREENGUS, «Biblical and Ancient Near Eastern Law», y R. SONSINO, «Forms of Biblical Law», en *The Anchor Bible Dictionary*, edición a cargo de D.N. Freeman, Doubleday, New York 1992, vol. IV, pp. 252-254.
 24. Dejando a un lado la ley ritual, véase, p. ej., Z.W. FALK, *Hebrew Law in Biblical Times*, Wahrmann Books, Jerusalem 1964; D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Ktav Publishing House, New York 1969; B.S. JACKSON, *Theft in Early Jewish Law*, Oxford University Press, Oxford 1972; J.J. FINKELSTEIN, *The Ox that Gored*, The American Philosophical Society, Philadelphia 1981; M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1985.
 25. ALT, *Essays on Old Testament History and Religion*, Blackwell, Oxford 1966, pp. 79-132.

israelita ha desaparecido de escena, y con ella el *Sitz im Leben* de las formulaciones legales apodícticas que Alt tenía por exclusivas de Israel. La misma suerte ha corrido la analogía, que en otro tiempo gozó de enorme popularidad, entre la formulación de la alianza y los tratados hititas de soberanía de la Edad del Bronce Reciente. Se ha demostrado que lo más probable es que muchos de los textos bíblicos que hablan de alianza sean de origen deuteronómista posterior, y los tratados de vasallaje asirios de más o menos el mismo período (siglo VII a.C.) parecen ofrecer para muchos una analogía más estrecha con las características de alianza del Deuteronomio, especialmente las maldiciones, que constituyan un componente esencial del establecimiento de una alianza²⁶.

Si el estudio de la ley del Pentateuco se ha quedado atrás en el plano literario, el actual flujo de bibliografía sociológica sobre el antiguo Israel ha esclarecido varios aspectos del contexto institucional y cultural de las leyes. Desde la aparición en 1957 de la obra de Roland de Vaux, *Institutions de l'Ancien Israël*, se han hecho muchos progresos en temas tales como los sistemas de parentesco, las costumbres familiares y matrimoniales, el régimen legal de las mujeres, los ritos funerarios y la tenencia de tierras²⁷. La considerable coincidencia entre la literatura aforística y didáctica (por ejemplo, de las colecciones más largas del libro de los Proverbios) y las formulaciones legales ha llevado a varios especialistas, el primero de los cuales fue Erhard Gerstenberger en 1965, a reconocer el *ethos* de la casa y la red de parentesco como una fuente importante de

-
26. D.R. HILLERS, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Pontifical Biblical Institute Press, Rome 1964; *Covenant. The History of a Biblical Idea*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1969; R. FRANKENA, «The Vassal Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy»: *Oudtestamentische Studien* 14 (1965); M. WEINFELD, «Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy»: *Biblica* 46 (1965); L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969; D.J. McCARTHY, *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions*, Blackwell, Oxford 1972; S. PARPOLA – K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Helsinki University Press, Helsinki 1988.
27. C.H.J. DE GEUS, *The Tribes of Israel* (Studia Semitica Neerlandica, 18), Van Gorcum, Assen 1976; N.P. LEMCHE, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Brill, Leiden 1985; T.J. LEWIS, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1989; C.J.H. WRIGHT, *God's People in God's Land*, Paternoster Press, Exeter 1990; R. WESTBROOK, *Property and the Family in Biblical Law*, JSOT Press, Sheffield 1991; V.H. MATTHEWS – D.C. BENJAMIN, *Social World of Ancient Israel 1250–587 BCE*, Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 1993; N. STEINBERG, *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 1993; B.B. SCHMIDT, *Israel's Beneficent Dead*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1994.

la ley israelita. Los estudios legales comparados han revelado además otras conexiones con leyes del Oriente Próximo (sumerias, hititas, babilónicas y asirias), pero la carencia absoluta de documentación sobre la ley cananea y fenicia hace difícil situar la primitiva ley israelita con mayor precisión en este contexto internacional²⁸.

Perspectivas cambiantes

En un determinado momento a finales de la década de los sesenta del siglo XX, y especialmente en el mundo de habla inglesa, parece que sobrevino una sensación de desencanto con respecto a los métodos académicos utilizados habitualmente en la lectura de los textos de la Biblia. Al mismo tiempo, los especialistas bíblicos empezaban tardíamente a seguir la tendencia de la crítica literaria puesta en marcha casi medio siglo antes por la Nueva Crítica. El cambio se puede fechar de manera cómoda, aunque muy aproximada, por el discurso pronunciado ante la Sociedad de Literatura Bíblica por su presidente James Muilenberg en 1968, y publicado al año siguiente²⁹. Afirmaba Muilenberg que la crítica de las formas había llegado a su fin, e instaba a adoptar un enfoque diferente del que daba el nombre de crítica retórica. Lo que él deseaba recomendar era una atención minuciosa a los rasgos estéticos del texto, a sus características estructurales y recursos literarios, prescindiendo de su origen o de la intención, absolutamente hipotética, de su supuesto autor. Las últimas tres décadas han conocido una verdadera avalancha de lecturas de los textos bíblicos realizadas por críticos literarios de la talla de Northrop Frye, Amos Wilder y Robert Alter, junto con muchos otros. Una muestra representativa de sus trabajos se encuentra disponible en *The Literary Guide to the Bible*, editada por Robert Alter y Frank Kermode, aunque la decisión de ofrecer ensayos sobre los libros bíblicos como un todo y dispuestos por orden impuso serias limitaciones a lo que se podía incluir en esta obra³⁰.

Dado que las lecturas de este tipo se circunscriben casi sin excepción a la narrativa y la poesía, no es sorprendente que, en el reparto de atención dentro del Pentateuco, Génesis y Éxodo sigan recibiendo la parte del león. Entre los pasajes a los que los críticos siguen volviendo, se encuentran la narración del jardín del Edén (Gn 2-3), la torre de Babel

28. D. PATRICK, *Old Testament Law*, John Knox Press, Atlanta (GA) 1984.

29. J. MUILENBERG, «Form Criticism and Beyond»: *Journal of Biblical Literature* 88 (1969).

30. R. ALTER – F. KERMODE, *The Literary Guide to the Bible*, Belknap / Harvard University Press, Cambridge (MA) 1987.

(Gn 11,1-9), el sacrificio de Isaac (Gn 22,1-19) –tema de un ensayo merecidamente célebre de Erich Auerbach³¹–, el ciclo de Jacob (Gn 25-35) y la *novella* de José (Gn 37-50)³². Dado que contiene abundante material de cuentos populares y una serie impresionante de escenas tipo (por ejemplo, el héroe salvado de la muerte en la infancia, Ex 2,1-10), la historia del Éxodo (Ex 1-15) también ha atraído mucha atención, además de desempeñar la función de talismán para la teología de la liberación nacida de diferentes «comunidades interpretativas»³³.

En los años que han pasado desde que Muilenberg lanzara su llamamiento a favor de una orientación nueva en la lectura de los textos bíblicos, la teoría crítica literaria ha perdido su inocencia, por así decirlo, y se ha vuelto infinitamente más compleja. En su aplicación a la literatura, el análisis estructuralista tuvo su punto de partida en el ensayo de Lévi-Strauss sobre «El estudio estructuralista del mito»³⁴. El propio Lévi-Strauss desaprobó la aplicación del análisis estructural al material bíblico y clásico, aunque no se pudo resistir a analizar el mito de Edipo. Explicaba él esa reticencia suya por la circunstancia de que los textos bíblicos están en su mayoría intensamente corregidos y han llegado a nosotros sin su contexto etnográfico. De hecho, la repercusión del estructuralismo en el Pentateuco ha sido mínima. Roland Barthes hizo un análisis sorprendentemente original de la lucha de Jacob en el vado del Yaboc (Gn 32,22-32) que se ha convertido en parte de la tradición del comentario sobre este texto, mientras que el peculiar ensayo de Edmund Leach sobre la narración del jardín del Edén ha sido generalmente ignorada por los especialistas bíblicos. De vez en cuando aparecen otros ensayos estructuralistas, pero uno tiene la impresión de que el futuro no va a ir por ahí³⁵.

31. E. AUERBACH, *Mimesis*, Francke, Bern 1946, pp. 1-20; trad. ing.: *Mimesis*, Princeton University Press, Princeton 1974 (trad. cast. del original alemán: *Mimesis*, FCE, Madrid 1983).
32. Puesto que el volumen de bibliografía sobre estos pasajes resulta inabordable, remitimos al lector a las referencias bibliográficas de R. ALTER – F. KERMODE, *The Literary Guide to the Bible*; P.R. HOUSE, *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 1992; D.M. GUNN – D.N. FEWELL, *Narrative in the Hebrew Bible*, Oxford University Press, Oxford 1993.
33. Michael WALZER, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985.
34. LÉVI-STRAUSS, *Structural Anthropology*, Basic Books, New York 1967, pp. 206-231 (trad. cast. del original francés: *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona 1995³).
35. E. LEACH, *Genesis as Myth and other essays*, Jonathan Cape, London 1969; R. BARTHES, «La lutte avec l'ange: analyse textuelle de Genèse 32,23-33», en (F. Bovon [ed.]) *Analyse structurale et exégèse biblique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971.

Un aspecto lamentable de la actual situación de transición en la lectura y estudio de los textos bíblicos, incluido el Pentateuco, es la tendencia de cada nuevo enfoque a acotar su territorio a expensas de las alternativas, al tiempo que excomulga a sus predecesores. Se olvida fácilmente que el método adoptado a la hora de leer e interpretar textos depende del propósito que se tenga en mente. El propósito del método histórico-crítico no era estético, sino histórico: abrir, donde fuera posible, una ventana al pasado a través del texto. Dado que dependen del propósito que se tenga en mente, tanto el enfoque sincrónico como el diacrónico son legítimos y necesarios, y no hay razón para que no coexistan pacíficamente.

Característica de la mayoría de los más recientes métodos literarios actualmente en uso es la insistencia en el texto como unidad compleja, en interpretar las partes en función del todo. La extensión y complejidad del Pentateuco complica, evidentemente, la tarea de una interpretación «global», aunque D.J.A. Clines ha intentado tal interpretación en lo tocante al tema (la promesa), y R.N. Whybray en lo tocante al género (historiografía equiparable a Herodoto)³⁶.

Existe una versión teológica de este enfoque global de la tarea del intérprete, igualmente recelosa de fuentes y documentos, que se ha dado en llamar «crítica canónica». Este método apareció por primera vez en los años setenta, y desde entonces ha sido objeto de abundante atención crítica, atención que en absoluto ha sido siempre favorable. Puesto que no nos es posible concederle el espacio que merece, podemos resumir diciendo que sus defensores –entre los cuales Brevard S. Childs, de la Universidad de Yale, es *facile princeps*– sostienen que sólo la forma final de un texto bíblico, leído dentro de una comunidad creyente e interpretadora, es el objeto adecuado de la reflexión teológica. Con respecto al Pentateuco, Childs sostiene que su configuración canónica es distinta de la historia de su formación y, por tanto, como él dice, es posterítica; además, procede de una comunidad de fe y no es lo que él llama una elaboración rabínica post-veterotestamentaria³⁷. Es obvio que este argumento requiere esclarecimiento en diversos puntos. La separación sistemática de la historia de la formación de un texto bíblico con respecto a su configuración canónica parece completamente arbitraria, y las consecuencias teológicas de una concentración exclusiva en el canon de la Iglesia

36. D.J.A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch*, JSOT Press, Sheffield 1978; R.N. WHYBRAY, *The Making of the Pentateuch*, JSOT Press, Sheffield 1987 (trad. cast.: *El Pentateuco. Estudio metodológico*, DDB, Bilbao 1995).

37. B.S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Philadelphia 1979, pp. 127-135.

cristiana no están claramente desarrolladas. En su reciente trabajo sobre el tema del canon, Rolf Rendtorff ha evitado algunas de estas dificultades analizando la configuración canónica de los libros sin referencia a las tradiciones dogmáticas y con una valoración mucho más completa e informada de la tradición exegética judía. Su rechazo del enfoque documental es, no obstante, más decidido y vehemente incluso que el de Childs³⁸.

En el curso de las dos o tres últimas décadas, las interpretaciones feministas del Pentateuco y de los textos bíblicos en general han sido abundantes. Puesto que la hermenéutica bíblica feminista se analiza en otro lugar del presente volumen, sólo vamos a mencionar aquí dos aspectos concretos suyos relacionados con el Pentateuco. En su plano más básico, la crítica feminista se ha centrado en aquellas mujeres bíblicas cuyo carácter y papel se considera que ha sido interpretado insuficiente o incorrectamente a lo largo de la historia de la exégesis. Contamos, por tanto, con un nutrido y creciente número de versiones de las historias de mujeres contadas en el Pentateuco: Eva, por supuesto, pero también Agar, Dina, Tamar, María y otras varias³⁹. Quizás sea más significativa, a la larga, la reciente proliferación de estudios sociológicos y antropológicos –muchos de ellos obra de estudiosas bíblicas– sobre la situación de las mujeres en la sociedad israelita: su posición dentro de la casa y la red de parentesco más amplia, su régimen legal en los diferentes papeles que desempeñaban, su lugar en la esfera de la actividad ritual y cultural, etcétera⁴⁰. Una aportación que dichos estudios están haciendo a la causa feminista en general es que traducen la categoría genérica y un tanto vaga de «patriarcado» al lenguaje más preciso de la consideración de la descendencia por línea paterna («patrilinealidad») y de las estructuras sociales con ella relacionadas, que perpetuaban la subordinación de las mujeres en el antiguo Israel y en otros lugares.

* * *

-
38. R. RENDTORFF, *Canon and Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
39. Véanse especialmente los artículos de Susan NIDITCH, Drorah O'DONNELL SETEL, Judith ROMNEY WEGNER, Katherine DOOB SAKENFELD y Tikva FRYMER-KENSKY en (C.A. Newsom – S.H. Ringe [eds.]) *The Women's Bible Commentary*, SPCK, London 1992.
40. P. BIRD, «The Place of Women in the Israelite Cultus», en (P.D. Miller et al. [eds.]) *Ancient Israelite Religion*, Fortress Press, Philadelphia 1987, pp. 397-419; C. MEYERS, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, Oxford University Press, New York 1988; N. STEINBERG, «The Deuteronomic Law Code and the Politics of State Centralization», en (D. Jobling et al. [eds.]) *The Bible and the Politics of Exegesis*, The Pilgrim Press, Cleveland (OH) 1991, pp. 161-170; N. JAY, *Throughout Your Generations Forever*, Chicago University Press, Chicago 1991.

Para seguir leyendo

- ALT, A., *Essays on Old Testament History and Religion*, Blackwell, Oxford 1966.
- ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books, New York 1981.
- ALTER, R. – KERMODE, F., *The Literary Guide to the Bible*, Belknap / Harvard University Press, Cambridge (MA) 1987.
- AUERBACH, E., *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1974 (trad. cast. del original alemán: *Mimesis*, FCE, Madrid 1983).
- BARR, J., *Fundamentalism*, SCM Press, London 1981.
- BIRD, P., «The Place of Women in the Israelite Cultus», en (P.D. Miller et al. [eds.]) *Ancient Israelite Religion*, Fortress Press, Philadelphia 1987.
- BLENKINSOPP, J., «The Structure of P»: *Catholic Biblical Quarterly* 38 (1976), pp. 275-292.
- BLENKINSOPP, J., *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, Doubleday, New York / London 1992.
- BLUM, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, de Gruyter, Berlin 1990.
- BOVON, F., *Analyse structurale et exégèse biblique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1971.
- BROWN, R.E. et al. (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1990.
- CARROLL, R.P., *Jeremiah. A Commentary*, Westminster Press, Philadelphia 1986.
- CHILDS, B.S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Philadelphia 1979.
- CLINES, D.J.A., *The Theme of the Pentateuch*, JSOT Press, Sheffield 1978.
- CULLEY, R.C., *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Fortress Press, Philadelphia 1976.
- DAUBE, D., *Studies in Biblical Law*, Ktav Publishing House, New York 1961.
- DAVIES, P.R., *In Search of Ancient Israel*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.
- FALK, Z.W., *Hebrew Law in Biblical Times. An Introduction*, Wahrmann Books, Jerusalem 1964.
- FINKELSTEIN, J.J., *The Ox that Gored*, The American Philosophical Society, Philadelphia 1981.

- FISHBANE, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1985.
- FRANKENA, R., «The Vassal Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy»: *Oudtestamentische Studiën* 14 (1965).
- DE GEUS, C.H.J., *The Tribes of Israel* (Studia Semitica Neerlandica, 18), Van Gorcum, Assen 1976.
- GOTTWALD, N.K., *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, Orbis, Maryknoll (NY) 1983.
- GREENGUS, S., «Biblical and Ancient Near Eastern Law», en *The Anchor Bible Dictionary*, ed. a cargo de D.N. Freeman, Doubleday, New York 1992, vol. IV, pp. 242-252.
- GUNN, D.M. – FEWELL, D.N., *Narrative in the Hebrew Bible*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- HILLERS, D.R., *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Pontifical Biblical Institute Press, Rome 1964.
- HILLERS, D.R., *Covenant. The History of a Biblical Idea*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1969.
- HOUSE, P.R., *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism*, Eisenbrauns, Winona Lake (MN) 1992.
- HOUTMAN, C., *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, Kok Pharos, Kampen 1994.
- HURVITZ, A., «The Evidence of Language in Dating the Priestly Code. A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology»: *Revue Biblique* 81 (1974), pp. 24-56.
- HURVITZ, A., *A Linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel. A New Approach to an Old Problem*, Cahiers de la Revue Biblique, Paris 1982.
- JACKSON, B.S., *Theft in Early Jewish Law*, Oxford University Press, Oxford 1972.
- JAMIESON-DRAKE, D.W., *Scribes and Schools in Monarchic Judah*, Almond Press, Sheffield 1991.
- JAY, N., *Throughout Your Generations Forever. Sacrifice, Religion and Paternity*, Chicago University Press, Chicago 1991.
- KAUFMANN, Y., *The Religion of Israel from its Beginnings to the Babylonian Exile*, traducido y condensado por M. Greenberg, Schocken Books, New York 1960.
- KNOHL, I., «The Priestly Torah versus the Holiness School: Sabbath and the Festivals»: *Hebrew Union College Annual* 58 (1987), pp. 65-117.
- KRAPF, T., *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.

- LEACH, E., *Genesis as Myth and Other Essays*, Jonathan Cape, London 1969.
- LEMCHE, N.-P., *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, E.J. Brill, Leiden 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Structural Anthropology*, Basic Books, New York 1967 (trad. cast. del original francés: *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona 1995³).
- LEWIS, T.J., *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1989.
- MATTHEWS, V.H. – BENJAMIN, D.C., *Social World of Ancient Israel 1250-587 BCE*, Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 1993.
- MCCARTHY, D.J., *Old Testament Covenant. A Survey of Current Opinions*, Blackwell, Oxford 1972.
- McKANE, W., *Jeremiah I*, T. & T. Clark, Edinburgh 1986.
- MEYERS, C., *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, Oxford University Press, New York 1988.
- MUILENBERG, J., «Form Criticism and Beyond»: *Journal of Biblical Literature* 88 (1969).
- NEWSOM, C.A. – RINGE, S.H., *The Women's Bible Commentary*, SPCK, London 1992.
- PARPOLA, S. – WATANABE, K., *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, Helsinki University Press, Helsinki 1988.
- PATRICK, D., *Old Testament Law*, John Knox Press, Atlanta (GA) 1985.
- PERLITT, L., *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969.
- VON RAD, G., *Old Testament Theology I*, Oliver & Boyd, Edinburgh / London 1962 (trad. cast. del original alemán: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I, Sigueme, Salamanca 1975³).
- RENDTORFF, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, de Gruyter, Berlin 1977 (trad. ing.: *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* [trad. de J.J. Scullion], JSOT Press, Sheffield 1990).
- RENDTORFF, R., *Canon and Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- ROSE, M., *Deuteronomist und Jahwist: Untersuchungen zu den Berührungs punkten beider Literaturwerke*, Theologischer Verlag, Zurich 1981.
- ROSENBERG, D. – BLOOM, H., *The Book of J*, Grove Weidenfeld, New York 1990 (trad. cast.: *El libro de J*, Interzona, Barcelona 1995).
- SCHMID, H.H., *Der sogenannte Jahwist*, Theologischer Verlag, Zürich 1976.

- SCHMIDT, B.B., *Israel's Beneficent Dead*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1994.
- SONSINO, R., «Forms of Biblical Law», en *The Anchor Bible Dictionary*, ed. a cargo de D.N. Freeman, Doubleday, New York 1992, vol. IV, pp. 252-254.
- STEINBERG, N., «The Deuteronomic Law Code and the Politics of State Centralization», en (D. Jobling et al. [eds.]) *The Bible and the Politics of Exegesis*, The Pilgrim Press, Cleveland (OH) 1991.
- STEINBERG, N., *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective*, Fortress Press, Minneapolis 1993.
- VAN SETERS, J., *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Westminster / John Knox Press, Louisville (KY) 1992.
- VANSINA, J., *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*, Aldine Press, Chicago 1965 (trad. cast.: *La tradición oral*, Labor, Cerdanya 1968²).
- WAGNER, N.E., «Pentateuchal Criticism: No Clear Future»: *Canadian Journal of Theology* 13 (1967).
- WEINFELD, M., «Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy»: *Biblica* 46 (1965), pp. 417-427.
- WELLHAUSEN, J., *Prolegomena to the History of Israel*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1994.
- WESTBROOK, R., *Property and the Family in Biblical Law*, JSOT Press, Sheffield 1991.
- WHYBRAY, R.N., *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*, JSOT Press, Sheffield 1987 (trad. cast.: *El Pentateuco. Estudio metodológico*, DDB, Bilbao 1995).
- WOLF, F.A., *Prolegomena to Homer*, Princeton University Press, Princeton 1985.
- WRIGHT, C.J.H., *God's People in God's Land. Family, Land, and Property in the Old Testament*, The Paternoster Press, Exeter 1990.

13

Los libros históricos del Antiguo Testamento

IAN PROVAN

Los libros bíblicos que se van a considerar en este capítulo¹ son: Josué, Jueces y Rut; 1-2 Samuel, 1-2 Reyes y 1-2 Crónicas; Esdras, Nehemías y Ester. Juntos cuentan las historias de Israel desde el momento en que el pueblo entró en Canaán hasta el período persa, en el que algunos judíos volvieron a su patria, mientras que otros se quedaron en países extranjeros. Tal vez el mejor modo de resumir el estado de la investigación actual sobre estos libros sea el siguiente. Existe un animado debate entre los intérpretes sobre si realmente la mejor opción es considerarlos «libros históricos», y sobre el mejor sentido en que podrían considerarse tales. Y existe otro debate acerca de la tarea adecuada o principal de los intérpretes en relación con estos libros. A continuación vamos a tomar parte en ambos debates y a reflexionar sobre los diversos problemas que surgen de ellos. De este modo daremos una visión completa, aunque algo genérica, de los modos en que se están enfocando actualmente los libros de los que nos ocupamos.

¿Historia o historias?

La expresión «libros históricos», aplicada a los libros en cuestión, es moderna y supone ya que se ha tomado una decisión interpretativa acerca de su naturaleza. Cabría sostener que la expresión «libros narrativos» sería mejor para empezar. Ésta también es claramente una etiqueta moderna que en modo alguno corresponde a la nomenclatura de tiempos pretéritos. En el canon hebreo masorético, por ejemplo, Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes constituyen los «Profetas Anteriores», mientras

1. Este capítulo fue escrito durante un período sabático en Tübingen (Alemania), en el que disfruté de una beca de la Fundación Alexander von Humboldt, hecho del que deseo dejar pública y agradecida constancia.

que todos los demás libros mencionados antes forman parte de los «Escritos». Pero, si se busca una etiqueta moderna, «narrativos» puede ser una primera opción aceptable. Ciertamente tiene el mérito de permitirnos evitar, de entrada, la pregunta por la referencia: los libros en cuestión ¿«hacen referencia» o no al mundo real del pasado?

Pese a que la expresión «libros históricos» se ha usado de forma habitual en la época moderna, la expresión «libros narrativos» responde mucho más rigurosamente, al menos en un sentido general, al juicio que en la práctica esta literatura ha merecido de muchos intérpretes modernos. Al menos en el período durante el cual el método histórico-crítico ha dominado la interpretación bíblica en el mundo de la investigación, la historia no se ha considerado como algo susceptible de ser leído sencillamente en la superficie de estos textos. Al contrario, la tarea de extraer de ellos historia se ha considerado una operación más o menos ardua de cantería. Por lo general, el texto en sí no se ha considerado histórico. Simplemente, se ha visto como la mina narrativa de la que el intérprete diestro puede sacar pepitas de historia. La medida en que cada uno de los libros que nos ocupan ha sido, de hecho, considerado capaz de abrir una ventana al pasado ha variado mucho, desde luego, dependiendo de diversos factores: las diferentes ideas preconcebidas sobre cómo fue la historia, las diferentes evaluaciones sobre el valor o las consecuencias de las pruebas extrabíblicas, etcétera. En conjunto, sin embargo, sería justo decir que en este período, y hasta hace muy poco tiempo, los libros de los Profetas Anteriores, junto con Esdras y Nehemías, puntuaban bastante alto desde la perspectiva de su capacidad para divulgar información histórica (especialmente Samuel-Reyes), mientras que Rut y Ester no obtenían tan buenas calificaciones, y 1-2 Crónicas recibían críticas muy diversas.

Una de las ironías interesantes de este período de dominación histórico-crítica es que, aun cuando los intérpretes eran conscientes de estar tratando con libros que no eran simplemente históricos y que incluso (para muchos) no eran históricos en absoluto, la mayor parte del esfuerzo de interpretación se dedicaba, sin embargo, a la tarea, no de interpretar las narraciones como narraciones, sino de extraer de ellas tantos datos de índole histórica como se creyera posible. Así, en el caso de 1-2 Reyes, por ejemplo, no es difícil encontrar intérpretes que en este período hagan hipótesis sobre el material de la fuente original utilizado por los compiladores de Reyes o sobre los diversos niveles de redacción que podían existir en el texto, o que escriben acerca del trasfondo histórico y cultural desde el que se podían leer diversas partes de Reyes². Algo más difí-

2. Los interesados en una perspectiva general de tal investigación pueden consultar,

cil es encontrar, en el período anterior a los años ochenta del siglo XX, lecturas del libro tal como está *en su calidad de narración*.

La explicación de este hecho no se encuentra simplemente en una obsesión por la historia que volviera a los investigadores prácticamente ciegos a otros aspectos de los textos objeto de su estudio. Se encuentra también en una suposición hondamente arraigada, y en buena medida sin examinar: la de que los libros históricos, pese a ser, en un sentido muy general, narración más que historia, no eran literatura verdaderamente narrativa. Es decir, cuando los críticos históricos examinaban los libros históricos, por lo general no veían obras de impresionante arte narrativo. Veían compilaciones relativamente incoherentes y contradictorias de material, puestas en una especie de orden narrativo por sus editores, pero de una forma no muy convincente. Éstos eran libros que daban a entender a los especialistas que sus creadores no fueron agentes libres, sino que más bien se vieron constreñidos en mayor o menor medida por el material de que disponían, al cual no pudieron, o no quisieron, imponer una armonía perfecta. En realidad, la única coherencia que cabía encontrar en estos libros era la proporcionada por el calendario histórico. No había en ellos nada que interpretar, salvo el proceso histórico del que daban testimonio los textos.

Tal suposición sin examinar no pudo resistir por mucho tiempo al análisis crítico, una vez que un número suficiente de intérpretes se hubieron tomado tiempo para dar un paso atrás y volver a considerar su tema. Así, en las dos últimas décadas, el péndulo, en su oscilación, se ha alejado de los enfoques histórico-críticos aplicados a los libros históricos, acercándose a los enfoques literarios –interpretación que parte de la forma narrativa de los textos y tal vez ni siquiera vaya más allá de ésta para hacer pregunta histórica alguna–. Como el impulso ha seguido al péndulo, de hecho, la metodología histórico-crítica se ha visto forzada a ponerse a la defensiva. Los críticos históricos ya no pueden hacer el tipo de suposiciones que antaño hacían acerca de textos como Josué o Reyes, seguros de que, siendo tales suposiciones comúnmente compartidas, con toda probabilidad no serían impugnadas. Hoy, en cambio, los ataques vienen de todas partes, y el debate es encarnizado. Si en el paradigma anterior se aceptaba generalmente, por ejemplo, que la repetición en un texto era indicio de fuentes heterogéneas o de redacción, ahora se pregunta si la repetición como tal no podría ser un aspecto de maestría literaria (por ejemplo, en 2 R 17,1-6; 18,9-12). Si, asimismo, la variación de

p. ej., S.L. MCKENZIE, *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (Vetus Testamentum Supplement, 42), Brill, Leiden 1991, pp. 1-19.

estilo y de lenguaje se solía considerar signo de que en un texto había trabajado más de una persona, ahora se pregunta si tal variación no puede tener muchas explicaciones que no sean la diferencia de autor (por ejemplo, en la elaboración de las diversas «fórmulas de reinado» de los libros de Reyes). Y si a menudo se afirmaba que los textos estaban repletos de «incongruencias» que forzosamente debían indicar la presencia activa de más de una mente en su elaboración, ahora se pregunta si «incongruente» no ha sido una palabra usada demasiado a menudo, en la investigación histórico-crítica, allí donde términos como «teológicamente complejo» o «irónico» habrían servido igualmente³ (por ejemplo, en el análisis del interesante texto de 2 R 17,24-41)⁴.

De esta manera, pues, el centro de interés de los especialistas en la interpretación de los libros históricos del Antiguo Testamento se ha desplazado notablemente en las dos últimas décadas⁵. Si hoy hemos llegado a un punto en el que se entiende mucho mejor su naturaleza como narración, sin embargo, y por razones obvias, nos encontramos al mismo tiempo en una época interpretativa en la que su naturaleza como libros históricos se suele cuestionar aún más que antes. Pues, si anteriormente la historia se encontraba en los libros históricos debajo de la narración, por decirlo así, en los restos de textos que se podían salvar de la narración por medios histórico-críticos, y ahora se nos dice que en realidad no hay ningún acceso de este tipo a las profundidades del texto que haga posible ese salvamento, ¿qué pasa entonces con la historia? Si lo que tenemos es una narración elaborada artísticamente, y ya no podemos explotar la incoherencia para buscar los estratos más antiguos del texto que ofrecen el tesoro enterrado del hecho histórico, ¿en qué sentido

3. De entre los muchos libros que han planteado cuestiones como éstas y que han contribuido con ello a un cambio de situación dentro de los estudios bíblicos por lo que a narrativa se refiere, señalo los siguientes: J. LICHT, *Storytelling in the Bible*, Magnes, Jerusalem 1978; R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Allen & Unwin, London 1981; M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana University Press, Bloomington 1985. Para ejemplos detallados tomados de Reyes, en los que se leen pasajes desde un punto de vista histórico-crítico y crítico-narrativo a la vez, véase I.W. PROVAN, *1 and 2 Kings* (OT Guides), Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.

4:¹ Véase además, sobre estas ideas, I.W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, cap. 2.

5:¹ Esto queda perfectamente de manifiesto en Reyes simplemente comparando con sus predecesores histórico-críticos comentarios recientes que toman mucho más en serio las cuestiones narrativas; por ejemplo: T.R. HOBBS, *2 Kings*, Word Books, Waco (TX) 1985; R.D. NELSON, *First and Second Kings*, John Knox, Louisville (KY) 1987; B.O. LONG, *1 Kings*, y *2 Kings*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1991; I.W. PROVAN, *1 and 2 Kings*, Hendrickson, Peabody (MA) 1995.

podemos considerar «históricos» los libros históricos? Así es como los estudios narrativos de las últimas décadas de interpretación bíblica han desempeñado su papel, al provocar un grado mucho mayor de escepticismo acerca de la historicidad de estas narraciones bíblicas, y una reuencia cada vez mayor entre los exegetas bíblicos a ir más allá de las historias, hasta algo reconocible en el contexto moderno como historia. Podemos observar esta tendencia en todo su vigor en un especialista como Philip Davies, que está absolutamente dispuesto a oponer historias bíblicas e historia, pues, según él, «la razón por la que se dicen muchas cosas en la literatura bíblica, y el modo en que se dicen, tiene muchísimo que ver con la maestría literaria, y prácticamente nada con lo que podría haber sucedido»⁶. Desde esta perspectiva, se considera que los estudios narrativos tienen serias consecuencias para el uso de textos narrativos como ventana al pasado remoto.

Tal punto de vista ha encontrado numerosos adeptos entre los autores de trabajos recientes sobre ambos temas, los textos bíblicos y la historia de Israel. En dichos trabajos existe una clara tendencia a considerar los libros históricos mucho más problemáticos que hasta ahora para los historiadores. Cuando los especialistas plantean actualmente preguntas históricas sobre Israel, no son sólo Rut, Ester y Crónicas los libros que se ven tratados con un alto grado de escepticismo. Ya en 1986, J.M. Miller y J.H. Hayes⁷ manifestaban una acusada reuencia a ofrecer reconstrucciones históricas del período premonárquico, debido a las dificultades que advertían en usar Josué y Jueces con este fin, e incluso en el caso de las tradiciones de Samuel se mostraban algo vacilantes. Este libro se considera comúnmente como una especie de divisoria entre los estudiosos actualmente interesados en la historia de Israel, algunos de los cuales tienen más dudas aún que Miller y Hayes acerca de la tradición bíblica⁸. Por supuesto, no son sólo los estudios narrativos los que han generado este estado actual de cosas. La perspectiva de la arqueología sobre la Palestina antigua también ha sido importante, y corrientes filosóficas y culturales más amplias han desempeñado igualmente su papel.

6. P.R. DAVIES, *In Search of «Ancient Israel»*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, p. 29.
7. J.M. MILLER – J. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah*, SCM Press, London 1986.
8. Por ejemplo, K.W. WHITELAM, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, Routledge, London 1996, sostiene que no es simplemente la información proporcionada por los textos bíblicos sobre Israel como tal lo que resulta problemático, sino la *idea* misma del antiguo Israel en sí, que todos esos textos (y no sólo Josué–Samuel) han puesto en la mente del especialista y también en la del público en general. Al inventar así el antiguo Israel, la investigación occidental ha contribuido al silenciamiento de la historia palestina.

En concreto, no resulta nada sorprendente que, dentro de un contexto postmoderno en el que la investigación bíblica muestra signos de obsesionarse tanto con la ideología como anteriormente se obsesionó con la historia, nos encontremos con que, incluso donde se considera que los textos bíblicos dan testimonio de un pasado real, dicho testimonio sea comúnmente considerado, debido a su índole ideológica, como de escasa ayuda para los estudiosos modernos a la hora de reconstruir ese pasado real. Sin embargo, es indudable que, de todos los factores que se han combinado para crear el contexto interpretativo en el que se leen ahora nuestros libros históricos y en el que el término «histórico» aplicado a dichos libros se ha ido volviendo cada vez más problemático, el más importante ha sido el nuevo interés por el carácter narrativo de estos textos.

Está por ver qué dirección tomará el estudio de este asunto de la historia y las historias. Ciertamente, existen indicios manifiestos de incoherencia intelectual en el núcleo mismo de gran parte del actual empeño interpretativo en este terreno, lo cual tal vez signifique que no podrá seguir mucho tiempo por el camino que ha escogido sin hundirse, agotado por la contradicción interna. En concreto, resulta difícil tomar demasiado en serio buena parte de lo escrito en el ámbito de la ideología de los textos bíblicos, pues al parecer exige a sus lectores creer que sólo las narraciones bíblicas se deben considerar inhábiles como referentes a un pasado real por razones ideológicas, al tiempo que otras narraciones (entre ellas las de los especialistas modernos) no se ven afectadas por tal dificultad. Para quienes comparten algún mínimo vestigio de inquietud por la verdad y la racionalidad, no es probable que este tipo de argumentación tenga mucho atractivo a largo plazo. Sin embargo, una de las dificultades relativas a la interpretación de los libros históricos del Antiguo Testamento en la situación actual es precisamente que los intérpretes ya no consideran necesariamente la verdad y la racionalidad como bienes evidentes. También éstas se pueden describir simplemente como los instrumentos del ideólogo⁹, y hasta puede afirmarse que la ideología es prácticamente todo cuanto existe en cualquier caso. No podemos estar seguros, por tanto, de que al final se evite efectivamente la incoherencia intelectual y se abrace la racionalidad. Para quienes desean de verdad abrazarla y seguir adelante, quedan algunas cuestiones interesantes. ¿Es

9. *Ibid.*, por ejemplo en p. 207: «El llamamiento a lo que es razonable forma parte de la retórica de objetividad encaminada a apoyar la interpretación dominante del pasado de Israel dentro del discurso de los estudios bíblicos». Véase, además, I.W. PROVAN, «The End of (Israel's) History? A Review Article on K. W. Whitelam's "The Invention of Ancient Israel"»: *Journal of Semitic Studies* (en prensa).

efectivamente cierto que las narraciones elaboradas artísticamente no pueden hacer referencia simultáneamente a un pasado real? ¿Cuál es exactamente, en cualquier caso, la diferencia entre narrativa e historiografía? ¿Acaso la historiografía moderna misma no tiene una carga ideológica y no es, además (si está bien escrita), una narración con forma artística? En concreto la arqueología, ¿no tiene necesidad de una narración que le permita situar y, por tanto, interpretar sus datos mudos? ¿De dónde debe salir dicha narración: de la imaginación de los especialistas modernos, tal vez informada por textos extrabíblicos (inevitablemente cargados de ideología)? ¿Por qué tal narración no ha de estar informada por la única explicación global que poseemos de la historia de Israel, a saber, por la explicación bíblica? Éstas son algunas de las cuestiones más amplias que los intérpretes de los libros históricos del Antiguo Testamento están analizando y debatiendo actualmente. De las respuestas que se dé a tales preguntas dependerá que siga siendo viable la etiqueta de «histórico» aplicada a los libros que estamos considerando.

¿Textos o lectores?

La mención de la ideología nos lleva en este momento a nuestro segundo campo principal de debate en relación con los libros históricos: la cuestión de las responsabilidades interpretativas. La escuela histórico-crítica de interpretación quedaría descrita con imparcialidad si dijéramos que los defensores de dicha escuela consideran como su tarea principal entender y hablar extensamente sobre los textos históricos del Antiguo Testamento desde éstos mismos y dentro de su propio contexto. Desde luego, entienden por tal el contexto original, históricamente hablando (aunque quizás deberíamos hablar más bien de *contextos* originales, para dar lugar a la idea de redacción sucesiva). Así, si 1 Sam 8, por ejemplo, describe la monarquía israelita como algo que nace de la iniciativa del pueblo de Israel y que representa un rechazo del Dios de Israel, lo principal e importante no es lo que esto significa en el contexto del Antiguo Testamento o, quizás, en el de la Biblia cristiana como un todo, ni la significación que tiene para el lector; lo importante es lo que el pasaje nos dice acerca de la institución de la monarquía en Israel, su evolución y la actitud de diversos partidos israelitas antiguos con respecto a ella. Si nos encontramos con que 1 R 14,21-24 critica la religión de Judá en tiempos del rey Roboam, lo importante es, asimismo, situar el pasaje dentro de la evolución de la religión israelita, sacando conclusiones acerca de cómo era realmente la religión «sobre el terreno» durante el período preexiliaco, hasta qué punto la perspectiva «deuteronomista» que ahora domina

un libro como Reyes representa una perspectiva primitiva o posterior, etcétera. La historia vuelve a ser la clave de todo el proceso interpretativo. La principal tarea del intérprete es usar esa llave para abrir las puertas del significado.

Sin embargo, recientemente se ha planteado una pregunta a los intérpretes que adoptan tal postura. ¿Por qué nuestra interpretación del texto ha de quedar limitada por las supuestas intenciones comunicativas de su(s) autor(es) o compilador(es) al escribirlo o compilarlo en sus contextos históricos? Se trata de una pregunta hecha desde dos puntos de vista muy diferentes, pero por estudiosos que tienen en común, no obstante, su discrepancia con respecto a los críticos históricos en lo tocante a su opinión sobre la responsabilidad interpretativa principal.

La libertad del lector

Por un lado están quienes desean saber por qué la principal tarea interpretativa se debe definir como esclarecimiento de las perspectivas de aquellos israelitas que, después de todo, eran sólo una mínima parte de quienes podían ofrecer una perspectiva de la vida de Israel durante los períodos descritos por nuestros libros históricos. Lo que tenemos en estos libros son imágenes del pasado cargadas de ideología, producidas por una élite intelectual (pues siempre es ese tipo de gente la que produce literatura) cuyos miembros eran en su totalidad israelitas y (probablemente) varones. Es la perspectiva de quienes tenían el poder de transmitir su visión de la sociedad y, al hacerlo, de suprimir o contextualizar otras visiones quizá diferentes. ¿Qué ocurre con las perspectivas de los marginados? ¿Cómo podrían haber contado esas historias las mujeres israelitas o los varones filisteos o moabitas? ¿Cómo podrían haberlo hecho israelitas que tenían convicciones religiosas muy diferentes de las de los yahvistas ortodoxos, cuya visión transmite ahora la Biblia? Las historias de esa gente ciertamente son, cuando menos, tan válidas e importantes como la historia contada por los autores bíblicos. Así resulta que gran parte del trabajo más reciente sobre los libros históricos no ha asumido como tarea propia la dilucidación de «los textos de acuerdo con la intención de sus autores». La meta ha sido, más bien, buscar por detrás de los significados e intenciones del autor y dar expresión a visiones alternativas. El texto se convierte en mero trampolín para la interpretación, más que en su fundamento. A veces, en efecto, el texto proporciona poco más que el punto de partida para una crítica hostil de la tradición bíblica, tradición que luego se puede dejar atrás cuando el intérprete pasa a cosas más altas.

Tomemos como ejemplo la cuestión de la índole de la religión israelita en el período preexílico. La idea de que los «deuteronomistas» (los autores de Josué-Reyes) distorsionaron la realidad con respecto a la religión israelita en ese período no es nueva, y se encuentra ya en la crítica histórica tradicional. La base del análisis histórico-crítico, sin embargo, es la presencia advertida de perspectivas diferentes sobre ciertos temas en los libros históricos como tales (lo mismo que en otros lugares). Ciertos textos parecen hablar desde una óptica distinta de la del libro del Deuteronomio, y de otros pasajes influidos por éste, sobre temas tales como la centralización del culto israelita. Por otro lado, en escritos más recientes sobre la religión israelita, la interpretación no queda necesariamente constreñida por lo que los textos tienen que decir de hecho. Dichos textos, después de todo, aun cuando difieren entre sí en algunos detalles, siguen representando un número muy reducido de perspectivas sobre el pasado. Los caballos interpretativos, por decirlo así, proceden de una cuadra ideológica parecida. La interpretación reciente se siente libre, por tanto, para ir más allá de los textos a la caza de puntos de vista alternativos. El caso de la diosa Aśerá pone perfectamente de manifiesto la diferencia existente entre el enfoque más antiguo y el más reciente. La investigación anterior, por lo general, se contentaba con aceptar, basándose en el amplio testimonio bíblico, que, sin negar otras posibles verdades acerca de la religión israelita, ciertamente era verdad que incluso en los períodos más antiguos existían distinciones básicas entre la religión «israelita» y la «cananea», especialmente en las actitudes frente a deidades femeninas. En la actualidad, sin embargo, se afirma que el culto de Aśerá, a la que se hace frecuente referencia o alusión en los libros históricos, junto con los objetos cultuales vinculados al parecer con ella, distaba mucho de ser incompatible con el culto auténtico de Yahveh. Por ejemplo, donde los deuteronomistas critican la religión de tiempos de Roboam, que incluía a Aśerá, porque se practicaba según las abominaciones de todos los pueblos que Yahveh había desposeído ante los israelitas, actualmente se sostiene más bien que dicha religión estaba «en sintonía con su tiempo, ni más ni menos»¹⁰. El culto de Aśerá distaba mucho de ser un elemento extraño dentro de la religión israelita, la corrupción de una pureza original. Esa diosa era adorada por los israelitas desde los tiempos más antiguos, e incluso tenía un lugar en el templo de Jerusalén¹¹. En concreto, las inscripciones extrabíblicas nos proporcionan

10. G.W. AHLSTROM, *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, ed. a cargo de D.V. Edelman, JSOT Press, Sheffield 1993, p. 561.

11. *Ibid.*, p. 477.

una base para poder decir hoy que Aśerá era la consorte de Yahveh en la religión israelita, prácticamente del mismo modo que la diosa Athirat/ Aśratu se encuentra en especial relación con la divinidad principal de cualquier otra cultura antigua de Oriente Próximo en que aparece.

