

Ignacio Carbajosa

De la fe nace la exégesis

La interpretación de la Escritura a la luz de la historia
de la investigación sobre el Antiguo Testamento



De la fe nace la exégesis

La interpretación de la Escritura
a la luz de la historia de la investigación
sobre el Antiguo Testamento



Ignacio Carbajosa

De la fe nace la exégesis

La interpretación de la Escritura
a la luz de la historia de la investigación
sobre el Antiguo Testamento

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Tfno: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección y cubierta:
Francesc Sala

Ignacio Carbajosa Pérez

© Editorial Verbo Divino, 2011
© De la presente edición: Verbo Divino, 2012

ISBN pdf: 978-84-9945-436-8
ISBN versión impresa: 978-84-9945-176-3

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo la excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita imprimir o utilizar algún fragmento de esta obra.

Índice general

Siglas y abreviaturas.....	11
1. Revistas y colecciones.....	11
2. Otras abreviaturas	13
Introducción.....	15
Capítulo 1:	
La investigación sobre la formación del Pentateuco	27
I. La hipótesis de los documentos	28
1. De los inicios a De Wette	28
2. Wellhausen	30
3. Gunkel, Von Rad y Noth.....	35
II. Presupuestos y problemas metodológicos de la hipótesis de los documentos	41
1. Presupuestos filosóficos y culturales de la hipótesis de los documentos.....	41
2. Problemas metodológicos de la hipótesis de los documentos	44
III. La puesta en cuestión de la hipótesis de los documentos.....	55
1. Nuevos estudios y multiplicación de las fuentes	55
2. Van Seters y Rendtorff	56
3. Desarrollos recientes	66
IV. Propuestas de lectura sincrónica del Pentateuco	69
V. ¿Sirve para algo una teoría sobre los orígenes del Pentateuco?	73
VI. Conclusiones	76

Capítulo 2:

El estudio crítico de los Profetas.....	79
I. La imagen tradicional de los profetas en la Iglesia y en el judaísmo.....	79
1. El lugar de los profetas en la historia cristiana de la salvación.....	80
2. El lugar de los profetas en la tradición judía.....	81
II. El estudio crítico de los profetas: hacia un nuevo paradigma.....	81
1. Wellhausen: la Ley no precede a los profetas.....	82
2. Duhm y Kuenen: el espíritu de la profecía.....	85
III. El estudio de la psicología del profeta.....	91
1. Hölscher.....	93
2. Gunkel.....	94
IV. Presupuestos filosóficos y culturales del estudio crítico de los profetas.....	100
V. La puesta en cuestión de los postulados del nuevo paradigma.....	110
1. La relación de los profetas con la Ley.....	111
2. Los profetas y el culto.....	112
3. Los profetas y el monoteísmo ético.....	114
4. El profetismo extático.....	116
VI. Nuevas tendencias interpretativas.....	118
1. La lectura canónica de los profetas.....	119
2. La lectura desde las ciencias sociales.....	125
VII. Conclusiones.....	137

Capítulo 3:**Dimensiones características de la interpretación católica
del Antiguo Testamento.....**

Dimensiones características de la interpretación católica del Antiguo Testamento.....	139
I. La naturaleza de la Revelación y las dos dimensiones metodológicas de la exégesis.....	139
II. La dimensión teológica del método: la fe, presupuesto adecuado de la interpretación bíblica.....	146
1. Punto de partida: un acontecimiento singular en la historia.....	152
2. Una razón abierta a la realidad.....	153

3. La implicación personal del exégeta: su responsabilidad moral	156
3.1. <i>La irresponsabilidad de una posición "neutral" que excluye la fe</i>	159
3.2. <i>Algunos factores determinantes que se esconden tras la posición "neutral"</i>	161
3.3. <i>Consecuencias de la posición "neutral"</i>	170
III. La dimensión histórica de la interpretación de la Escritura	172
1. La necesidad de un estudio histórico y literario de la Escritura	173
2. El método histórico-crítico: luces y sombras	174
3. La crítica textual y la búsqueda del texto "original" del Antiguo Testamento	180
4. La crítica literaria del Antiguo Testamento: diacronía y sincronía.....	185
IV. La lectura del Antiguo Testamento desde el Nuevo	201
V. Conclusiones	216
Conclusiones generales	223
Bibliografía	233
Índice de autores	251

Siglas y abreviaturas

Revistas y colecciones

ACJD	Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog
AF	<i>Archivio di filosofia</i>
ATD	Das Alte Testament deutsch
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BEstB	Biblioteca de Estudios Bíblicos
BETHL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
BS	The Biblical Seminar
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZWAT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
CBQ	<i>Catholic biblical quarterly</i>
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
<i>EstBib</i>	<i>Estudios Bíblicos</i>
<i>ETHL</i>	<i>Ephemerides theologicae Lovaniensis</i>
<i>Exp</i>	<i>The Expositor</i>
FAT	Forschungen zum Alten Testament
GHZAT	Göttingen Handkommentar zum Alten Testament
<i>HBT</i>	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
IEB	Introducción al Estudio de la Biblia

<i>Interp</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBTh</i>	<i>Jahrbuch für Biblische Theologie</i>
<i>JNSL</i>	<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>
<i>JSNT.S</i>	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSOT.S</i>	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
<i>KuD</i>	<i>Kerygma und Dogma</i>
<i>MthZ</i>	<i>Münchener theologische Zeitschrift</i>
<i>OBO</i>	<i>Orbis Biblicus et Orientalis</i>
<i>OTL</i>	<i>Old Testament Library</i>
<i>OTS</i>	<i>Oudtestamentische studien</i>
<i>OTWSA</i>	<i>Oud Testamentiese Werkgemeenschap in Suid-Afrika</i>
<i>PD</i>	Presencia y diálogo. Facultad de Teología "San Dámaso"
<i>PhR</i>	<i>Philosophische Rundschau</i>
<i>PTMS</i>	Princeton Theological Monograph Series
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>RechBib</i>	<i>Recherches bibliques</i>
<i>RET</i>	<i>Revista Española de Teología</i>
<i>RevAg</i>	<i>Revista Agustiniana</i>
<i>RICP</i>	<i>Revue de l'Institut Catholique de Paris</i>
<i>SB</i>	<i>Studi Biblici</i>
<i>SBLSS</i>	Society of Biblical Literature. Symposium Series
<i>SBThS</i>	Sources for Biblical and Theological Study
<i>ScEc</i>	<i>Sciences Ecclésiastiques</i>
<i>SDSSRL</i>	Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature
<i>SJOT</i>	<i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>STDJ</i>	Studies on the Texts of the Desert of Judah
<i>Sub</i>	Subsidia. Facultad de Teología "San Dámaso"
<i>SVal</i>	Series Valentina
<i>ThDiss</i>	Theologische Dissertationes

ThT	<i>Theologisch Tijdschrift</i>
ThZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
TThZ	<i>Trierer Theologische Zeitschrift</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VT.S	Vetus Testamentum Supplements
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>

2. Otras abreviaturas

AT	Antiguo Testamento
AA. VV.	Autores varios
cf.	<i>Confer</i>
D	Deuteronomista (fuente)
DV	<i>Dei Verbum</i>
E	Elohísta (fuente)
ed.	editor / editores
<i>et al.</i>	<i>et alia</i>
FR	<i>Fides et ratio</i>
<i>Ibíd.</i>	<i>Ibídem</i>
J	Yahvista (fuente)
LXX	<i>Septuaginta</i>
NT	Nuevo Testamento
P	Sacerdotal (fuente)
PCB	Pontificia Comisión Bíblica
R	Redactor
ss.	siguientes
SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i>
TM	Texto masorético

Introducción

En la exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, el papa Benedicto XVI, retomando su intervención en la Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos dedicada a “La Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia”, subraya la necesidad de tener presente en la exégesis “los dos niveles metodológicos, el histórico-crítico y el teológico”, indicados por *Dei Verbum* 12, de modo que se pueda “hablar de una exégesis teológica, de una exégesis adecuada a este libro”¹. Detrás de esta indicación se esconde, en palabras del Papa, “el grave riesgo de dualismo que hoy se produce al abordar las Sagradas Escrituras”², por el que exégesis y teología se presentan como campos irreconciliables.

La preocupación no es gratuita. En efecto, el hiato entre exégesis “científica” y teología que la indicación metodológica del Concilio Vaticano II quería cerrar no ha hecho sino crecer en los últimos decenios y se presenta como uno de los retos más preocupantes para el *intellectus fidei*. Desde la promulgación de la *Dei Verbum*, la exégesis ha dado grandes frutos en el nivel histórico-crítico, algo que no se puede decir respecto al nivel teológico. Hoy tenemos muchos más datos sobre cada uno de los libros de la Biblia y su entorno, lo cual no puede sino representar una ayuda para acercarse a la Escritura; sin embargo, no podemos decir que los avances en la exégesis histórico-crítica hayan fecundado realmente la teología o hayan hecho crecer

¹ *Verbum Domini* 34.

² *Verbum Domini* 35.

entre los fieles cristianos la comprensión de la Biblia como Palabra de Dios. Más bien se puede hablar de que ha crecido la perplejidad, tanto de fieles como de teólogos, ante los resultados de esta exégesis³. Esta situación, sigue diciendo el Papa en la exhortación *Verbum Domini*, tiene una serie de “consecuencias (...) preocupantes que se han de evitar”. Él mismo las enumera:

“a) Ante todo, si la actividad exegetica se reduce únicamente al primer nivel [histórico-crítico], la Escritura misma se convierte sólo en un *texto del pasado*: ‘Se pueden extraer de él consecuencias morales, se puede aprender la historia, pero el libro como tal habla sólo del pasado y la exégesis ya no es realmente teológica, sino que se convierte en pura historiografía, en historia de la literatura’ (...).

b) La falta de una hermenéutica de la fe con relación a la Escritura no se configura únicamente en los términos de una ausencia; es sustituida por otra hermenéutica, una *hermenéutica secularizada*, positivista, cuya clave fundamental es la convicción de que Dios no aparece en la historia humana. Según esta hermenéutica, cuando parece que hay un elemento divino, hay que explicarlo de otro modo y reducir todo al elemento humano. Por consiguiente, se proponen interpretaciones que niegan la historicidad de los elementos divinos.

c) Una postura como ésta no hace más que producir daño en la vida de la Iglesia, extendiendo la duda sobre los misterios fundamentales del cristianismo y su valor histórico (...).

d) Todo esto resulta negativo también para la vida espiritual y la actividad pastoral: ‘La consecuencia de la ausencia del segundo nivel metodológico [teológico] es la creación de una profunda brecha entre exégesis científica y *lectio divina*. Precisamente de aquí surge a veces cierta perplejidad también en la preparación de las homilias’⁴.

Uno de los grandes retos, por tanto, que el *intellectus fidei* tiene planteados hoy en día es el de intentar recomponer en unidad la doble dimensión de la exégesis: ser crítica y teológica a la vez. Nuestra modesta contribución se concibe dentro de esa gran empresa, que exigirá todavía mucha reflexión y, sobre todo, mucha autocritica dentro de la exégesis, y cuyos frutos todavía tardaremos en ver. Intentaremos ofrecer algunas reflexiones que puedan contribuir a clarificar este punto tan decisivo, delineando las dimensiones características de la interpretación católica de la Escritura. Y lo haremos sin abandonar el mismo ejercicio de la exégesis bíblica, en concreto centrándonos en algunos aspectos de la investigación del Antiguo Testamento (AT) y en el camino que, a través del tiempo, dicha investigación ha recorrido.

³ Un buen resumen de las aporías que la exégesis crítica plantea, recogiendo además la discusión precedente, puede hallarse en A. L. NATIONS, “Historical Criticism and the Current Methodological Crisis”, *SJT* 36 (1986), 59-71. Cf. también F. HAHN, “Probleme historischer Kritik”, *ZNW* 63 (1972), 1-17.

⁴ *Verbum Domini* 35.

Después de unos doscientos cincuenta años de estudio crítico del AT⁵ nos encontramos con la suficiente perspectiva como para poder mirar hacia atrás y juzgar el camino recorrido. Resulta ya un tópico decir que nuestra época no es época de grandes certezas. Sin embargo, si en algo puede resultar propicia es en la tarea de autocrítica. Desde el punto de vista político y social, los acontecimientos históricos que hemos vivido en los últimos veinte años (como la caída de las ideologías) nos permiten un juicio histórico equilibrado hasta hace poco casi imposible. Desde el punto de vista de la exégesis bíblica, los avances en la hermenéutica general (bien ilustrados en las obras de Gadamer y Ricoeur)⁶ y la puesta en cuestión de algunos paradigmas que parecían incuestionables han dado un nuevo impulso a la reflexión sobre los métodos y los presupuestos filosóficos de los mismos.

¿El actual estudio científico del AT puede seguir fecundando la teología? ¿Puede el teólogo construir a partir de los resultados de la exégesis histórico-crítica? ¿Cómo enseñar el AT en una facultad de teología? Y de un modo aún más radical, ¿la exégesis actual alcanza verdaderamente la *res* de la Escritura, *Palabra de Dios*? Estas preguntas surgen hoy de un modo más natural que hace tan solo dos décadas, cuando estaban, de algún modo, proscritas. Las respuestas, sin embargo, están lejos de ser unánimes.

Llegados a este punto, es necesario despejar el camino de soluciones erróneas que hoy en día, y en ciertos ambientes, pueden resultar atractivas. Para alcanzar una exégesis que sea crítica y teológica al mismo tiempo es decisivo evitar, tanto en la investigación como en la enseñanza del AT, tres tentaciones que minarían, en su base, la misma tarea que nos hemos impuesto.

La primera tentación es la de eliminar el método histórico-crítico. Visto que el problema que plantea la exégesis moderna nace con este método, parece que lo más adecuado sería dejarlo de lado. No son pocas las voces que se alzan en este sentido. Sin embargo, siendo el hecho histórico una dimensión constitutiva de nuestra fe y siendo la Sagrada Escritura un testimonio escrito privilegiado de ese hecho, no podremos acercarnos a ella de modo adecuado sin los instrumentos que escrutan la historia y estudian la literatura.

⁵ En 1753, J. Astruc ya propone tres fuentes en la composición de Génesis y parte de Éxodo.

⁶ Cf. especialmente H. G. GADAMER, *Verdad y método* (Salamanca 1977-2002), 2 vol.; P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (París 1969); P. RICOEUR, "Contribut d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole", *Exégèse et herméneutique* (ed. AA. VV.) (París 1971), 301-318; P. RICOEUR, "L'herméneutique du témoignage", *Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie* (ed. P. RICOEUR) (París 1994), 107-139; P. RICOEUR, "Herméneutique de l'idée de révélation", *La Révélation* (ed. AA. VV.) (Bruselas 1977), 15-54.

Ya la encíclica *Divino Afflante Spiritu* (escrita por Pío XII en 1943) no sólo alentaba los estudios de las lenguas bíblicas, la arqueología, el estudio comparado de las religiones y literaturas antiguas, la crítica textual, etc., sino que consideraba providenciales los avances de la exégesis en estos campos durante el siglo XX⁷. Veinte años más tarde, la constitución dogmática *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II, subrayaba la doble dimensión de la interpretación católica de la Escritura que parte de la naturaleza de la misma: Palabra de Dios en palabras humanas. Por ello, dado que Dios ha hablado en la Sagrada Escritura “por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que Él quiso comunicarnos, debe investigar con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos”⁸. Esto supone, según explicita el Concilio, atender a los géneros literarios y al sentido que quiso expresar el hagiógrafo, especialmente a través del estudio de los condicionantes de su tiempo y de su cultura, así como de las formas nativas de pensar, hablar o narrar⁹.

Posteriormente, la Pontificia Comisión Bíblica (PCB), que desde 1971 había dejado de ser un órgano magisterial, en su documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993)¹⁰, afirma que el método histórico-crítico es “indispensable” para el estudio de la Sagrada Escritura:

“El método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto ‘Palabra de Dios en lenguaje humano’, ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solamente la admite como legítima, sino que requiere la utilización de este método”¹¹.

Aunque tampoco constituye magisterio, el libro *Jesús de Nazaret*, de J. Ratzinger – Benedicto XVI, expresa bien la preocupación del Papa, que, siendo consciente de los límites del método histórico-crítico, ha querido subrayar la validez del mismo, por constituir una de las dimensiones fundamentales de la exégesis, que, con todo, no agota el cometido de la interpretación:

“(…) el método histórico –precisamente por la naturaleza intrínseca de la teología y de la fe– es y sigue siendo una dimensión del trabajo exegético a la que no se puede renunciar. En efecto, para la fe bíblica es fundamental referir-

⁷ Cf. *Divino Afflante Spiritu* 11-15.

⁸ *Dei Verbum* 12.

⁹ Cf. *Dei Verbum* 12.

¹⁰ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano 1993).

¹¹ Cf. *ibíd.*, I. A.

se a hechos históricos reales (...). El método histórico-crítico –repetimos– sigue siendo indispensable a partir de la estructura de la fe cristiana”¹².

El mismo Benedicto XVI ha querido dejar claro el valor del método histórico-crítico resaltando su importancia, esta vez de modo autorizado, en su reciente exhortación postsinodal *Verbum Domini*:

“Es necesario reconocer el beneficio aportado por la exégesis histórico-crítica a la vida de la Iglesia, así como otros métodos de análisis del texto desarrollados recientemente. Para la visión católica de la Sagrada Escritura, la atención a estos métodos es imprescindible y va unida al realismo de la encarnación: ‘Esta necesidad es la consecuencia del principio cristiano formulado en el evangelio de san Juan: *Verbum caro factum est* (Jn 1,14). El hecho histórico es una dimensión constitutiva de la fe cristiana. La historia de la salvación no es una mitología, sino una verdadera historia, y, por tanto, hay que estudiarla con los métodos de la investigación histórica seria”¹³.

Si el método histórico-crítico sigue siendo indispensable no bastará, por tanto, y ésta es la segunda tentación, “defenderse” de los resultados más “dañinos” del mismo, con una especie de autoafirmación de la fe y de los dogmas más allá de la historia y de la razón. Esta posición, que nace en los mismos albores de la exégesis crítica, ha contribuido a la separación radical entre exégesis y teología, que sólo conviven en un dualismo irreconciliable. Resulta curioso que esta posición no es exclusiva de los detractores del método histórico-crítico, sino que es compartida por los mismos fundadores del método. Detengámonos en un ejemplo muy ilustrativo, aunque pertenezca al estudio del Nuevo Testamento (NT).

En efecto, D. F. Strauss publica en 1835 su *Leben Jesu* (Vida de Jesús), que pretende destruir los fundamentos históricos de la fe en Jesús tal y como aparece en los evangelios. En el epílogo a dicha obra, sin embargo, emprende la tarea de reconstruir esa misma fe sobre otros fundamentos:

“Los resultados de la investigación que ahora llega a su término, aparentemente han destruido la mayor y más valiosa parte de lo que los cristianos estaban habituados a creer respecto a su Salvador Jesús, han arrancado de raíz todos los motivos que les animaban y que sacaban de su fe, y han hecho desvanecerse todas sus consolaciones. La inagotable reserva de verdad y de vida que durante dieciocho siglos había sido el alimento de la humanidad, parece irremediabilmente dilapidada; lo más sublime ha sido derruido y convertido en polvo; Dios se ha despojado de su gracia y el hombre de su dignidad, y el vínculo entre el cielo y la tierra se ha roto. La piedad se aleja horrorizada de esta

¹² J. RATZINGER – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración* (Madrid 2007), 11.

¹³ *Verbum Domini* 32.

angustiosa profanación y, fuerte en la irrefutable autoevidencia de su fe, afirma que, a pesar de lo que una audaz crítica pueda hacer, todo lo que las Escrituras declaran y la Iglesia cree de Cristo seguirá subsistiendo como verdad eterna, de modo que no es necesario renunciar ni a una tilde. Así, al final de la crítica aplicada a la historia de Jesús, se nos presenta el siguiente problema: restablecer dogmáticamente [es decir, en el nivel teológico] lo que ha sido destruido críticamente [es decir, en el nivel histórico]"¹⁴.

Como se puede ver, la separación entre razón y fe, y, por ende, entre exégesis (crítica e histórica) y teología-espiritualidad-piedad (acrítica, dogmática, creyente), está ya en los orígenes del estudio crítico de la Biblia.

Tampoco nos bastará, y ésta es la tercera tentación, una posición "intermedia" que afirme la necesidad del estudio histórico-crítico de la Escritura pero que de él escoja sólo aquellos resultados compatibles con los datos de la Tradición. Por lo que respecta al AT, esta posición "acomodaticia" se ha dado con frecuencia en la segunda mitad del siglo XX. Muchos teólogos han construido su teología a partir de algunos datos de la exégesis histórico-crítica que podían ser reconducidos e incorporados, en grandes líneas, a una historia lineal de la salvación, desechando los más problemáticos. Para esta posición, la *Teología del Antiguo Testamento*, de G. von Rad¹⁵, era el espejo en el que mirarse.

Sin embargo, esta posición deja abierta la brecha entre exégesis y teología, que sólo se tocan por un esfuerzo conciliador que trabaja en la zona, siempre inestable, de intersección de campos. Como consecuencia, la fortaleza de la construcción teológica estará sujeta a la mayor o menor consistencia de los datos exegéticos, que, como se ha visto en los últimos decenios, cambian como las modas. Signo claro de que en esta posición exégesis y teología se autoafirman mientras se utilizan mutuamente, es que los cambios de paradigmas en la exégesis no conllevan una crisis en la teología: el mismo edificio sigue en pie cambiando unos fundamentos... que en realidad no son los verdaderos cimientos. Ambas disciplinas mantienen sus principios incuestionados. Con una división así, la Escritura difícilmente puede ser el *alma de la teología*¹⁶.

¹⁴ D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu* (Tubinga ⁴1840) §144.

¹⁵ G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* (BEstB 11-12; Salamanca 1969), 2 vol.

¹⁶ Cf. la expresión de la encíclica *Providentissimus Deus* recogida posteriormente por el decreto *Optatam Totius* 16: "Fórmense con diligencia especial los alumnos en el estudio de la Sagrada Escritura, la cual debe ser como el alma de toda la teología; una vez antepuesta una introducción conveniente, iniciense con cuidado en el método de la exégesis, estudien los temas más importantes de la Divina Revelación y, en la lectura diaria y en la meditación de las Sagradas Escrituras, reciban su estímulo y su alimento".

En la primera parte de esta obra (capítulos primero y segundo) queremos recorrer un camino diferente y poco explorado que puede verdaderamente contribuir en la tarea de alcanzar una exégesis no dualista. Se trata de llevar a cabo una autocrítica del método histórico-crítico desde el interior del mismo método. En una conferencia en Nueva York en 1988, que no tardó en convertirse en un texto “clásico”, el entonces cardenal J. Ratzinger, hablando de la crisis de la exégesis moderna, presentaba de este modo la necesidad de una autocrítica:

“Lo que necesitamos es una crítica de la crítica; pero no desde fuera, sino desarrollada desde el interior del mismo pensamiento crítico, desde su propio potencial autocrítico. Una autocrítica de la exégesis histórica que se prolongue en una crítica de la razón histórica y que sea a la vez continuación y modificación de las críticas kantianas de la razón”¹⁷.

¿En qué consiste esta “crítica de la crítica”? El mismo cardenal Ratzinger lo explicita, poniendo el énfasis en una lectura *diacrónica* de los resultados de la exégesis:

“Una autocrítica del método histórico debería comenzar por una lectura diacrónica de sus propios resultados; debería, por tanto, renunciar a la apariencia de una certeza equiparable a la de las ciencias de la naturaleza, con la cual hasta ahora son generalmente presentadas sus interpretaciones.

(...) La exégesis no puede seguir siendo estudiada unilateralmente de forma sincrónica, como se hace con los conocimientos obtenidos por las ciencias de la naturaleza, que no dependen de su historia, sino solo de la exactitud de las medidas efectuadas. La exégesis se debe comprender a sí misma como disciplina histórica. Su historia forma parte de ella misma; la integración crítica de sus diversas posiciones concretas en la totalidad de su historia le permitirá, por un lado, reconocer la relatividad de sus juicios y, por otro, mejorar su penetración en una real, aunque siempre imperfecta, comprensión de la palabra bíblica”¹⁸.

Realizar una lectura diacrónica de los resultados de la exégesis histórico-crítica, en nuestro caso en ciertos campos del AT, puede ser, de hecho, enormemente instructivo. Se trataría de describir la evolución o el desarrollo de la exégesis bíblica en el tiempo, situándola en su contexto histórico, presentando los personajes que la llevan a cabo y los condicionantes que les determinan. Nos daríamos así cuenta de que la pretendida “objetividad”

¹⁷ J. RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy”, *Escritura e Interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (ed. J. RATZINGER et al.) (Madrid 2003), 19-54 (28).

¹⁸ *Ibid.*, 28.53.

con la que se mueve el exégeta no siempre es tal. Como hijo de su época, el estudioso se acerca a la Biblia con una serie de prejuicios o preconcepciones, en la mayoría de los casos inconscientes o por lo menos no formulados, que condicionan los resultados de su investigación. De hecho, una "historia" de la exégesis muestra cómo grandes paradigmas que en una época parecían irrefutables acaban abandonándose después de un tiempo. Y esto dice ya mucho de los presupuestos de partida. Muestra también que el exégeta no está libre de las grandes ideologías o cosmovisiones que dominan una época. Ellas constituyen, en muchos casos, su punto de partida o preconcepción a la hora de acercarse a la Biblia. Se entiende así que Ratzinger, en la conferencia citada, pidiera a la exégesis científica "reconocer que el elemento filosófico está presente en gran número de sus axiomas de base" y que la invitara a "someter a un nuevo examen los resultados que se apoyan en dichos axiomas"¹⁹. Juan Pablo II, años más tarde (1998), invitaba a un serio discernimiento antes de aplicar a la Sagrada Escritura "las diversas metodologías hermenéuticas [que] se apoyan en una determinada concepción filosófica"²⁰.

Caso paradigmático de lectura diacrónica de los resultados de la exégesis histórico-crítica, por lo que al NT se refiere, es la obra de Albert Schweitzer, publicada en 1905, en la que pasa revista a más de un siglo de investigación sobre la vida de Jesús, desde Reimarus hasta Wrede²¹. De hecho, supuso un punto de inflexión dentro de la búsqueda del Jesús histórico y dentro de la historia de la exégesis moderna. En ella se reveló como irrealizable aquel ideal de una objetividad libre de la interferencia del sujeto que había propugnado la teología liberal. Pese al uso de métodos que prometían tal objetividad, la divergencia de los resultados reveló que había sido imposible eliminar el sujeto que usaba el método. La obra de Schweitzer mostró claramente la imposibilidad de una reconstrucción histórica objetiva de la vida de Jesús.

Por otro lado, puso de manifiesto que tal investigación distaba mucho de haber sido llevada a cabo por verdadero interés histórico:

"La investigación histórica sobre la vida de Jesús no nació de un interés puramente histórico, sino que más bien buscaba en el Jesús de la historia una ayuda en la lucha por liberarse del dogma"²².

¹⁹ *Ibid.*, 53.

²⁰ *Fides et ratio* 55.

²¹ A. SCHWEITZER, *Investigaciones sobre la vida de Jesús* (Valencia 1990-2002), 2 vol.

²² *Ibid.*, I, 53.

Aparecieron tantos modelos de Jesús cuantos biógrafos se presentaron. Éstos no hacían sino proyectar, en la vida de Jesús, sus propias categorías:

“Cada una de las épocas sucesivas de la teología encontró sus propias ideas en Jesús; de otro modo les hubiera resultado imposible revivificarlo. Reflejadas en él se vieron no sólo las distintas épocas. También los distintos individuos lo recrearon a la medida de su propia personalidad”²³.

Schweitzer realizó una gran contribución a la exégesis al subrayar los presupuestos ideológicos y filosóficos de cada intento de descripción de la vida de Jesús. Ésta es una vía en la que resultó precursor de la gran hermenéutica del siglo XX, que pondría definitivamente sobre la mesa, al menos en la discusión teórica, el factor de la precomprensión a la hora de acercarse al texto. No debe sorprender, entonces, la radical afirmación de Ratzinger en la conferencia citada: “El debate acerca de la exégesis moderna no es en su núcleo un debate entre historiadores, sino un debate filosófico”²⁴.