Acerca de esta postura es importante observar lo poco fundada que está en realidad alguna que pueda considerarse una prueba en sentido convencional. Es indiferente que los arqueólogos hayan sacado o no a la luz datos que indiquen que algunos israelitas en ciertos lugares y en ciertos momentos consideraron a Aśerá consorte de Yahveh¹². Y aun cuando lo hayan hecho, ello no probaría que la religión de Israel fuera original y esencialmente sincretista. No existen, de hecho, pruebas concluyentes que establezcan que el culto de Aśerá era un rasgo autóctono y original de la religión israelita. Tampoco existen pruebas que demuestren que Aśerá encontró un lugar en el templo de Jerusalén antes del tiempo de Manasés, y aun en este caso la prueba sólo nos la proporciona el texto bíblico mismo (2 R 21,7), que condena directamente lo que considera una innovación. No son, por tanto, las *pruebas*, textuales o de otro tipo, lo que mueve esta visión del pasado israelita. Cabe sospechar que el combustible con que funciona esta lucubración de los especialistas se encuentra, en realidad, mucho más claramente en el presente: en el deseo de los intérpretes especializados, influidos por la cultura religiosa o secular occidental en que la mayoría de ellos viven y trabajan, de encontrar un pasado que sea análogo a su presente. Un mundo antiguo de pluralismo religioso, y en concreto un mundo antiguo en el que, después de todo, resulta que Israel tiene una diosa, representa ese mundo análogo, tanto para quienes consideran peligroso el monoteísmo como para quienes creen que el Dios judeocristiano es demasiado resueltamente varón.

Por supuesto, un aspecto invariable de la interpretación de los textos es que los intérpretes se acercan al texto desde su propia y personal cosmovisión. Esto resulta inevitable. Sin embargo, en el pasado histórico-cítrico al menos se aceptaba teóricamente que los intérpretes no debían limitarse a absorber los textos narrativos bíblicos (ni ningún otro) en su propia visión del mundo, leyendo en ellos sus propios sueños y visiones. El texto tenía su propia integridad, y ésta debía ser respetada en el proceso interpretativo, prestando la debida atención a lo que el texto como tal decía. Lo problemático en gran parte de la interpretación reciente de textos bíblicos, incluidos los textos narrativos bíblicos, es que, con el alejamiento generalizado respecto de la idea de que las intenciones comu-

12. S.A. WIGGINGS, *A Reassessment of Asherah: A Study According to the Textual Sources of the First Two Millennia BCE*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1993, pp. 163-181.

nicativas de autor(es) o compilador(es) tengan importancia fundamental en la tarea interpretativa –lo que tiene importancia fundamental es lo que dice el texto como tal–, hemos llegado a una época interpretativa en que la distinción entre texto e intérprete se ha hecho menos clara. Para quienes, a la postre, no se preocupan de si las voces de los «marginados» que afirman oír tras los textos bíblicos representan simplemente el producto exteriorizado de su propia imaginación –de si el pasado que afirman encontrar tras los textos es simplemente reflejo y legitimación de lo que es importante para ellos en el presente–, esto no es un problema. Sin embargo, es al menos una cuestión: la de si quienes adoptan tal postura están dedicados a una actividad que se puede llamar razonablemente interpretación *bíblica*, y no a otra cosa. Desde luego, la impresión que a veces tiene el lector de tales intérpretes es que está averiguando bastante más sobre el intérprete que sobre el Antiguo Testamento.

Las restricciones del canon

En contraste con este tipo de reacción reciente frente a la metodología histórico-crítica, podemos considerar ahora la respuesta de un intérprete como Brevard Childs. Childs ciertamente no pretende abogar en favor de la libertad lectora en relación con los significados textuales. Por otro lado, no está más satisfecho que quienes defienden tal libertad con la idea de que la tarea principal del intérprete bíblico sea ofrecer una interpretación de los textos en su(s) contexto(s) histórico(s) original(es). No es ése el modo de llegar a la verdadera intención comunicativa de los textos bíblicos, sean narrativos o de otra clase. Es el contexto canónico de un texto, no su contexto histórico, lo que se debe considerar decisivo en su interpretación.

La opinión fundamental de Childs es que el concepto de canon, ignorado por la Ilustración en nombre de la libertad académica y religiosa, se debe poner de nuevo en el centro del programa de los estudios de Antiguo Testamento. El canon no representa, como han afirmado muchos, una decisión arbitraria y tardía impuesta a los textos veterotestamentarios por unas autoridades religiosas, ajena a la esencia del Antiguo Testamento, deformadora de ésta y carente de significación hermenéutica. El canon es más bien un complejo proceso histórico verificado en el seno del antiguo Israel que conllevó la compilación, selección y ordenación de textos con el fin de desempeñar una función normativa como Escritura dentro de la continuidad de la comunidad religiosa. Está ligado intrínsecamente a los textos veterotestamentarios tal como los poseemos, y quienes estudian éstos deben tomarlo en serio. En efecto, son estos tex-

tos veterotestamentarios *tal como los poseemos* lo que debe constituir el centro de interés del lector. Precisamente el descuido de la configuración canónica por parte de la interpretación histórico-crítica es lo que en gran medida ha llevado al moderno *impasse* hermenéutico. El texto es transportado al pasado hipotético destruyendo los mismos elementos que constituyen su forma canónica, el vehículo que ha posibilitado su viaje hasta el presente. No es de extrañar que, habiendo destruido este vehículo esencial, los críticos históricos sean luego incapaces de idear un modo de volver a situar el texto en un contexto religioso moderno. El enfoque de Childs, por otro lado, aunque no desea pasar por alto doscientos años de investigación crítica, exige, no obstante, que los instrumentos histórico-críticos se usen para esclarecer el texto canónico tal como lo poseemos, y no con otro propósito. No niega la significación teológica de una dimensión profunda de la tradición; pero los rasgos internos a la tradición que se han visto subordinados, modificados o situados en el trasfondo remoto del texto no se pueden interpretar al margen del papel que les ha sido asignado en la forma final.

Se trata, pues, de un enfoque que insiste claramente en la primacía del texto, y no en la del lector. Hasta ahí, Childs coincide con la crítica histórica tradicional. Donde Childs se aparta de dicha crítica, sin embargo, es en su comprensión del contexto principal en que se han de leer los textos. Dicho contexto es textual, no histórico. Podemos poner de manifiesto la diferencia en función del método aplicado a los libros históricos volviendo sobre el ejemplo de 1 Sam 7-12.

La crítica histórica consideraba que su principal tarea en relación con tal sección del texto implicaba cosas tales como el esclarecimiento del origen y evolución de la monarquía en Israel y la actitud de diversos partidos israelitas antiguos ante ella. Este tipo de cuestión era el que el intérprete bíblico tenía que investigar y explicar antes que cualquier otra cosa. De ahí que se haya escrito mucho, por ejemplo, sobre si el capítulo 8 es posterior al capítulo 9, donde se percibe claramente una acogida más calurosa de la realeza. De ser así, tal vez el capítulo 8 represente una perspectiva israelita sobre la monarquía procedente de una época posterior (exílica o postexílica), en que la monarquía se había encontrado deficiente, y el capítulo 9 represente una visión anterior, más optimista. En contra de esta opinión, algunos han sostenido que ya al principio existía en Israel una diferencia de perspectiva sobre la monarquía: unos israelitas la consideraban una innovación necesaria y correcta, mientras que otros creían que estaba en tensión con algunos principios israelitas fundamentales. Nuestros dos capítulos simplemente conservan yuxtapuestos los dos puntos de vista del debate.

Childs no pone objeciones en principio a este tipo de lectura histórica de 1 Sam 7-12. Por el contrario, es este tipo de lectura el que nos proporciona la dimensión profunda de la tradición. Prescindiendo ahora de lo que los diversos autores israelitas pudieran querer decir acerca de la monarquía cuando escribieron por primera vez sus textos sobre ella, dichos significados no son determinantes, sin embargo, cuando se trata de la interpretación bíblica moderna de 1 Samuel. A Childs le parece que su tarea como intérprete consiste más bien en ofrecer una reflexión teológica sobre el rey veterotestamentario que haga justicia a la peculiar configuración canónica de la literatura bíblica¹³. El proceso canónico ha dado preeminencia a la fuente antimonárquica, que ha englobado en su interior la fuente promonárquica, más antigua. Debemos reconocer, por tanto, que la nota dominante emitida por nuestro texto es la de la advertencia profética. Sin embargo, también ha de seguir oyéndose en su nuevo contexto el mensaje de la fuente promonárquica: el establecimiento del reino, aunque nazca de la incredulidad, no se ha de considerar como un acto puramente secular. Israel no puede pasar de los jueces al rey de la manera descrita en 1 S 7-12; sin embargo, la realeza se convierte en parte del plan de Dios sobre Israel en David, cuya trayectoria prefigura (canónicamente hablando) la esperanza mesiánica de Israel.

Así, la interpretación que hace Childs de 1 Sam 7-12, y de los libros históricos en general, difiere notablemente de la de los críticos históricos y la de aquellos intérpretes que acentúan la libertad del lector. El intérprete no está libre de restricciones. Sin embargo, dichas restricciones no son en última instancia las de los significados pretendidos por los autores en contextos históricos, sino las de la configuración canónica. La principal responsabilidad del intérprete bíblico consiste en dilucidar los textos en su contexto canónico.

Queda por ver hasta qué punto se adoptará comúnmente la postura de Childs. Se han expresado dudas acerca de la coherencia de su noción de canon, tanto desde la perspectiva de la profundidad de la «conciencia canónica» dentro del Antiguo Testamento como desde el concepto mismo de canon. Además, se han planteado dos preguntas: ¿pueden los textos tener de verdad intenciones comunicativas que no estén totalmente relacionadas con las intenciones de los autores o compiladores humanos que los compusieron?; y ¿por qué la base de la tarea interpretativa han de constituirla dichas intenciones (si es que existen) y no otras?¹⁴. Mi

-
13. B.S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Fortress Press, Philadelphia 1985, pp. 115-121.
 14. Entre los diversos críticos de Childs, véase, por ejemplo, J. BARR, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Clarendon Press, Oxford 1983.

opinión personal es que Childs puede ser defendido de manera aceptable en todos estos frentes. Sin embargo, que se considere o no plenamente satisfactorio el programa por él esbozado tal como está, no dependerá simplemente de lo convincentes que sean las respuestas dadas en estos ámbitos de interés, sino también de las propias convicciones acerca de la viabilidad o inviabilidad del método histórico-crítico a largo plazo. Pues lo que resulta sorprendente en Childs es el modo en que acostumbra a tomar la realidad histórico-crítica como punto de partida completamente obvio y evidente de su labor interpretativa. Dista mucho de prestar suficiente atención a la imponente cantidad de trabajo realizado en las últimas dos décadas, que en cierto modo ha procedido a socavar el mismo planteamiento histórico-crítico que él presupone. Los estudios narrativos han afectado a los enfoques especializados de 1 Sam 7-12, por ejemplo, lo mismo que a otras secciones de los libros históricos, y se debe considerar cuestión abierta que exista o no necesidad alguna de ver el tipo de tensión entre capítulos que han explotado los críticos históricos sobre cuya obra construye Childs¹⁵. Si se cuestionan los fundamentos, sin embargo, también se debe cuestionar, por supuesto, la superestructura. Puede ser, pues, que quienes se sientan atraídos por un enfoque canónico de los libros históricos del Antiguo Testamento deseen empezar el proceso interpretativo en un plano más fundamental que Childs: con los textos mismos, y no con teorías histórico-críticas relativas a ellos.

* * *

Para seguir leyendo

- CHILDS, B.S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Hebrew Bible*, Fortress Press, Minneapolis 1993; especialmente, pp. 53-94.
- GUNN, D.M. – FEWELL, D.N., *Narrative in the Hebrew Bible*, Oxford University, Oxford 1993.
- LONG, B.O., *1 Kings, with an Introduction to Historical Literature*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1984, pp. 14-21.

15. Véase, p. ej., V.P. LONG, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*, Scholars Press, Atlanta (GA) 1989.

- NOBLE, P.R., *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs* (Biblical Interpretation Series, 16), Brill, Leiden 1995.
- PROVAN, I.W., «Ideologies, Literary and Critical: Reflections on Recent Writing on the History of Israel»: *Journal of Biblical Literature* 114 (1995), pp. 585-606.
- PROVAN, I.W., «Canons to the Left of Him: Brevard Childs, His Critics, and the Future of Old Testament Theology»: *Scottish Journal of Theology* 50 (1997), pp. 1-38.

Los libros proféticos

ROBERT R. WILSON

A lo largo de la historia de la interpretación bíblica, los lectores han entendido los libros proféticos de diferentes maneras y han empleado distintos instrumentos para interpretarlos. Esta pluralidad de comprensiones e interpretaciones se ha debido en buena medida al hecho de que tales libros son en sí sumamente diversos y complejos. Aunque todos ellos, salvo Jonás, son principalmente colecciones de oráculos proféticos en las que se intercalan unas cuantas narraciones acerca de sus autores proféticos, cada libro tiene una historia y un estilo literario peculiares y refleja sus propias y particulares inquietudes. Históricamente, esta diversidad ha proporcionado apoyo a los lectores para una amplia gama de opciones interpretativas y ha hecho que muchos especialistas bíblicos contemporáneos muestren una enorme renuencia a generalizar acerca de cómo se han de entender los libros proféticos. Aun cuando tales generalizaciones se hacen, apenas hay acuerdo entre los especialistas acerca de la naturaleza e intereses de los libros proféticos o acerca del modo adecuado de interpretarlos. La investigación contemporánea sobre esta literatura proporciona ejemplos de la mayoría de los enfoques asumidos tradicionalmente por los lectores en general y, además, los incrementa con otros varios que todavía no han llegado al público no especializado.

A primera vista, pues, en el estudio académico actual sobre los libros proféticos parece reinar la confusión. No existe una comprensión comúnmente aceptada de la naturaleza de los libros como tales, ni acuerdo alguno acerca de los métodos que conviene usar para interpretarlos. Además, existe la firme sospecha de que cada libro se debe considerar individualmente y de que conviene evitar cualquier tipo de generalizaciones. Sin embargo, aun cuando se reconoce el carácter único de cada libro, todavía es posible mostrar varias tendencias generalizadas dentro de la historia de la interpretación.

Los profetas y los libros proféticos

Para entender las mudables corrientes existentes en la interpretación de los libros proféticos resulta útil recordar que, hasta hace muy poco, la mayoría de los lectores aceptaban de alguna forma la afirmación bíblica de que estos libros fueron escritos por los profetas cuyos nombres aparecen vinculados a ellos. La interpretación de los libros como tales ha estado, pues, estrechamente ligada, por lo general, a las ideas del intérprete acerca de la índole y el carácter del antiguo profeta israelita. Algunas de dichas ideas se han sacado del texto mismo, y otras no, pero en cualquier caso los intérpretes se han acercado a su lectura con una imagen concreta del profeta. Dicha imagen ha incluido siempre la idea de que el profeta era un intermediario a través del cual Dios hablaba directamente a Israel; pero, más allá de esta afirmación básica, a menudo se han hecho afirmaciones más concretas sobre el papel tradicional del profeta. Los elementos de una imagen dada han incluido a veces el marco histórico y la personalidad del profeta tal como ambas cosas se podían deducir del texto, e incluso en la antigüedad se reconocía que en el personaje profético había aspectos diferentes. Como resultado de esto, los lectores de los libros proféticos han visto por lo general distintas cosas en ellos, según las imágenes del profeta subyacentes a su lectura. Dichas imágenes no siempre se excluyen mutuamente. A veces coinciden o se complementan entre sí, y no es fácil disponerlas en una secuencia histórica. Sin embargo, de cara al análisis, pueden permitirnos llegar a comprender por qué la interpretación de estos libros ha evolucionado del modo en que lo ha hecho.

Opiniones tradicionales sobre los profetas y los libros proféticos

Los profetas como anunciantes del futuro

- La idea de que los profetas bíblicos se dedicaban principalmente a predecir acontecimientos futuros está hondamente arraigada en la historia de la interpretación de los libros proféticos. Aun hoy día, el gran público suele asociar «profetas» con «predicción del futuro», y los intérpretes especializados han sostenido opiniones parecidas desde la antigüedad. Dentro del texto bíblico como tal, existen sobrados indicios de que los escritores antiguos también creían que los profetas tenían un privilegio de pre-conocimiento divino de las cosas venideras. En Dt 18,9-22, por ejemplo, Dios prohíbe a los israelitas consultar a diversas clases de

mediums para establecer la voluntad divina, pero, en cambio, promete enviar a Israel una serie de profetas «como Moisés», que serán los verdaderos cauces de la palabra de Dios. Para que el pueblo sea capaz de distinguir al profeta realmente enviado por Dios del profeta que sólo pretende tener una palabra divina, Dios explica además que el profeta no enviado por Dios dirá palabras que no sucederán ni se cumplirán (versículo 22). A esta explicación subyace la suposición de que, cuando un auténtico profeta predice el futuro, lo predicho acontece siempre. Aunque el autor del libro de Jonás no pensaba que las cosas fueran tan sencillas, los de 1 y 2 Reyes aceptaban la aplicación de esta prueba para determinar la verdadera profecía y, de hecho, señalan al lector acontecimientos históricos concretos que se han de interpretar como cumplimiento de una predicción profética anterior (1 R 14,1-16/15,27-30; 16,1-4/16,11-14; 21,20-24/22,37-38; 2 R 9,36-37/10,17; 1,2-4/1,17-18; cf. 1 R 13,1-10/2 R 23,15-18).

Tales referencias explícitas al cumplimiento de profecías anteriores son raras dentro de los libros proféticos como tales, pero no cabe duda de que los autores de este material creían que los auténticos profetas podían predecir con exactitud acontecimientos futuros. Las pruebas más claras de esto proceden de pasajes que analizan el problema de la falsa profecía, particularmente en las predicciones de profetas considerados auténticos por la comunidad israelita (por ejemplo, Jr 27-28).

Esta preocupación por acreditar las predicciones de los autores de los libros proféticos también se puede ver en algunos pasajes donde los profetas o sus seguidores han reinterpretado profecías para explicar su aparente incumplimiento. Un caso claro de tal reinterpretación es la predicción de Ezequiel, en el año 587 a.C., de que el rey babilónico Nabucodonosor sitiaria la ciudad fenicia de Tiro y acabaría destruyéndola completamente (Ez 26,7-14). En realidad, los babilonios no lograron conquistar Tiro y levantaron el asedio contra ella hacia el 573 a.C. Este resultado infructuoso hizo que Ezequiel o sus seguidores revisaran la profecía anterior, y en el último oráculo datado del libro (571 a.C.) se explica que Dios sustituyó Tiro por Egipto como recompensa por el duro trabajo de los babilonios durante el asedio (29,17-20). En un tono parecido, los oráculos de Isaías contra Moab (Is 15-16) concluyen con un reconocimiento de que la mayoría de las predicciones no se han cumplido (16,13) y de que Dios va a pronunciar en ese momento una palabra nueva que va a exigir la destrucción de Moab en el plazo de tres años (16,14).

Aunque estas revisiones explícitas de predicciones anteriores indican el gran interés que los escritores bíblicos tenían en explicar el aparente incumplimiento de la profecía, sería erróneo indicar, como han hecho

algunos estudiosos modernos, que esta cuestión era la que estimulaba principalmente la interpretación bíblica. En realidad, parece que la situación fue mucho más compleja, pues los libros proféticos también contienen ejemplos de reinterpretación de predicciones que, de hecho, se cumplieron. Además, se da el caso de interpretar como predicciones oráculos que no tenían tal carácter. Estos dos fenómenos dan a entender que, a los ojos de los autores bíblicos, la palabra profética, adoptara o no la forma de predicción, era una palabra sobre el futuro, y que el significado de los oráculos no se agotaba con un solo cumplimiento¹.

Aunque los autores bíblicos estaban inquietos por el cumplimiento de los oráculos de condena contra Israel, más preocupados aún estaban por las promesas proféticas de salvación y restauración. Como ya había señalado Jeremías (28,8-9), sobre los profetas que hablaban del futuro bienestar de Israel pesaba la onerosa carga de la prueba, y este problema se agudizó cuando la situación de Israel no mejoró sustancialmente tras el exilio. Los autores de los libros proféticos, por tanto, empezaron a buscar el cumplimiento de los oráculos de promesa en un futuro cada vez más distante, y a menudo tomaron la dirección de la apocalíptica, esperando la salvación de Israel y el castigo de los enemigos de Israel como resultado de una intervención directa de Dios, que produciría la inversión del opresivo orden mundial presente. Por esta razón se añadieron pasajes apocalípticos a muchos de los libros proféticos, con el fin de situar los oráculos existentes en un nuevo marco temporal (Ez 38-39; Is 24-27; Za 9-14; Ml 4).

Las tendencias interpretativas iniciadas dentro de los libros proféticos mismos se han prolongado a lo largo de la historia de la interpretación. En la tradición judía primitiva, el ejemplo más gráfico de lectura de los profetas como anunciantes del futuro procede de los manuscritos encontrados en Qumrán, donde ciertos tipos de comentarios bíblicos interpretan prácticamente cada línea de libros tales como el de Habacuc en referencia a la historia reciente y al futuro de la comunidad qumráñica. En una escala más reducida, tanto judíos como cristianos interpretaron las referencias de Isaías al siervo de Dios (especialmente Is 52,13 - 53,12) como profecías sobre el mesías, el futuro rey ungido. Para los cristianos, por supuesto, el mesías había venido ya en Jesús, y el Nuevo Testamento está lleno de referencias a profecías veterotestamentarias que se supone remiten a la vida y los tiempos de Jesús. Esta línea de inter-

1. Michael FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1985, pp. 443-524; Robert P. CARROLL, *When Prophecy Failed: Reactions and Responses to Failure in the Old Testament Prophetic Traditions*, Seabury Press, New York 1979.

pretación ha continuado hasta el día de hoy en círculos cristianos, donde permanece viva en muchos grupos, aun cuando ha sido ampliamente rechazada por los especialistas bíblicos².

Los profetas como éticos y teólogos

Un rasgo destacado de los libros proféticos es que hablan del presente lo mismo que del futuro. En efecto, los profetas vinculan ambos con frecuencia, dando a entender que el futuro de Israel es el resultado de sus actividades presentes, y que el desastre futuro se puede evitar si el pueblo cambia su conducta actual. Los profetas propugnan así un modo concreto de vivir, y se les puede considerar defensores de una postura ética concreta, aun cuando dicha postura varíe algo de un profeta a otro y de una situación a otra.

En los libros proféticos abundan los ejemplos de inquietud ética. El libro de Amós se abre con una condena de los vecinos de Israel por no cumplir con las mutuas obligaciones pactadas que habían contraído por ser vasallos del imperio davídico (Am 1,3 - 2,3); Judá e Israel, por su parte, son reprobados de manera parecida por quebrantar la ley de Dios, particularmente en lo tocante al trato que dan a los pobres y necesitados (2,4-8; 8,4-6). Inquietudes semejantes plantea Isaías, quien insta al pueblo a ser obediente y a confiar en la capacidad de Dios para proteger al país de sus enemigos (Is 1,1-23; 7-9). Los primeros oráculos de Jeremías con frecuencia instan a Israel a arrepentirse para evitar una destrucción que, de otro modo, es segura (Jr 3,12-14.22-23; 4,1); e incluso Ezequiel, que proclamaba que el futuro desastre de Jerusalén era inevitable en cualquier caso, instaba a los israelitas que sufrían ya el castigo divino del exilio a mantenerse honrados (Ez 18).

Dada la insistencia profética en la rectitud de conducta, no es de extrañar que las dimensiones éticas y teológicas de los libros proféticos hayan formado parte de la historia de la interpretación desde el principio. Así ha sucedido especialmente en las comunidades judías, donde el epígrafe de «libros proféticos» abarca también los libros de los Profetas Anteriores (Josué, Jueces, Samuel y Reyes). En fuentes rabínicas, estos libros se vinculan a menudo con la Torá (el Pentateuco cristiano), aun-

2. John BARTON, *Oracles of God*, Darton, Longman and Todd, London 1986, pp. 179-234; Emil G. KRAELING, *The Old Testament Since the Reformation*, Harper & Brothers, New York 1955; Paul BOYER, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Harvard University Press, Cambridge 1992.

que la naturaleza exacta de esta relación no siempre es clara. En general, el judaísmo primitivo parece que vio una conexión entre el profeta Moisés, el autor de la Torá y los profetas posteriores (Dt 18,15), aunque la tradición también declaraba la superioridad de Moisés (Dt 34,10). En cualquier caso, los rabinos pensaban que los profetas posteriores eran transmisores de la Torá oral, y también era posible entender que los libros proféticos enseñaban de algún modo la Torá. Todo esto demuestra una marcada insistencia en el interés profético por la conducta personal y colectiva.

Del lado cristiano, el uso de los libros proféticos para la instrucción ética tal vez aparezca ya en escritos neotestamentarios tardíos, pero esta línea concreta de interpretación no parece haber sido tan importante para los primeros cristianos como para sus contemporáneos judíos³. Esta situación empezó a cambiar palpablemente con el desarrollo de la investigación bíblica crítica en el siglo XIX. Por aquel entonces, estudiosos como Bernhard Duhm y W. Robertson Smith escribieron sobre la teología de los profetas y afirmaron que el idealismo ético era la característica principal de su obra. Considerados desde este punto de vista, los libros proféticos representaban el grado más alto de perfeccionamiento del pensamiento moral israelita, mientras que los posteriores escritos sacerdotales judíos indicaban una decadencia en las intuiciones éticas de la religión⁴. Por supuesto, tal visión evolucionista de la religión israelita pasaba por alto gran parte de los libros proféticos como tales y acabó siendo rechazada por los especialistas bíblicos, aunque la insistencia en las dimensiones éticas y teológicas de los profetas sigue siendo un rasgo destacado de la investigación contemporánea, particularmente entre intérpretes judíos como Martin Buber, Abraham Heschel y Yehezkel Kaufmann⁵.

Los profetas como poetas y místicos

A mediados del siglo XIX, la investigación bíblica estaba fuertemente influida por dos corrientes intelectuales que tuvieron un profundo y duradero efecto en la interpretación de los libros proféticos. La primera

-
3. J. BARTON, *Oracles*, pp. 154-178.
 4. Bernhard DUHM, *Die Theologie der Propheten*, Adolph Marcus, Bonn 1875; W. Robertson SMITH, *The Prophets of Israel*, Adam and Charles Black, London 1902²; Ronald E. CLEMENTS, *One Hundred Years of Old Testament Interpretation*, Westminster Press, Philadelphia 1976, pp. 51-54.
 5. Martin BUBER, *The Prophetic Faith*, Harper & Brothers, New York 1960; Abraham J. HESCHEL, *The Prophets*, Harper & Row, New York 1962; Yehezkel KAUFMANN, *The Religion of Israel*, George Allen & Unwin, London 1961, pp. 343-446.

de dichas corrientes era el romanticismo alemán, que, entre otras cosas, hacía hincapié en el carácter espiritual, casi místico, de la creatividad artística. Más o menos al mismo tiempo, los estudiosos bíblicos tomaron de nuevo conciencia del carácter peculiar de la poesía hebrea. Los intérpretes judíos de la Edad Media ya habían observado que, en hebreo, los versos solían ir de dos en dos, manteniéndose entre ambos versos emparejados una relación semántica; esta intuición fue más tarde descubierta de nuevo por el inglés Robert Lowth⁶. Lowth proporcionó a los estudiosos bíblicos una serie de instrumentos precisos para reconocer y analizar la poesía hebrea, y cuando dichos instrumentos se combinaron con la idea romántica de que la inspiración poética y la profética estaban estrechamente relacionadas entre sí, surgió la imagen del profeta como poeta inspirado.

La importancia de tal idea para la interpretación de los libros proféticos comenzó a quedar clara en torno a finales del siglo XIX. Los investigadores habían observado durante mucho tiempo que los libros proféticos contienen un cierto número de oráculos poéticos, pero también una buena porción de prosa narrativa y exhortatoria, así como material que no parece encajar en ninguna de estas categorías. Si los profetas eran en realidad poetas inspirados, se seguía que las partes no poéticas de los escritos proféticos no podían ser de los profetas, o al menos no podían tener el mismo grado de inspiración que las partes poéticas. Esta conclusión estableció un principio interpretativo que empezó a emplearse en los distintos comentarios, empezando por la obra de Bernhard Duhm sobre Isaías, y ha seguido utilizándose en algunos círculos hasta el día de hoy⁷. Lo que le interesa al comentarista que sigue este principio es utilizar el análisis poético para descubrir las palabras auténticas del profeta, con el fin de aislar la verdadera revelación divina. El material adicional del libro se pasa por alto o se considera de menor valor religioso.

Aunque algunos comentaristas modernos siguen interesados en este tipo de enfoque de los libros proféticos, la tendencia general de los especialistas contemporáneos es reconocer la importancia del material no poético y poner en tela de juicio la idea de que los profetas sólo escribieron (o hablaron) poesía. Sin embargo, Duhm y sus seguidores plantearon a los intérpretes posteriores una serie de problemas que todavía no han encontrado una solución que goce de general aceptación en el gremio de los estudiosos. Al llamar la atención sobre los diversos tipos de material presente en los libros proféticos, y atribuir después a los profe-

-
6. Robert LOWTH, *De Sacra Poesi Hebraeorum*, ed. a cargo de E.F.C. Rosenmüller, A.G. Weigel, Leipzig 1815 (1753¹).
 7. Bernhard DUHM, *Das Buch Jesaia*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1892.

tas sólo una parte de dicho material, Duhm planteó explícitamente la cuestión de cómo llegaron los libros proféticos a adoptar su forma actual. La respuesta implícita a esta cuestión es que los responsables de reunir y elaborar los oráculos poéticos originales fueron escritores o compiladores posteriores, quizás discípulos de los profetas; pero, pese a los numerosos intentos de estudiar tal proceso, éste sigue envuelto en el misterio. Desde luego, muchos críticos modernos se adhieren a una explicación comúnmente aceptada de cómo llegó a adoptar su forma actual cada libro profético; pero todavía existe mucha discusión, y algunos afirman que ninguna teoría sobre esta cuestión puede ser convincente en absoluto⁸.

El problema de cómo se desarrollaron los libros a partir de declaraciones proféticas, hasta convertirse en obras literarias acabadas, es aún más complicado si se considera que de la experiencia profética forma parte el fenómeno del éxtasis. Desde que el estudioso alemán Gustav Hölscher propusiera en 1914 la hipótesis de las raíces extáticas de la profecía, los especialistas han bregado con el problema de cómo la experiencia de revelación del profeta, básicamente incontrolada y quizás inconsciente, podía haber producido una literatura profética inteligible y más o menos bien organizada. Los estudios modernos sobre el comportamiento en el trance profético arrojan alguna luz sobre esta cuestión al destacar la índole, a menudo estereotipada y controlada, del estado de trance; pero el modo en que se verificaba el proceso en el período bíblico precisamente sigue siendo un misterio⁹.

Los profetas como transmisores de oráculos

Aunque los estudiosos habían sido conscientes durante mucho tiempo de que los profetas israelitas transmitieron sus oráculos oralmente, esta observación se convirtió en la base de un método de análisis de la literatura profética en la obra de Hermann Gunkel (1862-1932). En una serie de obras programáticas, Gunkel se propuso explorar los orígenes y la historia de la literatura israelita en general. Profundamente influido por los contemporáneos estudios alemanes sobre folklore, llegó a la conclu-

-
8. Terence COLLINS, *The Mantle of Elijah: The Redaction Criticism of the Prophetical Books*, JSOT Press, Sheffield 1993.
 9. Gustav HOLSCHER, *Die Propheten*, J.C. Hinrichs, Leipzig 1914; Robert R. WILSON, «Prophecy and Ecstasy: A Reexamination»: *Journal of Biblical Literature* 98 (1979), pp. 321-337; Joseph BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, Westminster / John Knox Press, Louisville (KY) 1996, ed. rev., pp. 35-39.

sión de que toda la literatura bíblica fue originariamente oral y relativamente breve. En el estadio oral se daba un uso abundante de modelos lingüísticos estereotipados o formularios, que tenían su origen y se usaban en contextos concretos de la vida del pueblo israelita. Cuando Gunkel aplicó estas conclusiones a la literatura profética, afirmó que los oráculos proféticos fueron en principio breves amenazas de ruina inminente, a las que los profetas añadían con frecuencia una explicación del desastre venidero. En un estadio posterior de la tradición profética, los profetas idearon otras formas oraculares, algunas de las cuales las tomaron prestadas de otras esferas de la vida israelita, aunque los modelos literarios de dichas formas no estaban tan firmemente establecidos como la amenaza de ruina inminente. Más tarde aún, los breves oráculos orales fueron puestos por escrito por los profetas o sus discípulos, y en forma escrita fueron ampliados por ulteriores generaciones de editores.

Aunque especialistas posteriores han perfeccionado las teorías de Gunkel acerca de la historia de la literatura profética, sus observaciones fundamentales han seguido siendo la base de una gran parte del análisis contemporáneo de los libros proféticos. Así, muchos estudiosos modernos aceptan la afirmación de que los oráculos proféticos fueron originalmente orales, y también están de acuerdo con una versión modificada del análisis literario formal de Gunkel. Aun cuando no siempre haya acuerdo en las denominaciones de los géneros, son muchos los que aceptan hoy la premisa de que los oráculos proféticos empezaban comúnmente con una explicación o incriminación («porque has hecho esto»), seguida de un conector lógico («por tanto»), una «fórmula de mensaje», que introduce una cita directa de Dios («así dice el Señor»), y la amenaza de ruina inminente o el anuncio de castigo divino, concluyendo a menudo con otra fórmula de autenticación («dice el Señor», «oráculo del Señor»). Además de este modelo oracular común, los especialistas han propuesto otros, como la profecía de salvación, el dicho probatorio u oráculo de auto-revelación, el discurso polémico o requisitoria, los ayes, la exhortación y la instrucción profética, aunque a menudo existe mucho desacuerdo en relación con la configuración original precisa de estas formas literarias¹⁰.

El método que Gunkel fue el primero en aplicar ha seguido teniendo influencia en los círculos especializados modernos, porque proporciona un modo práctico de poner orden en las compilaciones de materiales, a

10. Claus WESTERMANN, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Westminster Press, Philadelphia 1967; reimpr. con prólogo de Gene M. Tucker, Westminster / John Knox Press, Louisville (KY) 1991; Marvin A. SWEENEY, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1996, pp. 1-30.

menudo confusas, de los libros proféticos. Al utilizar fórmulas y modelos oraculares estereotipados para determinar dónde empiezan y dónde acaban las unidades literarias, el lector está en mejor posición para descubrir el material atípico y entender el modo en que están organizados los libros. Al mismo tiempo, es importante señalar que el enfoque de Gunkel lleva aparejadas varias características problemáticas que, en muchos aspectos, son fuente de mucha de la agitación actual en el estudio especializado de los libros proféticos.

En primer lugar, los modelos literarios estándar que Gunkel y sus sucesores aislaron, rara vez aparecen en una forma pura o sin modificaciones, y en los oráculos proféticos existe una buena dosis de variación literaria. Este hecho ha llevado a algunos especialistas a preguntarse si Gunkel no haría demasiado hincapié en los aspectos genéricos de la literatura profética y no pasaría por alto las características peculiares de profetas y libros concretos.

En segundo lugar, Gunkel y sus seguidores presuponían una evolución ordenada de la literatura profética, desde el breve oráculo oral hasta el complejo documento escrito. Sin embargo, estudios recientes de la literatura oral han puesto en tela de juicio esta suposición básica. Las unidades literarias orales pueden, de hecho, ser muy largas y complejas, aunque a menudo hacen uso de componentes básicos estereotipados. Además, rara vez existe en una cultura determinada una progresión simple entre el estadio en que toda su literatura es oral y el estadio en que la escritura es el principal medio de comunicación. En todas las sociedades, tanto antiguas como modernas, las literaturas oral y escrita ejercen de manera más compleja su influencia mutua, y a menudo coexisten, de modo que no se puede presuponer automáticamente que toda la profecía israelita adoptara originariamente la forma oral¹¹.

En tercer lugar, Gunkel nunca fue capaz de aportar demasiada claridad a los contextos sociales en que trabajaron los profetas, y en este sentido una parte importante de su programa nunca llegó a realizarse. Al principio se indicó que gran parte de la actividad profética tuvo lugar dentro del contexto del culto de Israel, y es verdad, desde luego, que de varios profetas se dice que fueron sacerdotes o tuvieron contactos culturales. No obstante, también interviniieron otros contextos, como la corte real. Además de la cuestión de la ubicación de la actividad profética, Gunkel dejó también sin responder la cuestión de la ubicación de la producción de la literatura profética como tal. Aunque los recientes descubrimientos arqueológicos realizados en Mari y Emar, en Siria, han pro-

11. Susan NIDITCH, *Oral World and Written Word*, Westminster / John Knox Press, Louisville (KY) 1996.

porcionado ejemplos de figuras de apariencia profética procedentes del segundo milenio a.C., aportando con ello algunos ejemplos claros de contexto social, esta información sigue faltando en el caso de Israel. Los modernos enfoques sociológicos aplicados a la literatura profética han permitido la elaboración de algunas hipótesis que invitan a la reflexión; pero la ausencia de datos concretos ha dado pie a un amplio abanico de propuestas alternativas, ninguna de las cuales se puede juzgar de manera definitiva¹².

Finalmente, la propuesta de Gunkel acerca de los procesos por los que los oráculos orales se convirtieron en libros escritos era bastante vaga, y esta vaguedad llevó a menudo a los especialistas a ignorar por completo este aspecto de la literatura profética. Sin embargo, gracias a la influencia de Gunkel se hizo algún trabajo importante sobre este asunto. Un esfuerzo pionero es el representado por el estudio de Sigmund Mowinckel sobre Jeremías, que en muchos aspectos sigue siendo el punto de partida del trabajo actualmente realizado sobre este libro. Tras un estudio cuidadoso de las formas literarias en Jeremías, Mowinckel llegó a distinguir cuatro géneros: oráculos poéticos de condena, pasajes exhortatorios en prosa, narraciones biográficas sobre Jeremías y oráculos poéticos de promesa. Mowinckel asignó el primero de ellos al profeta, pero el material exhortatorio lo atribuyó al trabajo de los deuteronomistas, y la narrativa biográfica al escriba Baruc. Mowinckel pensó que las promesas, junto con algunos pasajes heterogéneos, eran añadidos redaccionales tardíos¹³.

El mismo tipo de enfoque se ha aplicado a otros libros proféticos, aunque con bastante menos éxito. En relación con Amós y Oseas, por ejemplo, todavía no hay acuerdo entre los especialistas acerca de qué oráculos son principales y cuáles secundarios. Lo mismo cabe decir en el caso de Isaías. Aparte de un consenso general de los especialistas en que Is 40-55 (y quizás 34-35) es un añadido exílico al libro, mientras que Is 56-66 fue añadido más tarde aún, los expertos no se ponen de acuerdo sobre cómo se desarrolló el proceso de composición. La historia literaria de Ezequiel ha sido estudiada exhaustivamente por Walter Zimmerli, quien considera que cada uno de los complejos oráculos del libro está compuesto por un núcleo, procedente del profeta, más añadi-

12. M.A. SWEENEY, *Isaiah*, pp. 14-15; J.A. BLENKINSOPP, *History*, pp. 30-39; Robert R. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress Press, Philadelphia 1980; R.P. CARROLL, «Prophecy and Society», en (R.E. Clements [ed.]) *The World of Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 203-225.

13. Sigmund MOWINCKEL, *Zur Komposition des Buchs Jeremia*, Jacob Dybwad, Kristiania 1914.

dos posteriores. Sin embargo, en los últimos años se han propuesto alternativas a este análisis¹⁴.

Aunque la historia redaccional de los libros proféticos sigue distan-
do mucho de estar clara, se ha utilizado como base de un enfoque más
refinado aplicado a la teología profética. Particularmente notable en este
sentido es el trabajo de Gerhard von Rad, quien ha analizado los estratos
de composición de los libros proféticos y ha utilizado después esta his-
toria literaria para analizar paso a paso los modos en que los profetas
conservaron y modificaron las tradiciones religiosas más antiguas de
Israel¹⁵. Un enfoque algo parecido ha sido adoptado por Brevard Childs,
quien se ocupa de la historia literaria y de las tradiciones que se mani-
festa en la literatura profética, pero al final presta mucha más atención
a la teología reflejada en la forma final del texto¹⁶.

Opiniones contemporáneas sobre los profetas y los libros proféticos

Aunque la mayoría de las opiniones tradicionales sobre los profetas y su
literatura siguen teniendo influencia en el actual estudio especializado,
las dificultades vinculadas con enfoques anteriores han hecho que algu-
nos intérpretes sigan nuevos derroteros. Todavía es demasiado pronto
para determinar si estas nuevas perspectivas reemplazarán a sus ante-
cesoras o si, simplemente, se convertirán en un enfoque más entre
otros; pero al menos es posible hacer el croquis de estos planteamientos
actuales.

Los profetas como autores y compiladores

En sintonía con las tendencias de otros ámbitos del campo de los estu-
dios bíblicos, los especialistas han ido centrando cada vez más su aten-
ción en la forma final de los libros proféticos, y considerando a los pro-
fetas como autores de obras literarias o como compiladores de escritos
proféticos anteriores. Quienes han adoptado esta postura se han visto

-
14. Walther ZIMMERLI, *Ezekiel*, 2 vols., Fortress Press, Philadelphia 1979, 1983; T. COLLINS, *Mantle*, pp. 88-103.
 15. Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology*, vol. II: *The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, Harper & Row, New York 1965 (trad. cast. del original ale-
mán: *Teología del Antiguo Testamento. II: Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Sígueme, Salamanca 1976³).
 16. Brevard S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress Press, Philadelphia 1979, pp. 305-498.

movidos a ello por varias razones. Por un lado, algunos han afirmado que, de hecho, ciertos libros proféticos tardíos nunca llegaron a existir en forma oral, sino que fueron creados desde el principio en forma escrita por sus autores proféticos. Tales obras se deben tratar, por tanto, como unidades literarias coherentes. De entre los estudios que adoptan este enfoque, el ejemplo más importante lo proporciona el comentario de Moshe Greenberg a Ezequiel. Al tiempo que rechaza totalmente el análisis literario y de historia de las tradiciones hecho por Zimmerli, Greenberg considera que Ezequiel es obra del profeta en persona, y normalmente rechaza la hipótesis de una abundante redacción posterior¹⁷. Cada uno de los largos oráculos y visiones del libro es tratado como una unidad dotada de múltiples partes dentro de una estructura global coherente. Un enfoque semejante se ha aplicado a Joel, Malaquías, Sofonías e Is 40-55 (Segundo Isaías), entre otros, pero al menos en el último de éstos la estructura global de la obra queda algo indefinida.

En un plano ligeramente más elevado de abstracción, los especialistas se han interesado más por la estructura de libros enteros, aunque este interés no suele ir acompañado por la afirmación de que la estructura sea obra del profeta. En estos últimos años se ha prestado mucha atención a la configuración del libro de Isaías, y es cada vez mayor el acuerdo en que su estructura es intencionada y no simple resultado de un crecimiento al azar a lo largo de un dilatado período de tiempo. Sin embargo, no hay hasta la fecha acuerdo alguno ni sobre la significación de la forma final ni sobre el proceso que condujo hasta ella¹⁸. Parecida incertidumbre acompaña a los esfuerzos recientes por entender cómo los libros de los doce profetas menores llegaron a estar organizados en una sola unidad literaria («el libro de los Doce»)¹⁹.

Por otro lado, algunos especialistas han rechazado totalmente la afirmación tradicional de que los profetas eran de alguna manera responsables de los libros proféticos, y han indicado que la imagen bíblica de los profetas, así como la literatura atribuida a los mismos, eran creaciones relativamente tardías procedentes del período postexílico. En este caso, los libros proféticos se deben ver como obras literarias, quizás incluso poéticas, y se deben analizar como tales, sin prestar atención alguna a sus

17. Moshe GREENBERG, *Ezekiel, 1-20*, Doubleday, Garden City (NY) 1983.
18. H.G.M. WILLIAMSON, *The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Clarendon Press, Oxford 1994; Christopher R. SEITZ, *Zion's Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah*, Fortress Press, Minneapolis 1991.
19. James NOGALSKI, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, de Gruyter, Berlin 1993; Paul R. HOUSE, *The Unity of the Twelve*, Almond Press, Sheffield 1990.

hipotéticas historias literarias²⁰. Curiosamente, este planteamiento es una vuelta a la afirmación anterior de que los profetas eran principalmente poetas, aun cuando prescinda de los profetas como tales.

Los profetas como intérpretes de la Escritura

Aplicando a los libros proféticos un enfoque mucho más tradicional, algunos estudiosos han dicho recientemente que los responsables de la compilación y elaboración de los oráculos originales de los profetas no fueron ni los profetas mismos ni autores creativos, sino escritores que con su trabajo intentaban interpretar las palabras de los profetas para hacerlas elocuentes ante una realidad nueva. La fuerza subyacente que impulsaba este esfuerzo interpretativo no era el viejo problema de la profecía incumplida, sino más bien la convicción de que la palabra profética era fuente inagotable de significado y susceptible de múltiples cumplimientos.

Aunque este enfoque de los libros proféticos está aún en mantillas, ha proporcionado perspectivas interesantes sobre pasajes difíciles. En Is 7-11, por ejemplo, existe una colección de oráculos que datan claramente de tiempos de la guerra siroefraimita (735-732 a.C.). Sin embargo, junto a palabras de Isaías de este período, hay oráculos que parecen proceder de la época de la invasión asiria del 701 a.C. (8,5-10; 10,5-19; 11,1-9) e incluso de la época de la destrucción de Jerusalén en el 587 y el regreso final de Israel del exilio de Babilonia (11,10-16). Estos oráculos posteriores tal vez no sean simplemente material nuevo, sino intentos posteriores de interpretar las palabras de Isaías procedentes de los años 735-732, palabras que ya se habían cumplido²¹. Así mismo, algunos especialistas han intentado ver las esporádicas unidades de prosa exhortativa del libro de Jeremías (por ejemplo 3,6-11) como comentarios interpretativos sobre los oráculos poéticos anteriores que las rodean, aunque parece difícil aplicar este enfoque de manera coherente a lo largo del libro entero²².

-
20. Graeme AULD, «Prophets through the Looking Glass: Between Writings and Moses»: *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (1983), pp. 3-23; Robert P. CARROLL, «Poets Not Prophets»: *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (1983), pp. 25-31.
 21. H.G.M. WILLIAMSON, *Isaiah*, pp. 116-155.
 22. W. MCKANE, «Relations Between Poetry and Prose in the Book of Jeremiah with Special Reference to Jeremiah iii 6-11 and xii 14-17», en *Congress Volume Vienna 1980*, ed. a cargo de J.A. Emerton (Supplements to *Vetus Testamentum*, 32) Brill, Leiden 1981, pp. 220-237.

Tanto este enfoque de los libros proféticos como el analizado anteriormente indican que la investigación contemporánea se encamina en general hacia algún tipo de lecturas literarias detenidas, aunque todavía existe mucho desacuerdo acerca del concepto de profecía y acerca de la historia literaria subyacente al texto actual. Sea cual sea el modo en que acaben resolviéndose estas discusiones, es probable que los enfoques más antiguos sigan coexistiendo con los que están en boga en este momento. A la postre, la naturaleza misma de los libros proféticos parece ser la de resistirse a los enfoques sistemáticos y estimular, cuando no exigir, una reinterpretación continua. Si esto es así, seguro que esta parte concreta de la Escritura va a mostrar gran variedad de interpretaciones en el futuro, como lo ha hecho desde su creación.

* * *

Para seguir leyendo

- BARTON, John, *Oracles of God*, Darton, Longman and Todd, London 1986.
- BLENKINSOPP, Joseph, *A History of Prophecy in Israel*, Westminster / John Knox Press, Louisville (KY) 1996.
- CLEMENTS, Ronald E., *One Hundred Years of Old Testament Interpretation*, Westminster Press, Philadelphia 1976.
- COLLINS, Terence, *The Mantle of Elijah: The Redaction Criticism of the Prophetic Books*, JSOT Press, Sheffield 1993.
- SWEENEY, Marvin A., *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1996.
- WESTERMANN, Claus, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Westminster / John Knox Press, Louisville (KY) 1991.
- WILSON, Robert R., *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress Press, Philadelphia 1980.

Los libros poéticos y sapienciales

ROBERT ALTER

Cualquier interpretación crítica de los libros poéticos de la Biblia hebrea depende o debiera depender, desde luego, de nuestra comprensión del peculiar carácter de la poesía bíblica. Sobre esta cuestión ha habido en los modernos estudios bíblicos menos consenso del que a estas alturas habría cabido esperar. Hablando en términos generales, yo diría que la investigación de la poesía bíblica desde comienzos de la década de los ochenta ha hecho algunos avances reales, aunque desiguales, sobre un telón de fondo, que desgraciadamente persiste, de confusiones, interpretaciones erróneas y complicaciones excesivas, áridamente académicas.

La idea de que la poesía bíblica está organizada sobre un paralelismo de significado y estructuras entre las dos –a veces tres– partes de un verso fue formulada sistemáticamente por vez primera por Robert Lowth en sus *Lecciones sobre la poesía sagrada de los hebreos*, publicadas originalmente en latín en 1753 bajo el título *De Sacra Poesi Hebraeorum Praelectiones Academicæ*. Aunque, de sus tres categorías de paralelismo, las dos primeras –sinónímico y antítetico– son manifiestamente operativas en miles de versos de poesía bíblica, la tercera, el «paralelismo sintético», llegó a no parecer paralelismo en absoluto a los ojos de muchos críticos, generando en algunos de ellos cierto descontento con la teoría en su conjunto. Con el paso del tiempo, los investigadores propusieron las variedades más rebuscadas de subcategorías de paralelismo, con el fin de salvar el sistema, y en la dirección contraria, empezando especialmente en la pasada década de los setenta, se desplegaron antisistemas que relegaban el paralelismo a un papel puramente secundario. Así, el número de sílabas, los tipos de oración, la sintaxis, la cantidad musical, la unidad de pensamiento... fueron sucesivamente promovidos por diversos especialistas a la categoría de verdadero principio organizador de la poesía bíblica. Ninguna de estas teorías ha llegado a gozar de aceptación general, y, a mi parecer, se puede demostrar que todas y cada una de ellas se ven comprometidas por contradicciones internas o por algún concepto erróneo de cómo funciona la poesía.

A comienzos de los años ochenta, la obra de James Kugel *The Idea of Biblical Poetry*¹ dio un audaz paso adelante –y al mismo tiempo un paso de gigante hacia atrás– en la comprensión de la naturaleza de la poesía bíblica. Este autor vio con gran perspicacia que «sinonimia» era un concepto impreciso, incluso engañoso, para definir el paralelismo bíblico; que entre la primera y la segunda mitad del verso se producía algún tipo de *desarrollo* del significado, desarrollo que él formulaba (de manera quizá demasiado esquemática) así: «A, más aún, B». Kugel centra su atención en el verso considerado aisladamente, de manera que no tiene mucho que decir sobre el desarrollo producido a lo largo del continuo textual más amplio, ni sobre la relación entre forma poética y significado. Una limitación aún más seria es su obstinada resistencia a la idea de que exista lo que se llama «poesía bíblica». Consciente de que el epígrafe mismo de «poesía» es un implante foráneo (grecorromano, concretamente) en suelo sagrado, sostiene que debemos pensar más bien en una continuidad estilística entre las estructuras más estrictamente paralelas, perceptibles en lo que llamamos «verso», y los paralelismos algo menos rigurosos de lo que convencionalmente denominamos «prosa bíblica». Esto me parece un extraño oscurecimiento de una distinción válida, porque en la mayoría de las literaturas existen elementos de continuidad entre poesía y prosa (la afición a las antítesis simétricas de los dísticos heroicos de Pope y la prosa de Fielding, las cadencias yámbicas de Dickens y Melville, etcétera). Los autores bíblicos, por su parte, eran claramente conscientes de la distinción entre ambos tipos de escrito, pues a menudo utilizaron introducciones formales que marcaban la transición de la prosa a la poesía, como cuando la profecía poética de Balaam es introducida con las palabras «y él entonó su trova [mašal] y dijo...». Adele Berlin, en un útil estudio lingüístico del paralelismo bíblico, refuta con agudeza el argumento de Kugel contra la existencia de una poesía bíblica: «La poesía utiliza el paralelismo como su recurso constitutivo o constructivo, mientras que la no poesía, aunque contiene paralelismos, no estructura su mensaje sobre un uso sistemático del paralelismo»².

Para ver de qué modo exactamente es constitutivo de la poesía bíblica el paralelismo, hay que entender dos cosas: que es un principio organizador que los poetas bíblicos usaban *con flexibilidad*, y que el paralelismo entraña la influencia recíproca de varios aspectos diferentes del lenguaje y no se circunscribe a la semántica. Ambos rasgos del paralelismo se han llegado a captar con mayor firmeza durante la última déca-

1. James KUGEL, *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven 1981.

2. Adele BERLIN, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington 1985.

da. De hecho, ya en 1971 el teórico literario Benjamín Hrushovski (ahora Harshav) ofreció una definición elegantemente concisa del fenómeno en su artículo de la *Encyclopaedia Judaica* sobre prosodia hebrea: proponía él que la poesía bíblica se basaba en un «ritmo semántico-sintáctico-accentual» en el que el paralelismo se podía dar entre uno de estos elementos, dos de ellos o incluso los tres. Su propuesta, sin embargo, ha sido ignorada por la investigación bíblica, quizás debido a su lapidaria formulación, así como al lugar donde apareció. El excelente estudio de Adele Berlin, que sigue las observaciones de Roman Jakobson y otros lingüistas sobre el paralelismo, habla, desde una perspectiva totalmente compatible con la de Harshav, de la constante presencia de «equivalencia» en el paralelismo bíblico –en elementos léxicos, fonética, morfología, sintaxis, etcétera–, y «equivalencia» significa semejanza, no identidad, y por tanto también contraste. Luis Alonso Schökel, uno de los pioneros en el estudio contemporáneo de la poesía hebrea, sostiene asimismo, en su perspicaz manual sobre la materia, que el paralelismo es un «recurso flexible... repertorio de fórmulas y soluciones varias según sus diversos factores». O, como dice en otro lugar, con palabras conceptualmente afines a las de Berlin y las de Harshav, el paralelismo es un medio de dividir y recomponer datos como una unidad nueva a partir del continuo de la experiencia mediante «articulación de sonidos, articulación sintáctica, de campos semánticos, de ritmo»³.

Los viejos modos de pensar, sin embargo, mueren lentamente, y los estudios bíblicos todavía no están completamente libres de la predisposición a concebir la antigua poesía hebrea, y en concreto el paralelismo, como un sistema mecánico, o quizás, de forma más característica, como un sistema mecánicamente combinatorio. La consecuencia de esta opinión es la proliferación de taxonomías, así como frecuentes confusiones acerca de la relación entre forma y significado en la poesía bíblica. Un síntoma sorprendente de esta pertinaz tendencia es la obra de Wilfred G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*⁴, un manual mucho más implacablemente taxonómico que el de Alonso Schökel (y con el que, de hecho, Alonso Schökel se muestra disconforme). Quiero centrarme brevemente en una sola opinión expresada reiteradamente por Watson y con una larga tradición de investigación bíblica detrás, porque una comprensión del error de este autor nos permitirá ver mejor algunas de las peculiares orientaciones de los libros poéticos de la Biblia. Aunque Watson ha leído a Kugel, sigue presuponiendo una especie de automatismo o inercia en

-
3. Luis ALONSO SCHOKEL, *A Manual of Hebrew Poetics*, Rome 1988, pp. 57, 51 (original cast.: *Manual de poética hebrea*, Cristiandad, Madrid 1987).
 4. W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry*, Sheffield 1984.

la poesía paralelística. «Muy a menudo», afirma destacándolo en cursiva, «sólo un elemento del par verbal es el buscado por el autor, mientras que su compañero se utiliza meramente a causa del paralelismo», y pasa después a afirmar que en Pr 4,3 (que voy a citar, como todos los textos bíblicos que sigan, según mi propia traducción) «sólo el primer elemento es el buscado»⁵. El verso de Proverbios reza así: «pues un hijo fui para mi padre, / tierno y único retoño para mi madre». Resulta un poco desconcertante que un crítico pretenda saber lo que el autor quería decir, pero el lenguaje mismo indica que el segundo de estos dos hemistiquios no es en absoluto una observación irrelevante. Aun cuando el mentor en los versos siguientes sea el padre (como pasa a decir Watson), quien aquí habla está expresando mediante el paralelismo un sentido doble, no único, de la relación filial: el vínculo básico del hijo varón con el padre, y después el lazo afectivo y vulnerable entre el tierno retoño único (mal traducido por Watson como «solo») y la madre. De este modo, el segundo hemistiquio equivale a una intensificación de la declaración de condición filial, y ello, como he sostenido en otro lugar⁶, constituye una constante característica de la poesía hebrea.

Watson hace una observación parecida al perpetuar la idea de la llamada variante de contrapeso, noción que a estas alturas debería estar ya totalmente desacreditada: «Ahora está claro que una variante de contrapeso es simplemente un *relleno*, cuya función es llenar un verso de poesía que, de otro modo, quedaría demasiado corto»⁷. Cabe preguntarse si hubo jamás un poeta que superara el nivel de escritor de ripios y que tuviera por costumbre hacer versos de esta manera únicamente para llenar el metro, para introducir el equilibrio de acentos y palabras requerido en el segundo hemistiquio. El ejemplo de Watson, tomado del cántico de Débora (Jc 5,28), pone de manifiesto justamente lo contrario de lo que él afirma: «¿Por qué tarda en llegar su carro? / ¿Por qué se retrasan los pasos de sus cuadrigas?». Quien habla es la madre del jefe cananeo Sísara, que espera con ansiedad en la ventana el regreso de su hijo del campo de batalla, cuando en realidad éste yace muerto en la tienda de Yael. En el primer hemistiquio se pregunta en general acerca de la tardanza de su regreso, utilizando la forma breve del término que denota «carro» (*rikbo*). Es verdad que en el segundo hemistiquio, al no repetirse «en llegar», queda espacio rítmico para emplear la forma más larga de ese mismo término (*markebotaw*), lo cual sigue además la norma

5. *Ibid.*, p. 139.

6. Robert ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985. Véase especialmente el capítulo 3.

7. W.G.E. WATSON, *Classical Hebrew Poetry*, p. 344.

general de utilizar una palabra corriente en el primer hemistiquio y una forma más rebuscada o un sinónimo exótico en el segundo. Pero también es verdad que el segundo hemistiquio es más inmediato, más concreto, y va más allá, en el continuo temporal del imaginado regreso, que el primer hemistiquio. Con él recibimos, no ya la idea del carro que se retrasa, sino el vívido dato sensorial de su estruendo –o quizás, preferiblemente, del martilleo (significado habitual de *pe'amim*) de los cascos de los caballos de las cuadrigas–. El paso del «carro» en singular al plural puede ser también algo más que una variación elegante, sugiriendo no sólo un Sísara solitario en su carro de combate, sino a Sísara el jefe al frente de un ejército de aurigas victoriosos. Apenas hay nada en este segundo hemistiquio que merezca el nombre de relleno o variante. El dinamismo de este único verso es, además, un indicio microscópico de lo que sucede en la amplia gama de la poesía bíblica en diferentes géneros: se presentan unos acontecimientos; los acontecimientos que se producen a partir de ellos se presentan en rigurosa superposición, que es el vehículo predilecto de la narratividad en el verso bíblico, algo así como las imágenes rigurosamente secuenciadas de una película; las ideas generales introducidas en la primera parte del verso se concentran, se intensifican, reciben el peso de la concreción, en la segunda parte del verso. Vamos a ver a continuación una clara ilustración en cuatro pasos de este paradigma: dos versos de un poema de Isaías (10,17) que confirmarán el modelo e indicarán lo constante que es en su repetición. Cada paso sucesivo es un desarrollo narrativo de cuanto lo precede:

«Pues el mal ha ardido como un fuego,
zarza y espino ha consumido,
y ha prendido los sotos del bosque,
y se alzan en columnas de humo».

¿Qué importancia puede tener tal comprensión de la imbricación del significado de la poesía paralelística para nuestra lectura de los libros poéticos de la Biblia? Obviamente, ninguna generalización puede abarcar todo el espectro de la poesía bíblica, porque el vehículo poético ha de diferir sensiblemente cuando sirve de manera diversa a los propósitos de la devoción y el culto público, del discurso didáctico, de la investigación filosófica o de la celebración del amor. No obstante, existen algunas continuidades entre los diversos géneros de poesía bíblica, y voy a intentar esbozarlas brevemente en lo que queda de capítulo.

Los Salmos constituyen, sin lugar a dudas, la forma de poesía más pública de la Biblia. Muchos de ellos presentan indicios de haber sido cantados en el culto del templo con acompañamiento instrumental, y la mayor parte de los poemas de la colección resultan ser textos que los

adoradores podían utilizar a título individual, bien en actos de súplica, bien acompañando sacrificios de acción de gracias. De hecho, durante gran parte del siglo xx, la investigación especializada de los Salmos ha insistido, sobre todo, en los hipotéticos usos cultuales de los poemas, a menudo con minuciosas reconstrucciones de su *Sitz im Leben*, o «contexto vital». Quizá la síntesis más influyente de esta tendencia haya sido la obra de Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*⁸ (originalmente publicada en noruego en 1951). Últimamente se han hecho llamadas al escepticismo acerca de la reconstrucción conjetal de contextos cultuales concretos, reconstrucción que suele ir acompañada por la predisposición a identificar el género sálmico con dichos contextos. Como dice acertadamente Walter Brueggemann en un ensayo reciente: «En gran parte de la investigación, la noción de género se ha cosificado, de manera que el salmo concreto debe someterse al género propuesto»⁹. El volumen en que aparece el artículo de Brueggemann refleja un interés nuevo de muchos estudiosos, quizás influidos indirectamente por la crítica canónica de la Biblia, por la disposición arquitectónica de la colección editada de Salmos que ha llegado hasta nosotros¹⁰ y por líneas de intertextualidad entre Salmos y otros elementos del corpus bíblico.

Lo que muchos estudiosos recientes de Salmos suelen cuestionar es la suposición positivista de un contexto histórico determinante, suposición que subyace a una gran parte de la investigación anterior. Pero, si hoy parece dudoso que cada salmo, con todos los detalles de su imaginería y retórica, pueda ser referido a un ritual u ocasión litúrgica concretos, difícilmente puede negarse el carácter público de la mayoría de los salmos. No hay mucho lugar para las sorpresas en una colección de poemas elaborada para tal contexto institucional; y en un sentido puramente descriptivo, los Salmos son la poesía más convencional de la Biblia: con excepciones muy esporádicas, las imágenes son de repertorio, y tanto estructural como temáticamente los poemas individuales siguen, por lo general, los modelos establecidos de sus subgéneros sálmicos con tal regularidad que a menudo un salmo concreto puede dar la impresión de no ser sino una variación sobre una docena, o más, de otros salmos. Pero, como lectores modernos, hemos de tener presente que el convencionalismo literario –esto es, poesía que funciona modulando o reconfigurando elegantemente los materiales de una conocida tradición– puede ser vehículo de una expresión sutil y profunda. Muchos de los salmos

8. Sigmund MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, trad. ingl., Oxford 1962.
9. Walter BRUEGEMANN, «Response to James L. Mays», en (J. Clinton McCann [ed.]) *The Shape and Shaping of the Psalter*, Sheffield 1993.
10. Un importante estudio reciente en este sentido es el de G.H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*, Chico (CA) 1985.

reflejan crisis personales o colectivas, y el dinamismo de intensificación que he indicado dentro del verso se proyecta de manera característica hacia adelante de verso en verso, creando una apremiante sensación de urgencia. Los salmos de alabanza –como, por ejemplo, los poemas en los que se ensalza el reinado de Dios, que evocan el canto de la creación entera, el cielo, la tierra y el mar, los campos y los bosques, cuando, en el momento culminante, Él desciende para regir el mundo– registran un movimiento complementario de gozosa intensificación. Permítaseme citar un breve ejemplo de la poesía de crisis de los Salmos, que muy frecuentemente se da, como en este caso, en la súplica. Mi traducción del Salmo 70 (que voy a empezar tras la cabecera del versículo 1) es deliberadamente literal, con el fin de hacer más claro el intencionado modelo de desarrollo de un texto en el que la crítica anterior de la poesía bíblica veía principalmente una repetición formularia.

2. «¡Oh Dios, a librarme!
¡Apresúrate, Señor, a socorrerme!
3. Avergonzados y burlados queden los que buscan mi vida,
retrocedan y sean deshonrados quienes desean mi daño.
4. Que vuelvan sobre sus pasos vergonzosos
quienes dicen “¡Ja, ja!”.
5. Que se regocijen y alegren en Ti
todos los que te buscan.
Que digan siempre “¡Dios es grande!”
quienes aman tu liberación.
6. Yo soy pobre y necesitado,
¡apresúrate, Dios, por mí!
Mi auxilio y mi salvador eres Tú,
oh Señor, no tardes».

Resulta sorprendente la fuerza que se genera con los medios más simples (en este caso, ni siquiera se hace uso del lenguaje figurado). El primer verso emplea, de manera bastante inusitada, un verbo con doble función («apresúrate») en el segundo hemistiquio, en lugar de en el primero. Esto convierte eficazmente el verso entero en una sentencia-período, cuyo pleno significado sólo se revela al final con «apresúrate»; la urgencia de ese verbo en imperativo impulsa el poema entero, y al final reaparece el mismo verbo, formando una clara estructura quiástica. El paralelismo interlineal de los dos últimos versos «apresúrate, Dios, por mí... oh Señor, no tardes» tiene el efecto de recalcar el verbo clave, como si quisiera decir: «¡Rápido, no pierdas un momento!», ilustrando así perfectamente cómo el paralelismo no es un simple eco, sino una intensificación. La narratividad implícita y el deseo de concreción de la poesía

paralelística también son manifiestos en este poema. El versículo 3, que habla de los enemigos que buscan destruir al suplicante, explica por qué ha impetrado de Dios con tanta urgencia que lo libere, creando una situación narrativa. Los verbos emparejados de fracaso y vergüenza, en la primera mitad de este verso, combinan perfectamente con los verbos emparejados de la segunda mitad del verso. Justamente el hemistiquio siguiente pasa a concretar el destino de derrota que el hablante desea para sus enemigos, tomando la raíz «vergüenza» e imaginando a los enemigos «[volviendo] sobre sus pasos vergonzosos» (literalmente, «retrocediendo pisándole los talones a su vergüenza»). El pequeño fragmento de diálogo atribuido a estos maliciosos —«que dicen: “¡Ja, ja!”»— en realidad pone de manifiesto su maldad, reforzando el efecto focalizador del dinamismo del poema. Los dos versos que componen el versículo 5 son un momento fundamental de la súplica, pues introducen un grupo antítetico de personas, los que son felices en el Señor. La fuerza de la antítesis nace formalmente del contrapeso que el par de verbos de regocijo, al principio del versículo 5, supone con respecto al par de verbos de fracaso situados al principio del versículo 3; «los que buscan mi vida» son sustituidos ahora por «todos los que te buscan». En la lógica narrativa del poema, el hablante no puede aún contarse confiadamente entre los que se regocijan, porque, después de todo, está rodeado por enemigos de instintos asesinos. Así, al final declara que es pobre y está necesitado y, como al principio, invoca a Dios en su ayuda (*'ezrah, 'ezer*), recordándole que la salvación que necesita desesperadamente no puede demorarse. En todo este uso de la repetición acumulativa apenas hay nada que pueda calificarse de sofisticación poética; pero, a pesar de la parquedad y tradicionalismo de sus recursos poéticos, el salmo aprovecha convincentemente el impulso focalizador e intensificador de la poesía paralelística.

Si pasamos de los Salmos a los Proverbios, el objetivo de la poesía ya no es expresivo, sino didáctico, exhortativo, quizás incluso mnemotécnico. Los Proverbios constituyen ciertamente el depósito bíblico de literatura sapiencial tradicional (frente a la literatura sapiencial radical o escéptica de Eclesiastés y Job), y el propósito del vehículo poético es, en buena medida, imprimir la sabiduría recibida en las mentes de los oyentes de una manera generalmente pragmática, con formulaciones expresivas. Esta función sitúa los libros sapienciales aparte del resto de la literatura bíblica y, como ha reconocido largamente la investigación, los convierte en los de carácter más internacional de todo el corpus bíblico. En ellos brilla por su ausencia la habitual preocupación de la Escritura por la peculiaridad de Israel y su relación de alianza con Dios; por otra parte, la revelación y las perspectivas teológicas (aunque esto último es discu-

tible) no están demasiado claras. Las fuentes y paralelos de los libros sapienciales en la literatura egipcia y mesopotámica han sido abundantemente documentados, y parece probable que esta actividad de «cultivar el conocimiento experiencial»¹¹ en forma de expresiones aforísticas fáciles de recordar fuera común en todo el antiguo Oriente Próximo¹².

Sobre ese telón de fondo, el vehículo poético se emplea en Proverbios de manera muy diferente de como se utiliza la poesía en todos los demás libros bíblicos, con la excepción parcial de Eclesiastés. Aunque hay algunos poemas continuos con elementos narrativos en los primeros capítulos (el más notable es probablemente el cuento del joven crédulo y la seductora, que ocupa todo el capítulo 7), la forma característica de Proverbios es el aforismo de un solo verso. Equilibrio y antítesis claros son las características del paralelismo poético en estos proverbios de un solo verso, esquemáticamente ejemplificadas en los montones de versos en que el justo (*sadiq*) aparece en el primer hemistiquio disfrutando de un destino feliz, mientras frente a él el malvado (*raša'*) lo observa desde el segundo hemistiquio, confundido por el desastre que su maldad le ha acarreado. No obstante, gran parte de Proverbios es de considerable interés como poesía de ingenio, y así nos anima a verla el reciente estudio aplicado a la poesía bíblica. Si, por las razones que acabo de indicar, su uso del verso paralelístico resulta sumamente previsible, este rasgo queda equilibrado por ciertos elementos sorpresa (lo que Adele Berlin describe como el entrelazamiento de semejanza y diferencia). Algunos versos de Proverbios se presentan en realidad como acertijos: en el primer hemistiquio se despliega el material de un símil, y su referente se da a conocer luego en el segundo hemistiquio. Así, «Vinagre a los dientes, humo a los ojos: / eso es el holgazán para quien le da un encargo» (10,26). El caso de tales proverbios-acertijo resulta aleccionador, porque indica que el público de la antigüedad, al buscar el ajuste paralelístico entre el primer hemistiquio y el segundo, podía perfectamente esperar

-
11. La expresión es de Gerhard von RAD en su introducción clásica a este tema, *Wisdom in Israel*, Nashville / New York 1972 (trad. cast. del original alemán: *Sabiduría en Israel: Proverbios, Job, Eclesiástico, Eclesiastés*, Cristiandad, Madrid 1985).
 12. Una acertada y reciente perspectiva general de la sabiduría bíblica es la de Roland E. MURPHY, *The Tree of Life*, New York 1990. Los múltiples contextos históricos de la sabiduría en el antiguo Oriente Próximo son ampliamente examinados en John G. GAMMIE – Leo G. PERDUE (eds.), *The Sage in Israel and in the Ancient Near East*, Winona Lake (MN) 1990. La obra de T.A. PERRY, *Wisdom Literature and the Structure of Proverbs*, University Park (PA) 1993, propone un enfoque literario estructuralista que vincula la sabiduría bíblica con literatura didáctica-pragmática escrita más tarde y en otros lugares.

una pequeña revelación, no una mera repetición. Hay que reconocer que en la colección canónica existen muchos proverbios fáciles, pero muchos otros, y no sólo los que proponen un acertijo, desvelan una pequeña sorpresa mediante algún tipo de intensificación en el segundo hemistiquio. Dos ejemplos bastarán para indicar este dinamismo subyacente a la poesía didáctica de ingenio de la Biblia. «Mujer hacendosa es corona del marido, / caries en los huesos la que lo avergüenza» (12,4). La antítesis del segundo hemistiquio genera un elemento de violencia verbal que difícilmente cabía anticipar a partir de la nota de plácida celebración del primer hemistiquio. La buena esposa es un espléndido ornamento ('*ata-rāh*) para su marido —y eso, en definitiva, es algo exterior, un aumento de su prestigio o posición a los ojos del mundo—. Pero, sorprendentemente, una esposa que avergüenza es como caries en los huesos, una peste que te llega dentro, que te devora desde el interior como un cáncer. Otra manera de subir la apuesta retórica inicial mediante el paralelismo queda patente en 15,11: «El *šeol* y la perdición están patentes al Señor, / ¡cuánto más los corazones de los hombres!». En este caso, el paralelismo pasa de lo grande a lo pequeño, del Abismo cósmico al corazón humano, imponiéndonos una conciencia inquietante del conocimiento que Dios tiene de lo más recóndito de nuestro ser: tal vez pensemos que el corazón es un lugar escondido, quizá tenebroso como el *šeol*; pero si el infierno como tal está perfectamente manifiesto al ojo omnividente de Dios, ¿qué secretos podrá mantener el insignificante abismo del corazón? Incluso en la poesía didáctica de Proverbios, el alineamiento semántico de hemistiquio con hemistiquio muy a menudo no es tan sólo un modo de decir algo dos veces, sino una yuxtaposición estimulante de semejanzas y diferencias, de analogías deliberadamente imperfectas y de antítesis a veces escandalosas.

Desde un punto de vista poético, pues, lo que un texto sapiencial radical como Eclesiastés hace con Proverbios no es tanto volverlo del revés como llevar algunas de las estrategias retóricas que lo caracterizan por derroteros subversivos¹³. «Más vale buena fama que buen perfume, / y el día de la muerte más que el del nacimiento» (Qo 7,1). El primer hemistiquio podría haber sido fácilmente el comienzo de un verso de los Proverbios canónicos que expresara de manera poco excepcional la idea de que una buena reputación se ha de valorar más que las posesiones lujosas. El segundo hemistiquio sigue el modelo que hemos observado en Proverbios en su manera de introducir una sorpresa y un elemento nuevo de vehemencia semántica; pero la idea que expone es más som-

13. La presencia de «antiproverbios» en Eclesiastés fue observada hace mucho por Robert GORDIS en *Kohelet: The Man and His World*, New York 1968.

bría que cualquiera de las encontradas en Proverbios, y se da una desconcertante desviación con respecto a la concordancia de significados que cabría esperar en el paralelismo poético: no existe correspondencia coherente entre el día de la muerte y la buena fama, o entre el día del nacimiento y un buen perfume, y sólo se nos deja con el paralelismo residual de que en cada mitad del verso una cosa es mejor que la otra. Si el procedimiento general de la poesía bíblica consiste en aprovechar tanto el segundo hemistiquio como el continuo entre versos para afilar temas e imágenes e insinuar ideas nuevas con una aparente repetición, lo que Eclesiastés hace a menudo es invertir las expectativas de forma desestabilizadora en la secuencia de hemistiquios, como en este verso triádico: «Más vale sabiduría que valor, / pero la sabiduría del pobre se desprecia, / y sus palabras no son escuchadas» (9,16). De nuevo la primera parte del verso suena como una declaración sapiencial ortodoxa. Pero cuando el término «sabiduría» (*hokmah*) se repite en la segunda parte del verso, resulta que la omnipotente eficacia de la sabiduría se desvanece si, por lo que sea, eres un perdedor: tu comprensión de las cosas, por muy certa que pueda ser, es desdeñada, y si te atreves a ofrecer consejo (tercera parte del verso), nadie lo escucha. En otros lugares de la poesía bíblica, los versos triádicos a menudo presentan un paralelismo semántico entre las dos primeras partes y, luego, una especie de giro o tensión del significado en la tercera. En el caso que nos ocupa, la segunda y tercera partes son semánticamente paralelas, pero, mediante el *faux raccord* de la palabra «sabiduría», en realidad subvierten el significado de la parte inicial del verso.

El texto sapiencial más radical de la Biblia es el libro de Job, que constituye, además, uno de los logros poéticos más impresionantes de toda la literatura antigua. Resulta sorprendente que, aun cuando Job ha sido objeto de incontables estudios filosóficos, teológicos e históricos, se haya prestado tan poca atención a la relación existente entre su originalidad poética y su profundidad a la hora de cuestionar ideas recibidas sobre el orden divino de la justicia. Está claro que este tema es demasiado complejo para poder tratarlo debidamente en unos pocos párrafos¹⁴, pero voy a intentar señalar la tendencia general de la poesía de Job, con particular consideración de los efectos del verso paralelístico, que han sido nuestra preocupación global. En ningún otro punto de la poesía bíblica es el vector de intensificación más palmario o está más crucialmente relacionado con el significado. Hablando en términos generales, Job en su angustia utiliza el vehículo poético para empujar la aguda formulación de su dolor existencial de una cima a otra: la asombrosa des-

14. Analizo esta cuestión con algún detalle en *The Art of Biblical Poetry*, pp. 85-110.

treza del poeta para hacer que el verso de poesía y el continuo del poema vayan constantemente más allá de sí mismos en intensidad, se convierte en un medio para poner insistente en evidencia la patética vulnerabilidad de la criatura humana, la penosa brevedad de su vida, el escándalo del sufrimiento inmerecido. Después de todo esto, el poeta Job hace una audaz apuesta que sólo un gran artista seguro de su maestría se atrevería a hacer, al crear para la Voz de Dios procedente del Torbellino un orden de poesía, una escala de intensificación, que trasciende el de la voz poética de Job: en lugar de una poesía que se adentre constantemente en interior del hablante torturado por el dolor, la poesía dicha por Dios se extiende hacia afuera en grandes y arrolladoras olas (con un movimiento narrativo implícito), desde la cosmogonía hasta la meteorología y el reino animal, haciendo caer imaginativamente en la cuenta de la existencia de una belleza insondable y hasta cruel en el vasto panorama de la creación que no «responde» a la pregunta del sufrimiento de Job, pero que, de hecho, la empequeñece.

Todo esto, tanto la poesía del debate de Job como la de la Voz procedente del Torbellino, se lleva a cabo en hebreo, con asombrosa inventiva y virtuosismo técnico. En marcado contraste con las imágenes de repertorio de Salmos, el lenguaje figurado de Job abunda en comparaciones frescas y sorprendentes y en términos inesperados (Job utiliza el vocabulario más rico de todos los poetas bíblicos). Y dentro del estrecho ámbito del verso paralelístico se producen reiteradamente extraordinarias combinaciones de significado. Así, en su gran protesta de inocencia, Job jura: «Si mi corazón se dejó seducir por una mujer, / y acechó a la puerta del vecino» –nótese la relación característica de narratividad y causalidad entre las dos mitades del verso–, y después pasa a decir: «que mi mujer muela para un extraño, / que sobre ella se arrodillen otros» (31,9-10). La segunda mitad de este verso amplifica escandalosamente la afirmación de la primera. En lugar de las decorosas locuciones bíblicas habituales para significar el acto sexual (conocer, entrar, acostarse con), tenemos una imagen física de varones montando a la esposa de Job –y no sólo un amante, como en el primer hemistiquio, sino varios–. La imagen sexual no es sólo una intensificación del «moler» del primer hemistiquio, sino que nos fuerza a releer éste como metáfora grosera, en vez de como expresión literal: al principio, el verso parece presentar una progresión, de una imagen doméstica (el cumplimiento por parte de la mujer del deber conyugal de moler harina, pero para otro hombre) a otra de subyugación sexual; pero entonces el segundo hemistiquio invita a revisar la interpretación del primero: la molienda se ve ahora como figura de la extenuante participación física de la mujer en el acto sexual.

Permítaseme sólo un ejemplo más en el que Job expresa su sentimiento del fracaso interminablemente prolongado de su existencia, que va unido a la conciencia complementaria de la terrible brevedad de la vida. Éstos son los primeros versículos del capítulo 7:

1. «¿No es servicio la vida del hombre en la tierra?,
¿no son sus días como los de un jornalero?
2. Como el esclavo, suspira por la sombra
como el jornalero, aguarda el salario.
3. Mi herencia son meses baldíos,
me tocan en suerte noches de fatiga.
4. Al acostarme pienso: “¿Cuándo me levantaré?”.
Me harto de dar vueltas hasta el alba»¹⁵.

La imagen general del verso inicial, de la vida humana como el servicio de un asalariado, se hace más concreta en el segundo verso, que imagina al peón a pleno sol suspirando por la sombra y aguardando su paga. Pero si el día agostador es un padecimiento para el trabajador, para Job también las noches son un tormento. El hombre tiene «días» en la tierra, pero, de hecho, Job sólo tiene noches de insomnio (el término hebreo traducido como «meses» significa literalmente «lunas», en antítesis al sol implícito del versículo 2, y por eso hace pensar al lector en la noche). La palabra traducida por «fatiga», ‘*amal*’, suele significar precisamente eso en Job, aunque en otro libro bíblico tardío, el Eclesiastés, significa «trabajo»; y así obtenemos un irónico doble sentido: el trabajo de Job es dar vueltas sin dormir, aguardando la primera luz crepuscular del día –*nešef* puede referirse al crepúsculo matutino o al vespertino–, mientras que el esclavo espera las sombras nocturnas. Tras este pasaje, en el verso siguiente Job pasa a imaginar de repente su cuerpo descomponiéndose en la tumba, para hacer luego una afirmación de la absoluta fugacidad de su vida que concluye con un sensacional juego de palabras: «Mis días corren más que la lanzadera, / se consumen sin esperanza», pues la palabra que se traduce por «esperanza» es homónima de la que significa «hilo», y, en el dinamismo del paralelismo, la declaración de desesperación vuelve sobre sus pasos a la metáfora de la lanzadera del tejedor, mostrándonos simultáneamente una vida sin esperanza y sin sentido, una lanzadera sin hilo.

El Cantar de los Cantares, otro libro poético tardío, ha sido objeto de mucha atención por los especialistas en estos últimos años, con particu-

15. En el último verso he omitido dos palabras hebreas problemáticas del texto masorético, *midat'ereb*, porque tienen todo el aspecto de ser un error de copista y, además, rompen el ritmo poético.

lar insistencia en su contexto antiguo y en posibles obras análogas e influencias de la poesía amorosa de otros lugares del antiguo Oriente Próximo¹⁶. Bastante menos hincapié se ha hecho en los rasgos peculiares de la poesía del Cantar, aunque el ensayo introductorio de Chana Bloch a la magnífica traducción hecha por ella y Ariel Bloch¹⁷ es admirablemente sensible y sutilmente penetrante en lo relativo a la poesía. Chana Bloch hace una serie de oportunas observaciones sobre el maravilloso equilibrio entre delicadeza de expresión y franca y exuberante sensualidad en el peculiar lenguaje poético del Cantar. Sería tentador seguir el exquisito funcionamiento de estas cualidades mediante ejemplos, pero, ateniéndonos a la línea que venimos siguiendo, sólo tenemos espacio para unas breves observaciones sobre el papel del paralelismo poético en el Cantar.

En estos poemas, gran parte del paralelismo es una correspondencia relativamente sencilla de términos, sintaxis y unidades rítmicas, como en el caso de «saltando por los montes, / brincando por los collados» (2,8b): «montes» y «collados», en ese orden, son un par verbal fijo en la tradición poética bíblica, y el poeta sólo tiene que poner los gerundios sinónimos «saltando» y «brincando» para crear un paralelismo perfectamente simétrico. El modelo de intensificación de la poesía bíblica, que alcanza un grandioso clímax en Job, es mucho menos evidente en el juguetón mundo lírico del Cantar. En vez de recurrir al principio de aumento progresivo, el desarrollo dentro del verso y entre un verso y otro se produce muy a menudo en virtud del principio de contigüidad. En las descripciones verticales de los amantes, dicha contigüidad es espacial: el ojo embeblesado del hablante empieza por la cabeza y va descendiendo paso a paso a lo largo del cuerpo deseado, salvo en el caso de la descripción de la Sulamita bailando, en el capítulo 7, donde, debido a que está bailando, el amante empieza por los pies y sigue un camino ascendente. La otra modalidad de desarrollo por contigüidad en estos poemas es temporal. O sea, en gran parte del Cantar predomina el fuerte impulso de la narratividad microtextual manifestado en el paralelismo poético bíblico –y no suficientemente apreciado, a mi parecer, por los críticos–. Esto difícilmente sorprenderá a nadie, pues el Cantar posee elementos narrativos muy llamativos: las diversas retiradas de los amantes a distintos lugares bucólicos de encuentro; el episodio nocturno en que la joven, que recorre las calles de la ciudad en busca de su amante desaparecido, es perse-

16. El imponente comentario de Marvin POPE (Garden City 1977) es la más ambiciosa de estas empresas. De particular interés es la obra de Michael V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison 1985.

17. *The Song of Songs: A New Translation*, New York 1995.

guida por los centinelas; etcétera. Permítaseme citar una sola secuencia, del final del capítulo 7:

12. «Ven, amado mío, salgamos al campo,
al abrigo de enebros pasaremos la noche,
13. madrugaremos para ver las viñas,
para ver si las vides ya florecen,
 si ya se abren las yemas
 y si echan flor los granados,
y allí te daré
 mi amor.
14. Perfuman las mandrágoras,
 y a la puerta hay mil frutas deliciosas,
frutas secas y frescas
 que he guardado, mi amado, para ti».

En estos versos se manifiesta de algún modo lo que el obispo Lowth habría llamado «paralelismo sinónímico»: campo y viñas; vides que florecen, yemas que se abren y granados que echan flor. Lo más llamativo, sin embargo, es la seductora trayectoria narrativa que la joven traza en la invitación a su amante. Los verbos del verso triádico inicial esbozan la historia: «salgamos», «pasaremos la noche» (*nalina*), «madrugaremos» (*naškima*). Como en otros pasajes del Cantar, cada detalle del paisaje y la escena se convierte en un elemento análogo o correlativo para la historia de los amantes. Después de contemplar las flores nuevas del campo abierto (que, a su vez, corresponden al florecimiento del amor), la joven promete –desarrollo narrativo culminante en sentido estricto– entregarse llena de amor. Las palabras «daré mi amor» se convierten entonces en un eje que permite el regreso al mundo floral al utilizar el poeta el mismo verbo, dar, con «mandrágoras» (*duda' im*) en vez de «amor» (*dodim*). Las frutas deliciosas en el umbral, guardadas por la joven para su amante, son otra ampliación de la trama amorosa, pues, aun cuando los leamos literalmente como regalos escogidos que ella ha reservado para deleite de su amante, existe en el Cantar una persistente equivalencia metafórica entre «fruta» y los placeres de las relaciones sexuales. En cualquier caso, toda esta línea narrativa, desde la salida a la campiña y la noche entre las flores, hasta la mañana de la consumación del amor, se va desarrollando mediante paralelismos, con una gracia tan sinuosamente fluida que uno no siempre está seguro (y quizás sea ésa la intención del poeta) de dónde acaba un verso y empieza otro.

Creo que en la investigación reciente no hemos asistido al nacimiento de ninguna interpretación radicalmente nueva sobre la verdad esencial

de los libros poéticos de la Biblia hebrea. Sin embargo, vamos llegando gradualmente a darnos cuenta, con mayor perspicacia y precisión, del peculiar carácter de la poesía bíblica, de manera que estamos en una posición algo mejor para entender el papel primordial que la poesía desempeña en estos libros. Lo que hay que tener presente cuando leemos poesía bíblica, como espero que hayan mostrado los ejemplos que hemos examinado, es que el juego de supuestos sinónimos y antónimos dentro del paralelismo bíblico no es en absoluto una repetición inerte: algo continúa y progresá siempre cuando las frases y oraciones parecen construir sobre los ecos de significados y sonidos recién expresados. Los dos últimos libros poéticos que hemos tocado son dos ejemplos diferentes del extremo que pone de manifiesto un mecanismo básico de lo típico: en Job, el modelo de intensificación del verso paralelístico avanza hacia un clímax insoportable y, después, hacia una revelación demoledora; en el Cantar, la narratividad implícita del paralelismo se convierte en vehículo de la historia de unos amantes, una historia de anhelo, separación, invitación y consumación.

* * *

Para seguir leyendo

Poesía bíblica

- ALONSO SCHOKEL, Luis, *Manual de poética hebrea*, Cristiandad, Madrid 1987 (versión inglesa: *A Manual of Biblical Poetics*, Rome 1988).
ALTER, Robert, *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985.
KUGEL, James, *The Idea of Biblical Poetry*, New Haven 1981.
WATSON, W.G.E., *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques*, Sheffield, 1984.

Sabiduría

- CRENSHAW, James G., *Old Testament Wisdom*, Atlanta 1981.
MURPHY, Roland E., *The Tree of Life*, New York 1990.
PERRY, T.A., *Wisdom Literature and the Structure of Proverbs*, University Park (PA) 1993.
VON RAD, G., *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970 (trad. cast.: *Sabiduría en Israel: Proverbios, Job, Eclesiástico, Eclesiastés*, Cristiandad, Madrid 1985).

WILLIAMS, James G., *Those Who Ponder Proverbs: Aphoristic Thinking and Biblical Literature*, Sheffield 1981.

Salmos

MCCANN, J. Clinton, *The Shape and Shaping of the Psalter*, Sheffield 1993.

MOWINCKEL, Sigmund, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1962.

WESTERMANN, Claus, *The Praise of God in Psalms*, Atlanta 1965.

WILSON, G.H., *The Editing of the Hebrew Psalter*, Chico (CA) 1985.

Los evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles. La historia cristiana contada

PHHEME PERKINS

Fuentes de los evangelios

El estudio crítico de los evangelios ha buscado al Jesús humano que subyace a los símbolos míticos y teológicos del cristianismo. El análisis del material común a Mateo, Marcos y Lucas, y de los dichos comunes a Mateo y Lucas (designados «Q», del alemán *Quelle*, «fuente»), ha proporcionado una explicación de las fuentes de los sinópticos¹. Marcos fue el informe narrativo más antiguo sobre Jesús. Sus referencias a la guerra de Judea (Mc 13,5-8.14-19) y a la persecución (8,34-38; 13,9-13) parecen indicar que se escribió durante la persecución de Nerón en Roma contra los cristianos o durante la rebelión judía en Judea (c. 66-70 EC)². De manera independiente entre sí, Mateo y Lucas ampliaron a Marcos. Su material de dichos (Q) llegó a cada evangelista en formas diferentes (cf. Mt 5,3-10 y Lc 6,20-26)³. A veces, Mateo y Lucas sustituyeron un episodio de Marcos por la versión Q correspondiente (cf. Mc 1,12-13; Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13). En otros casos, la tradición oral subyace a las coincidencias de Mateo y Lucas frente a Marcos (por ejemplo, Mc 14,65; Mt 26,68; Lc 22,64).

La identificación de otras fuentes utilizadas por los autores de cada evangelio resulta más controvertida. Los esfuerzos por reconstruir una narración premarciana de la pasión no han logrado un consenso⁴. Marcos

1. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, Garden City (NY) 1981, pp. 63-106.
2. Véase J.R. DONAHUE, «Windows and Mirrors: The Setting of Mark's Gospel»: *Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995), pp. 1-26.
3. Véase H.D. BETZ, *The Sermon on the Mount*, Minneapolis 1995, pp. 22-44, 105-110.
4. Véase M.L. SOARDS, Apéndice IX: «The Question of the Premarkan Pasión Narrative», en [R.E. Brown (ed.)], *The Death of the Messiah*, New York 1994, pp. 1.492-1.524.

conoce colecciones de parábolas (4,1-34) y milagros (véanse los ciclos: 4,35 – 5,43; 6,30-56; 7,31 – 8,10). Algunos dichos marcanos son semejantes a Q (Mc 4,21 y Mt 5,15 / Lc 11,33; Mc 4,25 y Mt 25,29 / Lc 19,26).