No en vano, la exégesis es una “ciencia” humana y por ello sus resultados están absolutamente condicionados por la posición que toma el investigador ante el objeto. No puede pretender la objetividad propia de las ciencias naturales. Si esto resulta evidente en el caso del historiador, aún lo es más en el caso del exégeta. En efecto, la naturaleza de su objeto (el acontecimiento de la revelación de Dios en la historia tal y como es testimoniado en la Escritura) requiere de él una toma de posición que condicionará su mayor o menor comprensión del mismo.

La obra de Schweitzer puede ser un espejo en el que mirarse a la hora de repasar la historia de la exégesis moderna del Antiguo Testamento. Y la sugerencia de Ratzinger de realizar una crítica de la crítica desde el interior del mismo pensamiento crítico, a través de una lectura diacrónica de los resultados de la exégesis histórico-crítica, será el método que seguiremos.

²³ *Ibid.*, I, 54.

²⁴ RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto”, 41-42. En una línea muy parecida, aunque con un análisis y una propuesta muy diferentes, se pronunciaba más tarde J. Barr: “Las discusiones metodológicas en las que los estudios bíblicos están metidos me parece que tienen poco que ver con la misma Biblia. No están basadas en la Biblia y no pueden ser resueltas por la Biblia (...). Me parece que estas discusiones son discusiones sobre nuestra propia experiencia moderna, y es nuestra propia experiencia moderna, en sus diferentes aspectos, la que ejerce de autoridad a la que nos remitimos” (J. BARR, “The Synchronic, the Diachronic and the Historical: A Triangular Relationship?”, *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis* [ed. DE MOOR, J. C.] [OTS 34; Leiden - Nueva York - Colonia 1995], 1-14). R. A. Harrisville y W. Sundberg parten de la citada afirmación de Ratzinger y estudian el contexto histórico y filosófico en el que nacen y se mueven los principales valedores de la crítica histórica (R. A. HARRISVILLE – W. SUNDBERG, *The Bible in Modern Culture. Baruch Spinoza to Brevard Childs* [Grand Rapids 2002]).

En los primeros capítulos de esta obra (capítulos primero y segundo) queremos lanzar esa mirada diacrónica a la investigación en dos campos centrales del Antiguo Testamento: la formación del Pentateuco y la introducción a los profetas. A pesar de ser dos campos con los contornos claramente diferenciados, la investigación que se ha ocupado de ellos ha bebido de un mismo contexto cultural, por lo que muchos de los problemas que saldrán a nuestro paso, e incluso autores tratados, serán comunes.

En el primer capítulo nos detendremos a recorrer la historia de la investigación en torno a la composición de los cinco primeros libros de la Biblia. La hipótesis de los documentos, cuya forma más depurada lleva el sello de J. Wellhausen, ha proporcionado el marco interpretativo del Pentateuco durante casi un siglo. Sólo en las últimas tres décadas ha empezado a ponerse en cuestión. Hoy tenemos los datos suficientes, y la suficiente perspectiva histórica, para desvelar los presupuestos filosóficos y culturales que estaban detrás de aquella hipótesis. A ello dedicaremos parte de este capítulo. Del mismo modo, el paso del tiempo, junto con la reflexión hermenéutica, han permitido identificar algunos problemas metodológicos que estaban en la base del paradigma que logró imponerse durante tanto tiempo en los estudios bíblicos. En la parte final prestaremos atención a las propuestas alternativas de lectura sincrónica del Pentateuco.

En el segundo capítulo lanzaremos una mirada diacrónica a la investigación “crítica” sobre los profetas, cuyo inicio suele situarse en torno a 1875, a partir de las obras de Wellhausen y B. Duhm. También en este caso, las afirmaciones sobre el papel de los profetas dentro de la historia de Israel, así como la imagen que de ellos se ha transmitido, han estado muy condicionadas por presupuestos filosóficos y culturales muy concretos. En la parte final del capítulo presentaremos, además, nuevas propuestas interpretativas que suponen una alternativa radical al modelo anterior.

Pero toda esta autocritica del método histórico-crítico, enormemente instructiva, necesitará una *pars construens* para contribuir eficazmente en la propuesta de una nueva exégesis. Esto es precisamente lo que pretendemos hacer en el tercer capítulo. En él, al hilo de los datos que han ido saliendo a la luz en los dos primeros, intentaremos exponer las dimensiones características de la interpretación católica del AT. Toda la exposición anterior, de enorme calado hermenéutico, nos proporcionará el marco para discutir cuál es el modo más adecuado para acercarse a la Escritura y qué factores favorecen una correcta interpretación de la misma. La intención de fondo de este tercer capítulo es la de comprender cómo es posible una exégesis que sea al mismo tiempo crítica y teológica, y que, por tanto, supere el dualismo razón-fe al que nos hemos referido al principio. La constitución dog-

mática sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum*, que presenta los principios fundamentales de la interpretación bíblica, servirá como marco de la discusión.

Por último, en las conclusiones recogeremos, por un lado, los resultados de nuestro estudio sobre la historia de la investigación acerca de la formación del Pentateuco y acerca de los profetas, de modo que podamos juzgar sobre la fecundidad del *desideratum* de Ratzinger que hemos buscado colmar: la necesidad de una crítica del método histórico-crítico desde el interior del mismo método. Por otro lado, dirigiremos una mirada sintética a nuestro intento de reconducir a la unidad la doble tarea de la exégesis.

1

La investigación sobre la formación del Pentateuco

Que el Pentateuco es una obra “compuesta”, es decir, una obra en la que confluyen unidades menores, de diferente procedencia, extensión y época, es algo que hoy resulta evidente a los ojos de la crítica literaria. Bastaría leer con atención los primeros compases de esta obra, Gn 1–2, para darnos cuenta de ello. En efecto, en Gn 2,4 encontramos el final de un relato de la creación y el inicio de otro. En la primera parte de este versículo (2,4a) termina un relato completo que ha visto la creación en seis días, coronada por la aparición del hombre y el descanso divino. En la segunda parte (2,4b), sin mediar transición, comienza un nuevo relato que parte de una tierra en la que todavía no hay vegetación ni hombre que la trabaje:

[2,4a] Ésos fueron los orígenes del cielo y la tierra, cuando fueron creados.

[2,4b] El día en que hizo Yahvé Dios la tierra y el cielo [2,5] no había aún en la tierra arbusto alguno del campo, y ninguna hierba del campo había germinado todavía, pues Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre que labrara el suelo.

En el primer relato (Gn 1,1–2,4a) se usa el término divino *’Elohîm*, mientras que en el segundo (Gn 2,4b–23) se utiliza *YHWH ’Elohîm*. En uno se usa el verbo *br’* (“crear”) y en el otro el verbo *yšr* (“formar”). Además, en el primero la creación se realiza por medio de la palabra, mientras que en el segundo se lleva a cabo por medio de la obra. Son todos ellos signos claros de composición literaria.

Pero lo que hoy nos parece evidente no siempre lo ha sido. Al contrario, el peso de la atribución tradicional del Pentateuco a Moisés (atribución externa al mismo Pentateuco)¹ ha condicionado durante muchos siglos la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia, hasta el punto de pasar por encima de muchos datos que deberían haber puesto en duda aquella atribución.

Repasemos ahora las etapas que ha recorrido el estudio crítico de la formación del Pentateuco desde su origen hasta nuestros días². En este examen no nos guiará tanto un afán de exhaustividad cuanto un interés por los factores que han determinado el camino de la exégesis y las cuestiones metodológicas que están implicadas en las opciones de dicha exégesis.

I. La hipótesis de los documentos

1. De los inicios a De Wette

Aunque ya algunos autores habían negado la autoría mosaica de ciertos pasajes del Pentateuco³, el verdadero estudio crítico de sus fuentes llegará en 1711 de la mano de Henning Bernhard Witter (1683-1715), que es el primero que llama la atención sobre las diferencias en los apelativos divinos en Gn 1-3, tal y como las hemos descrito. Sin embargo, el que se llevó la fama de pionero fue Jean Astruc (1684-1766), que en 1753, a partir de los mismos datos, propuso para el libro del Génesis y para Éx 1-2 tres fuentes: una elohísta, otra yahvista y una tercera compuesta de material independiente. La aportación fundamental de Astruc es la de proponer una hipótesis de composición que cubría el libro entero del Génesis (y parte del Éxodo) a partir de un dato que considera clave de bóveda: la revelación del nombre divino de YHWH en Éx 3,14. La fuente elohísta sería la más antigua. La yahvista, de tiempos de Moisés, proyectaría hacia atrás un nombre divino que sólo se conoce en el momento de la salida de Egipto.

Si Astruc es el primero en proponer una “teoría de los documentos”, será también el responsable de encaminar el estudio crítico de la Biblia por un sendero cargado de hipótesis no siempre fundadas. En efecto, si en los primeros capítulos del Génesis hay elementos suficientes para defender su

¹ Cf. J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch: an Introduction to the First Five Books of the Bible* (Nueva York 1992), 1-2; J.-L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Roma 1998), 113-114.

² En castellano contamos con una síntesis de estas etapas en F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (IEB 3a; Estella 2003), 37-66.

³ Abraham Ibn Ezra, en el siglo XII, y Baruch Spinoza, en su *Tractatus Theologico-politicus*, publicado en 1670. Cf. BLENKINSOPP, *The Pentateuch: an Introduction*, 2.

carácter compuesto, el paso a una teoría general que propone, a partir de la “clave” de Éx 3,14, documentos completos que se han combinado, es un paso que no se sigue necesariamente.

La teoría de Astruc será ampliada y presentada sistemáticamente unos años más tarde por Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), cuya *Introducción al Antiguo Testamento* conocerá una gran difusión⁴. Será, en esta primera etapa, el mejor representante de la *hipótesis de los documentos*⁵, que defiende la existencia de varios documentos completos, paralelos e independientes en el origen del Pentateuco.

Llama poderosamente la atención que ninguno de los autores hasta ahora citados pusiera abiertamente en entredicho la autoría mosaica del Pentateuco. Todos ellos eran capaces de hacer compatibles sus teorías con la figura de Moisés, que jugaría el papel de una especie de recopilador de materiales.

Contemporáneo a Eichhorn es Alexander Geddes (1737-1802)⁶, que defiende la idea de composición del Pentateuco no a partir de documentos completos, sino a partir de pequeñas y múltiples unidades narrativas y otros textos incompletos e independientes. Esta teoría será conocida como *hipótesis de los fragmentos*. En este caso, el recopilador final ya no sería Moisés, sino un autor o autores muy posteriores. Como veremos a continuación, las circunstancias históricas hicieron que esta teoría no tuviera en la historia el protagonismo de su rival, la hipótesis de los documentos. Sin embargo, hoy en día, después de dos siglos, vuelve a cobrar relevancia como alternativa real.

Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849) será el autor que definitivamente rompa con la autoría mosaica del Pentateuco. Sus estudios sobre los libros de Crónicas, comparados con los paralelos de Samuel y Reyes, le llevan a concluir que el cronista escribe mucho tiempo después de los acontecimientos que narra (en época persa o incluso helenista) y que proyecta en la época de Moisés las instituciones tardías del templo. Lo que parece evidente en el caso del cronista se convirtió en hipótesis plausible en el caso del Pentateuco: muchas leyes y narraciones de los cinco primeros libros

⁴ J. G. EICHORN, *Einleitung in das Alte Testament* (Gotinga 1780-1783).

⁵ Prefiero hablar de “hipótesis de los documentos” y no de “hipótesis documentaria”. El último término, aunque extendido en gran parte de la literatura exegética española, es un barbarismo que viene del inglés “documentary hypothesis”. Además, esta expresión no logra expresar, por sí sola, lo que de hecho sí hace “hipótesis de los documentos”: que en el origen del Pentateuco hay varios documentos completos que se combinan.

⁶ A. GEDDES, *The Holy Bible as the Books Accounted Sacred by Jews and Christians* (Londres 1792); A. GEDDES, *Critical Remarks* (Londres 1800).

de la Biblia podrían reflejar el cuadro histórico de épocas posteriores que se hacen remontar (y por ello fundamentar) a los tiempos de Moisés.

Pero la gran aportación de De Wette a la hipótesis de los documentos es la de haber encontrado un punto en la historia que servía para datar los diferentes documentos. En 1805 publica su tesis doctoral⁷, en la que identifica el rollo descubierto en el templo de Jerusalén durante la reforma de Josías (622 a. C.) con el libro del Deuteronomio, o al menos con una primera edición del mismo. La hipótesis no sólo resulta atractiva: una vez tomada en consideración permite descubrir una sorprendente coincidencia entre el espíritu y las instituciones de la reforma (tal y como se muestra en 2 Re 22-23) y el contenido e insistencias del Deuteronomio. La reforma de Josías se convierte, por tanto, en fecha clave para datar los documentos: aquellas leyes y relatos que ya supongan las instituciones e insistencias de Deuteronomio y de 2 Re 22-23 (cuyo corazón sería la unificación y centralización del culto en Jerusalén) serían posteriores a la reforma, mientras que aquellas que no la conozcan serían anteriores.

Antes de pasar a la siguiente etapa habría que presentar una tercera teoría, conocida como *hipótesis de los complementos o suplementos*. Su paternidad debería atribuirse a Heinrich Ewald (1803-1875)⁸, que sugiere considerar el documento elohísta como el documento base que sostendría el esqueleto de la narración del Pentateuco, al que se habrían añadido otros “complementos” que no formarían parte de un documento completo. Se resolvería así el problema de por qué el redactor final no había eliminado las incongruencias que encontramos en el relato: los “suplementos” son posteriores a su actividad. También esta teoría, desplazada por el éxito de la hipótesis de los documentos, va a recuperar protagonismo en nuestros días.

2. Wellhausen

A pesar de que autores como Astruc, Eichhorn o De Wette están en los orígenes de la hipótesis de los documentos, será el nombre del exégeta protestante Julius Wellhausen (1844-1918), hijo de un pastor luterano, el que quede definitivamente asociado a esta teoría. Con él encontrará su formulación más clásica, clara y sistemática. Para ello, sin embargo, necesitó la aportación de otros exégetas que “afinaron” la presentación de la hipótesis de los documentos y le prepararon el camino.

⁷ W. M. L. DE WETTE, *Dissertatio critica qua Deuteronomium diversum a prioribus Pentateuchi libris, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur* (Jena 1805).

⁸ H. EWALD, *Geschichte des Volkes Israels bis Christus* (Gotinga 1843-1845).