El descubrimiento (en 1945) de una colección copta de dichos de Jesús en textos gnósticos (copiada en el siglo IV EC), el *Evangelio de Tomás*, proporcionó pruebas de la existencia de colecciones independientes de dichos de Jesús. Los especialistas han utilizado las tradiciones y variantes Q del *Evangelio de Tomás* para elaborar textos preevangelícos de Q. Algunos proponen distinguir en los dichos recopilados estudios que separan versiones anteriores, en las que Jesús es portavoz de la sabiduría, de la posterior descripción de Jesús como profeta del juicio venidero⁵. Estos resultados tratan de hallar indicios de la enseñanza de Jesús procedentes de las primeras décadas del cristianismo.

La pretensión de sacar a la luz la figura sapiencial de un Jesús que prometió una experiencia de la presencia salvadora de Dios y no habló del inminente juicio de Dios, ha sido duramente criticada, porque alejaría a Jesús del sentir religioso judío asociado a Juan el Bautista. Los evangelios insisten en que el mensaje de Jesús de que el reinado de Dios está irrumpiendo ya en la experiencia humana constituía su respuesta al Bautista (Mc 1,2-15; Mt 3,1-17; 4,12-17; Lc 3,1-22; y Jn 3,22-30; 4,1-3). Otros especialistas mantienen la expectativa apocalíptica hallada en el estrato de Q de Mt/Lc. El Jesús representado por Q y las descripciones sinópticas de la enseñanza de Jesús lo presentan como un taumaturgo y un profeta/maestro escatológico⁶.

Género de los evangelios

La pregunta «¿Cómo describen los evangelios sinópticos la enseñanza y muerte de Jesús?» no hace referencia meramente a una reconstrucción de las fuentes. También plantea la cuestión de qué modelos literarios configuraron su composición⁷. El uso de la palabra «evangelio» en Mc 1,1 es paralelo al de las epístolas paulinas: «evangelio» designa la predicación apostólica de la salvación en el Hijo de Dios crucificado y resucitado (Rm 1,1; 1 Co 9,14; Ga 2,2; Flp 1,7). Tanto Mateo como Lucas han sus-

5. Véase D. CATCHPOLE, *The Quest for Q*, Edinburgh 1993.

6. Véase J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. 2, New York 1994.

7. D.E. AUNE, *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia 1987; R.A. BURRIDGE, *What Are the Gospels?*, Cambridge 1992.

tituido la introducción de Marcos por sendas designaciones literarias. Mt 1,1 empieza: «Libro de la genealogía de Jesucristo». «*Biblos geneseōs*» probablemente hace referencia precisamente al relato de la ascendencia y el nacimiento de Jesús y de cómo llegó a ser de Nazaret (Mt 1-2). Recuerda a los lectores las listas genealógicas que establecían la identidad del pueblo de Dios⁸.

El prólogo de Lucas refleja las convenciones de los autores grecorromanos. Un relato ordenado (*diēgēsis*) de los acontecimientos proporcionará un patrón literario con información fidedigna (Lc 1,1-4). Como otros autores helenísticos, Lucas indica que ha consultado y revisado a sus predecesores⁹.

Los especialistas debaten si los evangelios son o no ejemplos del género grecorromano «vida». La narración de Marcos cuenta sólo el ministerio de Jesús que conduce hasta su muerte. La narración de la pasión se centra en una muerte considerada deshonrosa según los criterios antiguos. La exaltación divina de Jesús en la resurrección no aparece en Marcos. Tanto Lucas como Mateo amplían a Marcos de una manera más propia de una biografía grecorromana. Los «relatos de la infancia» (Mt 1,18-2,23; Lc 1,5-2,52) echan mano de tradiciones independientes para describir el nacimiento e infancia del héroe. Tanto Mateo como Lucas concluyen con la resurrección como acreditación divina que establece la validez universal de la enseñanza de Jesús. Al incorporar a Marcos material de dichos de Jesús, Mateo y Lucas establecen la superioridad de éste como maestro. Mateo ofrece discursos que resumen el mensaje de Jesús (Mt 5-7; 10; 13; 18; 24-25). El Sermón de la montaña (Mt 5-7) adapta una conocida forma literaria grecorromana, el «*kepítome*» o compendio de la enseñanza de un filósofo¹⁰. Estos añadidos indican que Mateo y Lucas entendieron el género «evangelio» como una «vida» de su figura central. Los modelos narrativos judíos también desempeñan un papel importante en los relatos evangélicos. Por ejemplo, las historias de Elías y Eliseo (1 R 17-19; 21; 2 R 1-2) incluyen curaciones, multiplicación de panes y resurrección de muertos. La obra titulada *Vidas de los profetas* (siglo I EC) extiende a otros profetas la violencia encontrada en la vida de Jeremías. Este modelo proporciona un contexto para concluir el evangelio con el rechazo y la muerte de Jesús¹¹.

8. F.J. MOLONEY, «Beginning the Gospel of Matthew. Reading Matthew 1:1-2:23»: *Salesianum* 54 (1992), pp. 341-359.
9. J. NOLLAND, *Luke 1-9:20*, Dallas 1989, pp. 4-11.
10. H D. BETZ, *The Sermon on the Mount*.
11. *Vidas de los profetas*, 23,1, sobre la muerte de Zacarías; véase Lc 11,51; Mt 23,35.

Contexto comunitario y narrativa evangélica

¿Proporcionan las narraciones evangélicas alguna pista acerca del contexto comunitario para el que escribió cada evangelista? La confusión encontrada en el discurso apocalíptico (Mc 13,14.23.37) hace que algunos especialistas consideren a Marcos como un ejemplo de apocalíptico sectario que quiere reforzar la fe de una minoría (para que no nieguen a Jesús como hizo Pedro: Mc 14,29-31.66-72). Puesto que Marcos explica costumbres judías (7,3.4.11.19), el valor de una moneda (12,42) y palabras arameas (5,41; 7,34; 15,22.34), parece que su público no estaba familiarizado con los judíos de Palestina. Otros intérpretes ponen de relieve la pasión de Jesús. Hacia la mitad de Marcos, el reconocimiento de Jesús como mesías por parte de Pedro lleva al primer anuncio de la pasión (8,27-38). La incomprendición de los discípulos (8,32; 9,32; 10,32) refleja reacciones culturales ante la crucifixión, ignominioso castigo para esclavos y criminales (cf. Flp 2,8; 1 Co 1,22-24). Por tanto, se podría concluir que, aun cuando los destinatarios principales de su escrito son creyentes, Marcos dirige una apología a personas bien dispuestas de fuera de esa comunidad¹².

Otros enfoques centran su atención en las tensiones ideológicas existentes entre los materiales de las fuentes y el evangelio como un todo. Los lectores de Marcos se encuentran primero con un Jesús cuyas palabras y hechos milagrosos impresionan a los demás por su autoridad (1,21-28). Pero estos hechos impresionantes no llegan a generar una fe sólida en los discípulos, que a menudo están asustados y no comprenden (por ejemplo, 4,13.40). Algunos intérpretes piensan que esta tensión estaba dirigida contra la ideología de un Jesús taumaturgo y sus imitadores carismáticos (véase Mt 7,22-23 para tales carismáticos). Otros intérpretes consideran la supresión de la profecía carismática como prueba de la tensión existente entre el mundo de la predicación oral, con su insistencia en las experiencias inmediatas del poder de Jesús, y el de una tradición textualizada que sitúa su figura y hechos fundacionales en el pasado¹³.

Los intentos de pasar del texto de un evangelio a afirmaciones sobre la comunidad de su autor han sido puestos en tela de juicio por algunas intuiciones procedentes de la crítica literaria moderna¹⁴. El análisis debe atender al todo narrativo. La influencia recíproca de lector y texto crea una imagen del narrador y su público. En los evangelios, el narrador es

12. Véase el resumen de R.A. GUELICH, *Mark 1-8:26*, Dallas 1989, pp. xxxvii-xlii.

13. Véase Ch. BRYAN, *A Preface to Mark*, New York 1993.

14. J.R. DONAHUE, «Windows and Mirrors...».

una voz fiable, en tercera persona, con acceso a los más íntimos pensamientos de Jesús (por ejemplo, Mc 14,32-42). Los lectores se identifican con esa voz, más que con las incomprensiones atribuidas a los discípulos de Jesús. Puesto que el narrador proporciona interpretaciones de lo que pasa, los defectos de los seguidores de Jesús no se deben considerar prueba, ni de la verdadera relación entre Jesús y sus discípulos, ni de un conflicto entre el evangelista y otras personas que reclamaban la autoridad de los Doce¹⁵.

Los discípulos y otros personajes

Los discípulos y otros grupos que aparecen dentro de un evangelio son figuras cuya relación con Jesús cambia a lo largo de la narración. Marcos presenta cuatro grupos: los adversarios, los parientes de Jesús, la multitud y los Doce. Los adversarios son, sobre todo, los dirigentes religiosos judíos. A los lectores se les dice que la autoridad de Jesús es mayor que la de aquéllos (1,22); que él predica en *sus* sinagogas (1,45), impugnando su modo de entender la Ley (2,1-3,6; 7,1-23). La hostilidad que Jesús provoca resultará letal (3,6). Las expulsiones de demonios realizadas por Jesús le acarrean acusaciones de practicar la magia, así como el aislamiento respecto de sus parientes, que lo tienen por demente (3,20-34). El diálogo posterior pone de manifiesto que los adversarios-escribas están cometiendo el pecado capital de llamar obra de Satanás a la obra del Espíritu de Dios (3,29-30).

Jesús exige una nueva definición de «familia». Las relaciones biológicas no cuentan. La familia de Jesús la forman quienes hacen la voluntad de Dios (3,34)¹⁶. Donde el relato de Marcos deja alguna incertidumbre sobre la actitud de los parientes de Jesús (destacados en 6,1-6a), Mateo y Lucas señalan que la familia de Jesús está entre los fieles. Para Lucas, la familia de Jesús está entre los piadosos de Israel que aguardan la salvación de Dios. María es una discípula ejemplar (1,38; 2,19.35.51; 8,21). Mateo describe a José como «justo» (1,19). La «justicia» es el término clave del modo en que Mateo entiende el discipulado cristiano. Ser «justo» significa hacer la voluntad de Dios (7,21; 12,50; 21,31). Dios revela a José la identidad de Jesús en un sueño (Mt 1,21): «él salvará a su pueblo de sus pecados». Esta salvación se realiza cuando Jesús derra-

15. E. BEST, *Mark. The Gospel as Story*, Edinburgh 1983; «Mark's Narrative Technique»: *Journal for the Study of the New Testament* 37 (1989), pp. 43-58.

16. Véase S.H. SMITH, «"Inside" and "Outside" in Mark's Gospel»: *The Expository Times* 102 (1991), pp.363-367.

ma su sangre en la cruz (Mt 26,28). Al desarrollar la imagen de la familia de Jesús como parte del ministerio de éste, tanto Mateo como Lucas acercan sus narraciones al género *bios*, en el que los orígenes del héroe indican su destino futuro.

Mateo y Lucas también proporcionan diferentes perspectivas sobre la oposición a Jesús. Lo mismo que el Jesús de Lucas nació entre personas piadosas y expectantes (Lc 1,44-45; 2,22-38), el pueblo continúa pendiente de las palabras de Jesús. Sus dirigentes son responsables de la ejecución de este maestro popular (Lc 19,47-48; 20,1-6.19.26.45; 22,2; 23,5.35; 24,19-20). Están repitiendo el modelo de sus antepasados. Jerusalén continúa asesinando profetas (Lc 13,33-35), en lugar de convertirse en la ciudad de la paz (19,41-44). El historiador judío Josefo atribuyó la destrucción de la ciudad a dirigentes extremistas que arrollaron a los moderados que instaban a la paz¹⁷.

Como Josefo, Lucas supone que los herodianos interpretaban para los romanos los asuntos judíos. Por consiguiente, su relato de la pasión hace que Pilato envíe a Jesús a Herodes para una vista (23,6-12; también Agripa y Berenice en el juicio de Pablo, Hch 25,13-26,32). Los partidos hostiles consiguen manipular la situación. Lucas conserva de sus fuentes la oposición de escribas y fariseos, pero modera su vehemencia (6,11; compárese con Mc 3,6). Lucas introduce además un motivo nuevo al describir a los fariseos. El hecho de que no respondan a Jesús se debe a su codicia (Lc 16,14) y falta de compasión (7,36-50). Sin embargo, su oposición no se presenta como uniforme. Algunos muestran hospitalidad a Jesús (7,36; 14,1) o interés por él (13,31).

Mateo considera a los fariseos como el enemigo principal¹⁸. Se les censura por las formas religiosas exteriores, que les procuran honor y respeto, al tiempo que descuidan la justicia y la misericordia (Mt 6,2-6; 15,1-9; 23,1-36). La denuncia que hace Jesús de su hipocresía (23,37-39) les hace responsables del destino de Jerusalén. Las tensiones entre los destinatarios del evangelio de Mateo y otros judíos aparecen en referencias a «sus» sinagogas (4,23; 9,35; 10,17, responsables de la persecución de los seguidores de Jesús; 12,9; 13,54), a los escribas (7,29; compárese con el «escriba que se ha hecho discípulo del Reino», 13,52) y a «los judíos hasta el día de hoy» (28,15). Sin embargo, la afirmación de la misión de Jesús a las ovejas perdidas de Israel (10,5-6), la validez constante de la Ley (5,17-19) e incluso de alguna enseñanza judía (23,2), así como la solidaridad con los demás judíos en el pago del impuesto del

17 JOSEFO, *Guerra XVI*, 4-5.

18. Véase A.J. SALDARINI, «*Boundaries and Polemics in the Gospel of Matthew*»: *Biblical Interpretation* 3 (1995), pp. 239-265.

Templo (17,24-27), dan a entender una relación continuada entre los cristianos mateanos y la colectividad judía en general. ¿Ha concluido la misión a las ovejas perdidas de Israel?¹⁹ ¿O todavía espera Mateo reunir a judíos y gentiles bajo el mesianismo de Jesús?²⁰

Mateo contiene advertencias acerca de la persecución. En el Sermón de la montaña, quienes intenten seguir la senda de Jesús de una «justicia más alta» pueden prever sufrimiento (5,10) y formas de calumnia (5,11-12). Los discípulos deben amar a sus perseguidores y orar por ellos (5,44; cf. Rm 12,14). Lo que en Mc 13,9-13 era signo apocalíptico del funesto tiempo final se ha vuelto en Mt 10,16-23 parte de la preparación habitual del discípulo misionero. Aunque Mateo presenta esta misión como circunscrita a las ovejas perdidas de Israel (10,5.23), las actuaciones disciplinarias no se limitan a las sinagogas, sino que incluyen el testimonio ante gobernadores y reyes y ante los gentiles (versículos 16-17). Un oráculo profético del tipo «ay», dirigido contra escribas y fariseos, representa a éstos colmando los pecados de sus antepasados al crucificar, azotar en sus sinagogas y perseguir a los profetas, sabios y escribas que Dios envía (Mt 23,34). Puesto que este oráculo va seguido por el lamento sobre una Jerusalén destruida (23,37-39), Mateo pone de manifiesto que la palabra profética de Jesús se cumplió. La conclusión de Mateo demuestra que en ese momento los discípulos de Jesús han de ir más allá de las ciudades de Israel, a las naciones (28,16-20).

Los discípulos de Jesús como personajes evangélicos

La cuestión de la relación entre hecho histórico y descripción literaria surge tan pronto como se presta atención a la descripción que Marcos hace de los discípulos. Las muchedumbres son ovejas sin pastor (6,34) que siguen a Jesús a causa de los impresionantes milagros y la enseñanza de éste (1,27; 3,7-8; 6,53-56; 11,18), pero no comprenden de verdad (4,12, citando Is 6,9). Su reacción ante los milagros contrasta con la de quienes manifiestan su fe²¹. Tales personas se encuentran fuera y han de traspasar alguna frontera social para experimentar la curación (el paralítico, 2,1-12; Jairo, 5,21-24.35-43; la hemorroísa, 5,25-34; la sirofenicia, 7,24-30; el ciego Bartimeo, 10,46-52). Mateo y Lucas siguen, por lo general, la descripción que Marcos hace de la muchedumbre y los inusitados ejemplos de fe que surgen de los márgenes de la sociedad.

19. Véase U. Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge 1995.

20. Así, A.J. SALDARINI, «Boundaries and Polemics...».

21. Ch.D. MARSHALL, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge 1989.

La paradójica descripción que hace Marcos de los discípulos de Jesús será considerablemente modificada por los demás evangelistas. Aparte de Jesús, los discípulos son las figuras clave del relato. La presentación de Marcos no pretende ser una descripción histórica, sino que implica a los lectores en un proceso de revaluación de la misión de Jesús²². En la medida en que los discípulos no entienden la enseñanza de Jesús en puntos clave, se agudiza la atención que el lector presta a dichos puntos. Tras el compendio de la predicación de Jesús (1,15), Marcos continúa con el llamamiento de los cuatro primeros discípulos (1,16-20). Tres de los cuatro, Pedro y los hijos de Zebedeo, tienen experiencias especiales del ministerio de Jesús (curación de la hija de Jairo, 5,37; la transfiguración, 9,2; Getsemaní, 14,33). Pero esta relación especial no les permite entender el mesianismo de Jesús. La transfiguración les deja confusos y silenciosos. En Getsemaní no son capaces de velar con el Señor. Aunque Pedro reconoce a Jesús como el ungido de Dios, rechaza al sufriente Hijo del hombre (8,31-33). Santiago y Juan piensan que el «reino» significa que Jesús dispensará puestos de autoridad (10,35-45). Su petición recapitula un episodio en el que los discípulos discutían sobre la grandeza (9,33-37). Así, a los lectores de Marcos se les recuerda que los discípulos siguen el modelo del mesías sufriente (8,34-38; 9,35-37; 10,38-39.42-45). El evangelio prepara para estos malentendidos poniendo de manifiesto que los discípulos tenían dificultades para comprender las paráboles de Jesús (4,13). La invitación de Jesús al discipulado es rechazada por el joven rico (10,17-22). Ese episodio recuerda a los lectores que los discípulos de Jesús estaban dispuestos a dejarlo todo (10,29).

En otros lugares, el temor se apodera de los discípulos. Pese a los indicios del poder divino de Jesús, les falta fe (4,35-41). Incluso los discípulos pueden tener el corazón endurecido (6,45-52). Por consiguiente, el lector no se sorprende de los medrosos discípulos durante los acontecimientos de la pasión. A los discípulos que huyen se les une un joven misterioso que sale corriendo desnudo (14,50.51-52). El intento de Pedro de seguir a Jesús se ve frustrado por su negación (14,66-72). Tanto la huida como la negación de Pedro son predichas por Jesús (14,27-31). Así, sean cuales sean sus fallos, el vínculo que une a Jesús con sus discípulos no se rompe²³.

Los otros evangelistas moderan los elementos problemáticos de Marcos. Donde Jesús acusaba a los discípulos de «no tener fe» (4,40),

22. Sobre el uso que hace Marcos de las sorpresas narrativas, véase E. BEST, «Mark's Narrative Technique».

23. R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*.

Mateo dice «poca fe» (8,26), y Lucas simplemente hace preguntar a Jesús dónde está su fe (8,25). Lucas omite la protesta de Pedro contra la predicción de sufrimiento que hace Jesús. Mateo separa ese episodio de la confesión que Pedro hace de Jesús como mesías mediante varias afirmaciones sobre Dios como fuente de la intuición de Pedro, el nombre de Pedro, «roca», y la indestructibilidad de la Iglesia construida sobre este cimiento apostólico (16,17-23). Lucas asegura a sus lectores que, aun cuando Pedro va a negar a Jesús, la oración de éste en su favor garantiza su arrepentimiento y el futuro fortalecimiento de los demás (22,31-34). Lucas transpone la disputa sobre la grandeza al relato de la Cena (22,24-26) y la prolonga con la descripción que Jesús hace de sí mismo como «el que sirve» (22,27) y la promesa de que los discípulos compartirán el banquete mesiánico (22,28-30). Mateo traslada el peso de la solicitud de autoridad en el Reino, de los hijos de Zebedeo, a su madre (20,20-21). Mateo sigue la versión de Marcos de los discípulos que se duermen en Getsemaní, pero Lucas mitiga este episodio de dos maneras: reduciendo la repetición triádica a un único acontecimiento, enmarcado por mandatos de orar para no caer en tentación (22,40-46), y explicando el hecho de que se durmieran como una prueba de su pesar (v. 45).

Resolución de la ambigüedad

Estas modificaciones resuelven la ambigüedad semántica presente en el relato heredado y se apartan de la táctica de Marcos de forzar al lector a descifrar su significado. La conclusión de Marcos sigue la estrategia de sorprender al lector ocultando hasta el extremo el significado anticipado²⁴. Jesús grita como el sufriente abandonado del Salmo 22 (15,34-37). En apariencia, este grito podría confirmar la burlona acusación (a la que se alude como «blasfemia» en el v. 29) de que Jesús había sido capaz de salvar a otros, pero no podía salvarse a sí mismo (15,30-32). ¿Ha sido Jesús tragado por la hostilidad de sus enemigos? De repente, la profecía del templo «destruido» se cumple proclípticamente en el velo rasgado del Templo (v. 38). El poder de «salvar» de Jesús queda demostrado por la confesión del centurión: «Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios» (v. 39). Sin embargo, el evangelista no deja que la historia se quede ahí. Una angelofanía en la tumba vacía (16,6-7) confirma la pre-

24. J.D. HESTER, «Dramatic Inconclusion: Irony and the Narrative Rhetoric of the Ending of Mark»: *Journal for the Study of the New Testament* 57 (1995), pp. 61-86.

dicción anterior de Jesús de que había de resucitar (14,28) y hace que el evangelio concluya con la huida silenciosa de las mujeres (v. 8a). Los lectores deben resolver esta nueva tensión a partir de las experiencias de la fe cristiana.

Mc 15,39 es la última de las tres escenas en que la expresión «Hijo de Dios» revela la misión de Jesús: en su bautismo, la voz divina habla a Jesús (Mc 1,11); en la transfiguración, a los tres discípulos incapaces de comprender (9,7). Salvo en estos casos, sólo los demonios a los que Jesús expulsa y hace callar se refieren a él como «Hijo de Dios» (5,7), hasta que el interrogatorio de Jesús por parte del sumo sacerdote conecta la pretensión de ser ungido por Dios con una pretensión de ser «Hijo del Bendito» (14,61). Las interpretaciones modernas de Marcos reconocen la importancia dramática de una voz humana que proclama a Jesús «Hijo de Dios» en el momento de su muerte en la cruz. Pero lo inverosímil de que un centurión expresara la afirmación cristológica central del evangelio (1,1) ha generado explicaciones contrapuestas. La más simple supone que Marcos adaptó una tradición heredada para poner la fe de su Iglesia gentil bajo una luz positiva. Lo que el sumo sacerdote judío llamó blasfemia, los cristianos lo reconocen como el mensaje salvífico del evangelio (cf. Rm 3,21-26; 1 Co 1,18-25; 2,6-9). Visto desde una perspectiva dramática, hacer que la confesión de fe la exprese uno de fuera deja espacio para la misteriosa ambigüedad y tragedia de la conclusión del evangelio²⁵.

Mateo y Lucas adoptan diferentes enfoques para resolver la ambigüedad de la confesión del centurión en Mc 15,39²⁶. Mateo no supone que el centurión represente a los creyentes posteriores. Añade signos apocalípticos que aterrorizan a los guardias romanos, obligándoles a reconocer que ha muerto un gran hombre (27,51-54). Lo mismo que el nacimiento de Jesús estuvo acompañado de signos astronómicos (2,1-2), en el momento de su muerte se produce un trastorno cósmico. El Jesús de Lucas es un mártir ejemplar. Algunos manuscritos del Nuevo Testamento incluyen una oración en la que pide el perdón de sus enemigos (23,34). El diálogo que mantiene con los criminales crucificados con él demuestra que quienes se arrepientan alcanzarán la vida celestial con Jesús (23,39-43). Jesús muere en paz. El centurión glorifica a Dios proclamando justo a Jesús, y las muchedumbres, que seguían simpatizando con Jesús, se lamentan (23,44-47). Así, Jesús no muere solo, abandona-

25. Sobre Marcos como tragedia, véase S.H. SMITH, «A Divine Tragedy: Some Observations on the Dramatic Structure of Mark's Gospel»: *Novum Testamentum* 37 (1995), pp. 209-231.

26. Véase R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*.

do y ridiculizado por todos. Para Mateo, Dios responde en el momento de su muerte con signos de juicio. Para Lucas, la piedad y bondad de Jesús brillan con luz propia.

Mateo modifica a Marcos

La dinámica actividad de Marcos de construir el relato a partir de paródicas pistas narrativas, su postura irónica con respecto a lo heroico y su escepticismo acerca de las pretensiones realistas de que Dios resucitó corporalmente a Jesús, también hacen que los modernos críticos literarios aprecien su estilo narrativo. El discipulado que procede de los márgenes y sigue a Jesús en derrocar los centros de poder, sean demoníacos, derivados de la enfermedad o del pecado, religiosos o socioeconómicos, convierte al sufriente Hijo del hombre de Marcos en modelo para una acción eficaz, no para la conformidad social. A los creyentes se les confirma de nuevo que «todo es posible para quien cree» (9,23.28-29; 11,24-25).

A diferencia de los lectores modernos, Mateo y Lucas leen Marcos dentro de las convenciones del antiguo género «vida», que destacan el carácter y la enseñanza ejemplares del héroe²⁷. Los intereses catequéticos de Mateo son absolutamente evidentes en los cinco discursos que constituyen el núcleo del relato del ministerio de Jesús. El Sermón de la montaña (capítulos 5-7) compendia la enseñanza de Jesús. Las bienaventuranzas (5,3-12) describen a los que experimentarán la salvación de Dios. En su calidad de «pobres de espíritu», personas piadosas que aguardan la salvación de Dios, su sincera devoción a Dios los pone entre los humildes y los perseguidos de este mundo. Sin embargo, no son víctimas pasivas. Ponen de manifiesto las características activas de la misericordia, del esfuerzo por crear paz y de la disposición a sufrir para testificar sobre Jesús. Su testimonio cumple la antigua promesa profética de llevar la luz de Dios a las naciones (5,13-16). La oración dominical (6,9-13) y los dichos sobre la preocupación (6,25-34) aseguran a los discípulos que Dios proveerá a sus necesidades. La prueba de que la enseñanza de Jesús lleva la Ley a la perfección a que ésta apunta (5,17-20) se da en una serie de sentencias antitéticas y ejemplos ilustrativos (5,21-48). Aunque

27. Con permiso de U. LUZ [«Fiktivität und Traditionstreue im Matthäusevangelium im Lichte griechischer Literatur»: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 85 (1994), pp. 153-177], que considera Mateo como una ficción histórica realista en la que la situación postpascual de la Iglesia queda reflejada en la historia de Jesús.

dichas sentencias se consideran a menudo un «ideal imposible», los antiguos moralistas judíos y paganos coincidían por lo general en que la persona verdaderamente sabia tiene control sobre las pasiones que dominan la mayoría de las vidas humanas.

La breve catequesis sobre la piedad (6,1-13) aborda otro tema que los moralistas antiguos consideraban esencial para la vida buena. Está organizada en torno a los tres elementos de la piedad judía: ayuno, limosna y oración. Como las antítesis, esta piedad no depende del apoyo social o de la alabanza pública, que llevan a otros a dedicarse a estas actividades. Al estilo de los profetas veterotestamentarios (por ejemplo, Is 1,12-17), Mateo recuerda a los lectores que la piedad no se puede separar de la justicia y la misericordia, que constituyen el núcleo de la Ley (cf. Mt 23,23). Los discípulos deben extender a los demás el perdón que piden en su oración (6,14-15) y abstenerse de juzgar (7,1-5). La regla de oro concluye la enseñanza ética del Sermón (7,12). Siguen a continuación advertencias sobre la enseñanza distorsionada dentro de la comunidad (7,13-27). La conclusión del Sermón describe la respuesta de los discípulos, el reconocimiento de que la autoridad de Jesús es mayor que la de los escribas intérpretes de la Ley (7,28-29).

Como epítome de la enseñanza de Jesús, el Sermón de la montaña habla de la conducta moral en general. Sin embargo, Mateo ha incorporado advertencias para la comunidad cristiana. Los falsos maestros podían socavar la enseñanza de Jesús. A lo largo de todo su evangelio, Mateo insiste en que la fe en Jesús, unida al seguimiento de su enseñanza, no exime a los creyentes del juicio de Dios (7,21-23). Adjunta una parábola de juicio, sobre el invitado que no lleva traje de boda, a la parábola de los elegidos que son congregados desde los márgenes en el banquete de Dios (22,11-14). Dos discursos hablan directamente de asuntos comunitarios: la actividad misionera (10,1 – 11,1) y las relaciones dentro de la comunidad (18,1-35). El discurso parabólico (13,1-52) ha tomado de Marcos la idea de que las parábolas son un lenguaje misterioso. Los seguidores de Jesús conocen los «secretos del reino». Los de fuera, cuyos corazones permanecen cerrados a la palabra de Dios, cumplen la profecía de Is 6,9-10 (13,10-17; Mc 4,10-12). Mateo modifica la insinuación marcana de que los discípulos de Jesús podían compartir la dureza de corazón encontrada entre los de fuera (cf. Mc 8,17-18).

Mt 13,34-35 corrige además la indicación de Mc 4,33, según la cual el lenguaje parabólico era una acomodación al entendimiento de las muchedumbres, no un obstáculo para éste. Jesús habla en parábolas para cumplir las palabras del profeta (citando Sal 78,2). Mateo aclara las palabras de Jesús para su público. Las explicaciones son para los discípulos (como en Mc 4,34; Mt 13,10.17.36.51-52a). Las parábolas del sembra-

dor (13,1-9), de la cizaña y el trigo, del grano de mostaza y de la levadura (vv. 24-33) van dirigidas a las muchedumbres.

El discurso final del evangelio contiene dichos y parábolas de juicio (24,1 – 25,46). La sección inicial, edición corregida del discurso apocalíptico de Mc 13,1-37, sigue las exigencias del género para la instrucción privada de los discípulos de Jesús. Las parábolas aconsejan a los lectores que permanezcan vigilantes, puesto que el día del juicio vendrá sin avisar. Tres parábolas conclusivas subrayan la necesidad de observar la enseñanza de Jesús. La alegoría de las vírgenes prudentes y las necias advierte de que quienes carezcan de «aceite» no podrán compensar su falta en el último momento (25,1-13); los siervos que no incrementan la riqueza de un amo ausente serán arrojados fuera (vv. 14-30); y la separación entre las «ovejas» y las «cabras» depende de cómo hayan respondido ante los «pequeños», los pobres, los encarcelados, los forasteros (vv. 31-46).

Aunque las parábolas de siervos indican destinatarios ligados a un «señor» concreto, en la parábola de las ovejas y las cabras ningún grupo reconoce la identidad de Jesús. Las expresiones «mis hermanos» (versículo 40) y «pequeños» (versículo 45; reconocida en 18,10.14 como referida a los cristianos), aplicadas a aquellos con los que el señor se identifica, implican que los cristianos son el objeto de las actividades mencionadas. Por consiguiente, la situación final pasa, de juzgar a los discípulos, a juzgar a la humanidad en general. A los no cristianos, que no tienen relación explícita con Jesús, se les pedirá cuentas de cómo han reaccionado ante los «pequeños» que sufren en medio de ellos. Las cuestiones importantes de la Ley, que para Mateo no se pueden invalidar nunca, «la justicia, la misericordia y la fe», no son peculiares de los cristianos. La insistencia de Mateo en el juicio tampoco debe oscurecer la convicción igualmente firme de que Dios ofrece el perdón a quienes están dispuestos a mostrar misericordia. Otros intérpretes señalan que los «pequeños» de este pasaje, como los misioneros cristianos de Mt 10, dependen radicalmente de la hospitalidad de aquellos entre quienes trabajan (10,9-14.40-42). Sostienen que este pasaje sólo habla de personas que habían oído hablar de Jesús a través de la predicación cristiana (aun cuando no habían respondido uniéndose a la Iglesia). Según esta lectura, Mateo no propone una respuesta teológica a la cuestión del cristianismo anónimo entre los paganos. Por el contrario, el evangelista tiene unos objetivos más limitados. Los seres humanos serán juzgados por su respuesta ante los portadores de la palabra de Dios²⁸. Este pasaje mira a la misión entre las naciones con la que concluye el evangelio (28,16-20).

28. Véase D.A. HAGNER, *Matthew 14-28*, Dallas 1995.

Lucas continúa la historia

Mateo insertó en la historia de Jesús una visión del futuro de la Iglesia como «luz del mundo». Aunque tales insinuaciones se pueden percibir también en Lucas (por ejemplo, Lc 21,7-24), su evangelio termina con un giro nuevo y sorprendente (24,47-53). Un segundo volumen (Hechos) describe la aparición de la Iglesia. Ambos quedan abarcados por la denominación que se encuentra al comienzo del evangelio, *diēgēsis*, exposición de hechos que sucedieron –o pudieron haber sucedido²⁹–. La ascensión de Jesús (Hch 1,6-11) pone de relieve la diferencia existente entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la misión de la Iglesia que ha de continuar hasta que Jesús regrese (versículo 11). Las historias relativas a los apóstoles se muestran paralelas a relatos parecidos de los evangelios. En algunos casos, detalles de una historia de Hechos no se encuentran en el evangelio de Lucas, pero podrían haber sido tomados de la fuente de Lucas. La curación de Tabitá/Dorcás en Hch 9,36-41 repite la resurrección de los muertos de manera parecida a la de la hija de Jairo (Mc 5,35-43; Lc 8,49-55). A diferencia de la versión recogida en su evangelio, Lucas conserva en Hechos el sabor arameo de las palabras de Jesús encontradas en la historia marcana. La forma aramea del nombre Dorcás, «Tabitá», combinada con la orden de levantarse (versículo 40), se acerca a la versión del milagro recogida por Marcos. Otros detalles reflejan que Lucas está familiarizado con los Setenta. Pedro ora solo en presencia del cuerpo muerto, lo mismo que había hecho Eliseo (2 R 4,33). Tabitá abre los ojos como en la historia de Eliseo (2 R 4,35). Esta historia tiene además lazos con la curación realizada por Jesús del hijo de la viuda de Naím (Lc 7,11-17). A una orden del curador, ambos se incorporan. La noticia del milagro se difunde por toda la región y lleva a la gente a la fe en el Señor.

Este ejemplo indica que descubrir fuentes dentro del texto de Hechos resulta complicado, debido a la capacidad del autor de introducir múltiples alusiones en un único episodio. Algunos manuscritos de Hechos contienen una expresión adicional unida a la orden de Pedro de 9,40: «en el nombre de nuestro Señor Jesucristo». Aunque es fácil ver esta expresión como ampliación de un tema unido por los apóstoles a las curaciones de Hechos, que se llevan a cabo por el poder del nombre de Jesús (Hch 3,6, por ejemplo), la variante aparece en manuscritos clasificados como pertenecientes al tipo textual occidental. Éste difiere marcadamente del tipo textual alejandrino, por lo general considerado más próximo al texto original y base de las ediciones modernas del texto griego. Los

29. R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts*, vol. II, Minneapolis 1990.

principales testigos del tipo textual occidental son el códice Beza, bilíngüe (griego y latín) (c. siglo V EC), la *Pesitta* siríaca y las citas de Hechos encontradas en Ireneo (c. 180 EC). El tipo textual occidental sirve como recordatorio de que el texto estable que los lectores modernos dan por supuesto en los análisis literarios no existía en el mundo de los manuscritos copiados a mano³⁰.

La narración de Lucas emplea variaciones cuando el mismo episodio se cuenta de nuevo. Véanse los relatos de la conversión de Pablo (Hch 9,1-31; 22,6-21; 26,9-23), que contradicen la afirmación del propio Pablo de que él siguió siendo desconocido para los cristianos de Judea tras su conversión (Ga 1,17-24). El formalismo geográfico del relato de Lucas requiere que Pablo, como los demás apóstoles, comience su actividad en Jerusalén. A través de Pablo se cumplirán las instrucciones del Señor resucitado. El Evangelio será llevado de Jerusalén a Roma. El segundo y tercer relatos de la conversión de Pablo pertenecen a discursos pronunciados durante el proceso judicial que lo llevará a Roma. Pablo destaca su obediencia a los mandatos divinos. No permaneció en Jerusalén, debido a la hostilidad contra él. La providencia de Dios protegió al apóstol enviándolo entre los gentiles (22,17-21). En el segundo discurso, Pablo ha sellado su destino al apelar al derecho de todo ciudadano romano a comparecer ante el César en Roma (25,21-27)³¹. El discurso está formulado como un ofrecimiento de pruebas. Pablo describe sus persecuciones anticristianas como prueba de que en otro tiempo estuvo entre las autoridades que ahora lo acusan. Hace hincapié en los orígenes divinos de su predicación, en la continuidad de ésta con la tradición de los antepasados y en su rectitud moral. Predicar a Cristo a los gentiles es una llamada a convertirse de hacer el mal a hacer el bien (26,16-23). Pablo consigue persuadir a su auditorio. Si no hubiera apelado al César, lo habrían liberado (versículos 24-32).

Estos ejemplos indican que Lucas sigue la práctica de los escritores antiguos y proporciona discursos adecuados a las circunstancias narrativas en que se encuentran los personajes³². El sermón de Pedro en Pentecostés (2,14-36) inicia una serie de discursos en los que el llamamiento a la conversión esboza el mensaje cristiano: 1) la vida, muerte y resurrección de Jesús demuestra que ha despuntado la era de la salva-

-
30. Véase C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles*, vol. I: I-XIV, Edinburgh 1994, pp. 20-29; sobre los libros en el cristianismo primitivo, véase H.Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church*, New Haven 1995.
 31. Sobre los derechos ciudadanos, véase B. RAPSKE, *The Book of Acts in Its First Century Setting*, vol. III, Grand Rapids (MI) 1994, pp. 71-112.
 32. M.L. SOARDS, «The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70 (1994), pp. 65-90.

ción; 2) Jesús es exaltado a la derecha de Dios; 3) el Espíritu Santo que actúa a través los apóstoles demuestra el poder y la gloria del Cristo exaltado; 4) Cristo volverá al final de esta era; 5) llamada a la conversión. En los primeros discursos, Pedro llama a arrepentirse a los responsables de la muerte de Jesús (3,19-21), y son muchas las personas que responden positivamente. La comunidad que forman vive con ejemplar piedad, paz y solidaridad (Hch 2,43-47; 4,23-37).

Los apóstoles se mantienen firmes en su testimonio del Evangelio, pese al encarcelamiento (4,1-23; 5,17-42). Lucas lleva este período hasta su culminación con el martirio de Esteban. Su severa condena del culto del Templo y de la incredulidad judía ofrece una nota discordante (7,1-53). Este discurso sigue el modelo común, en el que los mártires a punto de morir ponen en tela de juicio a los impíos tiranos que atacan a los justos (véase 2 M 7,1-42). La muerte de Esteban señala una transición muy importante en el relato. La persecución fuerza a muchos cristianos a salir de Jerusalén, de manera que el mensaje empieza a difundirse entre las naciones. La determinación de erradicar la creciente secta pone también a Pablo en el camino de Damasco, donde es convertido por una visión del Señor (9,1-30). Otras visiones organizan el viaje de Pedro para bautizar al piadoso centurión Cornelio (10,1 – 11,18). Los lectores antiguos no pueden sino reconocer la mano de Dios dirigiendo activamente el crecimiento del movimiento cristiano. El juicio divino actúa cuando Herodes encuentra una muerte horrible (12,1-23).

En este punto, Lucas introduce otra novedad. Los episodios casuales de conversión gentil dan paso a los viajes misioneros sistemáticos emprendidos por Pablo. El primero está patrocinado por la Iglesia de Antioquía (13,1 – 14,28). Puesto que Pablo trabajó en Antioquía antes de emprender los esfuerzos misioneros independientes reflejados en sus cartas (Ga 2,1-14), algunos especialistas piensan que Lucas tal vez empleara fuentes procedentes de Antioquía. Pablo y Bernabé siguen la norma establecida. Predican en las sinagogas hasta que la hostilidad les fuerza a volverse a los gentiles (13,44-52).

La actividad misionera de Pablo conlleva además impresionantes encuentros con representantes de la religión pagana (14,8-18; 16,16-19; 19,23-41). Estos relatos ilustran la superioridad religiosa y moral del cristianismo. Predicar el Evangelio pone en tela de juicio a los magos, los falsos profetas y los defensores de otros cultos que se enriquecen explotando la superstición. Sin embargo, Lucas no describe a los apóstoles como personas de éxito. La hostilidad debilita su eficacia y los lleva al encarcelamiento o a la expulsión (14,2.19-20; 16,19-40; 19,28 – 20,1). Estos episodios han sido cuidadosamente elaborados para demostrar al lector que las acusaciones contra los apóstoles carecen de base.

Los cargos los presentan personas de condición inferior, que no muestran inquietud alguna por el orden cívico. En Listra, los judíos de otras ciudades agitan a las muchedumbres para que lapiden a Pablo (14,19-20). En Éfeso, unos asiarcas salvan a Pablo. El magistrado advierte al pueblo del peligro de los tumultos cívicos (19,35-41). Los detalles históricos de la demanda legal entablada en Filipos (16,19-40) continúan atrayendo una considerable atención³³. El recurso de Pablo a su ciudadanía (16,36-40) sólo tras las vejaciones de la paliza y de ser encadenado en prisión ha hecho dudar a algunos de su ciudadanía. Sin embargo, se pueden aducir ejemplos históricos en los que determinadas personas vieron cómo sus derechos eran ignorados por el gobernador de la provincia. El uso que hace Lucas del motivo de la ciudadanía romana desempeña un papel importante, donde quiera que aparece, a la hora de establecer la condición de Pablo con relación a sus acusadores. Pablo puede obligar a los magistrados a disculparse públicamente y a conducir de manera educada al grupo del apóstol fuera de la ciudad. Más tarde, la ciudadanía heredada de Pablo le hace superior al tribuno romano Lisias, que estaba a punto de interrogar a Pablo bajo tortura (22,22-29). Cuando las conspiraciones de Jerusalén ponen en peligro la vida de Pablo, el tribuno lo envía al gobernador romano, a Cesarea, con una nutrida escolta (23,23-30). El plan de Dios de que Pablo dé testimonio en Roma (23,11) se cumple porque Pablo apela a sus derechos ciudadanos (25,9-12; 26,30-32). A lo largo de los encarcelamientos finales, Pablo es tratado como una persona importante, se le mantiene en régimen de relajado confinamiento y se le permite hablar ante autoridades, visitar a dignatarios y recibir visitas.

El dinamismo social de estas escenas ilustra la conciencia de clase y la xenofobia de las ciudades grecorromanas. El magistrado de Éfeso afirma que Pablo no ha amenazado a la diosa Artemisa ni a su templo. En cambio, Demetrio y los artesanos que encrespan a la multitud están poniendo en peligro su ciudad al actuar fuera de los adecuados cauces legales (19,38-40). Pablo es una persona de importancia social cuya vida se ve amenazada por otras de cultura y condición inferiores. Esta posición narrativa del apóstol queda ilustrada por los convertidos, que además le brindan hospitalidad. Sendas cabezas de familia –primero una mujer griega de Asia (16,15) y luego un romano (16,33-34)– ofrecen un banquete a Pablo y su séquito. Representan la categoría social de los convertidos por la predicación del apóstol. ¿Por qué hacer hincapié en la

33. Véase L.M. WHITE, «Visualizing the “Real” World of Acts 16», en (M. White y O.L Yarbrough [eds.] *The Social World of the First Christians*, Minneapolis 1995, p. 234-261.

categoría social de los conversos de Pablo? La misión cristiana tiene patrones poderosos cuya hospitalidad establece el contexto social para el nuevo movimiento dentro de sus respectivas ciudades (17,5-9). La escena conclusiva hace a Pablo seguir este modelo en la misma Roma. Habiéndosele permitido el «arresto domiciliario» propio de un ciudadano importante, Pablo puede reunir a los dirigentes judíos locales para un llamamiento final (28,17-28). Cuando ellos rechazan al mensajero de Dios, el apóstol se vuelve a los gentiles para el tiempo final. Aunque las profecías han indicado que Pablo será martirizado (20,22-24.38; 21,10-14), Lucas deja a sus lectores con una imagen diferente. El apóstol tiene recursos suficientes para montar una escuela de instrucción en su propio domicilio (28,30-31). Combinado esto con el testimonio de los incrédulos dirigentes judíos de que nadie había presentado cargos formales contra Pablo desde Jerusalén (28,21), los lectores sólo pueden concluir que la acusación contra el apóstol carece de fundamento.