Karl David Ilgen⁹ (1763-1834), en primer lugar, y Hermann Hupfeld¹⁰ (1796-1866), inmediatamente después, distinguen dos fuentes diferentes dentro del relato elohísta: E¹ (más antigua) y E² (más reciente). Aparece en escena, de este modo, la fuente que más tarde será llamada *sacerdotal*, distinguiéndola de la *elohísta*. En 1866, Karl Heinrich Graf (1815-1869)¹¹, basándose en los estudios de su maestro, Edouard Reuss¹², asignará una fecha tardía, posterior al exilio, a una de las dos fuentes, todavía llamadas *elohísta*. Visto que los profetas preexílicos no muestran familiaridad con el sistema legal mosaico y que, por el contrario, las leyes rituales están claramente ligadas al profeta Ezequiel, la primera fuente elohísta, que contiene estos códigos, debe retrasarse, al menos, al periodo del exilio. Aquí debemos situar el origen de una revolución en los estudios sobre el Pentateuco que sólo prenderá en manos de una mente de historiador como la de Wellhausen. En la historia del judaísmo y de la interpretación de la Biblia, la Torah había sido siempre el centro, el fundamento sobre el que se desarrolla el resto de la historia de Israel. Por ello era normal que, en la primera división en fuentes, el núcleo legislativo se considerara el más antiguo. La intuición de Reuss, a la que Graf da voz, se presentaba, por tanto, como una auténtica revolución.

Será mérito de Abraham Kuenen (1828-1891)¹³ acuñar el nombre definitivo de *Priesterkodex* (de ahí la sigla P que se usa para distinguir el documento sacerdotal) para identificar una de las dos fuentes en las que se había dividido E, precisamente aquella que contenía el material legislativo. Por su parte, Eduard Karl August Riehm (1830-1888)¹⁴, en 1854, aísla la cuarta fuente de la teoría clásica, la deuteronomista, responsable del último libro del Pentateuco.

Ya tenemos todos los “ingredientes” para que Wellhausen pueda hacer su *collage* particular. Uno de ellos, el más decisivo, entra en su horizonte casi

⁹ K. D. ILGEN, *Die Urkunden des Jerusalemer Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beitrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik aus dem Hebräischen mit kritischen und erklärenden Anmerkungen, auch mancherley dazu gehörenden Abhandlungen* (Halle 1798). Hasta tal punto había calado ya la idea de documentos escritos que Ilgen pensaba que las dos fuentes elohístas formaban parte de los archivos del templo de Jerusalén destruidos en 587 a. C.

¹⁰ H. HUPFELD, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht* (Berlín 1853).

¹¹ K. H. GRAF, *Die Geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historischkritischen Untersuchungen* (Leipzig 1866).

¹² Reuss ya había expuesto sus teorías sobre la formación del Pentateuco en 1833, pero no las publica hasta 1879: E. REUSS, *L'Histoire Sainte et la Loi* (París 1879).

¹³ A. KUENEN, “Critische bijdragen tot de geschiedenis van den Israëlitischen godsdienst. V. De priestelijke bestanddeelen van Pentateuch en Josua”, *ThT* 4 (1870), 391-426. 487-526.

¹⁴ E. RIEHM, *Die Gesetzgebung Moses in Lande Moab* (Gotha 1854).

por casualidad. En su introducción a los *Prolegomena zur Geschichte Israels*¹⁵ (1883), Wellhausen cuenta que fue en una visita a Gotinga en 1867 cuando supo, a través de Albrecht Ritschl, que Graf situaba la Ley cronológicamente después de los profetas. Más tarde supo que Graf era deudor de su maestro, Reuss, y que otros autores, como Leopold George y Wilhelm Vatke¹⁶, habían llegado a las mismas conclusiones contemporánea e independientemente. La idea de que la Ley era una construcción postexílica y de que, por lo tanto, no se encontraba en los orígenes de Israel prendió de manera inmediata en un Wellhausen ya preparado interiormente para acogerla¹⁷.

La posibilidad de entender los orígenes de Israel sin recurrir a la Ley se convirtió en la piedra angular de la reconstrucción histórica que hizo Wellhausen. De hecho, este autor debe ser considerado más un historiador (de la religión de Israel) que un teólogo o estudioso de la literatura bíblica¹⁸. La secuencia clásica de las cuatro fuentes de la hipótesis de los documentos constituye, de hecho, una visión ordenada y lineal de la historia de Israel. Esta visión sustituye a la antigua, aquella que los mismos textos ofrecen y que tanto el judaísmo como la Iglesia habían transmitido pacíficamente durante siglos: la Ley, recibida en el Sinaí, antecede a la entrada en la Tierra Prometida.

A partir de un estudio detenido de las leyes y narraciones del Hexateuco¹⁹ (considera que la conquista de la tierra prometida es el verdadero final de la historia de los orígenes y por ello incluye el libro de Josué), Wellhausen

¹⁵ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlín 61905).

¹⁶ Sobre la relación entre Wellhausen y Vatke, cf. L. PERLITT, *Vatke und Wellhausen* (BZAW 94; Berlín 1965).

¹⁷ Cf. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 3-4.

¹⁸ Wellhausen era muy consciente de la ruptura con la interpretación clásica (y por ello eclesial) que suponía retrasar la Ley. De hecho, renunció a una cátedra en Greifswald cuando supo que tenía que enseñar a candidatos al ministerio eclesiástico. Dice así la carta de renuncia, dirigida al ministro de culto prusiano, fechada el 5 de abril de 1882: "(...) Me he convertido en teólogo porque me interesa el estudio científico de la Biblia, y sólo poco a poco me he dado cuenta de que un profesor de teología tiene también la tarea práctica de preparar a los estudiantes para el servicio de la Iglesia evangélica, y yo no estoy a la altura de esta tarea; es más, a pesar de toda la discreción de que soy capaz, hago que mis oyentes se incapaciten para su oficio. Desde entonces mi responsabilidad como profesor de teología pesa gravemente sobre mi conciencia" (citada en H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testament* [Neukirchen-Vluyn 31982]), 256). Al contrario de lo que hicieron otros importantes exégetas antes que él, Wellhausen no parecía ni dispuesto ni preparado para reconstruir "dogmáticamente" lo que había destruido "críticamente" (cf. STRAUSS, *Das Leben Jesu* §144).

¹⁹ J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlín 41963) [primera edición: Berlín 1866].

ofrece la siguiente sucesión de documentos escritos y combinación entre los mismos.

Cronológicamente el primer documento sería el yahvista (J), que se escribiría en los primeros compases de la monarquía en Judá (siglo IX a. C.). Posterior sería el documento elohísta (E), que debería situarse en el contexto del reino del Norte en torno al siglo VIII, ya bajo el influjo de la profecía clásica. Ambos documentos encierran fundamentalmente material narrativo, con la excepción de algún material legislativo primitivo (en torno al decálogo y al libro de la Alianza, y de naturaleza ética) concentrado en Éx 20–23 y Éx 34. La reforma de Josías (finales siglo VII) marcaría la redacción del tercer documento, el Deuteronomio (D). Con este documento entraría en escena la primera codificación sistemática de leyes escritas que cambiaría la naturaleza del antiguo Israel. El último documento sería el sacerdotal (P), de época postexílica, aunque cuente con material del tiempo del exilio, como se puede ver por la dependencia respecto a Ezequiel. En él se concentraría la mayor parte del material legislativo. Este último documento es llamado en ocasiones *Quattuor* por Wellhausen, en referencia al marco histórico de cuatro alianzas (con Adán, con Noé, con Abrahán y con Israel en el Sinaí) que contiene el material sacerdotal. Conviene subrayar que la hipótesis de los documentos no habla genéricamente de cuatro fuentes, sino de cuatro *documentos* o relatos *escritos* que tendrían una *coherencia* interna.

En opinión de Wellhausen, los dos primeros documentos fueron combinados para formar un relato coherente por un editor que él llamó “Jehovista”. Visto que el Deuteronomio se muestra familiar con esa combinación y no con el relato sacerdotal, es lógico pensar que al documento JE se le añadiría primero el relato D y sólo más tarde el conjunto se combinaría con P. La edición final del Hexateuco, tal y como lo conocemos, estaría ligada a la reforma de Esdras (siglo V a. C.)²⁰.

Historia y análisis literario se reclaman mutuamente, cuando no se confunden, en el modelo de Wellhausen. Su reconstrucción histórica conoce tres fases fundamentales que coinciden con los tres periodos de actividad literaria: inicios de la monarquía (J-E), reforma de Josías (D), etapa postexílica (P). Las grandes instituciones de Israel (lugares de culto, sacrificios, fiestas, sacerdocio, ofrendas) pueden estudiarse en su desarrollo histórico siguiendo esta división tripartita. Así, por ejemplo, los lugares de culto en Israel han pasado por tres fases claramente diferenciadas²¹:

²⁰ Cf. la promulgación del “libro de la Ley de Moisés que YHWH había prescrito a Israel” en Neh 8–9.

²¹ Cf. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 17-52.

– En una primera fase, que cubre desde la conquista hasta el siglo VII a. C., YHWH era adorado en diferentes santuarios, tanto en aquellos de origen cananeo como en aquellos de nueva fundación. Todos ellos son “morada” de YHWH, lugares privilegiados para la relación con él. Sin embargo, no son exclusivos: se practica también un culto privado al mismo YHWH en altares en el campo, en las colinas, bajo los árboles.

Testigos de esta etapa son los documentos J y E, que presentan a los patriarcas consagrando algunos santuarios (Siquén, Betel, Berseba) después de recibir una manifestación divina.

– Una segunda etapa se inauguraría con la reforma de Josías, que supone una unificación y centralización del culto en Jerusalén y una eliminación del resto de santuarios y lugares de culto.

El libro que 2 Re 22 presenta como origen de la reforma de Josías, descubierto en el templo en el 622 a. C., sería precisamente el libro del Deuteronomio (documento D), testigo de esta fase.

– La tercera y última etapa comienza con la vuelta del exilio en Babilonia y la reconstrucción del templo, que es cuando verdaderamente la centralización del culto en Jerusalén triunfa, casi como una institución que no hubiera conocido otra forma previa.

El documento sacerdotal sería testigo de esta época, con su intento de hacer remontar el origen del templo único de Jerusalén a la construcción de la tienda del encuentro sobre el monte Sinaí.

¿Qué fue antes? ¿Fue una cierta imagen del desarrollo histórico de la religión de Israel la que guió la distinción de documentos? ¿O son más bien los resultados de la crítica literaria los que nos desvelan una evolución histórica en las instituciones de Israel? No cabe duda de que ambos factores se confunden muchas veces en la hipótesis de Wellhausen, lo que representa, como veremos más adelante, uno de los puntos débiles de la misma.

El modelo “wellhausiano” de la hipótesis de los documentos cosechó un éxito inmediato en el campo académico y poco a poco se fue imponiendo como modelo único a la hora de explicar la formación del Pentateuco. La claridad de su exposición y la lectura histórica que llevaba aparejada constituían un nuevo paradigma, “científico”, que sustituía al viejo e “ingenuo” paradigma recibido de la tradición (judía o cristiana). La fuerza y el atractivo de este nuevo paradigma se muestran en el hecho de que se mantuvo durante más de un siglo como modelo prácticamente exclusivo y de que llegó a imponerse también en el campo católico. Pero para ello fue necesaria la intervención de algunas figuras “señeras” que hicieron más “amable” el modelo, aunque, paradójicamente, acabaron minando sus fundamentos.

3. Gunkel, Von Rad y Noth

Hermann Gunkel (1862-1932)²², hijo de un pastor luterano, irrumpe en el campo de los estudios bíblicos con una sólida formación literaria y con un amplio conocimiento de los descubrimientos que en la segunda mitad del siglo XIX habían sacado a la luz buena parte de la literatura religiosa del entorno de Israel. Él mismo puede ser considerado un representante de la Escuela de la Historia de las Religiones, un movimiento intelectual que daba mucha importancia al estudio comparado de los textos religiosos. Si Wellhausen descartaba (o más bien ignoraba) todo influjo de la literatura del Oriente Medio sobre el *corpus* bíblico, Gunkel llegaba a considerar que existían fuertes nexos entre la religión de Israel y la vida religiosa de Mesopotamia y del Antiguo Egipto²³.

Gunkel no cuestionó nunca la existencia de documentos escritos en el origen del Pentateuco; es más, parte de ellos. Sin embargo, su verdadero objetivo es indagar en la prehistoria de los mismos, en aquella fase no literaria del periodo anterior a la monarquía. Wellhausen insistía en un periodo, el monárquico, como origen de la actividad literaria, y en un formato, el de documento escrito, como clave para entender el actual Pentateuco. Gunkel, por su parte, quería remontarse al periodo de los jueces e incluso antes, al Israel nómada, y estudiar las tradiciones orales que sólo más adelante se pondrían por escrito²⁴. Gunkel puede considerarse el padre de la *Formgeschichte*, o *historia de las formas*, al prestar atención a las unidades menores transmitidas oralmente. Sin embargo, pondrá los fundamentos de lo que posteriormente, con los trabajos de Von Rad y Noth, será conocido como método de la historia de las tradiciones, y que investiga cómo las tradiciones relativas al pasado de Israel se habrían fijado y conservado antes de ponerse por escrito.

¿Cuáles eran los criterios y los instrumentos para identificar las unidades transmitidas oralmente de las que habla Gunkel? Dos términos resultan claves para esta tarea: los *géneros literarios* (*Gattungen*) y el *ambiente social* (*Sitz im Leben*) en el que nacen. Gunkel parte de las unidades narrativas

²² Para un estudio de la vida y de la obra de Gunkel, cf. W. KLATT, *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtliche Methode* (Gotinga 1969).

²³ Wellhausen criticó duramente el uso que Gunkel hacía de las fuentes literarias externas a la Biblia, tal vez intuyendo la amenaza que ello representaba para su teoría de los cuatro documentos. Cf. *ibíd.*, 70-74.

²⁴ La diferencia con Wellhausen queda perfectamente ilustrada por la primera tesis de la introducción a la tercera edición de su Comentario al Génesis: "El Génesis es una colección de historias (*Sagen*)" (cf. H. GUNKEL, *Genesis* [GHZAT 1,1; Gotinga 1910] vii).

del Génesis, el libro al que dedicó más atención. En su opinión, una mirada atenta a sus características literarias y estéticas permitía identificar algunas claves que diferenciaban unas unidades de otras. Estas características son las que nos permiten hablar de género literario. Gunkel enumera tres características esenciales:

- Una estructura y una serie de fórmulas.
- Una atmósfera y un modo de pensar.
- Un ambiente social (*Sitz im Leben*).

La última de las características, destinada a convertirse en un lugar común dentro de la *Formgeschichte*, resultaba clave para Gunkel: “Quien quiere entender un género literario antiguo debe preguntarse primero dónde están sus raíces en la vida del pueblo (*Sitz im Volksleben*)”²⁵. Este contexto social, que determina los diferentes géneros literarios, puede ser muy variado. En el caso de gran número de Salmos (otro de los libros que más estudió Gunkel) el contexto será cultural. En el caso de Génesis, especialmente en las tradiciones patriarcales, el género es más bien familiar: las historias de los antepasados se transmiten de padres a hijos en el seno de la familia. Gunkel llamó a este género *saga*, usando un término acuñado en los estudios literarios de la época para identificar los grandes relatos nórdicos que se habían transmitido oralmente y que sólo ahora empezaban a recogerse por escrito.

El hecho de que Gunkel no desafiara nunca explícitamente la teoría dominante (al contrario, utilizó el esquema clásico de fuentes escritas en su Comentario al Génesis) hizo que sus estudios, que planteaban cuestiones de difícil solución a la hipótesis de los documentos, vinieran a reforzar esta misma teoría al cubrir también la prehistoria de los textos.

Pero la figura que más contribuyó a la aceptación pacífica del modelo de Wellhausen fue, sin duda, Gerhard von Rad (1901-1971), pastor luterano, que consiguió construir una bella teología²⁶, a partir de la hipótesis de los documentos, que salvaba el núcleo histórico básico de la fe de Israel. Como en el caso de Gunkel, también los estudios de Von Rad contenían en su fondo elementos que minaban el corazón de la teoría clásica, pero la exégesis sólo se daría cuenta de ello mucho más tarde.

Sin dudar de la existencia de grandes documentos escritos en el origen del Hexateuco, Von Rad prefiere partir de la forma final del mismo y considerarlo una expansión progresiva de un credo histórico original que en su

²⁵ H. GUNKEL, “Die israelitische Literatur”, *Die Kultur der Gegenwart: die orientalischen Literaturen* (ed. P. HINNEBERG) (Berlín - Leipzig 1906), 53.

²⁶ G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* (Múnich ⁴1962).

forma más simple y primitiva contenía la entrada de los antepasados en Egipto, el éxodo y la conquista de la tierra²⁷. Su formulación más clara la podemos encontrar en Dt 26,5-9:

“Mi padre era un arameo errante, y bajó a Egipto y residió allí siendo unos pocos hombres, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, con gran terror, con señales y con prodigios. Y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel”.

El *Sitz im Leben* de este pequeño credo histórico sería litúrgico-cultural: la fiesta de las semanas, durante la cosecha, cuando el campesino ofrece sus primeros frutos a Yahvé, precisamente el contexto en el que el pasaje del Deuteronomio se halla inserto. En opinión de Von Rad, este credo se remonta a la época de los jueces y está ligado al santuario de Guilgal, el lugar donde se celebra la entrada en la tierra prometida, culmen de dicho credo. De hecho, Jos 4,21-24, que se encuentra en el marco del primer campamento del pueblo en Guilgal, tras pasar el Jordán, es otra formulación antigua, más sintética, del credo histórico. Otras formulaciones, con el mismo contenido, se pueden encontrar en Dt 6,20-23 y Jos 24,2-13.

En esta formulación del credo histórico no se hace mención alguna al don de la Ley, así como tampoco a la historia de los orígenes (Gn 1-11). En opinión de Von Rad, la tradición de la entrega de la Ley en el Sinaí pertenecería a otra corriente diferente, también de origen cultural: la fiesta de los tabernáculos (cf. Dt 31,9-13), ligada al santuario de Siquén. En Jos 24,14-26, ambientado en Siquén, Josué sella una alianza entre Yahvé y su pueblo e impone “decretos y normas” que luego escribe en el libro de la “Ley de Dios”. En la separación del credo histórico, por una parte, y de la Ley, por otra (¡ambos presentes en el capítulo 24 de Josué!), Von Rad se muestra discípulo de Wellhausen, mientras que en la búsqueda de un núcleo histórico (a través del *Sitz im Leben*) sería deudor de Gunkel²⁸.

²⁷ Para lo que sigue, cf. G. VON RAD, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT 78; Stuttgart 1938).

²⁸ En este último caso se debe reconocer también el influjo de uno de los maestros de Von Rad, Albrecht Alt (1883-1956), que busca igualmente el núcleo original de la fe de Israel en el periodo previo a la monarquía, identificando en la expresión “el Dios de los padres” la originalidad de un culto personal primitivo ligado a los patriarcas nómadas (preisraelitas) y no a santuarios cananeos. Cf. A. ALT, *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Urgeschichte der israelitischen Religion* (BWANT 3; Stuttgart 1929).

El redactor yahvista sería el responsable de unir las tradiciones del credo histórico con las legislativas, creando a partir de ellas una gran trama narrativa que va desde los relatos de los orígenes (que él mismo habría introducido como gran prólogo a su historia) hasta la posesión de la tierra (libro de Josué). Introduce también las tradiciones de Abrahán e Isaac, que liga a la de Jacob, que ya se encontraba en el credo histórico. Para unir las tradiciones patriarcales con el éxodo incorpora la historia de José. Esta gran obra narrativa se llevaría a cabo durante el reinado de Salomón, que reunía todas las condiciones necesarias para el surgimiento de una “Ilustración salomónica”.

Aunque Von Rad, como Gunkel, parte de tradiciones orales anteriores a la redacción por escrito, atribuye un papel fundamental al escritor yahvista, al que considera un genio literario de gran personalidad. Su obra estaría muy por encima de los relatos elohísta y sacerdotal. En ella destaca su poderoso designio teológico, que hace las veces de hilo conductor de un material muy diverso. La monarquía que conoce su mayor esplendor con Salomón, momento en el que escribe el yahvista, es el culmen de la historia de Israel. Esta monarquía juega incluso un papel esencial en el designio universal de salvación, como se puede ver por la presentación de la historia de la humanidad: a una historia de división y pecado, marcada por la maldición, le sale al encuentro la historia de Abrahán, “bendición para todas las naciones”. La promesa que se dirige a Abrahán se cumple con la monarquía en los tiempos de David.

Contemporáneo de Von Rad es Martin Noth (1902-1968), teólogo luterano, que comparte con el primero la convicción de que el núcleo histórico de Israel se debe buscar en las tradiciones culturales de las federaciones tribales preisraelitas. Si la reconstrucción de Von Rad perseguía un interés teológico, Noth se mueve por un interés histórico: reconstruir la historia de Israel²⁹.

Varios puntos le diferencian, sin embargo, de Von Rad. En primer lugar, desde el punto de vista literario, Noth no parte del estudio del Pentateuco o del Hexateuco, sino del Tetrateuco, dejando fuera el Deuteronomio, que considera como una introducción a los libros históricos (de Josué a 2 Reyes). El documento D no interviene en el Tetrateuco ni las fuentes JEP intervienen en el libro de Josué. Los orígenes de Israel deben buscarse sólo en los cuatro primeros libros de la Biblia.

²⁹ Cf. M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels* (BWANT 52; Stuttgart 1930); M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948); M. NOTH, *Geschichte Israels* (Göttinga 1950).

En segundo lugar, Noth no concede al yahvista el papel que tiene en la reconstrucción de Von Rad. Al contrario, para Noth los temas fundamentales de la historia yahvista, así como su contenido, e incluso la secuencia de los mismos, estaban ya fijados antes de que se escribiera el documento J. Noth parece incluso sugerir que las tradiciones principales llegaron a manos del redactor final en forma escrita. Lo mismo sucedería con las fuentes E y P. Los redactores de los tres documentos añadirían poco al material previo: J la historia de los orígenes y P las genealogías. En este último documento identifica dos fuentes: una más antigua, que contiene el relato sacerdotal, y otra (P^s) que contendría los suplementos de tipo legislativo más recientes (como la mayor parte del Levítico).

Como indica el nombre de su obra más importante, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*³⁰, el interés de Noth es el de trazar la historia de las tradiciones que han constituido el Pentateuco (en realidad el Tetrateuco) y que se hallan en los orígenes de Israel. Identifica cinco grandes tradiciones que han tenido un origen y una transmisión independientes, ligados a determinados santuarios:

- Salida de Egipto.
- Permanencia en el desierto.
- Entrada en la tierra.
- Promesas a los patriarcas.
- Revelación en el Sinaí.

El ambiente vital que permite la transmisión de estas tradiciones sería la confederación de doce tribus de Israel, que Noth compara con las anfictionías griegas, que sería el primer embrión, en la época de los jueces, de la monarquía unida.

Después de repasar las teorías de Gunkel, Von Rad y Noth, estamos en condiciones de entender por qué, conteniendo elementos que desafiaban la hipótesis clásica de los documentos³¹, no hicieron sino contribuir a una más amplia aceptación de la misma.

- Estos tres exégetas aceptaron básicamente la existencia de cuatro documentos escritos y de cuatro autores en su origen, por diferente que fuera el papel que cada uno les atribuye.

³⁰ NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*.

³¹ Cf. el artículo de N. P. Lemche en el que afirma que Alt y Noth minaron los fundamentos del método mientras trabajaban sobre él (N. P. LEMCHE, "Rachel and Lea. Or: On the Survival of Outdated Paradigms in the Study of the Origin of Israel", *SJOT* 2 [1987], 127-153).

- Los tres encuentran el núcleo primitivo de la religión de Israel en el periodo que antecede a la monarquía, neutralizando así la impresión de que el origen postexílico de la Ley dejaba a las tradiciones de Israel sin un fundamento en la historia. Dicho en términos teológicos, en el origen de Israel se podía defender la existencia de una *revelación*, frente a la idea de que este pueblo no representaba sino una expresión más de las *religiones naturales*.
- La datación del primer documento, el yahvista (J), se anticipa un siglo, pasando del IX al X a. C. y fortaleciendo así la plausibilidad histórica de los relatos. La cercanía de las tradiciones patriarcales con los primeros escritos devolvía una cierta confianza en los relatos sobre los orígenes de Israel.
- Si Von Rad insistía en la continuidad teológica entre teologías primitivas y recientes en el Pentateuco (estas últimas no hacen sino completar o ampliar un núcleo que ya está en los orígenes), Noth hacía lo mismo con la historia y la sociología, enraizando en el periodo de los jueces instituciones básicas de Israel.
- La teología del AT de Von Rad, que aceptaba y suponía los cuatro documentos del Pentateuco, permitió recuperar una lectura teológica enormemente dañada por la fractura del conjunto en fuentes y por la ruptura de la lectura lineal, que la Biblia ofrecía, al datar tardíamente la Ley. Esta teología tuvo un gran influjo en el campo católico, donde Von Rad, que hablaba de categorías como "historia de la salvación", "pecado", "gracia", "promesa", era el ejemplo vivo de la compatibilidad de la hipótesis de los documentos con la lectura teológica (que acoge una revelación original) del Antiguo Testamento.

La sensación de que la hipótesis de los documentos, especialmente a partir de los trabajos de Von Rad, no tenía por qué minar la historicidad esencial de los orígenes de Israel se consolidó después de la Segunda Guerra Mundial gracias a los estudios de autores relevantes como William Foxwell Albright³² (y toda su escuela arqueológica), Roland de Vaux y John Bright. Aprovechando el ya ingente material de comparación con el entorno de Israel, mostraron los paralelos entre las historias patriarcales y las leyes y costumbres del segundo milenio. Así, por ejemplo, los tratados de vasa-

³² Cf. W. F. ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity* (Nueva York 1957); W. F. ALBRIGHT, "Abram the Hebrew. A New Archeological Interpretation", *BASOR* 163 (1961), 36-54; W. F. ALBRIGHT, *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of two Contrasting Faiths* (Londres 1968); W. F. ALBRIGHT, *Archeology and the Religion of Israel* (Nueva York 1969).

llajes hititas (datados en torno al siglo XIV-XIII a. C.), que guardaban un sorprendente paralelo con los relatos de alianza en el Pentateuco, mostraban la antigüedad de esta última institución en Israel³³. Asimismo, algunos poemas dentro del Pentateuco (Gn 49; Éx 15; Nm 23-24; Dt 33) fueron considerados, por su forma y lengua, de gran antigüedad, de modo que su contenido venía a apoyar las tradiciones narrativas posteriores. Los grandes sucesos que jalonan la primera historia de Israel se habrían transmitido oralmente en un formato de canto que celebra y hace memoria de gestas épicas. Estos poemas conservarían el núcleo histórico que, sólo más tarde, la narración desarrollaría.

El ambiente descrito, que se extiende hasta principios de los años setenta, queda muy bien ejemplificado por dos afirmaciones de autores de la talla de R. de Vaux y J. Bright. El primero, refiriéndose a las tradiciones contenidas en los poemas antiguos del Pentateuco, afirmaba que “estas tradiciones tienen una base histórica firme”³⁴. El historiador norteamericano, por su parte, defendía que “podemos afirmar con total confianza que Abrahán, Isaac y Jacob eran personajes históricos reales”³⁵ y que “la imagen que la Biblia transmite de los patriarcas está profundamente enraizada en la historia”³⁶. No es de extrañar, por lo tanto, que en la inmensa mayoría de las facultades de teología, ya entrados en los años setenta, la hipótesis de los documentos se enseñara como un dato adquirido por la ciencia bíblica, fundamento imprescindible no sólo para toda exégesis del Pentateuco, sino para todo estudio teológico que parta del mismo. En realidad, esta hipótesis siguió presentándose a los alumnos de teología prácticamente hasta los años noventa, aunque ya desde mitad de los setenta empezara a ponerse seriamente en cuestión.

II. Presupuestos y problemas metodológicos de la hipótesis de los documentos

1. Presupuestos filosóficos y culturales de la hipótesis de los documentos

Antes de entrar a juzgar el valor de la hipótesis de los documentos, detengámonos un instante a examinar el contexto filosófico y cultural en el que nace, conscientes de que las teorías suelen ser hijas de su tiempo y de que el estudio del mismo nos proporciona factores decisivos para explicarlas.