Conclusión

Este análisis de Hechos podría servir también para describir los evangelios sinópticos, que intentan exponer los argumentos a favor de la fe en Jesús de Nazaret como Hijo de Dios, el representante del poder salvador de Dios para todo el mundo. Los lectores interesados en localizar los muchos detalles del mundo social, político y religioso del siglo I que se pueden descubrir en las narraciones evangélicas deben consultar comentarios. Sean cuales sean las convenciones narrativas empleadas por los evangelistas, los evangelios permanecen enraizados en su propio tiempo y lugar. No son una ficción romántica ni mitos de una edad fundacional. Considerarlos como tales equivale a negar la afirmación fundamental de que Dios ha venido una vez más al mundo de la humanidad a sacar un pueblo de entre las naciones. Además, esta reunión de los elegidos representa la venida decisiva de Dios. No se puede revocar. La siguiente manifestación de Dios señala el fin del mundo.

Las intuiciones de la crítica narrativa contemporánea han abierto el camino para apreciar los rasgos peculiares de cada evangelista. Este capítulo ha destacado rasgos de tal interpretación que son accesibles a los lectores de una versión de la Biblia en nuestra lengua. Los evangelistas son autores, no notarios. Esta conciencia se debe contraponer a una tendencia de los lectores, nueva para los evangelios, a considerar éstos como si fueran reportajes de un periódico local acerca de lo que ocurrió. Los predicadores pasan a menudo del texto al sermón de una manera que refuerza ese punto de vista, tomando cada lectura evangélica como un

relato de «lo que Jesús hizo». Se presta poca atención al evangelista en cuestión, al lugar de las historias concretas dentro del evangelio, o a sus diferencias con respecto a otras versiones. Si los evangelios fueran meras actas o reportajes, eso sería normal. Nuestra comprensión de una noticia va aumentando a medida que combinamos entrevistas tomadas de diferentes fuentes. Pero, aun en ese caso, el punto de vista de la persona que habla cuenta. Por consiguiente, leer los evangelios y los Hechos como narrativa debe llevarnos a apreciar su individualidad. Ese tipo de lectura no debe eliminar la perspectiva confesional de esas obras, puesto que las afirmaciones que sustentan son de carácter religioso, no meramente literarias.

* * *

Para seguir leyendo

- ALLISON, Dale C., *The New Moses*, Minneapolis 1993.
- AUNE, David E., *The New Testament in its Literary Environment*, Philadelphia 1987 (trad. cast.: *El Nuevo Testamento en su entorno literario*, DDB, Bilbao 1994).
- BARRETT, C.K., *The Acts of the Apostles*, vol. I: I-XIV, Edinburgh 1994.
- BEST, Ernest, *Mark. The Gospel as Story*, Edinburgh 1983.
- BEST, Ernest, «Mark's Narrative Technique»: *Journal for the Study of the New Testament* 37 (1989), pp. 43-58.
- BETZ, Hans Dieter, *The Sermon on the Mount*, Minneapolis 1995.
- BROWN, Raymond E., *The Death of the Messiah*, New York 1994.
- BRYAN, Christopher, *A Preface to Mark*, New York 1993.
- BURRIDGE, Richard A., *What Are the Gospels?*, Cambridge 1992.
- CATCHPOLE, David, *The Quest for Q*, Edinburgh 1993.
- DAVIES, W.D. – ALLISON, Dale C., *The Gospel According to Matthew*, vol. I: I-VII, Edinburgh 1988; vol. II: VIII-XVIII, Edinburgh 1991.
- DONAHUE, John R., «Windows and Mirrors: The Setting of Mark's Gospel»: *Catholic Biblical Quarterly* 57 (1995), pp. 1-26.
- FITZMYER, Joseph A., *The Gospel According to Luke (I-IX)*, Garden City (NY) 1981; *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, Garden City (NY) 1985 (trad. cast.: *El Evangelio según Lucas*, 3 vols., Cristiandad, Madrid 1986-1987 [versión incompleta: los dos primeros volúmenes corresponden al primero del original inglés, mientras que el tercero representa la primera mitad del segundo volumen inglés]).

- GAMBLE, Harry Y., *Books and Readers in the Early Church*, New Haven 1995.
- GILL, David W.J. – GEMPF, Conrad (eds.), *The Book of Acts in Its First Century Setting*, vol. II, Grand Rapids (MI) 1994.
- GREEN, Joel B., *The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge 1995.
- GUELICH, Robert A., *Mark 1-8:26*, Dallas 1989.
- HAGNER, Donald A., *Matthew 1-13*, Dallas 1993; *Matthew 14-28*, Dallas 1995.
- HESTER, J. David, «Dramatic Inconclusion: Irony and the Narrative Rhetoric of the Ending of Mark»: *Journal for the Study of the New Testament* 57 (1995), pp. 61-86.
- JOHNSON, Luke Timothy, *The Acts of the Apostles*, Collegeville (MN) 1992.
- LENTZ, John Clayton, *Luke's Portrait of Paul*, Cambridge 1993.
- LINDEMANN, Andreas, «Literatur zu den Synoptischen Evangelien 1984-1991»: *Theologische Rundschau* 59 (1994), pp. 113-185; 252-284.
- LUZ, Ulrich, «Fiktivität und Traditionstreue im Matthäusevangelium im Lichte griechischer Literatur»: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 85 (1994), pp. 153-177.
- LUZ, Ulrich, *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge 1995.
- MARSHALL, Christopher D., *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, Cambridge 1989.
- MEIER, John P., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 2 vols., New York 1994 (trad. cast.: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo I: *Las raíces del problema y la persona*; Tomo II/1: *Juan y Jesús. El reino de Dios*; Tomo II/2: *Los milagros*, Estella, Verbo Divino 1998, 1999 y 2000, respectivamente).
- MOLONEY, Francis J., «Beginning the Gospel of Matthew. Reading Matthew 1:1-2:23»: *Salesianum* 54 (1992), pp. 341-359.
- NOLLAND, John, *Luke 1-9:20*, Dallas 1989; *Luke 9:21-18:34*, Dallas 1993; *Luke 18:35-24:53*, Dallas 1993.
- RAPSKE, Brian, *The Book of Acts in Its First Century Setting*, vol. III, Grand Rapids (MI) 1994.
- SALDARINI, Anthony J., «Boundaries and Polemics in the Gospel of Matthew»: *Biblical Interpretation* 3 (1995), pp. 239-265.
- SMITH, Stephen H., «A Divine Tragedy: Some Observations on the Dramatic Structure of Mark's Gospel»: *Novum Testamentum* 37 (1995), pp. 209-231.

- SMITH, Stephen H., «“Inside” and “Outside” in Mark’s Gospel»: *The Expository Times* 102 (1991), pp. 363-367.
- SOARDS, Marion L., «The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 70 (1994), pp. 65-90.
- TANNEHILL, Robert C., *The Narrative Unity of Luke-Acts*, vol. II, Minneapolis 1990.
- WHITE, L. Michael, «Visualizing the “Real” World of Acts 16», en (Michael White – O. Larry Yarbrough [eds.]) *The Social World of the First Christians*, Minneapolis 1995, pp. 234-261.

Juan y la literatura joánica. La mujer junto al pozo

JOHN ASHTON

Introducción

De todos los escritos de la Biblia, ninguno es más claramente un todo integrado que el Evangelio de Juan. A quien lo lee por primera vez, seguro que le parece, como genialmente lo calificó David Friedrich Strauss, una «prenda inconsútil». Sus temas (juicio, misión, revelación, verdad) y símbolos (luz, agua, pan, curación, vida) están hábilmente entrelazados en la conocida historia evangélica de la breve trayectoria de Jesús como maestro y taumaturgo, con su dramático final de muerte y resurrección. En esta cuarta versión de la misma historia, las partes son más representativas del todo de lo que es habitual. Además de las continuas referencias internas resultantes de la técnica de penetración mutua del evangelista, la razón de ello es que, una vez en marcha, la historia está dominada de principio a fin por la poderosa presencia de Jesús, que va introduciendo continuamente nuevas variaciones sobre el tema único de la revelación que da vida. Esto es lo que justifica el enfoque de sinécdoque del presente capítulo. En Jn 4, la Samaritana, al pasar de la incredulidad a la fe, invita a los lectores del evangelio a dar una respuesta semejante. Los que están familiarizados con el evangelio en su conjunto saben que esa misma invitación se hace casi en cada página: cualquier episodio de longitud equiparable se podría usar, como el que aquí va a ocuparnos, para ilustrar modelos de interpretación¹.

Todos los autores cuyo trabajo se va a valorar en las líneas que siguen responden al mismo texto. Casi todos han decidido sobre su significado después de leerlo cuidadosamente una y otra vez. La mayoría han

1. Desgraciadamente, no puede decirse lo mismo de las epístolas joánicas, cuya relación exacta con el evangelio sigue siendo objeto de debate entre los especialistas. Judith LIEU estudia esta cuestión con imparcialidad y lucidez en *The Theology of the Johannine Epistles*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

hecho cuidadosas evaluaciones sobre la opinión de sus predecesores. Muchos han considerado con detenimiento los mismos indicios y los mismos argumentos. Sin embargo, cada uno tiene su propio punto de vista: un punto de vista implica una perspectiva; una perspectiva implica un enfoque. En uno o dos casos, no más, dicho enfoque se podría atribuir razonablemente a una visión estrecha; pero, si esto sólo es verdad en unos cuantos casos, ¿cómo cabe explicar las notables divergencias del resto?

La razón es, en parte, la mera complejidad del texto como tal, las ricas ambigüedades que hacen absurda a todas luces la idea misma de una exégesis definitiva. Pero, si queremos llegar más allá de un inútil encogimiento de hombros, debemos empezar por esbozar varias opciones interpretativas que ningún estudioso del evangelio puede eludir del todo. Algunas de ellas impregnán la totalidad de la crítica bíblica; otras están especialmente relacionadas con Juan. Incluso las más concretas (un minúsculo ejemplo es el significado del verbo *συγχράωμαι* en el versículo 9)² indican el *tipo* de elección con que nos encontramos donde quiera que miremos.

Desigual frente a homogéneo

La más trascendental de todas las cuestiones en que la investigación joánica sigue estando dividida se refiere a lo que ha dado en conocerse, al estilo del gran lingüista Ferdinand de Saussure, como la distinción entre los enfoques sincrónico y diacrónico del evangelio. Quienes adoptan un enfoque sincrónico u «homogéneo» insisten en leer el texto tal como ha sido transmitido, sin ahondar en su prehistoria. Un enfoque diacrónico o «desigual», en cambio, requiere a la vez un reconocimiento de la presencia de estratos sucesivos en el texto (habitualmente atribuidos a fuentes, autores y redactores) y un intento de separarlos. Estos dos enfoques rara vez se combinan, aunque la razón de ello no deja de resultar misteriosa, dado que las posibilidades de enriquecimiento dialéctico –se le ocurre a uno pensar– son bastante evidentes. Los comentaristas expresan de vez en cuando algún reconocimiento, hecho a regañadientes, de la justificación de las teorías sobre las fuentes y la redacción; pero la gran mayoría, cuando entran en materia, prefieren el enfoque homogéneo. Por

2. David DAUBE ha propuesto un significado alternativo al habitual de «tener trato con», a saber, «usar los mismos utensilios que»: «Jesus and the Samaritan Woman: The Meaning of *συγχράωμαι*»: *Journal of Biblical Literature* 69 (1950), pp. 137-147. En mi opinión, esto no afectaría significativamente a la interpretación del episodio como un todo.

lo que respecta a artículos y monografías, sólo conozco dos estudios «desiguales» de Jn 4,1-42: el primero es de Luise Schottroff³, discípula de Bultmann; el segundo, mucho más reciente, es la tesis doctoral de Andrea Link⁴. Ciertamente, quien leyera por primera vez los demás libros, artículos y extractos analizados más adelante concluiría que no hay nada en absoluto que se pueda decir en favor de un análisis diacrónico del texto.

Historia frente a exégesis

¿Vamos a enfocar este pasaje como exegetas, preguntando simplemente lo que significa, o como historiadores, más interesados en lo que pueda decirnos acerca de los orígenes y la evolución de la comunidad para la que fue compuesto? También en este caso las alternativas, aunque en teoría no se excluyen mutuamente, rara vez se combinan en la práctica. Sin embargo, al menos conviene permanecer atentos a la posibilidad de que una intuición puramente histórica pueda abrir una ventana a una nueva interpretación.

Trasfondo

En la introducción a su comentario sobre Juan (subtitulado «cómo habla, piensa y cree [el evangelista]»), Adolf Schlatter comenta que éste ha sido considerado de diversas maneras: « griego, paulinista, filósofo de la religión, poeta, místico y gnóstico»⁵. La obra de este exegeta está teñida a su vez de su interpretación de Juan como palestino. Se abre un abismo entre él y Rudolf Bultmann⁶, para quien el evangelista es un gnóstico converso con un mensaje redentor para todo el género humano; y una sima aún más honda lo separa de C.H. Dodd⁷, convencido de que Juan es un grie-

-
3. L. SCHOTTROFF, «Johannes 4,5-15 und die Konsequenzen des johannischen Dualismus»: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 60 (1969), pp. 199-214.
 4. LINK, «Was redest du mit ihr?» *Eine Studie zur Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von Joh 4,1-42*, Friedrich Pustet, Regensburg 1992.
 5. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes: Wie er spricht, denkt und glaubt. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*, Calwer, Stuttgart 1975, p. vii.
 6. R. BULTMANN, *The Gospel of John*, Blackwell, Oxford 1971 (= *Das Evangelium des Johannes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1941, con el suplemento de 1966).
 7. C.H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1953 (trad. cast.: *Interpretación del cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978).

go cuya obra estaba destinada primeramente a la lectura de paganos helenísticos cultos. Nuestras opiniones sobre este asunto no pueden dejar de afectar a nuestra comprensión personal del texto evangélico. Hoy en día, gracias en buena medida a los esfuerzos pioneros de Raymond Brown⁸ (pues la obra de Schlatter tuvo poca influencia), la procedencia judía de Juan se da por supuesta en la mayoría de los casos; pero no debemos olvidar que también esto es una opción interpretativa.

Lectores

Los lectores a los que se dirigía Juan tal vez cambiaran más de una vez durante la composición del evangelio, y en cualquier caso es difícil determinar con precisión quiénes eran. Este es, sin embargo, el tipo de problema que los críticos históricos se toman con calma: no les causa desasosiego. En cambio, es probable que se molesten al oír la expresión «lector ideal» cuando ésta resuena desde la ciudadela de la crítica narrativa. Sea cual sea nuestro punto de vista, anticuado y tradicional, moderno o postmoderno, vivimos en una época en que la noción de lector se ha vuelto no menos problemática que la de autor. En el presente contexto, la cuestión resulta aún más complicada por el hecho de que cada intérprete puede tener a su vez diferentes lectores en mente: expertos o legos, críticos o faltos de sentido crítico, comprometidos o no comprometidos. Y todo esto da lugar a una advertencia: *caveat lector*.

Género

Uno de los inconvenientes de la exégesis selectiva, el aislamiento de un solo pasaje para su examen riguroso, es que puede hacer que el lector olvide la pertinencia que aquél tiene para la interpretación del género de la obra entera. El evangelio de Juan es una proclamación de fe en forma narrativa, que, paradójicamente, cuenta la trayectoria terrena de Jesús con el fin de persuadir a sus lectores de que lo acepten como su Señor resucitado. Esto significa que se ha de leer en dos planos: en primer lugar, el plano histórico, y en segundo lugar, el plano de la comprensión espiritual⁹. Los enigmas del evangelio, sus símbolos y sus ironías: todo

-
8. R.E. BROWN, *The Gospel According to John*, 2 vols. (Anchor Bible, 29 y 29A), Doubleday, New York 1966/1970 (trad. cast.: *El Evangelio según san Juan*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1999²).
 9. Para una defensa detallada de esta visión del evangelio, véase el cap. 11 («The Gospel Genre») de J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 407-442.

va encaminado a reforzar esta intencionada ambivalencia. Ésa es la razón por la que los estudios más útiles son, por lo general, los que destacan uno o más de esos rasgos: por ejemplo, los de G.R. O'Day¹⁰, que insiste en la ironía del evangelio, o D.A. Lee¹¹, que se centra en su simbolismo.

Contexto

Un segundo posible inconveniente de la exégesis selectiva, en el sentido en que estoy utilizando esta expresión, es el riesgo de pasar por alto los numerosos vínculos, tanto estructurales como temáticos, que vinculan entre sí los diversos episodios del evangelio. Un pequeño ejemplo es la afirmación de Jesús, en el versículo 34, de que su «alimento» es «llevar a cabo la obra» del que lo envió. El singular «obra» se utiliza también en este sentido fuerte en 17,4, donde Jesús dice que «ha llevado a cabo» la obra que se le había encomendado (véase también 6,29). Una cuestión muy enojosa de diferente tipo se plantea con la afirmación, en el versículo 22, de que «la salvación viene de los judíos». ¿Cómo pudo haber escrito eso el cuarto evangelista, tan hostil en otros momentos hacia aquellos a quienes presenta como adversarios de Jesús? Resulta facilísimo perder de vista las alusiones internas y las dificultades contextuales cuando uno se preocupa de la interpretación de un solo capítulo.

Relevancia más inmediata (y advertida, de hecho, por muchos intérpretes) tienen todas las oposiciones binarias que contraponen este pasaje al episodio de Nicodemo del capítulo 3 –fariseo/Samaritana, nominado/innominada, hombre/mujer, noche/día, secreto/público, en casa/al aire libre–; pero también las semejanzas son importantes, especialmente el uso que en ambos capítulos hace Juan de su recurso favorito, el enigma. En cada caso, el enigma se contiene en una sola expresión, ἄνωθεν en el capítulo 3, ὕδωρ ζῶν en el capítulo 4. Nuestra lengua no tiene una palabra que haga justicia al doble significado de ἄνωθεν («de arriba»/«de nuevo»), de manera que la ambigüedad resulta siempre patente. Sin embargo, cuando se llega al capítulo 4, todas las versiones sin excepción traducen ὕδωρ ζῶν, incluso la primera vez que aparece, como «agua viva», perdiendo así de vista la ambigüedad deliberada del griego (donde el primer significado de la expresión es simplemente agua fresca o corriente) y haciendo imposible que el lector ignorante del griego comprenda la confusión inicial de la mujer.

10. G.R. O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel*, Fortress Press, Philadelphia 1986, pp. 49-92.

11. D.A. LEE, *The Symbolic Narratives of the Fourth Gospel. The Interplay of Form and Meaning* (JSNT Supplement Series, 95), JSOT Press, Sheffield 1994, pp. 64-97.

Ponderación

Llegamos ahora a otra opción más, a la que se enfrenta todo aquel que intenta en serio entender un texto del que se encuentra separado por una distancia temporal o cultural (que es lo que hace necesaria la interpretación en primer lugar). Se trata de lo que podría llamarse el problema de la ponderación, sentido en este caso muy marcadamente en el problema de cómo situarse con respecto al pozo de Jacob. Es indudable que la ubicación del encuentro entre Jesús y la mujer guarda alguna relación con el significado de dicho encuentro. Pero cuando se pregunta *cómo* se debe introducir en la interpretación, las opiniones difieren mucho; y no hay una manera de arbitrar entre ellas que satisfaga a todas las partes. Debemos suponer, sin embargo, que la alusión era captada rápida, casi instintivamente, por los primeros lectores de Juan. Diecinueve siglos más tarde, es ciertamente imposible declarar sin más, con alguna confianza, la significación que le atribuían.

Esta clase de problema aparentemente trivial surge por doquier. Es como si, planeando un viaje a un país lejano, tuviéramos que depender de la lectura de una brújula que sólo pudiéramos vislumbrar con visión borrosa desde muy lejos. El más ligero error nos apartará mucho de nuestro camino; y lo mismo se puede decir de cualquier otro viajero. Minúsculas diferencias de interpretación pueden tener grandes consecuencias.

Literal frente a simbólico

Éste es otro tipo de problema sobre el que es imposible alcanzar acuerdo alguno. «Has tenido cinco maridos», le dice Jesús a la mujer (versículo 18), y no hay nada más en el evangelio que nos indique si debemos tomar esta información de manera literal o simbólica. Todos están de acuerdo en que el diálogo precedente relativo al agua viva se debe interpretar simbólicamente. ¿Qué pensar, entonces, de los cinco maridos? Unos son partidarios de una lectura alegórica: los cinco dioses de los samaritanos, los cinco libros del Pentateuco, incluso los cinco sentidos (aunque en este caso, como pregunta secamente A. Loisy, ¿cómo hemos de catalogar al actual compañero de la mujer?; ¿un sexto sentido, quizás?)¹². Si nos parece que ninguna de estas sugerencias se ajusta con demasiada facilidad al diálogo precedente, podemos optar, en lugar de ello, por una lectura literal. Pero, en ese caso, ¿cómo explicamos el brus-

12. LOISY, *Le Quatrième Évangile*, Picard et fils, Paris 1903, p. 354, nota 1.

co paso del modo simbólico al literal? Vamos a ver que hay varias maneras de abordar este problema.

Pueden ocurrírseños muchas otras cuestiones a medida que ahondemos en el relato, pero éstas son, a mi juicio, las más capaces de separar «alma y espíritu, articulaciones y médulas».

Método

Probablemente hay tantos métodos de crítica bíblica como tipos de música, y tantos métodos nuevos como tipos de música «pop». Es probable que los campeones de los nuevos métodos rechacen las censuras de los anticuados críticos históricos con la misma brusquedad con que los admiradores del *heavy metal*, pongamos por caso, harán posiblemente caso omiso de las reconvenções de quienes prefieren la tradición clásica. El resultado es un «diálogo de sordos», en el que cada parte acaba convencida de la sordera de la otra. En tales circunstancias, ¿cómo puede esperar un crítico histórico sin reconvertir, y (hasta ahora) sin deconstruir, informar de manera razonablemente imparcial acerca de los enfoques modernos?

Análisis

La tarea del intérprete es triple: análisis, aplicación y explicación. Aunque se pueden distinguir, estas tres tareas no son siempre distintas. Habitualmente, aunque no siempre, el análisis queda absorbido en la explicación, y lo mismo pasa muy a menudo con la aplicación. Aun cuando un autor esté principalmente interesado en el análisis, por un lado, o en la aplicación, por otro, siempre se considera indispensable alguna explicación.

Analizar un texto es exponer detalladamente el modo en que se comprende su estructura y significado. El análisis solía llevarse a cabo sin instrumentos: todo lo que hacía falta era buen ojo y olfato fino. La forma moderna de análisis, la lingüística textual, es un asunto mucho más complejo, pero sus objetivos son los mismos. También en ella el análisis hace todo lo posible por apoyarse exclusivamente en la información proporcionada por el texto mismo. Hendrikus Boers declara con absoluta franqueza: «Si el análisis llegara a sugerir algo que un lector sensible no pudiera reconocer *sin* el análisis... yo pensaría que el análisis ha introducido material extraño en el texto»¹³. Tras este abierto reconocimiento,

13. H. BOERS, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem. A Study of John 4* (SBL Monograph Series, n. 35), Scholars Press, Atlanta (GA) 1988, p. 148.

justifica y explica los minuciosos procedimientos de la primera parte de su libro (con la ayuda de casi ochenta diagramas, algunos de una complejidad verdaderamente desalentadora) comparándolos con la laboriosa tarea de leer una lengua extranjera con la ayuda de una gramática. En primer lugar, ofrece un análisis preliminar bastante sencillo. Luego, recurriendo a la semiótica de A.J. Greimas y J. Courtés, estudia lo que él llama la sintaxis textual del episodio, aclarándolo en tres planos: su narrativa superficial, la estructura sintáctica profunda y la sintaxis discursiva. Un análisis global de la estructura profunda le lleva a la conclusión de que, «al contrario de lo que se desprende de un análisis centrado sólo en la superficie con medios tradicionales, Jn 4 es un texto con mucha cohesión desde el punto de vista sintáctico» (*Neither on this Mountain*, p. 77). Después trata el componente semántico del capítulo, empezando por las «figuras concretas» y pasando luego al «plano más abstracto de los valores expresados por dichas figuras» (p. 79), los valores del sustento, la vida, la obediencia, la solidaridad humana y la salvación, explicando con gran detalle cómo se relacionan entre sí todas estas cosas dentro del relato. La segunda parte del libro (pp. 144-200) intenta desarrollar los análisis precedentes con una interpretación detallada, y las páginas conclusivas resumen el significado del pasaje como el «proceso de revelación de Jesús como el salvador del mundo».

Empleando procedimientos bastante diferentes, pero igualmente dependientes de una lectura sincrónica e igualmente entregados al uso de técnicas orientadas al texto, Birger Olsson¹⁴ y J. Eugene Botha¹⁵ han llegado a resultados bastante diferentes. Aunque los tres ofrecen un análisis «objetivo» del mismo texto, a ninguno le resulta posible, a la larga, separar limpiamente el análisis de la explicación.

Aplicación

Todos los textos son portadores de significado; muchos, entre ellos la Biblia, son además portadores de un significado para sus lectores. El «significado para», la significación en sentido fuerte, queda tradicionalmente indicada por el término latino *applicatio*. En los tiempos precríticos, la aplicación se incluía, por lo general, en la interpretación. Los críticos históricos, en su mayoría, están deseosos de excluirla de ella.

14. OLSSON, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text-Linguistic Analysis of John 2:1-11 and 4:1-42*, CWL Gleerup, Lund 1974.

15. J.E. BOTHA, *Jesus and the Samaritan Woman. A Speech Act Reading of John 4:1-42* (Supplements to *Novum Testamentum*, 65), Brill, Leiden 1991.

Raymond Brown, por ejemplo, en el prefacio a su extraordinario comentario en dos volúmenes, confiesa su «obstinada negativa a hacer que un texto bíblico diga más de lo que su autor pretendía decir». Él puede hacerlo, porque percibe «la distinción claramente establecida entre las ideas de los autores bíblicos (que constituyen el campo del escriturista) y el uso que de ellas han hecho las teologías que las han desarrollado (ámbito propio del teólogo)» (*The Gospel According to John*, p. vi). Desde entonces, sin embargo, cada vez se ha puesto más en tela de juicio la legitimidad de separar explicación y aplicación¹⁶. Tenga quien tenga la razón en esta polémica cuestión, todos están de acuerdo en que, dentro de un contexto hermenéutico, la aplicación es la apropiación de un texto bíblico de tal manera que éste hable a sus lectores directamente en su propia situación y exija de ellos una respuesta activa.

En la interpretación de Jn 4,1-42 podemos distinguir dos clases principales de aplicación: la psicológica y la feminista.

Psicología

La primera de las explicaciones psicológicas, la de François Roustang¹⁷, que cuenta ya con casi medio siglo de antigüedad, se inspira más en Hegel que en Freud o Jung. Utiliza el episodio de «la mujer junto al pozo» como modelo de la transición de la indiferencia a la fe, y su tono es en algunos aspectos menos psicológico que filosófico o teológico. Sin embargo, el brillante análisis que Roustang realiza de los progresos de la mujer, de la apariencia a la realidad y de la falsedad a la verdad, depende, como muchos pasos aparentemente «lógicos» de Hegel, de intuiciones psicológicas permanentemente válidas acerca de las dificultades que los seres humanos se encuentran al intentar encarar y reconocer la verdad. Se trata de un estudio audaz, que explica en detalle el texto de Juan, en buena medida como un compositor diestro desarrolla el potencial de una línea melódica; y es muy posible que, como teme Roustang, desagrade a los puristas: «no es probable que los exégetas profesionales nos sigan en esto» («Les moments de l'acte de foi», p. 344). Sin embargo, hace menos violencia al texto que muchas otras interpretaciones, y merece respeto por su sensibilidad religiosa.

-
16. En particular por parte de Christopher Rowland en su lección inaugural como ocupante de la cátedra Dean Ireland de Exégesis de la Sagrada Escritura, en la Universidad de Oxford: «"Open thy Mouth for the Dumb". A Task for the Exegete of Holy Scripture»: *Biblical Interpretation* 1 (1993), pp. 228-245.
 17. F. ROUSTANG, «Les moments de l'acte de foi et ses conditions de possibilité. Essai d'interprétation du dialogue avec la Samaritaine»: *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958), pp. 344-378.

A diferencia de Roustang, que hace una educada inclinación de cabeza a quienes él llama «les exégètes de métier» antes de subir a su propio tren, Eugen Drewermann¹⁸ no tiene tiempo para la investigación bíblica tradicional. Hacia el comienzo de su inmensa obra en dos volúmenes, *Tiefenpsychologie und Exegese*, lanza un virulento ataque contra el método histórico-crítico tal como se practica generalmente. Considerado desde la perspectiva hermenéutica, dice, es sumamente limitado; considerado desde la perspectiva teológica, es absolutamente erróneo (*geradezu falsch*). Pasa luego a acusar a los exegetas profesionales de escondérse detrás de la supuesta objetividad de sus reconstrucciones teóricas (vol. I, pp. 23-25).

Según la interpretación de Roustang, la conclusión del relato (versículos 35-38) proporciona un equivalente eficaz a la sección precedente al esbozar las condiciones de posibilidad de un acto de fe. Drewermann se detiene antes de esta conclusión, pero, como Roustang, sigue lo que él llama una *Zerdehnungsregel*: esto le permite alargar y ralentizar el rapidísimo movimiento del texto como tal y leer desde éste el relato de una gradual «llegada a la fe» en el Mesías, que él considera equivalente al proceso paso a paso de la individuación jungiana (meollo para él de la auténtica religión). Piensa Drewermann que en la expresión «espíritu y verdad» (v. 23) el término «espíritu» significa convicción personal (en oposición a tradición), y que «verdad» denota integridad personal. Jesús actúa como una especie de analista jungiano, posibilitando que la mujer encuentre su verdadero yo (*Tiefenpsychologie*, vol. II, pp. 686-697). Drewermann termina aseverando que la exégesis teológica no puede prescindir («nicht auskommen kann») de la ayuda de la psicología profunda.

Si Roustang se vuelve a Hegel en busca de ayuda (aunque sin mencionarlo), y Drewermann a Jung, Stephen Moore¹⁹ recurre a Lacan y a Derrida. En su lectura lacaniana del episodio, va más lejos que todos los demás intérpretes al poner el acento, no en la sed de la mujer, sino en la de Jesús mismo. El diálogo entre los dos está impulsado, insiste Moore, por el anhelo de Jesús de infundir en la mujer el deseo del agua viva que él ha venido a traer: «Sólo así puede quedar saciada su sed más profunda, colmada su propia carencia» («Are There Impurities», p. 208). Con la ayuda de Lacan, Moore puede zambullirse mucho más aún en el pozo,

-
18. E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese*, 2 vols., Walter, Olten / Freiburg im Breisgau 1991².
 19. S.D. MOORE, «Are There Impurities in the Living Water that the Johannine Jesus Dispenses? Deconstruction, Feminism, and the Samaritan Woman»: *Biblical Interpretation* 1 (1993), pp. 207-227.

teológicamente hablando, de lo que el resto de nosotros, todavía aferrados a las andaderas de los métodos exegéticos tradicionales, podemos llegar. Después apela a las deconstrucciones de Derrida para que le ayuden a destacar el cambio de registro en la escena de la crucifixión. Dos planos de significado del símbolo del agua (físico y espiritual) que se habían mantenido separados con mucho acierto en el diálogo se funden de repente en uno solo (p. 222). Este significado recién descubierto, sin embargo, no puede mantenerse, y el resultado es la deconstrucción del texto y la desorientación del lector.

Feminismo

Ciertos lectores (que, como hemos visto, pueden ser psicólogos, pero que más frecuentemente son teólogos) se acercan a la Biblia blandiendo un hacha. Cuando esto se aplica al pasaje que aquí nos ocupa, por lo general se trata de un hacha feminista, y es manejada de tres maneras. En primer lugar, mediante un procedimiento análogo a lo que generosamente se llama «discriminación positiva», es posible cortar un significado del texto en servicio de una causa más alta. Una segunda táctica es señalar el androcentrismo subyacente a los autores bíblicos, característica que los hombres, por la índole del caso, probablemente adviertan menos que las mujeres. A veces se hace la afirmación de que la lectura que ahora se propone es la correcta, y que sólo los prejuicios de los especialistas anteriores, cegados por el falocentrismo o la misoginia, impidieron a éstos verla.

El pequeño diálogo entre Jesús y la mujer que empieza «Vete, llama a tu marido» (v. 16) es un ejemplo excelente. Algunos especialistas atribuyen a los cinco maridos significación simbólica; aun así, podría decirse que el texto como tal revela una tendencia misógina. Otros, en su mayoría varones, optan por una lectura literal: la vida marital de la mujer está en una situación caótica. Esto les expone a la acusación de que su tendencia inconsciente les ha llevado a desplazar la interpretación del plano simbólico al literal sin intentar hacer primero una lectura coherente del episodio entero, manteniéndose en el plano simbólico adecuado (según coinciden todos) al diálogo relativo al agua viva. Stephen Moore, feminista además de deconstrucciónista, se divierte citando a una serie de comentaristas que fulminan su desaprobación moral de la conducta de la mujer («libertinaje y pasiones desenfrenadas», «una golfa», «un lío ilícito», «pasado impudico», «vida inmoral», etc.)²⁰. Señala después que

20. Raymond E. BROWN es menos severo, ya que encuentra a la mujer «remilgada y esquiva, no carente de cierta gracia» (*The Gospel According to John*, p. 175).

los comentaristas en cuestión, demasiado dispuestos a subrayar la incapacidad de la mujer para comprender el alcance simbólico del «agua viva», «se ponen de hecho en su lugar al decidir tomar la declaración de Jesús en 4,18 en sentido literal» («Are There Impurities», p. 212).

Sandra Schneiders²¹, igualmente desdeñosa para con las lecturas literales de los cinco maridos, dice sobre el episodio que es «un caso clásico de trivialización, marginación e incluso demonización sexual de las mujeres bíblicas» («A Case Study», p. 188). Pero, mientras que Moore, tras criticar las lecturas literales, fracasa rotundamente a la hora de dar una interpretación simbólica de su cosecha, Schneiders es más valiente. «Todo el diálogo entre Jesús y la mujer», recalca, «es el “cortejo” con que Jesús, el nuevo Novio, pretende atraer a Samaría a la fidelidad plena a la alianza en el nuevo Israel» (p. 191). Como muchos otros intérpretes, insiste en la significación simbólica del encuentro junto al pozo (volveremos sobre este tema), pero va más allá que algunos al aseverar que «Jesús ya fue reconocido en Caná como el verdadero Novio que suministró el vino bueno para las bodas (Jn 2,9-11), y por Juan el Bautista como el verdadero Novio al que Dios ha dado el nuevo Israel como Novia (Jn 3,27-30)» (p. 187). (Una lectura mucho más burda, que utiliza algunos de esos mismos indicios, es la sugerencia de Lyle Eslinger de que la mujer estaba empleando una serie de dobles sentidos, al tiempo que hacía «insinuaciones sexuales» al atractivo forastero, en un intento de seducirlo)²².

En su obra de gran influencia *En memoria de ella*, Elisabeth Schüssler-Fiorenza²³ hace una breve pero importante aportación al debate. «El emocionante diálogo», observa, «probablemente se basa en una tradición misionera que atribuía a una mujer un papel principal en la conversión de los samaritanos» (p. 327). Se trata de un comentario extraordinariamente interesante, dado que la Samaritana adquiere en ese mismo momento significación histórica como cabeza de una primitiva misión cristiana entre los samaritanos (cuyo nombre derivaba del de la capital del antiguo Israel). El evangelista, renuente a dejarla en el centro de la escena durante demasiado tiempo, se apresura a añadir que la verdadera

-
21. S.M. SCHNEIDERS, «A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4:1-42», en *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as a Sacred Scripture*, HarperCollins, San Francisco 1991, pp. 180-199.
 22. L. ESLINGER, «The Wooing of the Woman at the Well: Jesus, the Reader and Reader-response Criticism»: *Literature and Theology* 1 (1987), pp. 167-183.
 23. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroads, New York 1983 (trad. cast.: *En memoria de ella. Reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, DDB, Bilbao 1989).

fe consiste en escuchar a Jesús mismo (versículo 42); pero al subrayar la sencilla afirmación de que muchos de sus conciudadanos «creyeron en él por las palabras de la mujer» (versículo 39), Fiorenza nos presta el servicio de recordarnos que el evangelio está a disposición del historiador lo mismo que del exégeta.

Explicación

La ocupación de los exégetas consiste en utilizar toda la información de que disponen para explicar el texto en cuestión. Para ilustrar la explicación del episodio de «la mujer junto al pozo», he escogido tres obras publicadas en esta última década: la tesis doctoral de una religiosa nigeriana; el extracto de una «lectura» grandiosamente concebida de todo el evangelio del veterano especialista francés Xavier Léon-Dufour; y una tesis procedente de la tradición alemana que tiene por autora a Andrea Link.

Teresa Okure²⁴ es la única de los exégetas actuales que considera al evangelista testigo ocular de los acontecimientos que refiere (*The Johannine Approach*, pp. 272-273). Tras haber seleccionado un episodio de la vida de Jesús que corresponde a la situación de los destinatarios de su obra, el evangelista pasa a presentar a Jesús en el ejercicio de la misión que Dios le encomendó (p. 292). Los lectores que Juan tiene en mente tal vez pertenezcan a la comunidad, pero también ellos, insiste Okure, caen dentro de la esfera del empeño misionero del evangelista, ya que están «especialmente necesitados de que se les recuerde el carácter único de Jesús como mediador escatológico de la salvación de Dios... y la consiguiente necesidad de que dependan totalmente de él» (p. 287). Como da a entender el título de su obra, la autora se centra por entero en el tema de la misión. Para cuando el libro termina, este tema, que comenzó como un «leitmotiv» del evangelio (p. 2), se ha convertido en el «leitmotiv» (p. 291).

Léon-Dufour²⁵, maestro consumado en el arte francés de la alta divulgación, ofrece una lectura fluida (y sincrónica) del evangelio que consigue integrar una amplia gama de referencias, especialmente el Antiguo Testamento, en una exégesis perspicaz. Explica este episodio, que él ve

-
24. T. OKURE, *The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4:1-42*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1988.
25. X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de L'Évangile selon saint Jean*, vol. I, Seuil, Paris 1988, pp. 339-395 (trad. cast.: *Lectura del Evangelio de Juan*, vol. I, Sígueme, Salamanca 1997). Para otros ejemplos de «lecturas fluidas», véase: G.R. O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel*; D.A. LEE, *The Symbolic Narratives*.

como «una narración simbólica», con la ayuda de su propia teoría de los dos planos de comprensión, el de Jesús y el de la Iglesia. En el primer plano, el agua viva simboliza la revelación que Jesús ha venido a traer; en el segundo, el espíritu, que ha de esperar hasta que él se vaya. Se niega a escoger entre una lectura literal y una lectura simbólica de los cinco maridos: ciertamente, la mujer es la representante simbólica de su pueblo cuando éste pasa de la idolatría al servicio del verdadero Dios; pero, al mismo tiempo, tiene su importancia propia como persona individual urgentemente necesitada de la vida y la salvación traídas por Jesús. Las principales citas bíblicas se insertan en el estudio, en lugar de ir incluidas en notas a pie de página: tenemos aquí una investigación discreta encaminada a una lectura sin complicaciones del texto.

Andrea Link es la única comentarista de tiempos recientes que adopta un enfoque diacrónico. En la primera mitad de su libro «*Was redest du mit ihr?*»²⁶, resume y critica opiniones anteriores. Después, tras un largo estudio, versículo por versículo, de la historia redaccional del episodio (pp. 178-324), dedica una sección conclusiva más breve a lo que ella llama *Theologiegeschichte* (pp. 325-371). Dicha sección se centra en las diferencias teológicas existentes entre los tres planos de redacción: primero la fuente, o *Grundschrift*, y después el trabajo sucesivo del evangelista y el redactor. La fuente es un documento misionero en el que «la mujer de Sicar» aparece como interlocutora de Jesús, discípula de Moisés y misionera activa deseosa de difundir la fe en Jesús (p. 352). También presenta a Jesús como un profeta muy parecido a Elías (v. 19) y como Mesías (v. 25). El evangelista va más allá de la fuente al ver a Jesús como revelador (vv. 10-15) y salvador del mundo (v. 42). Aunque el redactor de Link tiene algunas afinidades con el redactor eclesiástico de Bultmann (está interesado en la doctrina sacramental [v. 2] y en la escatología futura [v. 14]), su obsesión más importante, el antidiocetismo, le fue atribuida por vez primera por Georg Richter²⁷. Link advierte también la intervención de su mano en la transformación de la mujer en Samaritana (vv. 7 y 9) y, sobre todo, en la aseveración de que «la salvación viene de los judíos» (v. 22). En última instancia, sin embargo, Link está de acuerdo con Okure acerca de la tendencia general misionera del relato, pues éste insiste en que la meta de todo empeño misionero es «llevar a los seres humanos a la experiencia directa de Dios en Jesucristo» (p. 365).

26. A. LINK, «*Was redest du mit ihr?*»...

27. G. RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium* (Biblische Untersuchungen, 13), ed. a cargo de J. Hainz, Friedrich Pustet, Regensburg 1977.

Conclusión

De todas las opciones metodológicas que dominan la exégesis actual de los evangelios, la más deplorable, a mi modo de ver, es el rechazo casi unánime, por parte de los especialistas de habla inglesa, de un enfoque diacrónico del texto. Dejando a un lado todas las demás «aporías» que subyacerán siempre al texto de Juan, de apariencia engañosamente homogénea, la transición sorprendentemente brusca de 4,16 debiera bastar para hacer sospechar a cualquier lector atento que se ha producido algún tipo de interpolación. «Ve y llama a tu marido» es una respuesta decididamente extraña a una simple petición de un poco de agua. Muchos comentadores ignoran la dificultad, mientras que otros ofrecen sus propias y peculiares explicaciones. C.M. Carmichael²⁸, por ejemplo, sugiere que «el inesperado giro en la conversación sería inexplicable si no fuera por el tema conyugal subyacente», una sugerencia que concuerda con un tratamiento inusualmente profuso de ese motivo concreto. Dorothy Lee, tras reconocer la aparente brusquedad, adopta la opinión contraria de que «la imagen de la segunda escena depende de la imagen primaria del agua/pozo de la primera escena» (*Symbolic Narratives*, pp. 74-75). M.-J. Lagrange²⁹ propone la fascinante hipótesis de que a la mujer se le debió de notar la incredulidad en la cara, lo cual movió a Jesús a cambiar de táctica («prendre un autre ton»). J.E. Botha³⁰ atribuye a Jesús una estrategia particularmente sutil: al no haber conseguido hasta entonces que la mujer sintonizara con su propia longitud de onda, determina hacer caso omiso de tres criterios clave (los de pertinencia, modo y secuencia) que suelen observarse en las conversaciones entre dos interlocutores: «esta “ruptura” ocasionada por la inobservancia de tales criterios indica al otro personaje que se debe dar por terminada la actual línea de discusión, y da a Jesús la oportunidad de proseguir la conversación e introducir un nuevo programa o tema» («John 4,16a», pp. 188-189). Así, Botha justifica ingeniosamente la aparente dislocación a partir de su teoría de los actos de habla, subrayando al mismo tiempo, paradójicamente, la amplitud de la dificultad. Boers discrepa: sólo a un lector ingenuo le incomodaría la aparente inconsistencia: «en el fondo, el mandato de Jesús prepara para la revelación de su milagrosa capacidad, negada bur-

28. C.M. CARMICHAEL, «Marriage and the Samaritan Woman»: *New Testament Studies* 26 (1980), pp. 332-346.

29. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, J. Gabalda, Paris 1948⁷, p. 109.

30. J.E. BOTHA, «John 4,16a: A Difficult Text Speech Act Theoretically Revisited», en (M.W.G. Stibbe [ed.]) *The Gospel of John as Literature: An Anthology of Twentieth-Century Perspectives*, Brill, Leiden 1993, pp. 183-192.

lonamente por la mujer al desafiarlo con el milagro de Jacob» (*Neither on this Mountain*, p. 170). Creo que ésta puede ser, en efecto, la solución correcta *en el plano de la redacción final*, pero no en otro. Jürgen Becker³¹ propone que, en la fuente, lo que ahora es el versículo 16 seguía al versículo 9; lo mismo piensa Link. Esta propuesta tiene mucho a su favor, siempre y cuando consideremos que en el texto, tal como está, el diálogo sobre el agua viva (vv. 10-15) ayuda a explicar la asombrada admiración de la mujer: «Veo que eres un profeta» (v. 19).

Adoptar esta solución equivale también a eludir las críticas de Stephen Moore a quienes, al llegar a lo de los cinco maridos, pasan irreflexivamente del modo simbólico al literal. Sin embargo, ninguno de los simbolismos propuestos resulta demasiado impresionante. El que se usa más a menudo, con mucho –el de los falsos dioses de los samaritanos–, está expuesto a la objeción de que, según 2 R 17, los samaritanos tenían siete dioses falsos, no cinco, y no todos eran varones. Donde los argumentos no son concluyentes, los exegetas continuarán discutiendo. Yo, personalmente, me inclino a aceptar la sugerencia de Andrea Link de que el número cinco (al que se refiere ella como «ein Annäherungswort», una aproximación) simplemente sirve para reforzar la sensación que el lector experimenta de la urgente necesidad que la mujer tiene de la salvación ofrecida por Jesús («Was redest du mit ihr?», p. 269). Este relato de conversión proporciona a Juan un marco para su diálogo simbólico relativo al agua viva.