³³ Cf. G. E. MENDENHALL, *Law and Covenant in the Ancient Near East* (Pittsburgh 1955).

³⁴ R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israel* (París 1971), 194.

³⁵ J. BRIGHT, *A History of Israel* (Londres 1960), 82.

³⁶ *Ibid.*, 93.

Es evidente que la hipótesis de los documentos, tal y como la formuló Wellhausen, presuponía una cierta evolución histórica de la religión de Israel. Los cuatro documentos no eran sino la cristalización por escrito de cuatro etapas de esa evolución. Hemos visto, además, el papel decisivo que en el esquema evolutivo de Wellhausen jugó la datación tardía de la Ley. Ahora es el momento de ver cómo en esta teoría entraron en juego factores que iban más allá del campo literario e histórico.

En efecto, en el siglo XIX se abre camino, de forma potente, el romanticismo, que en el estudio de las culturas y de la historia siente una especial atracción por lo “natural”, lo “puro”, lo “original”, lo “espontáneo”, en contraposición a lo “formal”, lo “complejo”, lo “reglado”, lo “compuesto”, que sería secundario, concebido como una degeneración de lo primero³⁷. El evolucionismo darwinista colaboró a reforzar esta tendencia trasladando al campo de la historia y de las culturas la evolución que se da en todo organismo vivo: nace, se desarrolla y muere.

En el campo bíblico, este “espíritu del tiempo” se traduce en una búsqueda de aquellas manifestaciones más originales de la religión de Israel, aquellos momentos en los que la expresión religiosa era más genuina, más pura, menos contaminada por el ritualismo y legalismo en el que inevitablemente degenera toda institución con el paso del tiempo.

No es de extrañar que cuando Wellhausen supo que Graf situaba la Ley después de los profetas confesara que “casi sin conocer las razones de esta hipótesis estaba preparado para aceptarla”³⁸. En efecto, estaba preparado para acoger que lo original de la religión de Israel no era la Ley, sino la espontaneidad de las historias de Saúl y David, de Ajab y Elías, o los discursos de Amós e Isaías. Estos relatos eran frescos, claros, espontáneos, vivos, heroicos, auténticos, en contraposición con el material que él consideraba tardío, como Crónicas o los códigos legislativos, que era estático, abstracto, perverso, ansioso, estrecho³⁹. Llama la atención que ambas series de adjetivos provienen de la analogía con los organismos vivos, que en su evolución

³⁷ Primero entre los exégetas románticos será Johann Gottfried Herder (1744-1803), de gran influjo sobre las generaciones posteriores, especialmente sobre autores como Wellhausen, Duhm y Gunkel. Sobre la relación de Herder con la Biblia, cf. el capítulo que le dedica H. W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven -Londres 1974), 183-201.

³⁸ WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 4.

³⁹ La primera serie de adjetivos aparece en el capítulo que Wellhausen dedica a los libros de Jueces, Samuel y Reyes, mientras que la segunda domina en el capítulo dedicado a Crónicas (cf. *ibid.*, 165-293). Cf. R. A. ODEN, “Intellectual History and the Study of the Bible”, *The Future of Biblical Studies. The Hebrew Scriptures* (ed. R. E. FRIEDMAN – H. G. M. WILLIAMSON) (Atlanta 1987), 1-18 (5).

pasan de un estado de vigor y esplendor a un progresivo decaimiento hasta la esclerosis total.

Tanto el movimiento romántico como la idea de la evolución de los organismos vivos empujaban a considerar lo más simple y espontáneo como original y lo contrario como posterior, que además era juzgado como degeneración y no como avance, progreso o culmen. Por otro lado, estas ideas resultaban especialmente sugestivas para una mentalidad protestante que concebía la Reforma como un movimiento de vuelta a la pureza original del mensaje cristiano, que había sido traicionado por el aparato ritual-legalista de la Iglesia medieval y renacentista. Bastaría recordar, en este sentido, la contraposición Ley-Evangelio tan subrayada por Lutero. Wellhausen, hijo del protestantismo liberal, identificará Evangelio con religión natural, racional y humanista⁴⁰. No debe extrañar que el yahvista, la fuente más antigua, sea un fiel reflejo del espíritu de la Reforma: se opone al culto, no está bajo la Ley y comparte la ética de los profetas preexílicos⁴¹.

Otro aspecto en el que el espíritu romántico muestra su influjo sobre Wellhausen es en la idea de un escritor con carácter (y no un simple redactor o recopilador) en el origen de cada uno de los cuatro documentos. Una de las características sobresalientes del romanticismo es la de buscar genios literarios en el origen y desarrollo de las grandes culturas⁴². Desaparecido Moisés, fue necesario buscar otras personalidades fuertes que jugaran el papel de fundadores de la literatura de Israel. Hay que reconocer que la mentalidad de esta época tuvo un papel determinante a la hora de dar un paso que no era necesariamente lógico: del carácter compuesto del Pentateuco a la hipótesis de cuatro documentos completos con una coherencia interna (es decir, fruto de la actividad literaria de cuatro escritores diferentes). Si hace siglo y medio la hipótesis de los documentos triunfó sobre la de los fragmentos, en gran parte fue debido a aquel contexto cultural. Resulta curioso constatar que hoy la última hipótesis se está tomando cumplida revancha de la primera.

Por otro lado, el paralelismo entre los cuatro documentos del Pentateuco y los cuatro evangelios parecía inevitable y favorecía la plausibilidad de una hipótesis que, digámoslo una vez más, no se seguía necesariamente de los datos.

⁴⁰ Cf. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 127.

⁴¹ Cf. T. RÖMER, "The Elusive Yahwist: A Short History of Research", *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (ed. T. B. DOZEMAN – K. SCHMID) (SBLSS 34; Atlanta 2006), 9-27 (14).

⁴² Cf. A. ROFÉ, *La composizione del Pentateuco. Un'introduzione* (SB 35; Bolonia 1999), 102.

Otros autores creen ver, además, una relación directa entre la admiración que Wellhausen sentía hacia la monarquía prusiana, bajo la cual se producía la unificación alemana, y la admiración que sentía por el rey David y por el primer período de la monarquía unida⁴³. La edad de oro de la religión de Israel se produciría precisamente en este periodo, que es cuando se escribe el primer documento del Pentateuco, el yahvista.

Cuestión más discutida es la del posible influjo de la filosofía hegeliana sobre las teorías de Wellhausen. Todos los autores están de acuerdo sobre el papel determinante de la dialéctica hegeliana en la *Biblischer Theologie* de Vatke, uno de los predecesores de Wellhausen⁴⁴. Lothar Perlitt defiende, sin embargo, que la obra de Wellhausen, al contrario de lo que muchos afirman, no se asienta sobre bases hegelianas, diferenciándose en ello, por tanto, de Vatke⁴⁵. H.-J. Kraus disiente de la opinión de Perlitt:

“Está claro que las categorías hegelianas tienen en él [Wellhausen] valor de forma y principio. Esto explica por qué 1) la historia de la religión de Israel y del judaísmo se concibe como ‘evolución’ y como ‘proceso’, 2) este proceso se despliega en una sucesión de periodos en tres fases, 3) toda la evolución, realizada en tres tiempos, es comprendida como ‘desnaturalización’”⁴⁶.

En realidad, habría que admitir que Wellhausen no se comporta como un perfecto hegeliano en su exposición de las etapas del desarrollo de la religión de Israel. La última etapa, la que en el esquema dialéctico estaría representada por la síntesis (como conquista y paso hacia adelante), en el esquema de Wellhausen no es sino el periodo de decadencia y degeneración de la idea inicial. En este punto, Wellhausen es más romántico que hegeliano. Sin embargo, sí parece que la reconstrucción histórica del exégeta alemán está determinada por el tipo de generalización característico de la filosofía de la historia hegeliana, en el que las ideas tienen casi un carácter hipostático⁴⁷: “la idea, como idea, es más antigua que la idea como historia”, llega a afirmar Wellhausen⁴⁸.

2. Problemas metodológicos de la hipótesis de los documentos

Después de pasar revista a la historia de la investigación que ha conducido a consagrar la hipótesis de los documentos, y después de prestar aten-

⁴³ Cf. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 127.

⁴⁴ Cf. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen*, 189-199.

⁴⁵ Cf. PERLITT, *Vatke und Wellhausen*.

⁴⁶ KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 264.

⁴⁷ Cf. BLENKINSOPP, *The Pentateuch: an Introduction*, 11.

⁴⁸ WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 36.

ción a los presupuestos filosóficos y culturales que la favorecieron, ha llegado el momento de juzgar su valor, es decir, de juzgar su capacidad de explicar el texto que ha llegado hasta nosotros. En este juicio jugará un papel fundamental la evaluación de las opciones metodológicas que han llevado a los diferentes autores a proponer, a partir del texto final, cuatro documentos en su origen.

A la hora de juzgar la hipótesis de los documentos, se impone una primera observación. Cuando se pone en cuestión esta hipótesis no se está poniendo en cuestión el carácter compuesto del Pentateuco, sino una cierta comprensión de ese carácter y de su origen. En efecto, a partir de datos más o menos aceptados por la crítica literaria, la hipótesis de los documentos, siguiendo una serie de presupuestos y de razonamientos, quiere remontarse a cuatro relatos escritos, consistentes y continuos, que darían razón de la forma final del Pentateuco. Nuestra labor, por tanto, será juzgar la validez de los presupuestos y razonamientos que sostienen la hipótesis, así como valorar la capacidad de la misma para explicar el texto que ha llegado hasta nosotros.

Comencemos con el uso que la hipótesis de los documentos hace de los datos literarios que apuntan hacia el carácter compuesto del Pentateuco. A nadie se le escapa que la presencia de diferentes *nombres divinos* fue, desde el principio, uno de los criterios “estrella” para diferenciar fuentes en el Pentateuco, especialmente en los libros de Génesis y Éxodo. Tanto es así que las dos primeras fuentes continuas se llamaron yahvista y elohísta, siguiendo los nombres divinos utilizados en los respectivos relatos. El punto de partida eran los dos primeros capítulos de Génesis, donde encontramos dos relatos de creación, con contenido teológico y ropaje literario muy diferentes entre sí, y donde cada relato emplea sistemáticamente su propio nombre divino. Pareció lógico concluir que cada relato provenía de una fuente distinta cuyo carácter se expresaba en la teología de la creación y uno de cuyos signos de identidad era el nombre divino usado. La revelación del nombre divino (YHWH) en Éx 3,14 (cf. Éx 6,3) proporcionaba el dato clave para proponer dos historias lineales que atravesaban gran parte del Pentateuco: la elohísta, previa a la revelación en el Horeb, y la yahvista, posterior, que cuenta la misma historia ya a la luz de la manifestación divina a Moisés.

Sin embargo, el salto de la pluralidad de los nombres divinos a la hipótesis de los documentos no era en absoluto lógico. El tiempo mostró que el eslabón intermedio y necesario que suponía la revelación del nombre divino en Éx 3,14 era un argumento de poco peso y más bien ingenuo. Era fruto de una lectura lineal que todavía consideraba a Moisés re-

dactor del Pentateuco a partir de dos fuentes. Aunque el argumento dejó de usarse, la teoría que había logrado fundamentar siguió en pie. En cierto modo, este argumento había conseguido consagrar el uso de los nombres divinos como factor de discernimiento de fuentes. Pero un factor que, junto con otros, distingue dos fuentes en Gn 1-2, ¿puede ser realmente el factor discriminante para otros textos? Por otro lado, ¿es lógico que a partir de las dos fuentes identificadas en Gn 1-2 se concluya que dos documentos consistentes y continuos atraviesan la primera parte del Pentateuco?

Del estudio de los dos primeros capítulos del Génesis se puede concluir su carácter compuesto, pero no se sigue en absoluto, ni siquiera a partir del dato de Éx 3,14, que las dos teologías en juego sean las responsables de dos relatos escritos que atraviesan gran parte del Pentateuco. Por lo que a los nombres divinos respecta, la hipótesis de los documentos daba por supuesto que los autores de los dos primeros documentos escritos (o, en su formulación clásica, de los tres documentos, J, E y P) eran necesariamente consecuentes en el uso (u omisión) de los nombres divinos, YHWH o 'Elohîm. Según este presupuesto, el uso de un nombre en un documento impedía a su autor usar el otro (conclusión evidente, visto que la formulación clásica de la teoría ya no podía argumentar que el primer documento no conocía el nombre divino revelado). Sin embargo, no es éste el caso de la primera narración atribuida al yahvista: en Gn 2-3 se combinan ambos nombres, YHWH 'Elohîm.

Otro problema para la hipótesis de los documentos es que el redactor que "cose" los grandes relatos podría haber añadido o combinado los nombres divinos en su labor redaccional. Como veremos más adelante, la hipótesis que nos ocupa descansa sobre una imagen de los redactores no fundamentada. U. Cassuto sostiene que YHWH y 'Elohîm no son nombres sinónimos (y por ello alternativos) y que el uso de uno o de otro depende de la finalidad perseguida. Así, 'Elohîm sería el nombre divino que expresa una dimensión universalista de Dios, mientras que YHWH sería el mismo Dios en su dimensión histórica, el Dios revelado a Israel⁴⁹. Segal, por su parte, habla de variedad de estilo (preocupación atribuida a un mismo autor) para explicar la presencia de los nombres divinos en algunos relatos⁵⁰.

⁴⁹ Cf. U. CASSUTO, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch* (Jerusalén - Nueva York 2006) [original hebreo, 1941; primera edición inglesa, 1961], 18-49.

⁵⁰ Cf. M. H. SEGAL, *The Pentateuch. Its Composition and its Authorship and Other Biblical Studies* (Jerusalén 1967), 8-14. 103-123.

Un problema parecido se plantea con la presencia de *duplicados* (un mismo relato narrado dos veces) en el Pentateuco. Desde el principio éste fue un criterio que parecía obvio para identificar más de una fuente en un relato. Parecía, además, apoyar la hipótesis de los documentos, visto que un autor, si realmente lo es, no introduce duplicados en un relato, que tiende a ser coherente. Según esta hipótesis, los duplicados remiten a dos relatos diferentes en el origen que sólo con el tiempo han sido combinados. En estos razonamientos hay una serie de presupuestos sobre el carácter del autor y su actividad (y sobre el redactor, como veremos más adelante) que no se siguen necesariamente.

En efecto, el autor pudo haber combinado dos historias recibidas de la tradición evitando la tentación de armonizarlas en un relato único. Y pudo haberlo hecho como autor y no sólo como redactor o compilador, es decir, puede ser el responsable de la línea general del relato y desear a la vez no eliminar un material recibido o armonizarlo con otro similar. Otra posibilidad para explicar de un modo alternativo los duplicados es considerarlos como recursos literarios deliberados por parte del autor.

Un caso "clásico" de duplicado es el de los tres relatos en los que un patriarca hace pasar a su mujer por hermana (Abrahán: Gn 12,10-20; 20,1-18; Isaac: 26,6-11)⁵¹. Resulta curioso que el criterio de los nombres divinos había conducido a atribuir al yahvista los relatos de Gn 12 (Abrahán) y 26 (Isaac), mientras que Gn 20 (Abrahán), que usa el nombre 'Elohîm, se atribuía al elohista. Se evitaba así la presencia de un duplicado en la historia de un mismo patriarca, Abrahán. No parecía problemático, sin embargo, atribuir a un mismo autor un duplicado que se refería a dos historias diferentes. Se estaba admitiendo, de hecho, que un relato coherente podía contener duplicados. Wellhausen, tal vez consciente del problema metodológico que este caso provocaba, tuvo que recurrir a la hipótesis (en cierto modo rival) de los complementos y afirmar que Gn 12,10-20 no pertenecía originalmente a J, sino que era un suplemento⁵².

Esta misma serie de duplicados, sin embargo, ha sido objeto de otras interpretaciones que no necesitan recurrir a documentos independientes para explicar su origen. Así, por ejemplo, algunos autores recurren al modelo rabínico, en el que se muestra cómo un mismo autor perfecciona un relato anterior contándolo de nuevo⁵³. En nuestro caso, dos de las versiones

⁵¹ Cf. R. N. WHYBRAY, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (JSOT.S 53; Sheffield 1987), 76-77.

⁵² WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs*, 23.

⁵³ Cf. S. SANDMEL, "The Haggada within Scripture", *JBL* 80 (1961), 105-122.

se presentarían como mejora de la tercera. No se elimina ningún material, sino más bien se añade y, añadiendo, se reinterpreta⁵⁴.

Otra posibilidad es entender los duplicados como un recurso literario deliberado por parte del mismo autor. Los tres relatos que nos ocupan se sitúan en momentos claves de la historia de los patriarcas. La promesa divina, ligada a la descendencia, encuentra en las tres historias “repetidas” un punto álgido de tensión (las mujeres de Abrahán y de Isaac corren el peligro de desaparecer de escena) que se resuelve siempre en favor de la promesa: Dios se muestra fiel y supera la circunstancia adversa⁵⁵. Los duplicados jugarían el mismo papel que la “repetida” circunstancia de la esterilidad de las mujeres de los patriarcas: objeciones a la promesa divina que proporcionan dramaticidad al relato y terminan por subrayar la potencia de Dios, siempre fiel a sus promesas, capaz de sacar vida de donde no es posible.

Es precisamente la frecuencia de estas historias que se repiten lo que debería conducir al estudioso a considerar la posibilidad de que estemos ante un recurso fundamental de la narrativa hebrea. De hecho, una de las incongruencias de la hipótesis de los documentos es prestar atención a algunos duplicados, claves para distinguir documentos, mientras que muchos otros (dentro de un mismo relato que se considera coherente) pasan desapercibidos⁵⁶. En cierto modo, Wellhausen y su escuela parten de una imagen ingenua de autor, que responde más a la de un autor *tipo* de la Europa del siglo XIX (coherente en su relato, sin repeticiones) que a la de un autor de la Antigüedad, y de la Antigüedad semita. Afortunadamente, los últimos decenios han enriquecido mucho nuestra comprensión de las técnicas de narración en la Antigüedad, no sólo clásica (de la que nos ha llegado mucha información directa), sino del mundo del Medio Oriente. Los métodos de análisis retórico y narratológico, aplicados a los textos de la Biblia, nos han dado una imagen más real del autor y de sus técnicas.

La obra *The Art of biblical Narrative*⁵⁷, de R. Alter, ha sido pionera en este sentido. Las repeticiones, que hasta entonces eran consideradas indicio del carácter compuesto de un relato (y de la ineptitud del redactor que no las

⁵⁴ “La tendencia haggádica hace de la Escritura un *corpus* literario que crece por adición. Me parece que éste es exactamente el modo en que crece el reflejo literario de una tradición religiosa viva. De la forma oral a la escrita, del libro a la canonicidad, del canon al midrash: un proceso que nunca se interrumpe” (*ibid.*, 122).

⁵⁵ Cf. WHYBRAY, *The Making of the Pentateuch*, 77.

⁵⁶ Cf. ejemplos de duplicados dentro de un mismo “documento” que pasan desapercibidos para la hipótesis documentaria en *ibid.*, 78-79.

⁵⁷ R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (Londres 1981).

elimina!), son consideradas en esta obra expresión de una notable habilidad literaria⁵⁸:

“Uno de los obstáculos más importantes que se interponen entre el lector moderno y la sutileza imaginativa de la narrativa bíblica es la extraordinaria presencia del fenómeno literario de la repetición en la Biblia. Acostumbrados como estamos a los modelos de narración en los que los elementos de repetición se consideran poco menos que molestos, esta costumbre de retomar continuamente un material nos crea problemas, especialmente en un *corpus* narrativo que, por otro lado, sigue la más estricta economía de medios. La repetición, me atrevería a decir, es el fenómeno de la narrativa bíblica que más ‘primitivo’ aparece a los ojos del hombre moderno, un fenómeno que refleja, podemos imaginar, una mentalidad ajena a la nuestra y un acercamiento radicalmente diferente, del que nosotros estamos acostumbrados, a la hora de colocar en orden las experiencias”⁵⁹.

Alter liga, además, el fenómeno de las repeticiones con el del paralelismo, de sobra conocido en la literatura poética hebrea. En la poesía, la forma de repetición llamada paralelismo está en función de la voluntad persuasiva de todo el conjunto: el argumento crece no de forma lineal, sino de forma cíclica. No se trata de una mera repetición; en el paralelismo se produce un progreso en la idea, que, después de ser expuesta en una primera ocasión, es reforzada, intensificada, contrastada, expandida, etc.⁶⁰.

Parece más que plausible pensar que los autores de la prosa bíblica estaban familiarizados con esta forma de avanzar en la presentación de un argumento. En este sentido, tal y como afirma R. N. Whybray, una vez que se ha mostrado que la repetición en forma de paralelismo forma parte de las técnicas literarias de la Biblia, “el peso de la prueba pasa al defensor de la hipótesis de los documentos”. Si quiere considerar las repeticiones como prueba de múltiple autoría “debe demostrar en cada caso que el texto, tal y como nos ha llegado, resulta manifiestamente absurdo e improbable y que los dos o tres estratos en los que propone dividirlo muestran un grado de calidad literaria superior al del original”⁶¹. Éste es un punto metodológicamente decisivo, sobre el que más adelante volveremos: no basta dividir un texto para salir al paso de sus presuntas incongruencias; es necesario que el texto o los textos resultantes de dicha división tengan un grado de plausibilidad y una coherencia interna superiores a los del texto de partida.

⁵⁸ Cf. especialmente el capítulo quinto, dedicado a las “técnicas de repetición” (*ibíd.*, 88-113).

⁵⁹ *Ibíd.*, 88.

⁶⁰ Cf. *ibíd.*, 97.

⁶¹ WHYBRAY, *The Making of the Pentateuch*, 82.

Otro dato literario que ha sido siempre usado por la hipótesis de los documentos para reforzar su teoría es la presencia de *contradicciones* dentro de un mismo relato. Dejamos aparte las contradicciones que pueden presentar entre sí dos relatos separados, ya que podrían resolverse acudiendo a tradiciones diferentes que un mismo autor ha unido. En el caso de contradicciones dentro de un mismo relato, que quiere presentarse como unitario, la hipótesis de los documentos propone ver dos versiones escritas diferentes que un redactor ha “cosido” torpemente. Llama la atención la diferente consideración del papel del autor y del redactor en este tipo de argumentos tan esenciales para la hipótesis de los documentos. Detengámonos un momento a describir los presupuestos implícitos que esta hipótesis usa a la hora de hablar de autor (creador de un documento completo y coherente) y de redactor (compilador de dos documentos).

Uno de los presupuestos fundamentales sobre los que descansa la división del Pentateuco en documentos, tal y como la llevó a cabo Wellhausen, es que cada uno de los *autores* quiso escribir un relato continuo y coherente sobre los orígenes y la primera historia de Israel de acuerdo con las ideas religiosas, políticas y culturales de su época. Es evidente que Wellhausen, preocupado por describir la historia de la evolución de la religión de Israel, concibe el papel de los diferentes autores como el de historiadores. Si cada uno de ellos no escribe una historia coherente que refleje su época, de hecho no se podría reconstruir la verdadera historia de las instituciones de Israel. ¿Pero esta imagen del autor como historiador no sería más bien un anacronismo? No tenemos noticia alguna de una actividad como ésta en el Israel anterior al exilio o de obras de historia como las que se supone que saldrían de la pluma de los autores de los cuatro documentos. Wellhausen, que prestó poca atención al material ligado a las culturas del entorno de Israel, que empezaba a descubrirse, dio por sentado que los criterios literarios e históricos con los que funcionaban los escribas del antiguo Israel eran los mismos que los utilizados en la Europa del siglo XIX.

Entre esos criterios destaca el de coherencia rigurosa a la hora de relatar una historia (algo exigible y esperado en toda obra de historia hoy en día). A los autores de los cuatro documentos se les exige una coherencia que, de hecho, es un criterio extraño para gran parte de la creación literaria, especialmente de la Antigüedad. Por ello es importante resaltar, en palabras de Alter, que “no podemos llegar a saber del todo lo que un escritor inteligente hebreo de la Edad del Hierro pudo haber considerado como contradicción real, de modo que versiones yuxtapuestas, aparentemente en conflicto, del mismo acontecimiento pudieron haber sido en ocasiones

perfectamente justificadas en un tipo de lógica que ya no somos capaces de captar⁶². Como dijimos anteriormente, los avances en los estudios comparados de literatura y religión, a partir del abundante material descubierto en el último siglo y medio en Oriente Medio, nos han permitido tener una imagen más realista de la actividad literaria en la Antigüedad y de los criterios que la guiaban, lo que nos ayuda, al menos, a prevenir anacronismos como el descrito.

Pero llama la atención que si a los autores de los cuatro documentos se les exige coherencia, a los *redactores* casi se les supone lo contrario. En efecto, la hipótesis de los documentos descansa sobre el presupuesto de que las incongruencias en el texto final (obra de ensamblaje de los redactores) nos permiten identificar los diferentes documentos. Al mismo tiempo se supone coherencia en la obra del autor e incoherencia en la labor del redactor. De hecho, una de las preguntas decisivas que la crítica literaria, ocupada durante mucho tiempo en la búsqueda de fuentes, tardó en formularse es “¿por qué el redactor final no eliminó las incongruencias?”.

Por otro lado, la misma idea de un redactor que combina documentos completos y coherentes (y no simplemente tradiciones diferentes) es sólo una hipótesis que no descansa sobre datos o ejemplos de la literatura antigua. Se han intentado presentar algunos ejemplos de obras históricas creadas a partir de la combinación de varias obras (completas) anteriores⁶³. Pero en ninguno de los ejemplos aducidos se combinan documentos continuos y completos que cubran el periodo y los hechos que abarca la obra resultante. En realidad, sólo hay una obra que podría ponerse como ejemplo: el Diatésaron, la armonía de los cuatro evangelios realizada por Taciano en el siglo II d. C.

En este caso estamos ante una obra completa fruto de la confluencia de cuatro obras completas que cubren los mismos eventos y el mismo periodo. Con todo, un par de observaciones al respecto resultan pertinentes. En primer lugar, es cuestionable que una obra producida en el siglo II d. C., en el contexto de la Siria cristiana, bajo influjo del mundo griego y romano,

⁶² ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, 20.

⁶³ A. Bentzen alude al Diatessaron de Taciano (respecto a los cuatro evangelios), a la obra de Crónicas (respecto a Reyes) y a Esdras y Nehemías (respecto a Jeremías). De Vaux pone como ejemplos la obra de Ibn al-Athir, así como una obra siríaca anónima del siglo XIII d. C., el mismo Diatésaron de Taciano, el libro de Crónicas, los libros de Esdras y Nehemías, el Deuteronomio (respecto al rollo de la Ley hallado en el templo) y el poema de Gilgamesh. Cf. A. BENTZEN, *Introduction to the Old Testament* (Copenhague 1948) II, 61-62, y R. DE VAUX, “A propos du second centenaire d’Astruc. Reflexions sur l’état actuel de la critique du Pentateuque”, *Congress Volume. Copenhagen 1953* (VT.S; Leiden 1953), 182-198 (185-186).

pueda servir como imagen de la actividad literaria del mundo semita de, al menos, ocho siglos antes. En segundo lugar, la finalidad perseguida por una *armonía* de los cuatro evangelios está muy lejos de la que se les supone a los diferentes editores del Pentateuco. Y lo mismo podríamos decir del material de partida⁶⁴. El trabajo de edición que llevó a cabo Taciano no recoge obras escritas en diferentes épocas, ni obras que reflejan ideologías o instituciones religiosas diferentes. Por otro lado, el Diatésaron parte de tres documentos muy parecidos (los evangelios sinópticos), que a su vez parten de un material común. Sin este dato probablemente no se habría llegado a la idea de una armonización.

Otra de las características básicas del redactor, para la hipótesis de los documentos, es la de su carácter “conservador”. El redactor conserva, en la medida de lo posible, el material que le llega, algo que resulta lógico si realmente se trata de un material completo y coherente. Sus intervenciones redaccionales son siempre mínimas, encaminadas a “coser” los diferentes documentos y a ocultar (¡sin conseguirlo!) las “cicatrices” que se derivan de su actividad. Defender este papel conservador es esencial, en la hipótesis de los documentos, para que los diferentes relatos unitarios puedan ser identificados a partir de la forma final del texto. En realidad, se le permite al redactor intervenir aquí y allí con algo más de carácter, coincidiendo precisamente con aquellos pasajes difíciles de asignar a una determinada fuente. Sin embargo, el carácter no llegará nunca a convertirse en una intencionalidad o en un plan que guíe sus intervenciones redaccionales. Tanto es así que en la exégesis del Pentateuco se habla a menudo del carácter, la ideología y la intención de J o de E, por ejemplo, pero apenas se oye hablar de la intención del redactor R^{IE}. Las siguientes palabras de John van Seters resumen bien el papel que se le suele asignar al redactor en el campo bíblico: “En la práctica actual de la crítica literaria el redactor funciona sobre todo como un *deus ex machina* para resolver dificultades literarias”⁶⁵.