La debilidad de la obra de Link estriba, no en su enfoque o en su método, sino en su incapacidad para dotar a su redactor de la más elemental verosimilitud: ¿cómo podría un antídoceta incondicional haber hecho un trabajo tan chapucero con el evangelio en su conjunto? Es verdad que la conclusión del v. 9 («los judíos no se tratan con los samaritanos») puede ser obra de un glosador; pero el resto de la narración se explica mucho mejor como la combinación efectuada por el evangelista de dos relatos, uno suyo propio, y el otro procedente de una fuente. Sigo pensando que la mejor explicación del problema planteado por el v. 22 es la de Klaus Haacker³² (al parecer, conocido sólo por unos pocos

31. J. BECKER, *Das Evangelium des Johannes*, 2 vols. (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament, 4/1-2), Gerd Mohn, Gütersloh 1979/1981, p. 165.

32. K. HAACKER, «Gottesdienst ohne Gotteserkenntnis. Joh 4,22 vor dem Hintergrund der jüdisch-samaritanischen Auseinandersetzung», en (B. Benzing et al. [eds.]) *Wort und Wortlichkeit: Fs. E. Rapp*, vol. I, Hain, Meisenheim am Glan 1976, pp. 110-126. Para un estudio detallado de la significación de la frase en el contexto de todo el evangelio, véase J. ASHTON, *Studying John: Approaches to the Fourth Gospel*, Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 44-49.

comentadores posteriores). Haacker sostiene que dicho versículo refleja el tipo de controversia entre judíos y samaritanos que se puede ver en Sir 50,25-26 y en *Testamento de Levi*, 7. Pero ello no tendría por qué haberle impedido figurar en un documento utilizado por misioneros que llevaban el evangelio desde Judea, ya reconocida como tierra natal de Jesús, a Samaría.

¿Qué decir, entonces, del pozo de Jacob? El estudio con más información sobre este tema, con abundantes referencias a fuentes judías, es el de Jerome Neyrey, «Jacob Traditions». Neyrey (1979)³³ es uno de los primeros, de un grupo cada vez mayor de especialistas modernos (Bligh, «Jesus in Samaria»³⁴; Carmichael, «Marriage and the Samaritan Woman»; Eslinger, «The Wooing of the Woman»; Schneiders, «A Case Study»), que han adoptado la opinión de que el relato de Juan es una variante de la clásica escena de esposales judía, tal como se encuentra en Génesis y Éxodo. Pero, aun cuando no se puede excluir esta propuesta, tenemos a mano una explicación más simple. Se menciona a Jacob porque es el padre de Judá, de quien tomaron nombre los judíos, y también de José (cf. v. 5), el antepasado enormemente venerado (a través de Efraím y Manasés) por los samaritanos. La bendición de Jacob moribundo incluyó a Judá y también a José (describiendo a éste como «retoño cabe la fuente» [Gn 49,9-10.22; cf. Dt 33,13-17]). Sin duda, este punto de vista reduce la importancia del pozo, haciéndole servir simplemente de telón de fondo natural para un diálogo sobre el agua; pero, como vio Haacker, también proporciona un entorno plausible para la oposición entre las dos montañas sagradas, Garizim y Sión.

Nota sobre los comentarios

Boers informa ingenuamente a sus lectores de que, de toda la impresionante serie de comentarios de que dispone, se ha limitado a «35 de los más prometedores». El tiempo, añade con resignación, «se puede gastar mejor» (*Neither on this Mountain*, p. 144, nota 1). Verdaderamente, la lectura excesiva de comentarios resulta agotadora.

33. J.H. NEYREY, «Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26»: *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979), pp. 419-437. La información más completa sobre las diversas ideas asociadas con el agua se puede encontrar en H. ODEBERG, *The Fourth Gospel Interpreted in its Relation to Contemporaneous Religious Currents in Palestine and the Hellenistic-Oriental World*, Almqvist & Wilksell, Uppsala 1929, pp. 149-170.

34. J. BLIGH, «Jesus in Samaria»: *Heythrop Journal* 3 (1962), pp. 329-346.

A las editoriales les gustan los comentarios, especialmente los que pertenecen a una colección. Es fácil ver por qué. Se venden bien, especialmente a las bibliotecas. Como ocupan tanto espacio en los anaqueles, ningún intérprete de interpretaciones puede permitirse olvidarlos del todo.

Hace casi un siglo, en 1904, el gran Hermann Gunkel³⁵ hizo algunas observaciones mordaces acerca de los comentarios bíblicos de su tiempo. Estaba sorprendido por el amplísimo despliegue de información que proporcionaban, con una profusión casi inabarcable («eine fast unübersehbare Fülle») que no podía menos de apabullar a los principiantes y que probablemente no satisfacía a los lectores experimentados. Concluía él con pesimismo que, pese a la extraordinaria variedad de provisiones que se brindaban, se corría el peligro de olvidar una cosa: ¡el texto!

Gunkel se refería principalmente a la exégesis del Antiguo Testamento, pero él mismo dijo que la mayoría de sus observaciones se podían aplicar igualmente a la del Nuevo. En el caso del evangelio de Juan, sólo hay un comentario que escapa a los escollos que tan inexorablemente él pone de manifiesto, y es la magistral obra de Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*³⁶, que no apareció en inglés hasta tres décadas después de su publicación en Alemania durante la guerra (1941). A pesar de las muchas críticas que se pueden hacer a esta obra, Bultmann penetra hasta la médula del mensaje de Juan con extraordinaria intuición, centrándose infaliblemente en el especial interés del evangelista por la revelación, interés que no es menor en el pasaje que estamos analizando. Convencido de la actualidad permanente del mensaje vivificador de Jesús, lo transmite a sus lectores, si se dejan conducir por él, con gran afán y vigor. Éste es probablemente el mejor comentario del segundo milenio sobre un escrito neotestamentario, y nos deja con la pregunta de qué cabe esperar del tercero.

* * *

35. H. GUNKEL, «Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testamentes», en *Reden und Aufsätze*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1913, pp. 11-29.

36. *The Gospel of John*. Para una crítica de la obra de Bultmann sobre Juan, véase el cap. 2 de J. ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, pp. 44-66.

Para seguir leyendo

Comentarios

- BARRETT, C.K., *The Gospel According to John*, SPCK, London 1978².
- BECKER, J., *Das Evangelium des Johannes*, 2 vols., Gerd Mohn, Gütersloh 1979/1981.
- BROWN, R.E., *The Gospel According to John*, 2 vols., Doubleday, New York 1966/1970 (trad. cast.: *El Evangelio según san Juan*, 2 vols., Cristiandad, Madrid 1999²).
- BULTMANN, R., *The Gospel of John: A Commentary*, Blackwell, Oxford 1971.
- LINDARS, B., *The Gospel of John*, Oliphants, London 1972.
- SCHNACKENBURG, R., *The Gospel According to St John*, 3 vols., Burns & Oates, London 1968, 1980, 1982 (trad. cast. del original alemán: *El Evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona 1980, 1987).

Otros libros

- ASHTON, J., *Understanding the Fourth Gospel*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- ASHTON, J., *Studying John: Approaches to the Fourth Gospel*, Clarendon Press, Oxford 1994.
- BROWN, R.E., *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, Geoffrey Chapman, London 1979 (trad. cast.: *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Sígueme, Salamanca 1999⁵).
- DODD, C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1953 (trad. cast.: *Interpretación del cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978).
- KASEMANN, E., *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*, SCM Press, London 1968 (trad. cast. del original alemán: *El testamento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1999⁵).
- MARTYN, J.L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, Abingdon Press, Nashville 1979².
- RENSBERGER, D., *Overcoming the World: Politics and Community in the Gospel of John*, SPCK, London 1989 (publicado en los Estados Unidos como *Johannine Faith and Liberating Community*, Westminster Press, Philadelphia 1988).
- SMITH, D.M., *The Theology of the Gospel of John*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Las cartas paulinas

JAMES DUNN

Pablo es, sin lugar a dudas, el pensador cristiano más importante de todos los tiempos. Sus cartas –los únicos escritos cristianos que podemos fechar con seguridad en la primera generación del cristianismo– definen las primeras peculiaridades de la fe cristiana como ningún otro documento del Nuevo Testamento. Reflejan y documentan el período más crucial de la historia cristiana: la expansión de una secta mesiánica judía en el mundo no judío, la aparición del cristianismo como una religión (que pronto había de ser) predominantemente gentil. Y su teología ha tenido una fundamental influencia formativa en la mayoría de las grandes declaraciones y confesiones teológicas de las Iglesias cristianas hasta el día de hoy. Su interpretación, por tanto, siempre ha estado en el centro de los intentos de entender los comienzos cristianos y de reformular la fe y la vida cristianas.

La extensión del corpus paulino

La tarea inicial en el estudio de las cartas paulinas ha consistido tradicionalmente en abordar las cuestiones introductorias de autenticidad, fecha y otras circunstancias que siguen siendo básicas para una interpretación sólida. Afortunadamente, los ámbitos de desacuerdo han sido relativamente escasos. Las cartas se escribieron en el curso de la labor de Pablo como misionero cristiano. Dicha labor se extendió desde mediados de los años treinta del siglo I d.C. (poco después de su conversión) hasta comienzos de los sesenta, momento en que, según una tradición popular, fue ejecutado en Roma. El período en que escribió cartas fue mucho más breve, pues tan sólo abarcó los diez o quince últimos años de su vida. Lo cual significa, entre otras cosas, que las cartas proceden del período de mayor madurez de Pablo; ninguna de ellas es obra de un misionero cristiano joven o sin experiencia; todas reflejan una experiencia considerable y una desarrollada reflexión sobre el evangelio cristiano. De lo cual

no cabe deducir que entre una carta y otra el pensamiento de Pablo no evolucionase, pero sí debemos guardarnos de suponer que tal evolución era inevitable.

De hecho, las cartas más importantes proceden de un mismo período de labor misionera realizada en la región del Egeo durante siete años aproximadamente (a partir del año 50 d.C., más o menos), período en el que Pablo utilizó como base de operaciones primero Corinto (en Grecia) y después Éfeso (en Asia Menor). Desde esos cuarteles generales escribió probablemente 1 y 2 Tesalonicenses, Gálatas, 1 y 2 Corintios, Romanos y, posiblemente, Filipenses, Colosenses y Filemón. También en este período llegó a su apogeo el éxito de Pablo (cf. Rm 15,17-20), de manera que esas cartas reflejan la vitalidad del más seductor y exitoso de los primeros misioneros cristianos. Las últimas tres cartas que acabamos de mencionar, sin embargo, las llamadas «epístolas de la cautividad», muy bien podrían haber sido escritas durante el encarcelamiento de Pablo en Roma, unos cuatro o seis años más tarde.

No todas las cartas que nombran a Pablo como su autor suelen ser atribuidas a él por los especialistas modernos. Entre las mencionadas antes no están Efesios ni las epístolas pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito), que la mayoría de los especialistas consideran postpaulinas (escritas por un discípulo tras la muerte de Pablo) y seudónimas (escritas con el nombre de Pablo). Estas cuatro cartas probablemente amplían el período abarcado por las cartas paulinas en otros veinte o treinta años. Muchos especialistas también consideran postpaulinas 2 Tesalonicenses y Colosenses, pero tal conclusión probablemente depende, en lo que respecta a la primera, de un concepto demasiado rígido del pensamiento y los consejos pastorales de Pablo; y en el segundo caso, como veremos, es más probable que la carta fuera en realidad compuesta en nombre de Pablo por un estrecho colaborador de éste.

El debate sobre la aceptabilidad de escritos seudónimos en el canon del Nuevo Testamento sigue sin resolver. Sin embargo, pese a las declaraciones en sentido contrario, la práctica de la seudonimia no tuvo por qué implicar intención alguna de engañar, ni engaño efectivo para nadie. La tradición de los escritos bíblicos, tal como es representada por documentos como el Pentateuco, Isaías y los evangelios, era una tradición viva que pudo ser elaborada y ampliada durante algún tiempo tras la muerte de su creador autoritativo; y esa elaboración y ampliación se consideraban todavía formuladas en nombre de dicho creador. En otras palabras, Efesios y las epístolas pastorales se pueden considerar propiamente «paulinas», al menos en el sentido de que muestran la continua influencia de la personalidad y el pensamiento de Pablo en los años y las cambiantes situaciones que siguieron a su muerte. A la manera de la cola

de un cometa, nos dicen algo sobre el cometa como tal. En su calidad de primeros herederos del legado de Pablo, y reconocidos por las Iglesias como tales (es decir, como los propietarios del nombre de Pablo), los miembros de la escuela paulina siguieron siendo un factor importante en el crecimiento del cristianismo en la región del Egeo y en la ulterior configuración del pensamiento cristiano.

También conviene notar que no todas las cartas paulinas fueron conservadas para la posteridad. Sabemos de una o dos cartas más dirigidas a la Iglesia de Corinto (cf. 1 Co 5,9) y de una carta a la Iglesia de Laodicea (cf. Col 4,16) que se han perdido. Y difícilmente podemos excluir la posibilidad de que Pablo escribiera otras que corrieran la misma suerte. Esto nos recuerda que todas las cartas de Pablo eran circunstanciales y no pretendían en absoluto convertirse en documentos fundacionales para la totalidad del cristianismo. Cabe suponer que algunas no fueron bien recibidas o valoradas, y tal vez incluso fueron destruidas deliberadamente. Otras quizás se perdieran o se destruyeran por accidente. Lo más importante para nosotros es, sin embargo, el hecho contrario: que otras fueran conservadas y muy apreciadas, presumiblemente porque su voz autoritativa fue bien acogida. Además, a medida que fueron pasando de unas Iglesias a otras (cf. Col 4,16) y se leyeron una y otra vez y más ampliamente, sin duda fue creciendo el reconocimiento de su aplicabilidad más allá de las situaciones de las Iglesias particulares para las que fueron escritas. Cabe suponer que, de ese modo, su autoridad fue creciendo constantemente, de manera que, llegado el momento, su presencia dentro del canon cristiano más antiguo (del Nuevo Testamento) gozó desde el principio de una amplia e indiscutida aceptación.

Problemas actuales de interpretación

Junto con la evaluación tradicional de las cartas de Pablo como la primera exposición de la teología cristiana, en las dos últimas décadas han cobrado especial relevancia otros tres rasgos.

El primero es el análisis de las cartas como literatura. Estudios recientes han vuelto a revelar que todas las cartas ponen de manifiesto la familiaridad de Pablo con las convenciones epistolares y retóricas habituales de su tiempo. Empieza todas ellas con los convencionales «de» y «a» de dirección y saludo, y en la mayoría de los casos expresa su acción de gracias y sus oraciones por los destinatarios, antes de abordar su tema principal. Asimismo, al final suele indicar sus planes de viaje, agregar una serie de saludos y concluir con una nota personal y una bendición final –rasgos comunes con los que estamos familiarizados gracias a las

cartas literarias y personales de la antigüedad que han llegado hasta nosotros-. Al mismo tiempo, Pablo elabora a menudo estas fórmulas convencionales extendiendo sus llamadas de atención a sus lectores, mediante su característica transformación del saludo («gracia y paz», en vez del habitual «paz» de los judíos y el «alégrate» de los griegos), ampliando la secuencia de la oración y la acción de gracias e incluyendo instrucciones y mensajes particulares en la conclusión. Hasta en las secciones más convencionales de sus cartas, Pablo demostró que no era esclavo de la convención, sino que se sentía libre para adaptar la forma que había escogido a las exigencias de su mensaje.

Lo mismo puede decirse, con mayor razón aún, del cuerpo principal de sus cartas, que las convierte en un género único en su día: ni carta propiamente dicha, como se solía reconocer por lo general, ni tratado como tal, sino algo a medio camino entre ambas cosas. Tampoco se pueden clasificar fácilmente con los términos y distinciones habituales de la retórica clásica, puesto que el contenido y la secuencia parecen estar siempre estructurados de acuerdo con la lógica del pensamiento de Pablo y las circunstancias tratadas. Pablo conocía muy bien las formas de comunicación eficaz, pero demuestra su genialidad literaria con su manera de adaptarlas a sus propios propósitos.

Los otros centros actuales de interés son el uso de perspectivas y modelos sociológicos para arrojar nueva luz sobre las situaciones tratadas y sobre el dinamismo interno de las cartas y, en segundo lugar, las inquietudes concretas de Pablo al reformular para la fe gentil el evangelio de un mesías judío. El primero ha resultado particularmente fructífero en el caso de 1 Corintios, y el segundo cobra especial relieve en Gálatas y Romanos.

Las cartas, una a una

Mucho arraigo ha tenido la tradición de que, dentro del Nuevo Testamento como tal, las cartas de Pablo están ordenadas según una secuencia de longitud decreciente, empezando por Romanos, la más larga, y terminando por Filemón, la más corta. El mejor modo de examinarlas, sin embargo, es hacerlo siguiendo la secuencia más probable de composición, lo cual nos permitirá advertir cualquier indicio pertinente de evolución en el pensamiento de Pablo. Dicha secuencia dista de ser segura, como vamos a ver; y la hipótesis de la evolución siempre tiene que quedar matizada por la probabilidad de que los acentos concretos de las cartas concretas estuvieran determinados en buena parte por las circunstancias concretas con que se enfrentaban.

1 y 2 Tesalonicenses

Una o ambas cartas fueron ciertamente escritas desde Corinto durante el período del que se habla en Hch 18,11. Tres rasgos suyos hacen probable que éstas sean las cartas más antiguas de Pablo que han llegado hasta nosotros.

El primero es el hecho de que en la correspondencia tesalonicaense Pablo no hace hincapié en su condición de apóstol, cosa que después sí hace en casi todas sus cartas. La razón de ello tal vez la proporcione la carta (probablemente) siguiente, Gálatas, que es la reacción de Pablo al enterarse de que su apostolado era cuestionado por sus adversarios. Cabe suponer que fue esta conmoción la que a partir de entonces, y de manera más o menos habitual, le hizo insistir en su apostolado al comienzo mismo de sus cartas, en el saludo inicial.

El segundo rasgo es el hecho, relacionado con lo anterior, de que a partir de Gálatas tenemos la impresión clara y reiteradamente confirmada de que el evangelio de Pablo se centró en la justificación (aceptación) por parte de Dios de todos los que creen (tanto gentiles como judíos). Probablemente es legítimo concluir que fue el mismo acicate de los acontecimientos de Galacia lo que llevó a Pablo a destacar este rasgo de su enseñanza, que resultaba ser su acento peculiar entre los diversos misioneros cristianos activos en Asia Menor y en la región del Egeo. En cambio, en las cartas a los Tesalonicenses no hay ninguna alusión al peculiar evangelio de Pablo.

El tercer rasgo es el carácter peculiar de la enseñanza de 1 y 2 Tesalonicenses. La primera carta, evidentemente, fue escrita algún tiempo después de que Pablo partiera de Tesalónica (1 Ts 2,17-18). Era una carta pastoral exhortativa de carácter general, pero ocasional en particular por la preocupación provocada por la enseñanza escatológica que Pablo les había dejado. Evidentemente, Pablo había dado mucha importancia al futuro (e inminente) regreso de Jesús desde el cielo (1 Ts 1,9-10; 2, 12,19; 3,13). Esto había causado confusión entre los creyentes tesalonicenses cuando algunos de ellos murieron inesperadamente. De ahí la enseñanza central de la carta (4,13-5,11), que los tranquiliza asegurándoles que quienes han muerto no estarán en desventaja con respecto a quienes sigan viviendo cuando vuelva Jesús (4,13-18), pero que hace poco por distender la expectativa escatológica (5,2-6,23).

2 Tesalonicenses parece ser una respuesta ulterior a una situación en la que el entusiasmo escatológico se había desbordado. Circulaba una enseñanza, atribuida a Pablo, según la cual el día del Señor ya había llegado (2 Ts 2,2), y algunos de los creyentes habían abandonado su trabajo, presumiblemente por suponer que el final de todas las cosas estaba

próximo (3,6-13). La respuesta de Pablo es mantener la insistencia esca-tológica (1,5-12), pero explicando que, según la tradición de los escritos apocalípticos judíos (por ejemplo, Dn 12,1) y de la propia enseñanza de Jesús (Mc 13,5-27), primero debía sobrevenir un período de gran sufri-miento y decepción (2 Ts 2,3-12).

Gálatas

La carta a los Gálatas es uno de los escritos más vibrantes y polémicos de la Biblia. Los paralelismos con Romanos son tan estrechos que muchos concluyen que ambas cartas fueron escritas en el intervalo de unos pocos meses. En cualquier caso, la diferencia no es mayor de seis años, por lo que la semejanza temática es explicable con cualquiera de las dos dataciones. Lo más probable es que las noticias de Galacia que provocaron la carta le llegaran a Pablo durante su estancia en Corinto, a principios de los años cincuenta, haciendo que en su respuesta, y a parti-r de entonces, Pablo hiciera hincapié en el hecho de su apostolado (Ga 1,1.11-17) y en el carácter peculiar de su evangelio (1,6-9; 2,5-9.15-21).

La crisis había sido causada por otros misioneros (1,6-7) judeocristianos (en esto coinciden todos los autores) que intentaban convencer a los conversos gentiles de Pablo que vivían en Galacia de que, para com-partir la herencia de la bendición y descendencia de Abrahán, tenían que circuncidarse, es decir, hacerse prosélitos, convertirse al judaísmo (5,2-12; 6,12). La respuesta de Pablo fue recordarles que los apóstoles de Jerusalén habían acordado que tal requisito no era necesario para los creyentes gentiles (2,1-10). Y aunque en el incidente de Antioquía (2,11-14), centro en aquellos últimos años de intenso debate, los creyentes ju-díos habían actuado dando por supuesta la necesidad de que ellos como judíos continuaran observando las leyes alimentarias que normalmente impedían a los judíos comer con gentiles, Pablo no albergaba ninguna duda de que esa práctica continuada socavaba el evangelio de la acepta-ción de Dios sólo mediante la fe en Cristo (2,15-21).

El cuerpo principal de la carta es una apasionada exposición de dicho evangelio: que los gálatas (gentiles) habían experimentado personalmen-te la aceptación de Dios (el Espíritu) únicamente por haber creído lo que Pablo había predicado (3,1-5); que Abrahán, el padre de Israel, fue justi-ficado (aceptado) por Dios en virtud de su confianza en Dios; y que la bendición de las naciones prometida a Abrahán debe llegar, por tanto, en virtud de esa misma confianza (3,6-14). La ley, en la que basaban los otros misioneros su enseñanza, tenía, según Pablo, únicamente un papel transitorio en relación con Israel (durante cuyo desempeño era adecuado

el requisito de la circuncisión); pero ahora que Cristo ha venido, la extensión de la fe y la bendición de Abrahán a los no judíos puede ser ilimitada (3,15 – 4,7). En cambio, exigir la circuncisión de los gentiles significa, de hecho, obligar a éstos a retroceder al período previo a éste en el que la bendición y el Espíritu de Dios se pueden disfrutar de manera tan gratuita y generalizada (4,8-11; 5,3-6; 6,13-15). En esta carta es fundamental, pues, la concepción que Pablo tiene del cristianismo como ampliación de Israel, en cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán.

1 Corintios

La Primera Carta a los Corintios se escribió después de que Pablo dejara Corinto para llevar a cabo uno de sus viajes por la región del Egeo (¿o a Éfeso?), entre comienzos y mediados de los años cincuenta. Fue dictada en respuesta a varias peticiones de consejo, hechas por carta y por delegación, acerca de diversos y difíciles problemas pastorales (1 Co 1,11; 7,1; 16,17). Podría afirmarse que es la más interesante de las cartas de Pablo, pues «destapa» una de las primeras Iglesias cristianas y nos muestra la realidad de lo que era al principio una Iglesia (que presumiblemente no era atípica). Merece la pena considerar la carta desde esta perspectiva.

Como nos han recordado estudios sociológicos recientes, la Iglesia corintia constaba de uno o más pequeños grupos que se reunían en las casas de sus miembros; «la Iglesia entera» de Corinto podía reunirse en la casa de uno solo de sus miembros, persona presumiblemente adinerada (Rm 16,23); es decir, puede que la entera Iglesia corintia estuviera integrada por tan sólo unas cuarenta personas. Pese a su tendencia a crear parcialidades, sus miembros estaban vinculados por su recepción inicial del mensaje sobre Jesús, por el bautismo a través del cual habían expresado esa fe y compromiso con Cristo, y por su experiencia común de aceptación mediante el Espíritu (1 Co 1,10-16; 6,11; 12,13). Eran de variada posición social (1,26-30), y las tensiones sociales constituyan uno de los principales problemas planteados a Pablo (6,1-6; 11,18-22). Todos ellos (o diferentes personas entre ellos) estaban muy influidos por los presupuestos culturales de la época; prueba de ello son: la alta estima en que tenían la retórica (2,1-5); los criterios éticos, de los que a algunos les resultaba difícil liberarse (5 – 6); las prácticas sociales que los de posición social elevada daban por descontadas como parte de su estilo de vida (8; 10,14 – 11,1); la impresión que les causaban las experiencias de inspiración extática (12,2; 14,12); y el cuestionamiento o ridiculización de la idea de que el cuerpo podía resucitar de entre los muertos (15,12,35).

En su respuesta, Pablo ofrece varios pasajes inolvidables: la advertencia contra las parcialidades dentro de una Iglesia (1,10-16); el contraste entre la sabiduría divina y la sabiduría tal como se entiende normalmente (1,17 – 2,5); la instrucción sobre la responsabilidad de los creyentes de construir bien y con prudencia sobre el cimiento de Cristo (3,10-17); la repremisión de un triunfalismo que no tiene en cuenta el sufrimiento humano (4,8-13); el trazado de una senda cuidadosamente equidistante del aislamiento respecto al mundo y de la conformidad sin crítica con los criterios del mundo (6 – 7; 8 – 10); la insistencia en la importancia suprema del amor, por encima incluso de la del carisma de profecía (13); y el bosquejo de la esperanza cristiana de una futura resurrección del cuerpo según el modelo de la de Cristo (15,20-50).

No de menor importancia son en la carta las referencias concretas a la enseñanza del propio Jesús (dato excepcional en las cartas paulinas) (7,10; 9,14), particularmente el recuerdo de la institución de la Cena del Señor (11,23-26) y la relación más antigua del evangelio, transmitida a Pablo a raíz de su conversión, unos dos años después de la crucifixión de Jesús (15,3-7). Para los cristianos del siglo XX resulta muy confusa la tensión existente en la enseñanza de Pablo sobre el matrimonio (7; pero 7,1b probablemente cita lo que decían los corintios) y sobre el papel de las mujeres en el culto (11,2-16; 14,34-36). En ambos casos, lo que probablemente intenta es trazar una vía media entre, por una parte, la libertad y las exigencias del evangelio cristiano y, por otra, las convenciones sociales de la tradición y de la sociedad contemporánea.

2 Corintios

De todas las cartas de Pablo, la segunda a los Corintios es la más difícil de comprender como un todo, porque, al parecer, es una especie de mosaico. Es decir, su forma actual puede perfectamente ser el resultado de la fusión de diferentes cartas de Pablo, que pudo producirse, bien en el momento mismo de su difusión o bien más tarde, cuando todas sus cartas empezaron a ser recogidas en un solo corpus. Los rasgos que, a juicio de muchos, apuntan a esta conclusión son: 1) la brusquedad de la transición y el cambio de humor que se producen al comienzo del capítulo 10 (de manera que los capítulos 10-13 quizás podrían identificarse con la carta escrita entre lágrimas a que se hace referencia en 2,3-4); 2) el hecho de que los capítulos 8 y 9 parecen ser casi independientes, como si se tratara de una o dos cartas sobre el asunto de la colecta que Pablo estaba haciendo en favor de los cristianos pobres de Jerusalén; y 3) la extemporaneidad de 6,14 – 7,1, que en apariencia podría ser una inser-

ción dentro de una secuencia, por lo demás, fluida. Sin embargo, ya se trate de una o de varias cartas, 2 Corintios ciertamente formó parte de la comunicación que Pablo mantuvo con la Iglesia corintia durante su misión por el Egeo a mediados de los años cincuenta.

Los dos temas más relevantes de la(s) carta(s), en estrecha conexión uno con otro, son el del ministerio y el del sufrimiento. Pablo escribe, ante todo, para defender su modo de entender el ministerio. Da la impresión de que, como en Gálatas, la autoridad de Pablo estaba recibiendo ataques de (probablemente) otros misioneros judeocristianos (11,4.13), los cuales basaban su autoridad en las cartas de recomendación con que llegaron (¿de Jerusalén?) (3,1; 10,9), en las destrezas retóricas de que hacían gala (10,10-12; 11,5) y en los milagros que realizaban (12,11-12). Además, habían sabido sacar partido de la aparente vacilación de Pablo en sus planes de viaje (1,15 – 2,4), de su anterior carta, escrita con lágrimas (2,3-13), y de la insistencia de Pablo en ganarse el sustento (11,7-12). Como respuesta, Pablo explica en detalle el concepto que él tiene del ministerio apostólico –por una parte, marcado y avalado por el Espíritu, en contraste con la letra de la ley (3), y, por otra, centrado abiertamente en Cristo– como un ministerio de reconciliación (4,1-6; 5,11-21). Y hace constar su protesta contra quienes entran sin autorización en su campo de misión (10,13-16; posiblemente en referencia a la división de tareas acordada en Ga 2,7-9).

La señal más sorprendente de su ministerio es, sin embargo, su sufrimiento –y precisamente como participación en el sufrimiento de Cristo (1,3-7), como la manifestación de la vida de Cristo en medio de una humanidad moribunda (4,7 – 5,5)–. Era ésta una lección que Pablo ya había aprendido antes: que el poder de Cristo se expresaba de modo característico, no en experiencias de exultación y transporte extático, sino con y mediante su propia y absolutamente humana debilidad (12,1-10; 13,3-4). 2 Corintios proporciona así la base para una teología cristiana potencialmente convincente del sufrimiento, y una advertencia contra cualquier suposición de que el discipulado cristiano estará necesariamente marcado por experiencias de gloria y autotrascendencia; el camino a la gloria pasa por la cruz, y sólo por la cruz.

Romanos

Es ésta la carta más importante de Pablo, en lo que respecta a su enseñanza y teología. Fue escrita, casi con seguridad, desde Corinto al término de esta fase de la obra misionera de Pablo (15,18-23), cuando el apóstol esperaba llevar a Jerusalén la colecta que había recaudado entre

sus Iglesias gentiles (1 Co 16,1-3; 2 Co 8,1-4) –aunque le ponía nervioso pensar si sería aceptada o no (Rm 15,31)–, para después visitar a la Iglesia de Roma en su camino hacia una nueva empresa misionera en España (15,24-28). En vista de este contexto más amplio, y dado que nunca antes había visitado Roma (esta Iglesia no fue fundada por él: cf. 2 Co 10,16 y Rm 15,20), Pablo consideró oportuno exponer su evangelio (Rm 1,16-17, la declaración temática de la carta) con cuidado, de manera ordenada y con cierto detalle. Lo cual no significa que Romanos sea un mero tratado teológico sin ninguna relación con la situación de la Iglesia de Roma como tal. Es ésta una opinión antigua que hoy no cuenta con muchos partidarios. Por el contrario, el tratamiento de los capítulos posteriores, particularmente 13,1-7 y 14,1 – 15,6, muestra la viva conciencia que Pablo tenía de las circunstancias sociales y políticas en las que tenían que vivir a diario los fieles de Roma.

La principal exposición teológica de Romanos (1,16 – 11,36) proporciona el primer y más clásico modelo de teología cristiana sistemáticamente estructurada. Comienza con una declaración de la justicia de Dios y de la obligación que éste se ha impuesto de salvar al género humano de su propia locura, salvación que se hace efectiva mediante la fe (1,16-17). Después contrasta la apurada situación del género humano, en apariencia seguro en su falsa ilusión de independencia con respecto a Dios, pero en realidad atrapado en una dependencia más abyecta con respecto a su propia satisfacción (1,18-32). Con el capítulo 2 se introduce el principal tema de contrapunto: la suposición, por parte de Israel, de hallarse en una relación de privilegio con Dios que habrá de garantizar su posición ante éste en el juicio final. Pablo intenta romper esa burbuja de presunción: todos están necesitados de la aceptación por parte de Dios (2,1 – 3,20). El medio por el que se consigue dicha aceptación queda esbozado en pocas palabras (evidentemente, no resultaba problemático en círculos cristianos) en 3,21-26, y después Pablo hace valer su argumento de que todos, lo mismo judíos que gentiles, sólo son aceptados por Dios mediante la fe (3,27-4,25).

El capítulo 5 sitúa esta conclusión dentro del arco temporal de la historia humana, desde Adán hasta Cristo. Los tres capítulos siguientes aclaran cómo se compagina tal conclusión con la persistente realidad de la muerte, el pecado y la carne (naturaleza humana), dilucidando en cada caso la tensión existente entre un proceso de salvación iniciado, pero todavía incompleto, y el papel de la ley judía dentro de dicho proceso, y presentando al Espíritu como el poder procedente de Dios que permite al creyente vivir esa tensión confiando en que el designio de Dios en Cristo habrá de acabar cumpliéndose.

Esta confianza en la fidelidad de Dios suscita de nuevo, simplemente, la inquietante cuestión de esa misma fidelidad a Israel, el pueblo elegido de Dios, a la que Pablo dedica el punto culminante de su exposición teológica (9 – 11), donde defiende la fidelidad de Dios de dos maneras. En primer lugar, define a Israel en función de la llamada/elección de Dios, no de la ascendencia física o la práctica religiosa (9,6-14). Esa llamada de Dios se hace efectiva mediante la fe (ahora fe en el Cristo de Dios), y así los gentiles pueden experimentarla lo mismo que los judíos (9,24 – 10,17). En segundo lugar, el reverso de la llamada de Dios es su rechazo de los no llamados (9,14-23). Pero esta doctrina, de apariencia crudamente predestinacionista, queda matizada por tres cosas: el tema clave de la misericordia de Dios (9,15-16.18.23); la lenta revelación de la convicción de Pablo de que los destinatarios del endurecimiento de Dios no son ahora los gentiles (en cuanto opuestos a los judíos), sino el grueso de los judíos en cuanto opuestos a la afluencia de gentiles (11,7-10.25); y la revelación final de que ésta es una fase transitoria del designio de Dios, que culminará en la manifestación a todos de la misericordia divina (11,11-12.15.26-32). Esta espléndida visión pretende reventar la burbuja de la arrogancia gentil (11,13-25a), lo mismo que la de la presunción judía.

Dicha visión se convierte acto seguido en la base de una exhortación a los cristianos de Roma para que convivan en armonía, aprovechando las intuiciones y la experiencia de la sabiduría judía tradicional (12 – 13) y mediante la plena aceptación mutua de los miembros tradicionalistas y más liberales de la comunidad (14,1 – 15,7), antes de concluir con un aluvión final de citas de la Escritura que confirman la intención divina de que judíos y gentiles den culto juntos (15,7-13). La investigación contemporánea, sin embargo, sigue dividida acerca de si esta visión de Pablo es un intento desesperado de resolver el problema fundamental del rechazo judío del Mesías Jesús o si, por el contrario, constituye la base para una identificación fundamental de judíos y cristianos como elementos que constituyen en su unidad el Israel del designio de Dios.

Filipenses

La Carta a los Filipenses es la primera de las cuatro cartas que fueron escritas desde la cárcel. Una tradición muy recurrente en la investigación neotestamentaria afirma que Pablo estuvo encarcelado por un tiempo en Éfeso, durante su misión por el Egeo, y que las cartas a los Filipenses, a los Colosenses y a Filemón fueron escritas durante ese encarcelamiento. Puesto que Colosas (donde, además, vivía Filemón) se encontraba tan

sólo a unos ciento sesenta kilómetros de Éfeso, y Filípulos a unos pocos días de viaje por mar, la hipótesis sigue resultando atractiva. En ese caso, en una secuencia cronológica, estas cartas tendrían que situarse antes que Romanos. Sin embargo, no tenemos documentación independiente de tal encarcelamiento en Éfeso; mejor testimoniado está la (inicialmente) poco rigurosa prisión que Pablo sufrió en la misma Roma (Hch 28,30), y seguramente es esta ciudad la que tiene más probabilidades de ser el lugar de origen de estas cartas.

Filipenses suele considerarse como la más amable de todas las cartas que se han conservado de Pablo, dado que su principal interés no es reprender ni advertir, sino agradecer a los filipenses el interés tan activo que se toman por él (4,10-19). Como se ha señalado a menudo, el lenguaje de «alegría/regocijo» aparece en Filipenses más intensamente que en las demás cartas de Pablo. En su escrito, Pablo se muestra: encantado de que se esté predicando el evangelio, pese a cierta rivalidad entre los cristianos del lugar donde está encarcelado (1,12-18), consciente de que su muerte puede estar próxima (1,19-26) y deseoso de que sus conversos permanezcan firmes en la fe (1,27-30). El llamamiento a un auténtico interés mutuo (2,1-5) hunde sus raíces en la descripción de la humildad de Cristo en un pasaje habitualmente considerado un primitivo himno cristiano (2,6-11). Una inesperada interrupción (3,2) recuerda las virulentas advertencias de Ga 5 y 2 Co 10 – 11, y brinda la ocasión para una intensa reafirmación del evangelio de Pablo y del modo en que éste entiende la tensión entre el «ya» y el «todavía no» del proceso de salvación que es la vida cristiana (3,3-16).

Filemón y Colosenses

Estas dos cartas pueden considerarse juntas, pues casi con seguridad fueron destinadas al mismo lugar (Colosas) y se escribieron aproximadamente al mismo tiempo (cf. Col 4,10-14 con Flm 23-24). Como sucede con Filipenses, la fecha y el lugar de su composición dependen de si resulta o no aceptable la hipótesis del encarcelamiento efesino. Quizá resulten decisivos en favor de una fecha posterior dos hechos: que Colosenses fue compuesta (no simplemente copiada al dictado) por alguien distinto de Pablo, como ha demostrado el análisis minucioso del estilo y la técnica literaria de la carta; y la impresión que dicha carta produce de que el pensamiento del apóstol ha evolucionado en cierta medida en relación con el que se encuentra en las cartas paulinas anteriores (cf. particularmente Col 1,15-20 con 1 Co 8,6; y 2,19 con 1 Co 12,21). Al mismo tiempo, los detalles de las instrucciones finales (4,7-17) y el carácter del

autógrafo final (4,18) indican que Pablo pudo aprobar la carta compuesta en su nombre y en el de Timoteo (probablemente, pues, por éste) antes de añadir su propia firma. En ese caso, Colosenses proporciona una especie de puente entre las cartas paulinas indiscutidas y las cartas post-paulinas, y demuestra en qué medida las primeras se funden con las segundas.

Filemón es la única carta auténticamente personal del corpus paulino, aun cuando está bastante claro que Pablo esperaba que la carta fuera leída en voz alta en la asamblea eclesial (2, y los plurales de 22 y 25). De este modo, Pablo podía presionar suavemente a Filemón y, al mismo tiempo, recordarle que cabía esperar el apoyo de la Iglesia a la hora de tomar una difícil decisión personal. Lo delicado de la situación estribaba en que Onésimo, esclavo de Filemón, había pedido a Pablo que intercediera por él en una cuestión en la que Filemón pensaba que Onésimo había obrado mal; esta hipótesis concuerda con los hechos y las leyes tocantes a los esclavos mejor que la hipótesis habitual de que Onésimo era un ladrón y un fugitivo. Pablo suplica, consciente de la desigualdad de su respectiva condición (Filemón, el acaudalado dueño de casa, convertido por Pablo, que ahora está en la cárcel). La carta brinda una de las oportunidades más claras de ver la realidad de la esclavitud en el mundo antiguo.

Colosenses es la segunda y última carta del corpus paulino (la otra es *Romanos*), escrita explícitamente a una Iglesia no fundada por el propio Pablo. En realidad había sido fundada por Épafras, probablemente en el curso de una misión que partió de la base que Pablo tenía en Éfeso, y se dirigió a las ciudades del valle del Lico, donde Épafras se había criado. Habitualmente se compara con *Gálatas*, por ser una súplica ferviente de que los creyentes colosenses no se dejen persuadir por la falsa doctrina. El debate sobre la naturaleza de dicha doctrina ha sido largo y complejo, pero habitualmente se entiende que es una forma de enseñanza sincrética, con elementos del judaísmo y de la primitiva especulación gnóstica mezclados.

Sorprendentemente, sin embargo, la carta como tal no se muestra demasiado preocupada por la amenaza: ésta sólo comienza a aparecer en 2,4 (compárese *Gá 1,6*), y no es en absoluto tan virulenta como la polémica de *Gálatas*. Al mismo tiempo, los puntos delicados de conflicto de hecho parecen semejantes a los de *Gálatas*: circuncisión (2,11-13; 3,11), fiestas y leyes alimentarias (2,16.21) —es decir, los signos característicos y distintivos del judaísmo tradicional—; a ellos se suman por añadidura creencias relativas a «fuerzas elementales» (2,8.20; cf. *Gá 4,3.9*) y un culto místico de ángeles (2,18; como en *Qumrán*). Además, se supone que los creyentes gentiles a los que se dirige la carta han entrado plena-

mente en la herencia de Israel (1,2: «santos»; 1,12; 3,12). Y el problema parece ser que tal pretensión se está viendo descalificada por quienes practican esos rituales y ese culto místico (2,16.18). Por tanto, lo más probable es que la naturaleza del problema colosense consistiera en que una o más de las sinagogas de Colosas, establecidas desde hacía mucho en la ciudad, se estaban mostrando desdeñosas con respecto a las pretensiones de la nueva y pequeña secta.

La carta se escribe, por tanto, para reafirmar las convicciones de los cristianos de Colosas acerca de la significación verdaderamente cósmica de Cristo y de lo que éste había llevado a cabo en la cruz (particularmente, 1,15-20, ¿otro himno primitivo a Cristo?, y 2,9-15), con un añadido de exhortaciones éticas algo más convencionales (3,5 – 4,6) para animar un estilo de vida que impresione a sus vecinos y les proteja de toda sospecha de fomentar el desorden (particularmente las normas domésticas de 3,18 – 4,1).

Efesios

Con la Carta a los Efesios nos hallamos ante uno de los mayores enigmas del corpus paulino. Casi con seguridad el «en Éfeso» de 1,1 es una inserción posterior, y, a diferencia de la típica carta paulina, faltan de forma notoria las referencias a cuestiones y personas particulares. Su estilo, que no se parece a ningún otro dentro del corpus paulino, está marcado por sentencias muy largas, repeticiones y redundancias; también tiene un tono notablemente litúrgico (1,15 – 3,21 posee el carácter de una larga oración) y parece utilizar el lenguaje de Colosenses en muchos puntos (cf. por ejemplo Ef 6,5-9 con Col 3,22 – 4,1; Ef 6,2-11 con Col 4,7-8). Da la impresión de que su perspectiva es la propia de la segunda generación cristiana (2,20), y los temas teológicos parecen haber sido desarrollados más allá, incluso, que los de Colosenses (cf. Ef 1,22-23 con Col 1,17-19): «la Iglesia» se entiende ahora como universal (no como las Iglesias locales de las cartas anteriores), y la escatología es de carácter más «realizado» (particularmente 2,2-6.8). Por tanto, la carta tiene todo el aspecto de haber sido escrita por un discípulo de Pablo algún tiempo después de la muerte de éste, muy posiblemente como un modo de compendiar y celebrar la fe y el éxito apostólico de Pablo, y probablemente utilizando Colosenses como una especie de «plantilla».

Su rasgo más notable es 2,11-22, que brinda una de las afirmaciones más claras de la visión que Pablo tiene de la integración de judíos y gentiles dentro del Israel escatológico, tras el derrumbamiento de los viejos alejamientos y barreras por medio de Cristo. Igualmente sorprendente es

la elaboración del anterior lenguaje de Pablo sobre el «misterio» (Rm 11,25), de un modo que ensalza el papel de Pablo mismo (Ef 3,1-13). La tradicional confesión judía de Dios como uno solo se ha puesto como punto culminante de una confesión cristiana más plena (4,4-6). Y la visión de la Iglesia es mucho más ambiciosa (véase, no sólo 4,11-16, sino también 1,22-23; 2,21-22 y 5,25-32). Pese a su origen seudónimo, la descripción de Efesios como «la quintaesencia del paulinismo» no carece de justificación.

Cartas Pastorales

Estas cartas se suelen datar en las dos últimas décadas del siglo I, aunque opiniones minoritarias contrarias sostienen, por un lado, la autoría paulina durante un posterior encarcelamiento en Roma y, por otro, una fecha situada en el tercer cuarto del siglo II. Muy probablemente representan el paulinismo en un estadio en el que el recuerdo del gran apóstol estaba todavía fresco, y un intento de utilizar su legado para hacer frente a los peligros, especialmente a cierta forma primitiva de gnosticismo (véase, en particular, 1 Tm 6,20), a los que se veía enfrentado un movimiento ya adentrado en su segunda generación de existencia. Destacan en su respuesta una fijación más firme de «la fe», «la doctrina (sana/buena)», «las afirmaciones ciertas» y una forma más estructurada de ministerio y de organización eclesial (supervisores, diáconos, ancianos). Véase, además el capítulo, 19 del presente volumen: «Las cartas no paulinas», de Frances Young.

* * *

Para seguir leyendo

- BARRETT, C.K., *Paul: An Introduction to his Thought*, Chapman, London 1994.
- DOTY, W.G., *Letters in Primitive Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1973.
- DUNN, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans / T. & T. Clark, Grand Rapids / Edinburgh 1997.
- KECK, L.E., *Paul and His Letters*, Fortress Press, Philadelphia 1979.
- MEADE, David, *Pseudonymity and Canon*, Mohr, Tübingen 1986.
- MURPHY-O'CONNOR, J., *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills*, Liturgical/Glazier, Collegeville (MN) 1995.

- ROETZEL, C.J., *The Letters of Paul: Conversations in Context*, SCM Press, London 1983.
- TROBISCH, D., *Paul's Letter Collection: Tracing the Origins*, Fortress Press, Minneapolis 1994.
- ZIESLER, J., *Pauline Christianity*, Oxford University Press, Oxford 1983, 1990².

Existen también dos grandes colecciones en las que se han publicado ya algunos volúmenes y que se completarán en los próximos años:

- (1) DUNN, J.D.G. (ed.), *New Testament Theology*, Cambridge University Press, incluye los siguientes:
- MURPHY-O'CONNOR, J., *2 Corinthians* (1991).
- DUNN, J.D.G., *Galatians* (1993).
- DONFRIED, K.P. – MARSHALL, I.H., *The Shorter Pauline Letters* (Thessalonians, Philippians, and Philemon) (1993).
- LINCOLN, A.T. – WEDDERBURN, A.J.M., *The Later Pauline Letters* (Colossians and Ephesians) (1993).
- YOUNG, F., *The Pastoral Epistles* (1994).
- (2) LINCOLN, A.T. (ed.), *New Testament Guides*, Sheffield Academic Press, incluye los siguientes:
- MORGAN, R., *Romans* (1995).
- DUNN, J.D.G., *1 Corinthians* (1995).
- KREITZER, L., *2 Corinthians* (1996).
- BEST, E., *Ephesians* (1993).
- BARCLAY, J.M.G., *Colossians and Philemon* (1997).
- DAVIES, M., *The Pastoral Epistles* (1996).

Las cartas no paulinas

FRANCES YOUNG

¿Qué queremos decir cuando hablamos de «cartas no paulinas»? La negación indica que nos hallamos ante unos textos un tanto marginales en relación con Pablo. Muchos de dichos textos¹ se han convertido, efectivamente, en verdaderas «cenicientas», aunque uno de ellos es obra de un teólogo que puede dignamente ocupar un puesto junto a Pablo y «Juan», y el resto se consideran cada vez más interesantes, pues permiten el acceso a la evolución de diversas tradiciones dentro del cristianismo primitivo. Comparar y contrastar dichas tradiciones hace gratificante el estudio de estos aparentes «restos de serie». Ésta es la razón por la que vamos a ocuparnos de todos ellos considerados en conjunto. Pero antes vamos a presentarlos.

La *Carta a los Hebreos* está asociada con la tradición paulina, pero no hay duda de que debe distinguirse de la obra de Pablo². Aun cuando se atribuyó a Pablo durante el proceso de elaboración del canon, esta obra no lleva su nombre, y la Iglesia del siglo III EC no sabía de dónde procedía: uno (Tertuliano) proponía como autor a Bernabé; otro (Clemente de Alejandría) suponía que Pablo la había escrito en hebreo y que Lucas la había traducido; otro más (Orígenes) sabía que se había atribuido a Clemente de Roma, pero concluía que sólo Dios conocía al autor de la epístola a los Hebreos. Además de estas sugerencias antiguas, la investigación moderna ha propuesto otras. Quien cuenta con más argumentos

1. Para seguir leyendo y contar, además, con una orientación bibliográfica inicial, véanse los volúmenes correspondientes de la colección de Cambridge sobre teología del Nuevo Testamento dirigida por J.D.G. Dunn: Barnabas LINDARS, SSF, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge University Press, Cambridge 1991; Andrew CHESTER – Ralph P. MARTIN, *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; Frances YOUNG, *The Theology of the Pastoral Letters*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
2. Para un estudio ulterior serio se recomienda el comentario de H.W. ATTRIDGE, *Commentary on Hebrews* (Hermeneia series), Fortress Press, Philadelphia 1989.

plausibles a su favor es Apolo, el cual estuvo asociado con la misión paulina, aunque posiblemente en tensión con ella (1 Co 1,12; 3,4ss; 16,12). Hch 18,24ss nos informa de que Apolo, que procedía de Alejandría, era un judío diestro en interpretar las Escrituras y «elocuente», lo cual probablemente significa que tenía formación retórica griega: tales rasgos encajan con el autor implícito de este texto. Pero ¿por qué ha de faltar el nombre? ¿Porque el autor era una mujer, por ejemplo Priscila? Nos encontramos en el ámbito de las conjeturas, y sin duda ha de acabar prevaleciendo la opinión de Orígenes.

Sería útil que la fecha de Hebreos resultara más clara: ¿es contemporánea de Pablo o pertenece a la generación siguiente? Existe un consenso considerable entre los especialistas respecto a que las llamadas «epístolas Pastorales» (1 y 2 Timoteo y Tito)³ representan la tradición paulina posterior a Pablo. La cuestión de dónde termina el auténtico Pablo y comienza el escrito seudónimo ha estado rodeada de controversia. Sin embargo, cada vez reclama más atención por las consecuencias que ese debate tiene: ¿podemos analizar paso a paso la evolución de la tradición paulina a través de sus seguidores hasta una generación posterior? En este caso, se supone que las Pastorales pretenden hacer presente al Pablo ausente en una crisis posterior y diferente de las que acosaron a Pablo en su tiempo.

La *Epístola de Santiago*⁴ es un texto surgido, al parecer, de un grupo que tenía dificultades con Pablo. Una vez más, la cuestión del autor y la fecha queda sin zanjar. ¿Es éste el escrito cristiano más primitivo, apenas diferente del judaísmo, quizá procedente de Santiago, el hermano del Señor y jefe de la Iglesia de Jerusalén? ¿O procede de una generación posterior a Pablo, reacciona contra el cristianismo gentil, refleja las tradiciones del cristianismo palestino y utiliza el nombre de Santiago para darse autoridad? La categoría canónica de este texto seguía siendo dudosa en el siglo IV EC, y en el presente artículo damos por sentado que la obra es seudónima, aunque ello no mengua su importancia. De hecho, creemos que representa una forma de judeocristianismo poseedor de un carácter distinto del de la tradición paulina.

-
3. Para un estudio ulterior serio, el comentario más completo sigue siendo el de Martin DIBELIUS, *Commentary on the Pastoral Epistles* (rev. por Hans Conzelmann, trad. ing., Hermeneia series), Fortress Press, Philadelphia 1972.
 4. Para un estudio ulterior, véase el comentario de Sophie LAW en la colección Black (A. & C. Black, London 1980).
 5. Para un ulterior estudio de Judas y 2 Pedro, véase el comentario de Richard BAUCKHAM, *Commentary on Jude and 2 Peter* (The Word Biblical Commentary), Word, Waco (TX) 1983.

La de *Judas*⁵ es otra carta que pretende estar relacionada con un miembro de la familia de Jesús; su autenticidad se ha defendido recientemente de forma muy convincente⁶. Esto no se ve necesariamente amenazado por las curiosas coincidencias de esta obra con *2 Pedro*, carta que tiene todo el aspecto de ser seudónima, puesto que ésta probablemente tomó prestados textos de aquélla. La autenticidad de *1 Pedro*⁷ también se ha defendido de forma plausible. Una vez más, nos enfrentamos a enormes incertidumbres acerca de la fecha y el origen. ¿Forman estas tres cartas un grupo representativo de una tradición reconocible dentro del primitivo movimiento cristiano? ¿O tienen orígenes dispares? La(s) tradición(es) representada(s) en estas cartas quizá ponga(n) en tela de juicio la tendencia reciente a distinguir entre formas diferentes de cristianismo primitivo, puesto que presentan vínculos con la corriente paulina y también con otras. Pero la postura básica del presente estudio es que las cartas no paulinas no ponen de manifiesto una corriente principal clara, sino varios riachuelos paralelos y conectados entre sí.

En algunos aspectos, el estudio que vamos a emprender queda empobrecido por el hecho de no incluir las epístolas joánicas, un grupo de cartas representativas de una tradición peculiar que resulta útil comparar y contrastar con las que nos atañen. Aparecen algunos temas idénticos, relacionados con la unión y el orden de la comunidad eclesial, con la manera de resistir a las distorsiones de la tradición, con la autoridad y con el estilo de la vida cristiana. Nuestra teoría es que forman un todo con las epístolas no paulinas analizadas en este capítulo, habida cuenta de que son testimonios de las presiones ejercidas sobre las diversas tradiciones diferentes de las Iglesias a finales del siglo I, pongamos por caso.

Suponer esa clase de contexto para todos estos documentos da a entender claramente su carácter seudónimo.

-
6. Richard BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus*, T. & T. Clark, Edinburgh 1990; cf. su comentario publicado anteriormente y citado en la nota anterior. Bauckham examina los indicios de la continuada influencia de la Sagrada Familia en el cristianismo palestinense, y muestra cómo la exégesis de la epístola es paralela a la encontrada en la literatura apócrifa judía. El argumento elaborado tiene considerable fuerza. Caso de aceptarse, deberíamos suponer que *2 Pedro* utilizó *Judas* en una fecha posterior para atacar a adversarios diferentes, y habría que modificar la postura adoptada en este capítulo.
 7. Para un estudio ulterior, el comentario más completo existente en inglés sigue siendo el de J.N.D. KELLY, *Commentary on 1 Peter* (Black series), A. & C. Black, London 1969.

¿Por qué tienen las cartas no paulinas forma de epístolas? Esta pregunta no la hacemos simplemente porque esté de moda hacer preguntas literarias. La cuestión atañe a la medida en que la forma «carta» se adopta artificiosamente como el género adecuado⁸. Todo el mundo está de acuerdo en que las cartas de Pablo eran auténticas cartas, escritas en situaciones reales. En cambio, se puede discutir hasta qué punto los textos que aquí nos interesan son realmente cartas en ese sentido.

Hebreos no lleva nombre, porque no empieza con un encabezamiento epistolar. La única razón para suponer que este texto sea una carta es que termina como tal. Tras una elaborada bendición, que suena como si procediera de un contexto litúrgico, encontramos de repente referencias y saludos personales. Allí se menciona a Timoteo, «nuestro hermano», y «a los de Italia», lo cual proporciona las únicas pistas a propósito de la fuente o destino de este texto. Pero estas sentencias pegadas, por decirlo así, suscitan otras preguntas: ¿fue este texto originariamente un sermón?, ¿cómo llegó a tener final epistolar, pero sin saludos iniciales?

En cambio, las Pastorales se presentan como cartas enviadas por Pablo a Timoteo y Tito. Curiosamente, los destinatarios de los saludos enviados por Santiago son las doce tribus de la dispersión; su remitente es un Santiago tan conocido que al parecer no necesita presentación alguna, aparte de su afirmación de ser «siervo de Dios y del Señor Jesucristo». Judas y Pedro se dirigen a sus destinatarios de manera muy parecida a Pablo. No hay duda de que estos textos pretenden ser cartas. Pero ¿lo son?

Su misma semejanza con los saludos de Pablo hace sospechar. En toda cultura, las cartas siguen unas determinadas convenciones. En las cartas griegas, la forma de empezar era «X a Y, alegría (*chairein*)»; en las cartas judías, «paz» (*šalom*) reemplazaba a «alegría». Pablo parece haber forjado una adaptación propia, y muy significativa, de ambas formas: «gracia» (*charis*) y «paz»⁹. La combinación de «gracia y paz», con el añadido ocasional de «misericordia», se encuentra posteriormente en la mayoría de las cartas cristianas, incluidas 1 y 2 Pedro, Judas y 2 Juan. Santiago, con el habitual *chairein* griego, es la excepción que confirma la regla. Esto sugiere dos posibilidades que no se excluyen necesariamente entre sí: que Pablo inició una tradición que se extendió rápidamente a todas las comunicaciones cristianas por carta; o que las cartas de Pablo llegaron a proporcionar modelos a la literatura cristiana y legiti-

-
8. Sobre el género literario, véase Stanley K. STOWERS, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Westminster Press, Philadelphia 1986.
 9. Judith LIEU, «“Grace to you and Peace”: The Apostolic Greeting»: *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 68 (1985), pp. 161-175.

maron la adopción del género «carta» para expresar por escrito la enseñanza cristiana. Lo mismo que estas obras, los llamados *Padres apostólicos*¹⁰ adoptan en su mayoría la forma de cartas.

También suscitan sospechas los destinatarios de Santiago, las doce tribus de la diáspora (dispersión). La incesante especulación de los especialistas¹¹ al respecto resulta prácticamente innecesaria. No existían doce tribus desde el 721 AEC; la diáspora de los judíos era sólo de las dos tribus que habían constituido el reino de Judá. Así, en Santiago el «doce» debe de ser un símbolo escatológico, presumiblemente referido a las comunidades cristianas dispersas por todo el mundo entonces conocido, comunidades que, de manera análoga a los judíos de la diáspora, adoptaban la identidad de extranjeros y exiliados del reino (de los cielos) al cual pertenecían en realidad. (Esto se puede confirmar comparando Santiago con 1 Pedro, que se dirige a los cristianos como «los exiliados de la diáspora» en diversas provincias de Asia Menor). Santiago carece de situación, ¡a menos que sea la primera encíclica! Lo mismo pasa con Judas y 2 Pedro: se dirigen a «los llamados», o a «los que han recibido una fe», con descripciones posteriores totalmente indeterminadas. 1 Pedro es la única de estas cartas que parece tener delante destinatarios concretos y una situación específica. Así, ¿son la mayoría de estos textos cartas ficticias? Una sospecha que muy bien podría ser éste el caso, y ello confirmaría su carácter seudónimo.

Pero aceptar eso no equivale a rechazarlas como «falsificaciones». Más bien confirma su importancia como documentos comunitarios. Las cartas paulinas auténticas suelen asociar a otros con Pablo en su redacción y ponen de manifiesto su papel en la creación y mantenimiento de las redes comunitarias. Tales redes siguieron floreciendo cuando estos «extranjeros» en el mundo grecorromano afrontaron situaciones nuevas –de persecución o de divergencia, que ellos interpretaban como traición–. Las comunidades necesitaban confirmar la autoridad de sus dirigentes como herederos de los apóstoles, autentificar las tradiciones que habían recibido y reconocer y excluir a los alborotadores. Éste es el con-

10. Los textos habitualmente designados por esta expresión son: 1 y 2 Clemente; las siete cartas de Ignacio a los Efesios, los Magnesios, los Tralianos, los Romanos, los Filadelfos, los Esmirniotas y Policarpo; la carta de Policarpo a los Filipenses; la Didajé, o Doctrina de los doce Apóstoles; y la Epístola de Bernabé. Son fácilmente accesibles en traducción inglesa en los Penguin Classics, *Early Christian Writings* (ed. y trad.: Maxwell Staniforth – Andrew Louth), Penguin Classics, London 1987 (trad. cast.: *Padres Apostólicos* [ed. y trad.: Daniel Ruiz Bueno], BAC, Madrid 1993⁶).

11. Se ha convertido en una cuestión habitual analizada en comentarios y estudios; a ellos remitimos al lector deseoso de un análisis ulterior.

texto en el que surgieron probablemente la mayoría de estas cartas no paulinas.

La investigación moderna se ha interesado por el modo en que este material no paulino se relaciona con Pablo. En el caso de Santiago, el problema fue planteado por Lutero, quien consideraba Santiago como una «epístola de paja», apenas diferente del judaísmo. Al suponer que la «justificación por la fe» era el núcleo del paulinismo, y al creer que Santiago ponía dicho núcleo en tela de juicio con la «justificación por las obras», tal conclusión era obvia. Quienes respetaban su categoría canónica estaban preocupados por la tarea de reconciliar Santiago con Pablo.

Santiago se interesa inequívocamente por el «cristianismo práctico». La religión pura consiste en ocuparse de huérfanos y viudas y no dejarse contaminar por el mundo (1,27); la fe se demuestra en las obras (2,14-17). Abrahán fue justificado por las obras cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar (2,21). Santiago considera que ésta es la explicación adecuada del texto probatorio aducido por Pablo: «Creyó Abrahán en Dios y le fue reputado como justicia» (Gn 15,6; cf. Rm 4,3); o sea, que las obras demuestran la fe (2,23-24). Parece una contradicción (compárense, en concreto, Rm 3,28 y St 2,24), y, sin embargo, un examen más detenido indica que se trata de un diálogo de sordos. Para Santiago, la fe es mero asentimiento: «También los demonios creen y temblan» (2,19). Para Pablo, sin embargo, la fe incluye la conducta: amor y buenas obras (Rm 12), vestirse de Cristo (por ejemplo Rm 13,14), ausencia de pecado (Rm 6). Así, ¿cómo se relaciona esta disquisición con la de Pablo? La mayoría de los autores han llegado a la conclusión de que Santiago no había leído a Pablo, sino que estaba reaccionando frente a rumores, quizás incluso frente a adversarios postpaulinos de la ley («antinomistas»), una generación más tarde. Algunos han defendido la datación prepaulina de Santiago, sosteniendo en este caso, bien que Pablo sería el que responde, bien que cada uno trata temas diferentes de manera independiente.

¿Qué importancia puede tener en esta discusión el nuevo modo de entender a Pablo que está surgiendo?¹² Pablo, se afirma ahora, rechazaba, no las «buenas obras», sino la imposición a los conversos gentiles de las «obras de la Ley», o los signos étnicos de los judíos, tales como la

12. Cf. el capítulo de Dunn sobre las cartas paulinas en este volumen, pp. 317-332. Una valoración nueva de la teología de Pablo comenzó con la obra de E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM Press, London 1977. Un buen análisis de estas cuestiones se encontrará en J.D.G. DUNN, *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press, London 1977.

circuncisión, las leyes alimentarias y la observancia del sábado. En otras palabras, para Pablo el problema atañía a los términos en que los gentiles habían de ser aceptados en una comunidad esencialmente judía, no a la cuestión de cómo un individuo introspectivo ha de compensar una conciencia culpable, como imaginaron primero Agustín y luego Lutero¹³.

Ahora bien, si es así, resulta totalmente evidente que Santiago es ajeno al problema. Lo que le interesa son las relaciones entre ricos y pobres, no entre judíos y gentiles, y la Ley es para Santiago la ley de la libertad (1,25; 2,12), la cual no ha de ser objeto de crítica (4,11-12), sino que es el criterio del juicio divino (2,10.13; 4,12, etc.). Los lectores de Santiago deben guardar la Ley «regia» (*basilikon*), que, «según la Escritura», es «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (2,8): ¿se refiere Santiago al compendio de la Ley entera recogido en Levítico (19,18) o tal vez pensaba en la Ley «mesiánica» o la Ley del Reino? Sea cual sea la respuesta a esta pregunta, existen hondas correspondencias entre Santiago y el evangelio de Mateo (véase especialmente Mt 5,17-48). «Mateo» acepta a los gentiles, pero habla con la voz de una secta mesiánica judía configurada por una interiorización profética de las exigencias de obediencia y pureza que radicaliza, más que rechaza, todas las disposiciones para la observancia de la Ley. Tal vez en Santiago se le dé también voz a esta tradición. Tal vez haya en la disquisición de Santiago de una fe falsa, incapaz de manifestarse en la caridad, el mismo tono ligeramente nervioso que encontramos en la afirmación de «Mateo» de que no dejará de estar vigente ni una iota ni una tilde de la Ley. Las controversias que rodean a Pablo van más allá del horizonte de ambos; ¿cómo iban, pues, a abordarlas? Para ellos, la fe cristiana simplemente cumple la tradición judía, no la pone en tela de juicio.

El cambio en la investigación paulina debe transformar también el modo de concebir la relación de las Pastorales con el resto del material paulino. La aparente insistencia en las obras, más que en la fe, fue un factor que contribuyó a llegar a la conclusión de que estos textos no eran auténticamente paulinos. Actualmente, dicho argumento parece fuera de lugar. Sin embargo, su carácter postpaulino sigue siendo patente en la pérdida de interés por los grandes problemas que Pablo afrontó. En ellas nos parece oír la voz de la comunidad cristiana gentil: la Ley carece de actualidad, salvo para controlar a los criminales (1 Tm 1,8ss). Pero la vida cristiana es un asunto de importancia capital.

13. El artículo clásico es K. STENDHAL, «The Introspective Conscience of the West»: *Harvard Theological Review* 56 (1963), pp. 199-215; publicado de nuevo en *Paul Among Jews and Gentiles*, SCM Press, London 1977.

El modelo de vida cristiana se explica con detalle en las Pastorales desarrollando los «códigos domésticos» que se encuentran en Colosenses (3,18 – 4,1) y Efesios (5,22 – 6,9). La Iglesia se entiende como la casa de Dios (1 Tm 3,15), de manera que el modelo tradicional de exhortación a maridos y esposas, hijos y padres, amos y esclavos, recibe nueva forma. La disquisición sobre el comportamiento de hombres y mujeres en la oración (1 Tm 2) va seguida por esbozos del carácter (3,1-13) del verdadero supervisor (*episkopos*) y servidor (*diakonos*); más tarde (4,6; 4,12; 5,1-2), a «Timoteo» se le dice cómo ser un buen *diakonos* para los «hermanos», pese a su juventud, y se le manda que trate a los mayores de la comunidad como si fueran su padre, a los más jóvenes como hermanos, a las mujeres mayores como madres, a las más jóvenes como hermanas. A continuación se dan instrucciones acerca de las viudas (5,3-16) y los mayores (*presbiteroi*) (5,17-20) y acerca de los esclavos (6,1-2). (Mi resumen está formulado deliberadamente para mostrar las ambigüedades existentes entre la terminología doméstica y los posteriores títulos cristianos de oficio ministerial). El código doméstico está evolucionando claramente hacia un canon eclesiástico, pero existen tensiones, tanto entre el lenguaje de las relaciones familiares y el que implica una jerarquía de sirvientes domésticos como entre los consejos proporcionados a los esclavos «literales» y las instrucciones dadas a los «servos» de Dios. Resulta claro que dentro de las Iglesias paulinas se está produciendo una evolución, y ello se debe al deseo de conservar la tradición paulina frente a las falsas interpretaciones que de ella se hacen.

2 Timoteo, en apariencia un último testamento de Pablo antes de dar su vida, parece el eje de una obra tripartita que confiere a los dirigentes de la generación siguiente la autoridad de Pablo. Pablo ha llegado a ser el modelo de converso y de mártir. Los cristianos han de ser fieles a Cristo Jesús, el cual ha venido a ofrecer la purificación de las pasiones mundanas y un nuevo nacimiento, y volverá como rey para acreditarlos y recompensar su aguante. Estas epístolas parecen insinuar cierta parodia del culto al césar –ciertamente, el lenguaje teológico y cristológico es bastante diferente del de las paulinas auténticas–. Sin embargo, pese a todas las diferencias, estas cartas se convertirían en la lente a través de la cual se leería a Pablo al menos hasta la época de Agustín.

Hebreos guarda, a su vez, una relación diferente con el material paulino. Esta carta desarrolla ciertas ideas generativas de la teología paulina, particularmente la de que la profecía de Jeremías de una alianza nueva se ha cumplido en Cristo. Sin embargo, como veremos, tiene su propia hermenéutica, que, pese a todas las conexiones, es a menudo completamente distinta de la de Pablo.

Muy interesante es la cuestión de cómo se relaciona 1 Pedro con la tradición paulina. No sólo se adopta en dicha carta el saludo paulino, sino que frases de carácter paulino aparecen insertas en un texto que nunca ha tenido una atribución paulina ni ninguna conexión declarada con Pablo (de hecho, se atribuye al apóstol con el que, según Gálatas, se peleó Pablo). En particular, esta epístola tiene un «código doméstico» muy parecido a los de Colosenses, Efesios y las Pastorales. La aplicación de la crítica de las formas a 1 Pedro pone de manifiesto modelos de enseñanza catequética y fórmulas litúrgicas¹⁴. Así, las semejanzas con Pablo probablemente se han de atribuir al «lenguaje interno» cristiano. Este tipo de análisis indica que esta epístola, como las demás que estamos considerando, probablemente se sitúa en el contexto de la inquietud de la segunda generación por transmitir la tradición de los apóstoles.

Parece, pues, que con estas epístolas no paulinas se ha llegado a una nueva fase. En primer lugar, en muchos casos el problema que las Iglesias afrontan en este momento es cómo distinguir la doctrina falsa de la verdadera. Para unos bastan las advertencias; para otros, la respuesta tiene que ver con las estructuras de autoridad, con la transmisión autorizada de tradición de los apóstoles a la atribulada generación siguiente. Las pistas sobre la identidad de estos maestros rivales parecen apuntar a lo que los especialistas han etiquetado como «gnosticismo»¹⁵, y quizás sea significativo que los maestros gnósticos pretendieran más tarde que sus enseñanzas esotéricas tenían un origen apostólico: está empezando una batalla de tradiciones. En segundo lugar, muchos de estos documentos reflejan una situación en la que los cristianos, sometidos a persecución y objeto de sospecha, reaccionan asumiendo una identidad que no es judía ni gentil (la pilla de que son una «tercera raza» y que pretenden sustituir

14. E.G. SELWYN utilizó de manera interesante la crítica de las formas en su comentario (*Commentary on 1 Peter*, Macmillan, London 1946); curiosamente, la combinaba con una defensa de la autoría petrina.
15. Durante la mayor parte del siglo xx, la investigación neotestamentaria ha estado dominada por cuestiones relativas a los orígenes e influencia del gnosticismo. Se pueden contrastar opiniones enfrentadas consultando Kurt RUDOLPH, *Gnosis* (trad. ing.), T. & T. Clark, Edinburgh 1983, y Simone PETREMENT, *A Separate God: the Christian Origins of Gnosticism* (trad. ing.), Darton, Longman and Todd, London 1991. Christopher ROWLAND, *The Open Heaven*, SCM Press, London 1982, proporciona otra perspectiva que indica la posibilidad de un vínculo entre literatura apocalíptica y gnosticismo, opinión que yo he apoyado desde que leí R.M. GRANT, *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia and Oxford University Press, New York 1966; cf. mi estudio en *The Theology of the Pastoral Letters*, citada antes.

- al judaísmo tienen aquí su origen). Las presiones internas y externas se traducen en un interés por la «vida», por cómo debían vivir los cristianos en el mundo.
- Las Pastorales demuestran perfectamente que entre esta nueva fase y la anterior no hay solución de continuidad. Ya en tiempos de Pablo había controversias internas, y se ha sospechado la existencia de un incipiente gnosticismo en el Corinto paulino¹⁶. Las conexiones con material paulino anterior hacen verosímiles las constantes declaraciones en favor de la autenticidad de las Pastorales. Sin embargo, el comienzo de 1 Timoteo inmediatamente adopta un tono diferente del de antes: a «Timoteo» se le ha dicho que permanezca en Éfeso para asegurarse de que ciertas personas no «enseñan de manera diferente» (*heterodidaskalein* es un neologismo) ni divultan mitos y genealogías interminables. No se aporta en el texto ningún argumento contra las ideas rechazadas, de manera que la reconstrucción de éstas resulta difícil. Pero los indicios apuntan, además, a una alianza entre un ascetismo extremo, que implica la desvalorización de la creación y un ataque radical a las normas sociales, y una especulación relativa al cosmos y sus orígenes semejante a la que se encuentra en textos apócrifos y apocalípticos; esto bien pudo haber contribuido a la formación de los sistemas gnósticos del siglo II. La respuesta de las Pastorales es reafirmar las consignas de la tradición paulina e intentar ordenar institucionalmente la Iglesia de manera que su vida y su ética se funden en el orden y la moralidad convencionales –de ahí su apariencia «patriarcal».
- Problemas parecidos aparecen en Judas, cuya única preocupación es advertir a los lectores contra aquellos de quienes se dice que se han introducido solapadamente, aunque en realidad son los enemigos de la religión, pues niegan a Cristo al pervertir la gracia gratuita convirtiéndola en justificación del libertinaje. También en este caso resulta difícil reconstruir con exactitud los factores de la situación, pero parece que la desobediencia de la convención social se describe como inmoralidad y se considera cumplimiento de las profecías escatológicas de las cosas terribles que sucederán antes del fin. Las advertencias de juicio reaparecen en el refrito que hace con Judas 2 Pedro. En esta carta, como en las Pastorales, el mensaje cristiano se contrapone a los «mitos» (1,16), los adversarios parecen no entender que la creación es de Dios (3,5ss), y se describe a los falsos doctores como personas dedicadas a esa actividad por dinero (2,3; cf. 2 Tm 3,1ss). Es posible que 2 Pedro reutilice Judas contra un enemigo diferente, que la polémica antiherética contra diver-

16. El estudio clásico es el de Walter SCHMITHALS, *Gnosticism in Corinth*, Abingdon Press, Nashville 1971.

sos adversarios esté cortada por el mismo patrón. Pero, en términos generales, la impresión es que temas semejantes se enfocan de maneras diferentes, pues las Pastorales utilizan la autoridad institucional para confirmar una visión conservadora de la tradición, y el material de Judas/Pedro afronta el problema con exégesis escriturística y advertencias escatológicas.

«Antinomismo» es un término usado para definir la inquietud de muchos de estos textos, incluido Santiago. Sean cuales sean la fecha y la procedencia de Santiago y Judas, esta caracterización queda justificada por la constatación de una crisis en la conducta establecida, una disposición a menospreciar los «cuerpos» y las relaciones terrenas, un deterioro del espíritu comunitario, el amor y la caridad. Santiago parecía atribuir dicha crisis a la propia enseñanza de Pablo, mientras que las Pastorales presentan a Pablo como su adversario –después de todo, él se había enfrentado personalmente a quienes afirmaban que «todo es lícito» (1 Corintios) y «a más pecado, más gracia» (Romanos)–. Parece muy probable que nos hallemos aquí ante luchas postpaulinas.

Para algunos de estos textos, sin embargo, la principal inquietud es la persecución (incluso la falsa doctrina puede ser problemática, sobre todo, porque atrae sobre el movimiento cristiano una atención indeseada: 2 Timoteo, al exhortar a sus lectores a no avergonzarse de quienes sufren por el evangelio, se suma al esfuerzo por ordenar los grupos cristianos de tal manera que adquieran buena reputación con los de fuera). Durante mucho tiempo, los críticos han transmitido la idea establecida de que en las Pastorales los cristianos se van convirtiendo en «burgueses» y acomodándose al mundo, pero los textos refutan esta opinión. Más bien parecen reaccionar contra formas radicales de cristianismo que cuestionaban normas sociales y con ello ponían en peligro a los adeptos a la fe de Cristo.

1 Pedro afronta muy claramente el problema de la persecución. La disposición a mantenerse firmes y a sufrir por el evangelio se recomienda como instrumento de purificación por medio de pruebas y como imitación de Cristo. Los ritmos litúrgicos del lenguaje hacen pensar en un rito bautismal, y un estudioso ha llegado incluso a afirmar que 1 Pedro es una primitiva liturgia pascual disfrazada de carta¹⁷. Tal cosa parece anacrónica; pero el morir y resucitar con Cristo sigue siendo en este documento una idea claramente central. El sufrimiento se ha de soportar

17. F.C. CROSS, *1 Peter. A Paschal Liturgy*, Mowbray, London 1954. Cf. el comentario de F.W. BEARE, *Commentary on 1 Peter*, Blackwell, Oxford 1947, que adopta esta teoría e identifica el contexto de 1 Pedro con la persecución en tiempos de Trajano.

«por el nombre», pero los cristianos no deben incurrir en incriminaciones ante las autoridades establecidas por Dios para mantener el orden público. Los códigos domésticos explican en detalle una vida convencional y ética, como en las Pastorales; y como en las Pastorales también, la vida se vive en un período de espera, bajo la mirada de Dios, aguardando el juicio divino.

También Hebreos parece animar a los cristianos a mantenerse firmes ante posibles crisis. Los lectores no han sufrido todavía hasta el punto de derramar sangre; deben contar con que Dios castiga a quienes ama. Significativamente, tanto Hebreos como 1 Pedro se apropián para la comunidad cristiana de la identidad del pueblo elegido de Dios, ofreciendo aliento y esperanza mediante citas de las Escrituras judías. Para Hebreos, los cristianos son el pueblo de la nueva alianza, mientras que para 1 Pedro quienes en otro tiempo fueron «no mi pueblo» se han convertido en la «raza escogida, sacerdocio real, nación consagrada» de Ex 19,6. Si unimos esto al lenguaje señalado antes, con que se habla de extranjeros, exiliados y diáspora, podemos ver la decisiva descripción de la identidad cristiana frente al pueblo judío, con todo su potencial para canonizar el posterior antisemitismo cristiano. Se ha entrado en una nueva fase.

Los textos que estamos considerando poseen su propia «hermenéutica». El enfoque que hemos aplicado a escritos que han llegado a ser canónicos los ha tratado, por lo general, como documentos meramente históricos. ¿Podrían los lectores cristianos de nuestro tiempo aprender algo de ellos sobre el modo de manejar la Escritura? Hasta hace poco, tal pregunta habría sido impensable. Se suponía que la comprensión moderna de la Biblia había mejorado espectacularmente gracias a la creación del método histórico-crítico, y que las lecturas antiguas fueron mal encamionadas por la alegoría. Ahora que nos vemos más inseguros acerca de las diferentes respuestas del lector y la «infinitud» del significado lingüístico, tal vez convenga que renunciemos a tales aires de superioridad.

Pero, en primer lugar, ¿qué podemos percibir de la «intertextualidad»¹⁸ de estos textos como tales? En su mayoría, utilizan las Escrituras

18. Este término se ha hecho habitual en la teoría literaria reciente desde que lo introdujo Roland Barthes. La mayoría de los textos dependen en algún sentido de textos anteriores, si no citándolos, si asumiéndolos más sutilmente o suponiéndolos, bien aludiendo abierta o encubiertamente a ellos, bien subvirtiéndolos. Este caso se da especialmente cuando los textos anteriores tienen categoría «canónica». En los estudios bíblicos, obras importantes influidas por esta observación son: Michael FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1985; y Richard B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven / London 1989.

como documentos proféticos y ejemplares, haciéndolas suyas, leyéndose a sí mismos en los textos, aunque sorprendentemente no es el caso de las Pastorales. Como bien se sabe, éstas contienen la primera afirmación clara sobre la importancia de la Escritura en la vida de la Iglesia (2 Tm 3,16): «Toda Escritura inspirada por Dios es también útil para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia»¹⁹. Esto, unido a otras indicaciones de que «Timoteo» se dedique a la lectura pública de la Escritura (1 Tm 4,13), crea la intensa impresión de que, para la enseñanza, estos textos confían en un cuerpo literario respetado como la Palabra de Dios. Sin embargo, resulta sorprendente en ellos la escasez de referencias, citas o alusiones a las Escrituras como tales; la única cita que se hace tal vez se copiara de los escritos de Pablo (1 Tm 5,18; cf. 1 Co 9,9). El autor no conoce las Escrituras como Pablo.

La intertextualidad de otros de estos textos es mucho más profunda. Las advertencias de Judas van acompañadas por recordatorios del Éxodo, Sodoma y Gomorra, Caín, Balaam y Coré, y sus palabras sobre el arcángel Miguel que se disputa con el diablo el cuerpo de Moisés, o sobre las profecías de Henoc, reflejan claramente desarrollos postbiblicos encontrados en escritos apocalípticos y apócrifos. 2 Pedro introduce Noé y el diluvio, y explica algunas de las alusiones de Judas de modo más explícito. Para estos textos, los relatos pasados referentes a los falsos profetas y al juicio de Dios se convierten en «tipos» vívidos de lo que está en juego en el presente.

La reflexión bíblica más continua se encuentra en la epístola a los Hebreos –de hecho, ésta se podría describir, en buena medida, como una exégesis cristológica de las Escrituras, ya que explica cómo los textos sagrados apuntan más allá de la alianza sellada con los judíos, hacia un nuevo ordenamiento en Cristo–. El eje es la cita completa de la predicción de Jeremías de una alianza nueva (Jr 31,31ss; Hb 8). El templo terreno y las estipulaciones rituales de la antigua alianza se entienden como un símbolo oscuro del verdadero templo celestial. Lo mismo que el sumo sacerdote entraba en el Santo de los santos una vez al año el día de la expiación con la sangre de las víctimas sacrificiales, Cristo entró en el cielo de una vez para siempre con su propia sangre sacrificial, y su sangre selló esta nueva alianza lo mismo que la sangre había sellado la

19. Se discute si *theopneustos* («inspirado») es un adjetivo atributivo o predicativo (es decir, si debemos leer «toda escritura inspirada es útil» o «toda escritura es inspirada y útil»). Lo más probable parece ser lo primero, según las convenciones griegas habituales, pero la inserción de *kai* («y» o «también») entre los dos adjetivos (*theopneustos* y *ophelimos* = «útil») hace que resulte difícil zanjar la cuestión. Muchas versiones inglesas hacen suya la opinión contraria a la que adoptamos aquí en nuestra traducción.

alianza con Moisés. En torno a esta idea central se entrelazan muchas correlaciones y conexiones de detalle con otros textos escriturísticos. Típicas estrategias alegóricas alimentan un argumento que habitualmente se describe como «tipológico», pero cuyo empuje ha de animar a los lectores a perseverar, porque tienen una «alianza mejor» y un «mejor sumo sacerdote».

Las Escrituras proporcionan además catálogos de ejemplos de fe y perseverancia y dichos proverbiales relativos a las pruebas a que Dios somete a quienes son «sus hijos». Se anima a los lectores a pensar que son peregrinos de un nuevo éxodo, que les aguarda el descanso sabático, que van a llegar, no a los terrores del monte Sinaí, sino al monte Sión, la Jerusalén celestial, siempre y cuando no sean desobedientes como lo fueron sus predecesores israelitas en el desierto.

Por comparación, 1 Pedro parece una reflexión menos coherente, más dependiente de «textos probatorios» reunidos en *collages* que a menudo se basan en la asociación de palabras gancho. Pero eso tal vez sea subestimar la medida en que Hebreos utiliza técnicas semejantes, y 1 Pedro tiene una perspectiva subyacente menos explícita. Para ambas, las comunidades eclesiales hacen suya la identidad y la historia de Israel; ésta es la base sobre la cual se pueden condensar y entrelazar advertencias, aliento, «tipos» y profecías para formar exhortaciones y modelos narrativos que dan sentido a las situaciones en que los lectores se encuentran.

La epístola de Santiago destaca el hecho de que para los cristianos de este período no existía el «Nuevo Testamento» como texto canonizado: la mayoría de los ejemplos explícitos se sacan de las Escrituras judías. Sin embargo, concluir que es un documento judío no hace justicia a los paralelos con dichos evangélicos, especialmente a las numerosas y claras alusiones al evangelio de Mateo. No es probable que esto constituya un caso de «intertextualidad»; lo que observamos es, más bien, la influencia recíproca entre tradiciones orales relativas a la enseñanza de un Jesús apenas mencionado y el canon oficial de escritos sagrados. El único caso de referencia intertextual a escritos que se convirtieron en Nuevo Testamento es la referencia de 2 Pedro a los escritos de Pablo. A éste se le describe como «nuestro querido amigo y hermano», y lo que escribió a los lectores «con la sabiduría que Dios le dio» queda refrendado, pero lo que sigue es una advertencia: «hay en ellas [en sus cartas] cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente... para su propia perdición» (3,15-16). Pablo es una herencia disputada, y los escritos cristianos, aunque respetados, todavía no han alcanzado la categoría de Escritura (la referencia aparentemente clara a «las demás Escrituras» en 3,16 es fruto de la traducción: el término grie-

go es ambiguo; normalmente significa «escritos», pero fue adquiriendo connotaciones especializadas en el uso judío y cristiano).

Así, en estos textos se pueden distinguir distintos modos de relacionarse con la «Escritura»; pero lo que tienen en común es una relectura de la Escritura a la luz de Cristo, una «aplicación» de la Escritura a su propia situación y una esperanza de que la Escritura enseñe el camino de la vida y, a la vez, dé sentido a las luchas en que están inmersos. Existe la conciencia de que el significado de la Escritura cambia a la luz de Cristo, y de que la interpretación de la Escritura, y hasta de las tradiciones cristianas heredadas, está envuelta en polémica. Esto es lo que puede permitirnos abordar la cuestión de cómo apropiarnos de estas epístolas no paulinas. Lo que representan para nosotros es una fase de la vida de la Iglesia en la que había luchas internas y externas para establecer la identidad cristiana y el modo correcto de estar en el mundo.

La situación social y cultural de estas epístolas era muy diferente de la nuestra, y cualquier apropiación actual habrá de tener en cuenta tales diferencias –de ahí la atención que hemos prestado en este trabajo al «contexto de redacción»–. Pero en cierto sentido, como canon, autorizan a los cristianos de generaciones posteriores y de «mundos» diferentes a proseguir la búsqueda de una expresión adecuada de la identidad y la vida cristianas en circunstancias siempre cambiantes, y dan algunas pistas. Fundamental parece la afirmación de este mundo como orden creado por Dios y en el que la obediencia a los criterios morales divinos, tal como se esbozan en la historia de Israel y la enseñanza de Jesucristo, es responsabilidad especial de los llamados y elegidos para ser el pueblo de Dios. Tal postura tiene consecuencias que no se pueden comprender simplemente asumiendo de manera ciega las soluciones ofrecidas en estos textos. Las estructuras jerárquicas, los presupuestos patriarcales y otros elementos ligados a su cultura formula sus respuestas; tendremos que luchar para encontrar las nuestras en un mundo postcristiano.

* * *

Para seguir leyendo

- ATTRIDGE, H.W., *Commentary on Hebrews* (Hermeneia series), Fortress Press, Philadelphia 1989.
- BAUCKHAM, Richard, *Commentary on Jude and 2 Peter* (The Word Biblical Commentary), Word, Waco (TX) 1983.
- BAUCKHAM, Richard, *Jude and the Relatives of Jesus*, T. & T. Clark, Edinburgh 1990.
- BEARE, F.W., *Commentary on 1 Peter*, Blackwell, Oxford 1947.

- CHESTER, Andrew – MARTIN, Ralph P., *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude* (New Testament Theology Series), ed. a cargo de James Dunn, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- CROSS, F.C., *I Peter. A Paschal Liturgy*, Mowbray, London 1954.
- DIBELIUS, Martin (rev. de Hans Conzelmann), *Commentary on the Pastoral Epistles* (trad. ing. en Hermeneia series), Fortress Press, Philadelphia 1972.
- DUNN, J.D.G., *The Parting of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press, London 1991.
- GRANT, R.M., *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia and Oxford University Press, New York 1966.
- KELLY, J.N.D., *Commentary on I Peter* (Black series), A. & C. Black, London 1969.
- LAWS, Sophie, *Commentary on James* (Black series), A. & C. Black, London 1980.
- LIEU, Judith, «"Grace to you and Peace": The Apostolic Greeting»: *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 68 (1985), pp. 161-175.
- LINDARS, Barnabas, SSF, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (New Testament Theology series), ed. a cargo de James Dunn, Cambridge University Press Cambridge 1991.
- PETREMENT, Simone, *A Separate God: the Christian Origins of Gnosticism* (trad. ing. del original francés), Darton, Longman and Todd, London 1991.
- ROWLAND, Christopher, *The Open Heaven*, SCM Press, London 1982.
- RUDOLPH, Kurt, *Gnosis* (trad. ing. del original alemán), T. & T. Clark, Edinburgh 1983.
- SANDERS, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, SCM Press, London 1977.
- SCHMITHALS, Walter, *Gnosticism in Corinth* (trad. ing. del original alemán), Abingdon Press, Nashville 1971.
- SELWYN, E. G., *Commentary on I Peter*, Macmillan, London 1946.
- STANIFORTH, Maxwell – LOUTH, Andrew (eds.), *Early Christian Writings*, Penguin Classics, London 1987.
- STENDAHL, K., «The Introspective Conscience of the West»: *Harvard Theological Review* 56 (1963), pp. 199-215; reimp. en *Paul Among Jews and Gentiles*, SCM Press, London 1977.
- STOWERS, Stanley K., *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Westminster Press, Philadelphia 1986.
- YOUNG, Frances, *The Theology of the Pastoral Letters* (New Testament Theology Series), ed. a cargo de James Dunn, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Literatura apocalíptica

JAMES C. VANDERKAM

La Biblia contiene dos libros que se suelen denominar «apocalipsis»: el de Daniel (especialmente los capítulos 2 y 7-12) y el Apocalipsis propiamente dicho. Hay también varias secciones de libros que algunos especialistas califican de «apocalipsis»: por ejemplo, Is 24-27, las visiones de Za 1-8 y el apocalipsis sinóptico (Mc 13, con paralelos en Mt 24 y Lc 21). La naturaleza de estas unidades literarias, en su calidad de revelaciones divinas de lo que está destinado a suceder, las diferencia de los demás libros escriturísticos y las ha dotado de una cierta fascinación tanto para el gran público como para los investigadores. Su interés por el futuro ha llevado a los lectores más literalistas a explorar el texto en busca de pistas acerca del final de los tiempos y de los signos que indicarán su llegada; los grupos apocalípticos modernos se han unido a la larga lista de sus predecesores en este esfuerzo. Los peligros potenciales de una lectura literal han causado cierto malestar, especialmente en la historia cristiana, en relación con el libro del Apocalipsis. Tan es así que algunos, ya en la antigüedad, le negaron un puesto en el Nuevo Testamento. En tiempos recientes, los especialistas han dedicado gran cantidad de tiempo a esclarecer puntos oscuros de Daniel y Apocalipsis y a estudiarlos en conexión con otras obras que parecen pertenecer a la misma categoría literaria, aunque son de carácter extrabíblico. Hoy en día, los numerosos comentaristas de Daniel o de Apocalipsis deben estar versados en los textos apocalípticos no canónicos y examinar las semejanzas y diferencias que presentan los apocalipsis canónicos en relación con ellos. Resultará útil reseñar los puntos culminantes de la investigación sobre la literatura apocalíptica en las últimas décadas para ver lo que se ha hecho y lo que aún queda por hacer.

Términos y textos

Desde un punto de vista lógico, la primera cuestión es la definición, y, de hecho, definir términos clave ha sido un logro importante, aunque debatido, del último cuarto de siglo. La palabra «apocalíptica» planteaba un problema: se empleaba como término comodín que se aplicaba igual-

mente a un cuerpo literario, al contenido de tal literatura y a cual(es)-quier(a) movimiento(s) social(es) subyacente(s) a los textos. Tal imprecisión dio origen a diversos intentos de establecer una terminología más diferenciada. Pionero en tal esfuerzo fue K. Koch, que en su libro de 1970, *Ratlos vor der Apokalyptik* (traducido al inglés con el anodino título de *The Rediscovery of Apocalyptic*), proponía las siguientes distinciones. En primer lugar, «apocalipsis» denota una forma literaria que incluye varios rasgos característicos. Se da un diálogo, en el que un representante celestial revela, a menudo en una visión, información antes secreta sobre el destino humano a un vidente del que se hacen constar sus atormentadas reacciones ante la experiencia. El vidente comunica el mensaje a su público mediante discursos, con los cuales exhorta a los fieles a la perseverancia en el presente tiempo de angustia, porque el final de las tribulaciones y el comienzo de la nueva era están a punto de llegar. El autor suele recurrir al seudónimo de un héroe antiguo y expresa su mensaje con imágenes míticas y simbólicas. Las obras literarias resultantes, es decir, los apocalipsis, son obras compuestas, resultado de largos procesos de evolución literaria¹. En segundo lugar, «apocalíptica» se debe reservar para lo que Koch denomina un «movimiento [histórico] intelectual» o un «grupo con talantes e ideas típicas»² que se encuentran en los apocalipsis, y enumera ocho de los mencionados «talantes e ideas»: 1) una expectativa apremiante de que en un futuro inmediato habrá de darse un vuelco de las actuales circunstancias terrenas; 2) el final llegará mediante una catástrofe cósmica; 3) la historia universal está formada por segmentos predeterminados de tiempo cuyo final está íntimamente unido a la historia que lo precede; 4) los escritores recurren a huestes de ángeles y demonios para explicar el curso de la historia y los acontecimientos que tendrán lugar en el fin; 5) tras la catástrofe final habrá salvación, no entendida desde una perspectiva puramente nacionalista, sino con tendencia al universalismo (lo cual significa que, dentro del mismo Israel, no todos experimentarán la liberación, sino sólo los justos, y a éstos se unirán las personas virtuosas de los demás pueblos); 6) un acto de Dios efectuará la transición del desastre a la redención, y entonces el reino de Dios se hará visible en la tierra, aunque ya antes había estado presente de manera escondida; 7) a menudo, un mediador con funciones reales trae la redención final; y 8) la «gloria» caracteriza el estado final y lo hace diferente de lo que existió antes³. Koch señalaba que lo «apocalíptico» era una de las diversas tendencias existentes en la literatura de

1. K. KOCH, *The Rediscovery of Apocalyptic* (Studies in Biblical Theology, 22), Allenson, Naperville (IL) 1972, pp. 24-27.

2. *Ibid.*, p. 28.

3. *Ibid.*, pp. 28-33.

Israel, y que ideas semejantes se podían encontrar fuera de Israel en géneros tales como la literatura oracular helenística.

P. Hanson elabora su hipótesis a partir de las propuestas terminológicas de Koch, pero afirma que deben distinguirse tres realidades afines. Está de acuerdo en que «apocalipsis» se debe aplicar a un género literario; pero, en vez de distinguirlo sólo de «apocalíptica», sugiere que se dan otros dos fenómenos separables: la «escatología apocalíptica» y el «apocalipticismo». Con la primera denominación pretende distinguir el pensamiento apocalíptico de las modalidades encontradas en la literatura profética: es «una perspectiva religiosa que se centra en la revelación (habitualmente de índole esotérica) hecha al elegido de la visión cósmica de la soberanía de Yahveh –especialmente cuando se relaciona con la actuación de éste para librar a sus fieles–, una revelación que los visionarios dejaron en buena medida de traducir en términos simplemente de historia, política real e instrumentalidad humana, debido a una visión pesimista de la realidad, producto de las sombrías circunstancias postexílicas en que se encontraban las personas relacionadas con los visionarios»⁴. Hanson reserva la palabra «apocalipticismo» para designar un fenómeno social; también lo denomina «universo simbólico» de aquellos grupos para los que la escatología apocalíptica se ha convertido en ideología.

Aunque podemos estar de acuerdo en que conviene distinguir las tres realidades de Hanson, merece la pena señalar que la «escatología apocalíptica» no se ha de considerar como el único contenido de los apocalipsis. Como veremos más adelante, estos textos suelen tener, desde luego, inquietudes escatológicas, pero no sólo. Además, la «escatología apocalíptica» se puede encontrar en textos que formalmente no se pueden considerar apocalipsis en el sentido estricto del término. También merece la pena preguntar si esta escatología es en realidad distinta de toda escatología profética, o si caracteriza también parte de la predicación de los profetas pre- y postexílicos de Israel. Hanson reconoce el pesimismo como una disposición anímica que da origen al pensamiento apocalíptico, y lo sitúa en «las sombrías circunstancias postexílicas». Una vez más, podemos preguntar si esto lo sabemos o si su caracterización de dichas circunstancias refleja una tendencia a propósito de la índole de las cir-

4. P. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic*, Fortress Press, Philadelphia 1975, pp. 11-12. Véanse también sus artículos «Prolegomena to the Study of Jewish Apocalyptic», en (F.M. Cross – W.E. Lemke – P.D. Mille [eds.]) *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, Doubleday, Garden City (NY) 1976, pp. 389-413; «Apocalypticism», en *Interpreter's Dictionary of the Bible Supplement*, Abingdon Press, New York 1976, pp. 28-34; «Apocalypses and Apocalypticism: the Genre, Introductory Overview», en *Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York 1992, vol. I, pp. 279-282.

cunstancias pre- y postexílicas. Aun cuando pudiéramos documentar tal opinión con un texto antiguo, no sabríamos si esa era la interpretación de una sola persona o si correspondía a la naturaleza de la realidad tal como muchos la entendían. Con respecto al «apocalipticismo», contamos con algunos indicios de grupos que abrazaron la «escatología apocalíptica» como ideología dominante y mayoritaria, pero las pruebas en este campo son más escasas de lo que quisiéramos.

De las definiciones de estos términos, la que se cita más habitualmente es la que J. Collins dio de «apocalipsis», formulada por vez primera en un número de *Semeia* dedicado al tema de los apocalipsis en diferentes literaturas. «El “apocalipsis” es un género de literatura de revelación con estructura narrativa, en el cual un ser de otro mundo transmite a un receptor humano una revelación que manifiesta una realidad trascendente que es a la vez temporal, en la medida en que prevé una salvación escatológica, y espacial, en la medida en que lleva aparejado un mundo distinto y sobrenatural»⁵.

Uno de los puntos fuertes de la definición de Collins es que reconoce la diversidad de los contenidos principales de los apocalipsis. La investigación ha tendido a centrarse en el aspecto escatológico de sus enseñanzas⁶ y a prestar menos atención a los demás materiales que en ellos se encuentran. M. Stone ha llamado la atención sobre lo que él llama «listas de cosas reveladas» que aparecen en puntos centrales de las revelaciones hechas a videntes y que está claro que no son de índole escatológica, sino que tal vez procedan de fuentes situadas en libros sapienciales (por ejemplo, Jb 38)⁷. C. Rowland ha hecho hincapié sobre esta idea en su importante libro *The Open Heaven*. Sostiene él que la afirmación de que los contenidos de los apocalipsis están dominados por la escatología no encaja con los indicios procedentes de esas obras; más bien son libros que presentan un material variado. En su opinión, la advertencia de Hagigah 2,1 es un resumen más acertado de lo que se encuentra en los ejemplos del género: «A quien quiera que entrega su mente a cuatro cosas, más le hubiera valido no venir al mundo: ¿qué hay arriba?, ¿qué hay abajo?, ¿qué fue antes del tiempo?, ¿qué será de aquí en adelante?»⁸. Es decir, los apocalipsis contienen revelaciones de secretos tanto cosmo-

-
5. J.J. COLLINS, «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», en (J.J. Collins [ed.]) *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Semeia, 14), Scholars Press, Chico (CA) 1979, p. 9.
 6. P. HANSON lo denomina el aspecto dominante (*The Dawn of Apocalyptic*, p. 8).
 7. M.E. STONE, «Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature», en (F.C. Cross – W.E. Lemke – P.D. Miller [eds.]) *Magnalia Dei*, pp. 414-452.
 8. C. ROWLAND, *The Open Heaven*, Crossroad, New York 1982. La cita del pasaje misnáico está tomada de H. DANBY, *The Mishnah*, Oxford University Press, London 1933, p. 213.

lógicos/celestiales como escatológicos⁹. Aunque, desde luego, merece la pena establecer esta idea, justo es decir que los secretos relativos a temas no escatológicos (por ejemplo, acerca de los cielos) están a menudo, si no siempre, conectados de algún modo con cuestiones escatológicas y parecen destinados a convencer al lector de la soberanía suprema de Dios sobre el universo y, así, de su capacidad para rectificar lo que de malo hay ahora en el mundo. Las juiciosas palabras de Collins, «que manifiesta una realidad trascendente que es a la vez temporal... y espacial», captan con precisión los hechos. Se debe añadir que las modalidades apocalípticas de pensamiento no quedan limitadas a obras que cabe considerar formalmente como apocalipsis, sino que se pueden encontrar en otros géneros, como los testamentos y los oráculos.

Collins y el grupo de especialistas con los que trabajaba distinguían dos tipos principales dentro del género apocalipsis: aquel en que el receptor de la revelación viaja a otro mundo y aquel en que no realiza dicho viaje. Dentro de cada uno de estos dos tipos encuentran tres subdivisiones: «a) el tipo “histórico”, que incluye un resumen de la historia, crisis escatológica y escatología cósmica y/o política; b) apocalipsis que no tienen resumen histórico, pero prevén una escatología cósmica, y/o política...; y c) apocalipsis que no tienen ni resumen histórico ni transformación cósmica, sino sólo escatología personal»¹⁰.

Si definimos el género apocalipsis como Collins, el resultado es una lista bastante breve de textos y fragmentos de textos que encajan dentro de sus límites. Ciñéndonos a la tradición judeocristiana y extendiendo el límite temporal algo más allá del período neotestamentario, podemos enumerar las siguientes obras, de acuerdo con quienes escribieron en *Semeia* 14, como pertenecientes al redil apocalíptico. Están clasificadas según el esquema confeccionado por esos mismos especialistas.

Judíos

1. *Sin viaje*
 - 1a. *Resumen de la historia*
Dn 7-12
 - Apocalipsis de los animales
(1 Henoc 85-90)
 - Apocalipsis de las semanas
(1 Henoc 93,91)
 - Jubileos 23
 - 4 Esdras
 - 2 Baruc

Cristianos

1. *Sin viaje*
 - 1a. *Resumen de la historia*
La escala de Jacob

9. Véase M.N.A BOCKMUEHL, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 36), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, pp. 24-41.
10. J.J. COLLINS, «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», p. 13.

| | |
|--|---|
| <i>1b. Escatología cósmica, y/o política</i> | <i>1b. Escatología cósmica, y/o política</i> |
| | Apocalipsis |
| | Apocalipsis de san Juan el Teólogo |
| | Apocalipsis de Pedro |
| | Pastor de Hermas |
| | Testamento del Señor 1,1-14 |
| | Libro de Elcasai (ζ) |
| <i>1c. Sólo escatología personal</i> | <i>1c. Sólo escatología personal</i> |
| | 5 Esdras 2,42-48 |
| | Testamento de Isaac 2-3a |
| | Testamento de Jacob 1-3a |
| | Evangelio de Bartolomé |
| | Libro de la Resurrección de Jesucristo, por Bartolomé el Apóstol 8b-14a |
| <i>2. Con viaje</i> | <i>2. Con viaje</i> |
| <i>2a. Resumen de la historia</i> | <i>2a. Resumen de la historia</i> |
| Apocalipsis de Abrahán | Apocalipsis de Pablo |
| <i>2b. Escatología cósmica y/o política</i> | <i>2b. Escatología cósmica y/o política</i> |
| 1 Henoc 1-36 | Apocalipsis de Isaías |
| 1 Henoc 72-82 | Apocalipsis de Esdras |
| Parábolas de Henoc | Apocalipsis/Visión de la Virgen María |
| 2 Henoc | <i>2c. Sólo escatología personal</i> |
| Testamento de Leví | Testamento de Isaac 5-6 |
| <i>2c. Sólo escatología personal</i> | Testamento de Jacob 5 |
| 3 Baruc | Zósimo |
| Testamento de Abrahán | Apocalipsis de la santa Madre de Dios referente a los castigos |
| El Apocalipsis de Sofonías | Apocalipsis de Santiago, el hermano del Señor |
| | Misterios de san Juan el Apóstol y de la Santísima Virgen |
| | Resurrección de Bartolomé 17b-19b |
| | Apocalipsis de Sedrac |

Conviene observar la ausencia casi absoluta de apocalipsis con resúmenes históricos en el registro cristiano, y su abundante presencia en el lado judío. Por el contrario, los tipos 1b y 1c sólo están representados en

la columna cristiana. La definición de Collins implica que ciertas obras consideradas apocalipsis por algunos especialistas (por ejemplo, la mayor parte de los Jubileos, la mayor parte de los Testamentos de los Doce Patriarcas, el Manuscrito de la Guerra procedente de Qumrán) queden excluidas de la lista.

Cabe debatir si algunos textos pertenecen a la lista, y muchos de los apocalipsis cristianos tal vez daten en realidad de siglos después del período bíblico. Resulta cuestionable si 1 Henoc 72-82 se debe denominar apocalipsis. Sólo unas pocas líneas suyas tratan temas escatológicos; la mayor parte del tratado se interesa por la revelación de detalles relativos al calendario y la geografía, no de un mundo trascendente, sino de este mundo. También resulta dudoso que partes considerables de 1 Henoc 1-36 se ajusten a la definición de Collins; como él mismo reconoce, resulta más acertado calificar de apocalipsis los viajes de Henoc de los capítulos 17-36 que los capítulos anteriores.

Antes de dejar esta definición de «apocalipsis», debemos señalar otros dos datos. En primer lugar, Collins decidió omitir en su formulación el rasgo de la seudonimia. Un vistazo a las listas arriba expuestas muestra que ésta se encuentra en todos los textos judíos y en casi todos los cristianos; la excepción más destacada es el Apocalipsis de Juan.

En segundo lugar, en la discusión sobre la definición de Collins, una de las críticas que ésta recibió fue que no incluía afirmación alguna sobre la función de esa literatura. Collins acabó aceptando una ampliación de su definición que subsanaba tal deficiencia: un apocalipsis va «encaminado a interpretar las circunstancias terrenas presentes a la luz del mundo sobrenatural y del futuro, y a influir en el entendimiento y también en la conducta de sus lectores en virtud de una autoridad divina»¹¹. Uno se pregunta si el añadido expresa debidamente la cuestión. Por supuesto, tenemos poca base para hacer afirmaciones sobre la función de esa literatura, salvo lo que se puede deducir de los textos; pero un deseo de influir en el entendimiento y la conducta basándose en una autoridad divina ¿expresa suficientemente los llamamientos apremiantes que figuran en varios apocalipsis? Quizá debiera aparecer en la definición un verbo más fuerte, como «exhortar» o «animar». Además, esta definición, bastante genérica, de la función de los apocalipsis no permite distinguir éstos de

11. J.J. COLLINS, «Genre, Ideology and Social Movements», en (J.J. Collins – J.H. Charlesworth [eds.]) *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplements, 9), Sheffield Academic Press, Sheffield 1991, p. 19. La formulación de la adición se dio por primera vez en A. Yarbro COLLINS, «Introduction: Early Christian Apocalypticism», en (A. Yarbro Collins [ed.]) *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* (Semeia, 36), Scholars Press, Chico (CA) 1986, p. 7.

los libros proféticos o las cartas paulinas, que también hablan del mundo sobrenatural y el futuro. Si se quiere mantener esta formulación de la función, servirá para destacar el considerable grado de coincidencia existente, en este y en otros ámbitos, entre los apocalipsis y otros géneros diversos. Es decir, la función de los apocalipsis no era exclusiva de obras de esta forma literaria.

Orígenes

Si la lista de los apocalipsis judíos que ofrecíamos es exhaustiva, podemos deducir que no se escribió ninguno antes del comienzo del período helenístico. Ello supondría que quienes consideran apocalipsis, o al menos protoapocalipsis, pasajes como Is 24–27 y Za 1–8 están operando con definiciones diferentes. F.M. Cross, quien sostiene que «los orígenes de lo apocalíptico se deben buscar ya en el siglo VI a.C.»¹², ha observado «reformulaciones de la tradición profética y de la ideología real» en algunos textos proféticos posteriores de la Biblia hebrea; éstos contienen «rasgos y motivos rudimentarios de apocalipticismo». Y enumera tres: «democratización y escatologización de los temas y géneros proféticos clásicos», la doctrina de las dos eras y «la renaciente influencia de mitos de creación utilizados para formular la historia y darle significación trascendente, significación no manifiesta en los acontecimientos ordinarios de la historia bíblica»¹³. O. Plöger y P. Hanson también han buscado los orígenes apocalípticos en períodos anteriores de la historia postexílica, y han intentado identificar los grupos no teocráticos, de mentalidad escatológica, responsables de la aparición del pensamiento apocalíptico¹⁴. Aunque es indudable que los autores de los apocalipsis utilizaron material bíblico anterior y, hasta cierto punto, imitaron las formas bíblicas, nadie compuso un apocalipsis, en el sentido que da Collins a este término, hasta el siglo III a.C.

Los expertos se han afanado en buscar las fuentes o influencias literarias y doctrinales que dieron origen a los apocalipsis y al pensamiento apocalíptico. Aunque ningún libro bíblico escrito antes de Daniel (c. 165 a.C.) adopta la forma literaria de un apocalipsis, existen pasajes escriturísticos más antiguos que se le parecen en aspectos formales. Uno que se

12. F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1973, p. 343.

13. *Ibid.*, p. 346.

14. O. PLOGER, *Theocracy and Eschatology*, John Knox, Richmond 1968 (trad. ing. de la segunda edición alemana aparecida en 1962). Para las opiniones de Hanson, véase *The Dawn of Apocalyptic*.

menciona con frecuencia es la visión profética del trono (por ejemplo, 1 R 22; Is 6), que se asemeja al escenario de Dn 7, de 1 Henoc 14 y de la visión celestial de Juan en el libro del Apocalipsis. Otros modelos escriturísticos son las visiones de Ezequiel (especialmente los capítulos 40-48) y de Za 1-8; en ambos casos, un ángel explica el significado de lo que el profeta está viendo. Un intérprete de otro mundo es, como hemos visto, característica definitoria de los apocalipsis.

El hecho de que varios de los mejores antecedentes formales de los apocalipsis se encuentren en relatos de visiones proféticas, de que el pensamiento apocalíptico esté profundamente interesado en el futuro, y de que los apocalipsis hagan frecuente referencia a los libros proféticos (por ejemplo, Dn 9 ofrece una interpretación de los setenta años profetizados por Jeremías [25,11; 29,10]) animan a considerar la profecía y la literatura profética como precursoras y modelos de los apocalipsis y el pensamiento apocalíptico. Ésta ha sido, de hecho, la postura dominante. D.S. Russell, autor de *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, obra muy consultada, formuló la cuestión así: «Sus raíces se extendieron y se alimentaron de muchas fuentes, proféticas y mitológicas, autóctonas y extranjeras, esotéricas y exóticas; pero resulta indudable que la raíz principal, por decirlo así, se hundió profundamente en la profecía israelita, y en particular en los escritos de los profetas postexílicos, cuyo pensamiento y lenguaje proporcionó la tierra de la que habían de brotar las posteriores obras apocalípticas»¹⁵. Como ejemplo mencionaba el tema profético del día del Señor, que para los profetas significaba una intervención histórica de Dios, pero que los videntes transformaron en el juicio final.

Puesto que las pruebas en favor de la influencia profética son claras, uno puede sorprenderse al descubrir que no todos están de acuerdo con la postura que acabamos de esbozar. De hecho, nada menos que una autoridad como G. von Rad negaba que la profecía fuera la precursora del pensamiento apocalíptico, porque consideraba que las visiones de la historia que se dan en la literatura profética y en la apocalíptica eran incompatibles: «El mensaje profético está específicamente enraizado en tradiciones de elección. Pero no hay ningún camino que conduzca de ahí a la visión apocalíptica de la historia, lo mismo que no hay camino alguno que lleve a la idea de que las postrimerías quedaron determinadas en un pasado remoto»¹⁶. En lugar de encontrar los orígenes apocalípticos en

15. D.S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Westminster Press, Philadelphia 1964, p. 88.

16. G. VON RAD, *Old Testament Theology*, 2 vols., Harper & Row, New York 1962/1965, vol. II, p. 303 (trad. cast. del original alemán: *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Madrid 1966).

la profecía, von Rad los veía en la tradición sapiencial. Entre los paralelos que él observaba, estaba la suposición de que Dios había determinado de antemano los tiempos¹⁷. Su modo de entender la cuestión evolucionó a lo largo de los años y, como consecuencia, modificó su idea acerca de los aspectos de la tradición sapiencial que habían influido en los apocalípticos, reduciéndolos principalmente a los ámbitos de la interpretación de los sueños y la ciencia de los signos y de los oráculos¹⁸. Otros han desarrollado aún más la intuición de von Rad señalando que un tipo de sabiduría generalizado y antiguo, a saber, la sabiduría mántica, ofrece impresionantes paralelos de lo que los apocalípticos suponían y hacían¹⁹. Lo mismo que los adivinos leían mensajes cifrados sobre el futuro procedentes del mundo divino y anuncianaban los resultados de su interpretación a un público concreto, los apocalípticos descifraban los mensajes simbólicos transmitidos a ellos por una figura celestial y los comunicaban a sus círculos. Ambos sistemas presuponen que el futuro ya ha sido determinado. En este sentido resulta aleccionador observar que los apocalipsis judíos más antiguos están ligados a nombres de individuos con fuertes connotaciones mánticas: Henoc, reflejo judío de Emmeduranki, el antediluviano fundador mesopotámico de los adivinadores *baru*, que interpreta los signos de los luminares y los sueños y es descrito con un lenguaje tomado de las descripciones del adivinador Balaam en Nm 22-24²⁰; y Daniel, que interpreta sueños y esclarece textos oscuros²¹. Estos dos sabios mánticos se convirtieron en los primeros videntes apocalípticos judíos.

Testamento. I: Teología de las tradiciones históricas de Israel, Sigueme, Salamanca 1975³; *Teología del Antiguo Testamento. II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Salamanca, Sigueme 1976³.

- 17. G. VON RAD, *Wisdom in Israel*, Abingdon Press, Nashville / New York 1972, pp. 263-283 (trad. cast. del original alemán: *Sabiduría en Israel: Proverbios, Job, Eclesiástico, Eclesiastés*, Cristiandad, Madrid 1985).
- 18. Este estrechamiento de su afirmación se encuentra en G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Kaiser, Munich 1968⁵, p. 331 (trad. cast.: *Teología del Antiguo Testamento. II: Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Sigueme, Salamanca 1976³).
- 19. Véase especialmente H.P. MÜLLER, «Mantische Weisheit und Apokalyptik», en *Congress Volume Uppsala 1971* (Supplements to Vetus Testamentum, 22), Brill, Leiden 1972, pp. 268-293. Cf. J.C. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 16), Catholic Biblical Association of America, Washington DC 1984, pp. 3-8.
- 20. Los detalles de estas conexiones se dan en J.C. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*. Véase también H.S. KVANVIG, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and of the Son of Man* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 61), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1988.
- 21. Véase H.P. MÜLLER, «Magisch-mantische Weisheit und die Gestalt Daniels»;

Si damos otro paso en esta línea de investigación, enseguida resulta claro por qué los especialistas han encontrado influencias proféticas y sapienciales en el origen de la literatura y el pensamiento apocalípticos judíos y, posteriormente, cristianos. Los indicios señalan con mucha claridad que no nos enfrentamos a una disyuntiva «aut/aut», sino a una situación de «no sólo/sino también», y que las categorías modernas nos inducen erróneamente a hacer distinciones donde los escritores antiguos no habían establecido separaciones marcadas. Varios textos primitivos presentan indicios de que lo que nosotros solemos denominar profetas/profecía y videntes/apocalipsis se consideraban pertenecientes a la misma categoría general. En primer lugar, en las fuentes, varios individuos que nos parecen videntes de apocalipsis son denominados profetas, o se dice que han profetizado. Por ejemplo, la famosa cita de 1 Henoc 1,9 en Judas 14-15 es introducida con estas palabras: «Henoc, el séptimo después de Adán, profetizó ya sobre ellos...» (versículo 14). Y el texto del Florilegio de Qumrán (4Q174) hace referencia a «el libro de Daniel el profeta» (1-3 ii 3). En relación con esto se debe señalar que, aun cuando en la Biblia hebrea el libro de Daniel aparece entre los Escritos –la tercera categoría, tras la Torá y los Profetas–, en la traducción griega (y posteriormente en las Biblicas cristianas) y en una obra titulada *Vidas de los profetas* Daniel es incluido entre los libros proféticos. 4 Esdras, uno de los apocalipsis judíos, presenta a su héroe Esdras como un profeta (12,42). El libro del Apocalipsis del Nuevo Testamento, aunque se aplica a sí mismo la palabra «apocalipsis» o «revelación» (1,1), también se autodesigna como «profecía» al principio del libro («Dichoso el que lea y los que escuchen las palabras de esta profecía» 1,3) y al final («Yo advierto a todo el que escuche las palabras de la profecía de este libro: "Si alguno añade algo... Y si alguno quita algo a las palabras del libro de esta profecía...", 22,18-19)²². Lo que demuestran estos ejemplos es que, al menos para algunos escritores, los términos «profeta» y «profecía» tenían una amplitud mayor que la que tendemos a darles hoy, y que los apocalípticos y sus escritos encajaban dentro de estas categorías²³. A los indicios de esta clase podemos agregar que ya en algunos textos pro-

Ugarit-Forschungen 1 (1969), pp. 79-94; J.J. COLLINS, «The Court Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic»: *Journal of Biblical Literature* 94 (1975), pp. 218-234.

22. R. BAUCKHAM ha titulado su reciente libro sobre el Apocalipsis de Juan *The Climax of Prophecy*, T. & T. Clark, Edinburgh 1993. Las citas bíblicas que acabamos de hacer están tomadas de la *New Revised Standard Version*.
23. Sobre esta idea, véase J. BARTON, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, Oxford University Press, New York / Oxford 1986, pp. 179-213.

féticos bíblicos las palabras «adivinar» y «profetizar» se aplican a los mismos individuos. Es decir, los adivinos profetizan, y los profetas adivinan (Mi 3,5-6.11; Jr 14,14; 27,9-10; 29,8-9; Ez 13,1-9.17-23; 22,28). Tal coincidencia parcial en el uso de términos procedentes de las esferas de la profecía, la apocalíptica y la sabiduría mántrica demuestra que éstos eran ámbitos entendidos como semejantes o relacionados, no marcadamente diferenciados²⁴. Las afirmaciones acerca de estas conexiones, sin embargo, deben quedar atemperadas por el reconocimiento de que existen, en efecto, notables diferencias. Se puede poner un ejemplo claro: mientras que los adivinadores leen mensajes cifrados en las entrañas de animales o en los sueños, y lo hacen basándose en su propia formación en estos campos especializados, los apocalípticos, que también interpretaban sueños, necesitaban la ayuda de intermediarios celestiales para esclarecer el mensaje que se había de transmitir.

La conclusión que se debe sacar de estos datos es que profecía y sabiduría mántrica, que parecen ser las fuerzas más eficaces que actúan sobre los escritores apocalípticos, son fenómenos que guardan estrecha relación entre sí y comparten el rasgo de la revelación divina de secretos relativos al futuro a un receptor humano para su divulgación a un público concreto.

Un mundo más amplio

Otra tendencia en el estudio reciente de los fenómenos apocalípticos ha sido situar los apocalipsis judíos y cristianos dentro del contexto más amplio del apocalipticismo de Oriente Próximo y grecorromano. Es decir, los expertos han reconocido que los apocalipsis judíos y cristianos de la antigüedad tardía encuentran sus equivalentes en obras escritas por autores de diversas nacionalidades. El equipo de especialistas que colaboraron en *Semeia* 14 examinó, no sólo los apocalipsis judíos y los primitivos cristianos, sino también los textos y material apocalípticos gnósticos, griegos y latinos, rabínicos y persas. El volumen de comunicaciones del Coloquio Internacional sobre Apocalipticismo, celebrado en 1979, lleva por título *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*²⁵ y contiene ensayos sobre: «El fenómeno del apocalipti-

24. Para más detalles, véase J.C. VANDERKAM, «The Prophetic-Sapiential Origins of Apocalyptic Thought», en (J.D. Martin – P.R. Davies [eds.]) *A Word in Season: Essays in Honour of William McKane* (Journal for the Study of the Old Testament Supplements, 42), JSOT Press, Sheffield 1986, pp. 163-176.

25. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of*

cismo» (en las literaturas zoroástrica, egipcia, veterotestamentaria, judía, qumránica, griega, romana, helenística, cristiana primitiva y gnóstica); «El género literario de los apocalipsis» (en una gama parecida de literaturas, incluidos los llamados apocalipsis acádicos); y «La sociología del apocalipticismo» (en textos judíos y cristianos). El hecho de que los participantes busquen en un radio tan amplio demuestra que, aun cuando los apocalipsis judíos y cristianos han recibido el mayor grado de atención, son sólo parte de una literatura internacional cuyo estudio debe contribuir a la investigación de los apocalipsis judíos y cristianos. Durante mucho tiempo, los especialistas han reconocido que el apocalipticismo judío estaba en deuda con la teología persa/iranía. Los principios concretos que habitualmente se mencionan a este propósito son el dualismo y la división de la historia en períodos. Los apocalipsis persas/iraníos son, en efecto, una importante fuente comparativa (sean cuales sean los problemas que pueda suscitar su estado textual); pero en tiempos recientes se han señalado paralelos a los apocalipsis judíos que proceden de fuentes mesopotámicas más antiguas. Las llamadas Profecías (o Apocalipsis) acádicas han entrado hace poco y de manera destacada en el ámbito de los estudios apocalípticos. Dichas Profecías son cinco textos cuyas fechas oscilan entre el siglo XII a.C. y el período seléucida y que están unificados por la presencia en ellos de «predicciones» de acontecimientos que ya han tenido lugar –rasgo que comparten con los apocalipsis que contienen visiones históricas de conjunto–. En sus «predicciones» históricas se revelan a los receptores los contenidos, pero no se da el nombre de los individuos que figuran en las revelaciones. Las «predicciones» utilizan profusamente el lenguaje de las apódosis augurales (las cláusulas que presentan las consecuencias que se seguirán de los agujeros examinados) y, por tanto, guardan relación verbal y temática con la sabiduría mántica. Uno de estos textos, la Profecía dinástica (del período babilónico tardío), se parece a Dn 2 y 7, por cuanto habla de una serie de reinos que se alzan y caen –se menciona a Asiria, Babilonia, Elam y los haneanos (al parecer, los griegos)–. Los textos acádicos atestiguan además rasgos tales como la seudonimia y el mandato de mantener en secreto el contenido de las revelaciones; sin embargo, no hablan de un juicio universal y, por lo general, parecen carecer de enseñanzas escatológicas²⁶.

the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979, ed. a cargo de D. Hellholm, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983; 1989² (con bibliografía complementaria).

26. Para los textos acádicos, véase H. RINGGREN, «Akkadian Apocalypses», en *ibid.*, pp. 379–386. Ringgren, lo mismo que la mayoría de los investigadores, no considera estos textos de carácter apocalíptico, sino «valioso material comparativo...»

Estas profecías acádicas son una prueba más que nos permite reconstruir de manera más completa el fenómeno y el contexto internacionales de la profecía/apocalíptica. Hoy poseemos textos que, en todo o en parte, se pueden denominar «apocalipsis» y que proceden del Egipto grecorromano (la Crónica demótica, el Cordero en Bocchoris, el Oráculo del alfarero y el Apocalipsis de Asclepio) y de Persia (Zand-i Vohuman Yasn [= el Bahman Yasht], el Arda Viraf Nameh; el Oráculo de Hystaspes contiene material apocalíptico, pero no es un apocalipsis como tal); diversas obras de Grecia y Roma se pueden catalogar como apocalipsis (por ejemplo, Poimandres) u ofrecen material que se asemeja a las enseñanzas apocalípticas. Todos estos textos son dignos, naturalmente, de un estudio cuidadoso por sí mismos; pero a los estudiosos del fenómeno apocalíptico más amplio les proporcionan no sólo pruebas literarias comparativas, sino más posibilidades para examinar el uso y el contexto social de tal literatura. M. Hengel ha sostenido que los apocalipsis judíos primitivos dejan entrever influencias procedentes de círculos diversos. En concreto, dice que los esquemas de la «historia universal» que encontramos en los apocalipsis judíos primitivos «estaban sacados en buena medida de las concepciones mitológicas del entorno oriental helenístico»²⁷. Añade que debemos ser prudentes al usar términos tales como «helenístico» y «oriental», puesto que incluso temas originalmente orientales pudieron ser transmitidos a los escritores judíos por fuentes helenísticas²⁸. Si los primeros apocalipsis judíos aparecieron en los siglos III y II, el contexto helenístico amplio proporcionó a sus doctos autores oportunidades para explotar tradiciones y motivos de varias clases, no sólo autóctonos, sino también internacionales.

Observaciones finales

El último cuarto de siglo ha sido para el estudio de la literatura apocalíptica una edad de oro en diversos sentidos. En primer lugar, hemos asistido a la publicación de textos nuevos de obras anteriormente conocidas sólo por traducciones: un ejemplo patente son las copias arameas del

algunas de las piedras con las que está construida la estructura de la apocalíptica» (p. 386). Véase también J.C. VANDERKAM, *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, pp. 62-69.

27. M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, 2 vols., Fortress Press, Philadelphia 1974, vol. I, p. 181.
28. Ilustra su opinión a partir de las imágenes de los cuatro imperios universales de Dn 2 y 7, de los cuales existen paralelos, más o menos completos, en diversos textos no judíos. Véase su presentación entera, titulada «The Hasidim and the First Climax of Jewish Apocalyptic» (*ibid.*, vol. I, pp. 175-218).

libro de Henoc encontradas en Qumrán. Estos manuscritos fragmentarios han abierto una ventana nueva a la forma más primitiva de los opúsculos henóquicos y han planteado cuestiones importantes acerca de la evolución de la actual compilación de cinco libros que circula con el nombre de 1 Henoc²⁹. Las copias, muy fragmentarias, de una obra aramea sobre Leví han tenido un efecto parecido, aunque menor, en el estudio del Testamento de Leví y su ascendencia literaria³⁰. Actualmente existen extensos fragmentos hebreos del Libro de los Jubileos, entre ellos textos de varios versículos del apocalíptico capítulo vigésimo tercero³¹. Además de fragmentos de textos antiguos, han visto también la luz traducciones modernas y comentarios breves sobre gran cantidad de antiguos apocalipsis judíos y cristianos y material relacionado con ellos. Son de mención obligada la colección alemana, todavía en curso, «Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit» y la obra de J.H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, en dos volúmenes, el primero de los cuales está enteramente dedicado a apocalipsis y testamentos³². Dicho volumen amplía enormemente el número de textos apocalípticos y similares cuya lectura y estudio resulta en la actualidad fácilmente accesible.

En décadas recientes se han publicado varios libros que ofrecen introducciones o resúmenes de los apocalipsis. La obra de E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC – AD 135)*, ha sido revisada y puesta al día³³; colecciones tales como «Com-

-
- 29. J.T. MILIK, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Clarendon Press, Oxford 1976. Para la versión castellana de estos textos y los de las notas siguientes, véase la edición y versión completa de todos los manuscritos de Qumrán realizada por Florentino GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992.
 - 30. La publicación oficial se hará en un volumen futuro de la colección «Discoveries in the Judaean Desert», pero los textos están disponibles. Véase, por ejemplo, K. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer: Ergänzungsband*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, pp. 71-78; cf. pp. 78-82; M.E. STONE – J.C. GREENFIELD, «The Prayer of Levi»: *Journal of Biblical Literature* 112 (1993), pp. 247-266.
 - 31. Todos los fragmentos de Jubileos de la cueva 4 acaban de ser publicados por J.T. MILIK y J.C. VANDERKAM en *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts Part 1* (Discoveries in the Judaean Desert, XIII), Clarendon Press, Oxford 1994, pp. 1-140. Para otros fragmentos de Jubileos 23, véase 2Q19 y 3Q5.
 - 32. J.H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., Doubleday, Garden City (NY) 1983/1985.
 - 33. Los tres volúmenes fueron revisados y editados por G. VERMES y F. MILLAR (T. & T. Clark, Edinburgh 1973-1987) (trad. cast. de los dos primeros volúmenes: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid 1985). El tercer volumen contiene información sobre la literatura apocalíptica.

pendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum» han incluido importantes secciones sobre literatura apocalíptica³⁴. También son de mención obligada tres introducciones: W. Schmithals, *The Apocalyptic Movement*³⁵; J. Collins, *The Apocalyptic Imagination*³⁶; y G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*³⁷. De especial importancia ha sido el trabajo realizado en amplios comentarios de obras apocalípticas no bíblicas. M. Stone ha aportado un comentario completo a 4 Esdras, y hay otros en preparación³⁸. Sin embargo, la realidad sigue siendo que para la mayoría de los apocalipsis extrabíblicos no existe otro comentario que las notas dispersas que los traductores añaden a sus versiones. Este hecho apunta a un desiderátum claro: que todos los textos apocalípticos lleguen a tener el tipo de comentario con que los especialistas bíblicos han contado durante mucho tiempo en el caso de los libros de la Escritura.

Aunque los especialistas han estudiado con diligencia las fuentes apocalípticas, sigue habiendo pocas obras de referencia sobre ellas. No hay ninguna enciclopedia de la literatura apocalíptica, ni existen concordancias de tales textos (quizá por razones de tipo práctico, como la diversidad de lenguas en que están conservados). La producción de obras de referencia sobre los apocalipsis es sumamente deseable y facilitaría su estudio.

Entre los temas que requieren ulterior investigación se encuentran el contexto social de los diversos apocalípticos y sus comunidades, así como las funciones que los apocalipsis desempeñaban dentro de ellas.

-
- 34. Véase en particular la sección de M.E. STONE, «Apocalyptic Literature», en (M.E. Stone [ed.]) *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Van Gorcum / Fortress Press, Assen / Philadelphia 1984, pp. 383-441. Otro volumen de la colección está dedicado a otro aspecto del apocalipticismo: J.C. VANDERKAM – W. ADLER (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, Van Gorcum / Fortress Press, Assen / Minneapolis 1996.
 - 35. Subtítulo: *Introduction & Interpretation*, Abingdon Press, Nashville / New York 1975 (el original alemán fue publicado en 1973) (trad. cast. del original alemán: *La apocalíptica. Introducción e interpretación*, Bilbao 1994).
 - 36. Subtítulo: *An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad, New York 1984, 1987.
 - 37. Subtítulo: *A Historical and Literary Introduction*, Fortress Press, Philadelphia 1981; ed. rev. 1987.
 - 38. M.E. STONE, *Fourth Ezra*, Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis 1990. Los directores de la colección Hermeneia tienen prevista la publicación de comentarios a «importantes obras literarias catalogadas como deuterocanónicas y apócrifas y relacionadas con el Antiguo Testamento y el Nuevo, entre ellas algunas de autoría esenia o gnóstica» (del Prólogo). El comentario de Nickelsburg a 1 Henoc está en avanzado estado de preparación.

Los contextos sociales de los videntes siguen siendo escurridizos, pero fascinantes. En la mayoría de los casos, el especialista moderno no cuenta con otros indicios que los que se pueden ir sacando con dificultad del texto de los apocalipsis como tales. Por poner sólo el ejemplo más conocido: Juan, que recibió las visiones ahora recogidas en el libro del Apocalipsis, probablemente estaba prisionero en la isla de Patmos; pudo transmitir su mensaje a siete Iglesias de siete ciudades de la provincia de Asia. Parece haber ocupado una posición de cierta autoridad en dichas Iglesias, como indican las siete cartas de los capítulos 2-3. El texto también deja al lector con la impresión de que los miembros de tales Iglesias, lo mismo que el propio Juan, estaban pasando por momentos difíciles. Quizá del libro se puedan espigar más datos, pero no muchos. Si pasamos a Henoc y los apocalipsis vinculados con su nombre, estamos seguros de menos cosas aún. No sabemos quién escribió ninguno de ellos, y ciertamente poseemos pocos indicios acerca de las comunidades que pudieran haberse reunido en torno a los autores de esta tradición. Sólo encontramos insinuaciones vagas: Henoc habla a los elegidos de los últimos días o transmite sus enseñanzas a sus hijos. Quizá la epístola de Henoc (capítulos 91-107) nos permita deducir que sus seguidores eran pobres, porque el autor se queja de ello y advierte a los ricos y poderosos. A menudo se afirma que los apocalipsis son la literatura de los oprimidos, y eso es verdad en algunos casos documentados como el Apocalipsis. Pero ¿es así en todos los casos? En realidad, por razonable que pueda parecer esa afirmación, no lo sabemos. Al menos podemos decir que en tales textos siempre hay dos grupos: los de dentro y los de fuera.

La comunidad de Qumrán se ha mostrado como la principal candidata para revelar información sobre comunidades apocalípticas en el judaísmo primitivo. Tenemos buenas razones para pensar que un grupo de personas se asentó en torno a Khirbet Qumran y que a ellas se deben los manuscritos encontrados en las once cuevas cercanas. Entre los más de 800 textos allí recuperados, algunos entran dentro de la categoría apocalíptica; las copias de Daniel y los textos de Henoc son ejemplos conocidos. Además, varios textos ponen de manifiesto que el grupo tenía vivo interés por los últimos tiempos (por ejemplo, el Manuscrito de la Guerra, los comentarios) y el *Serek ha-Yahad* afirma que el grupo se había retirado al desierto hasta la llegada de Dios. La comunidad de Qumrán, por tanto, muestra la clase de rasgos que cabría esperar en una comunidad apocalíptica. Sus miembros, sin embargo, no parecen haber compuesto lo que nosotros llamaríamos apocalipsis, aunque escribieron tipos semejantes de textos. ¿Hubo otras comunidades que tuvieran en gran estima

apocalipsis concretos y vivieran de ellos? Nos gustaría saberlo.

Los apocalipsis son composiciones eruditas cuyos autores dan muestras de su conocimiento de una amplia gama de literatura e imaginería tradicional. Quizás esto diga también algo sobre el contexto social de los apocalípticos. Los textos, sin embargo, no fueron escritos para demostrar la cultura de sus autores: presentan sus enseñanzas como el resultado de experiencias extraordinarias, intensas y pasmosas. Sería interesante, como mínimo, poder explicar más cosas sobre la índole de sus experiencias de revelación³⁹.

* * *

Para seguir leyendo

- CHARLESWORTH, James H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, Doubleday, Garden City (NY) 1983.
- COLLINS, John J. (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Semeia, 14), Scholars Press, Chico (CA) 1979.
- COLLINS, John J. (ed.), *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature* (The Forms of Old Testament Literature, XX), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1984.
- COLLINS, John J. (ed.), *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad, New York 1984.
- HANSON, Paul D., *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology* (ed. rev.), Fortress Press, Philadelphia 1979 (1975¹).
- HANSON, Paul D., *Old Testament Apocalyptic* (Interpreting Biblical Texts), Abingdon Press, Nashville 1987.
- NICKELSBURG, George W.E., *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, Fortress Press, Philadelphia 1981.
- ROWLAND, Christopher, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, Crossroad, New York 1982.
- SPARKS, H.F.D. (ed.), *The Apocryphal Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1984.

39. Véanse los comentarios de M.E. STONE en *Fourth Ezra*, pp. 30-35, 119-124.

- VANDERKAM, James C., *Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition* (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 16), Catholic Biblical Association, Washington DC 1984.
- VANDERKAM, James C., «Prophecy and Apocalyptic in the Ancient Near East», en (J. Sasson [ed.]) *Civilizations of the Ancient Near East*, Scribners, New York 1995, vol. III, pp. 2.083-2.094.
- John J. COLLINS y Bernard McGINN dirigen la edición de la *Encyclopedia of Apocalypticism*, cuyos volúmenes contendrán artículos sobre la apocalíptica en todos los períodos en que está atestiguada. El volumen I lleva por título *Origins of Apocalypse in Judaism and Early Christianity*. Esta enciclopedia será publicada por Continuum.