La misma cuestión de las contradicciones ha sacado a la luz otros puntos débiles de la hipótesis de los documentos. Hemos dicho que, en principio, la presencia de contradicciones en un relato indica un carácter compuesto en el mismo. El problema es que una aplicación rigurosa de este principio, junto con el resto de principios de corte lexicográfico, estilístico o temático, ha llevado a muchos autores a proponer nuevas fuentes dentro

⁶⁴ Cf. SANDMEL, “The Haggada within Scripture”, 107, que rechaza explícitamente el ejemplo de Taciano para ilustrar la actividad del hipotético redactor que une los documentos J y E (R^{IE}).

⁶⁵ J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven - Londres 1975), 129.

de las fuentes clásicas. Si al principio se hablaba de dos o tres fuentes, que en la formulación clásica de la hipótesis de los documentos se convirtieron en cuatro, con el tiempo, y siguiendo los principios de la misma teoría, las fuentes se multiplicaron⁶⁶. Por otro lado, era normal, visto que al autor de un documento continuo y completo se le exigía coherencia... y los cuatro documentos no siempre la tenían. El problema, en realidad, es de difícil solución. Si se argumenta que un mismo documento podía albergar algún tipo de incoherencia o contradicción, como lo tiene toda obra literaria antigua (e incluso moderna), en el fondo se está minando el mismo principio que nos lleva a dividir el texto recibido en fuentes. Si una obra puede albergar algún tipo de tensión e inconsistencia, ¿por qué no proponer un único autor como responsable, a partir de tradiciones recibidas, de todo el Pentateuco?

Otro de los puntos débiles de la hipótesis de los documentos fue identificado ya hace mucho tiempo por P. Volz⁶⁷, que alertó del uso de un *argumento circular* (*circulus vitiosus*) cuando se asignan textos a un determinado documento en función de la teología que expresan, que sería característica de ese mismo documento. El problema es que el carácter típico de un documento, su teología, se había determinado a partir de los textos que previamente se le habían asignado. Un determinado texto es sacerdotal porque expresa la teología típica del documento sacerdotal, teología que, a su vez, se deriva de aquellos textos que han sido asignados al documento sacerdotal.

Igual de problemática es la opción metodológica a la que los defensores de la hipótesis de los documentos recurren cuando un texto no se presta, *a priori*, al acostumbrado análisis de fuentes documentales. Primero Wellhausen y más tarde Noth consideraron metodológicamente adecuado someter dichos textos a la misma solución que, en otros lugares del Pentateuco, se había revelado fructífera. Es lo que se puede llamar *argumento "analógico"*⁶⁸: visto que en algunas partes del Pentateuco se puede demostrar la existencia de documentos (que se suponen continuos y completos), parece lógico, por analogía, asumir que esos mismos documentos recorren de forma continuada todo el Pentateuco. Así, comentando

⁶⁶ Cf. BLENKINSOPP, *The Pentateuch: an Introduction*, 14.

⁶⁷ Cf. P. VOLZ – W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (BZAW 63; Giessen 1933), 20. En esta misma obra, Volz niega a la fuente E la condición de documento continuo y coherente. Su material no se debería separar de J y, como mucho, podría ser considerado como glosa o añadido a esta última fuente.

⁶⁸ Cf. WHYBRAY, *The Making of the Pentateuch*, 117.

las dificultades de algunos pasajes que no se prestan al análisis clásico de los documentos, como Gn 15, Éx 19 o Nm 22–24, Noth afirmaba que “debería bastar con ofrecer la posibilidad de explicarlos en base a los resultados del análisis crítico-literario que se ha revelado adecuado en otros textos”⁶⁹. El mismo autor, en su Comentario al libro de Números, comienza diciendo que considera justificado “acercarse al cuarto libro de Moisés con los resultados del análisis del Pentateuco obtenidos en otros libros y, por tanto, esperar la presencia de fuentes continuadas para todo el Pentateuco también en este libro, incluso si, como ya hemos dicho, la situación en el cuarto libro de Moisés no conduce, por sí misma y en primera instancia, a estas conclusiones”⁷⁰. En otras ocasiones se recurre al redactor para resolver estas mismas dificultades: se afirma, contra la evidencia literaria inmediata, la existencia de las fuentes clásicas en un texto, atribuyendo al redactor la introducción en cada documento de elementos propios de otros documentos.

Salta a la vista la peligrosidad de estas opciones metodológicas, especialmente porque sustituyen el texto, tal cual es, como objeto de estudio y punto de partida, por un modelo que se aplica sobre el texto. En este caso, una vez más, gran parte del problema descansa en la pretensión de identificar, como fuentes del Pentateuco, documentos completos y coherentes, y no una pluralidad de tradiciones circunscritas a los pasajes que se estudian. Esta pretensión convierte la exégesis en un ejercicio de identificación de fuentes previamente conocidas (con unas características muy concretas) en un determinado texto. En torno a esta premisa gira todo: aquellos datos literarios que no encajen en el modelo serán atribuidos a la torpe labor editorial del redactor.

Precisamente porque esta premisa funciona de modo implícito en la labor de los defensores de la hipótesis de los documentos, no es de extrañar que fueran acusados de dividir un texto en varios fragmentos destrozando una unidad literaria que a veces era muy elegante. En esta línea, Moses Hirsch Segal afirma que la búsqueda de los cuatro documentos en los textos objeto de estudio “ha despedazado muchas historias preciosas dividiéndolas en (...) fragmentos (...) y destrozando de este modo la belleza y simetría de la historia y la coherencia y la secuencia lógica de sus partes”⁷¹. El mismo Noth, defensor de la hipótesis de los documentos, reconoce la aportación del análisis literario de Volz y Rudolph, que ha “pre-

⁶⁹ NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 6.

⁷⁰ M. NOTH, *Das vierte Buch Mose: Numeri übersetzt und erklärt* (Gotinga 1966), 8.

⁷¹ SEGAL, *The Pentateuch*, 20.

servado de la crítica literaria habitual la unidad literaria de muchas historias preciosas"⁷².

Podemos concluir, por tanto, que lo que parecían sólidos fundamentos del edificio de la hipótesis de los documentos, de hecho, no lo son. Al contrario, partiendo de datos que apuntan hacia un carácter genéricamente compuesto (nombres divinos, duplicados, contradicciones, etc.), la teoría que apadrinó Wellhausen concluyó algo que no se seguía lógicamente: la existencia de cuatro documentos, con cuatro teologías diferentes, escritos en cuatro épocas diferentes.

III. La puesta en cuestión de la hipótesis de los documentos

1. Nuevos estudios y multiplicación de las fuentes

Como dijimos anteriormente, la hipótesis de los documentos, a pesar de los problemas metodológicos que arrastraba (que acabamos de describir), se mantuvo como paradigma incuestionable hasta principios de los años setenta. En realidad, no faltaron voces discordantes, aunque aisladas y muy amortiguadas por el consenso en torno a la teoría dominante⁷³. Las primeras grietas de una cierta gravedad no vinieron de nuevas teorías globales, sino de estudios particulares sobre relatos del Pentateuco, especialmente en el libro del Génesis. Estos trabajos comenzaron a tener como perspectiva no la división del relato según el paradigma de los cuatro documentos, sino el estudio detenido de toda la unidad literaria.

Uno de los relatos más estudiados en este periodo fue el de la historia de José. De hecho, se convirtió, desde finales de los años sesenta, en un "banco de pruebas" en el que se confrontaban las diferentes teorías. Los estudios sobre este largo y complejo relato pusieron en evidencia la inca-

⁷² NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 24.

⁷³ Ejemplo claro son las teorías de tres de los primeros estudiosos judíos en intervenir en el debate sobre la formación del Pentateuco, U. Cassuto (1883-1951), M. H. Segal (1876-1968) y Y. Kaufmann (1889-1963), muy críticos con la hipótesis de los documentos. Cassuto consideraba que las fuentes del Pentateuco no eran documentos completos y continuados, como libros, sino más bien tradiciones fragmentarias (cf. CASSUTO, *The Documentary Hypothesis*, 117-126). Segal, por su parte, insistía en que una lectura continuada del Pentateuco nos revela su tema, el tema del Pentateuco, mostrando que hay más unidad y coherencia internas en esos escritos que la que la teoría de los documentos nos permite distinguir. Para ello es necesario abandonar el método analítico y acoger el texto que se nos ha propuesto como una unidad. El verdadero tema del Pentateuco sería, según Segal, "la elección de Israel de entre las naciones y su consagración al servicio de Dios y de sus leyes en la tierra que Dios mismo había designado" (SEGAL, *The Pentateuch*, 23). Finalmente, Kaufmann, aun aceptando la existencia de documentos, sitúa P en fecha anterior al exilio, precediendo al documento D (cf. Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel, from its Beginnings to the Babylonian Exile* [Chicago 1960], 175-200 [original en hebreo]).

pacidad del modelo de la hipótesis de los documentos para dar cuenta de todos los datos⁷⁴. En realidad, el estudio paciente de este gran relato, a partir de la crítica literaria, desvelaba más fuentes de las que los estudiosos estaban dispuestos a aceptar hasta entonces. El problema más grave no era tanto que el número de fuentes excediera de cuatro (pues siempre se podría echar mano de la teoría de los suplementos o incluso de la intervención redaccional), sino que no se encontrara rastro de algunas fuentes que *deberían* estar en el relato⁷⁵.

Estas primeras señales de alarma en la historia de José son las que llevaron a Von Rad a plantearse, poco antes de su muerte, la necesidad de un nuevo modelo, tal y como lo expresa en la última edición (en un "Epílogo a la historia de José") que pudo preparar de su Comentario al Génesis. En sus palabras se percibe ya el "malestar" que acompaña a los defensores de la teoría clásica ante los problemas que ésta no podía resolver:

"La exégesis de la historia de José que he ofrecido, parte del supuesto –hoy ampliamente aceptado– de que en la redacción J principal se incluyeron de modo intermitente pasajes elohístas. Pero no debo ocultar que continuamente se alzan voces que afirman que la teoría de las fuentes (prescindiendo de la participación de P que es indiscutible) no es aplicable a dicho elenco narrativo (...). Tenemos discordancias más o menos grandes que han de ser consideradas glosas, interpolaciones posteriores o inclusiones de variantes narrativas enteras. Esta explicación nos permite por lo general salir del apuro en tal o cual contexto narrativo concreto. Pero falla al analizar todo el conjunto de los materiales pentatéuquicos, que tanto hoy como ayer nos conducen a suponer la existencia de un dualismo de fuentes: redacción J y redacción E. Pero eso no decide de antemano la cuestión de si también la historia de José participó por consiguiente en dicho dualismo. Y tampoco podemos contestarla partiendo sólo de la historia de José, sino que habremos de basarnos en un nuevo análisis de todo el elenco narrativo del Pentateuco, cuya necesidad es urgente"⁷⁶.

2. Van Seters y Rendtorff

La petición de Von Rad no tardará en encontrar respuesta en la obra de dos autores que, con puntos de vista muy diferentes, pondrán en cuestión

⁷⁴ Cf., especialmente, R. N. WHYBRAY, "The Joseph Story and the Pentateuchal Criticism", VT 18 (1968), 522-528; B. D. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph* (VT.S 20; Leiden 1970).

⁷⁵ Otro texto problemático en el mismo sentido es Gn 14, donde encontramos un Abraham muy diferente al de los grandes documentos. Cf. J. A. EMERTON, "The Riddle of Genesis XIV", VT 21 (1971), 403-439.

⁷⁶ G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis. Übersetzt und erklärt* (ATD 2/4; Gotinga ¹⁰1976), 362. La traducción proviene de la edición española: *El Libro del Génesis* (Salamanca ²1982), 538-539.

el modelo dominante y colaborarán en la búsqueda de un nuevo paradigma. Uno de ellos es un canadiense, John van Seters; el otro, un alemán, Rolf Rendtorff, teólogo evangélico, sucesor de Von Rad en la cátedra de la Universidad de Heidelberg.

Comencemos por los estudios de Van Seters, que, compartiendo y desarrollando algunos presupuestos fundamentales del sistema de Wellhausen, acaba llevando la hipótesis de los documentos a una especie de *reductio ad absurdum*⁷⁷. Si Rendtorff desafiará los presupuestos de la teoría clásica, Van Seters colaborará a su destrucción al llevarlos hasta sus últimas consecuencias.

En 1975, Van Seters publica su obra *Abraham in History and Tradition*⁷⁸, en la que cuestiona abiertamente el consenso sobre datación de fuentes (y por ello sobre las etapas de la historia de la religión de Israel), que el siglo XX había consagrado, y ataca la historicidad esencial de los relatos de los patriarcas en Génesis que, tras los trabajos literarios de Von Rad, y arqueológicos e históricos de la Escuela de Albright, parecían asentados sobre fundamentos firmes. Como el mismo título de su libro indica, en los relatos sobre Abrahán debemos distinguir, según Van Seters, historia y tradición. No es la historia la que ha generado una tradición, sino al revés: una tradición tardía ha generado unos relatos proyectados hacia atrás en la historia.

En efecto, en opinión de Van Seters el tipo de vida nómada de los patriarcas encaja mejor en el ambiente de la Mesopotamia del siglo VII-VI a. C. que en el del segundo milenio, al contrario de lo que la Escuela de Albright afirmaba⁷⁹. También frente a esta última escuela, Van Seters cuestiona los presuntos paralelismos entre las costumbres sociales y la legislación del segundo milenio en Mesopotamia y Egipto (en lo que a matrimonio, adopción, contratos y alianzas se refiere), de un lado, y las costumbres y legislación que aparecen en los relatos patriarcales de Génesis, del otro⁸⁰. En su opinión, las costumbres y la legislación tienden a mantenerse inalteradas durante mucho tiempo, por lo que las comparaciones con textos del segundo milenio no son determinantes. Muchas costumbres atestiguadas al final de ese milenio se mantienen intactas varios siglos después. Por otro

⁷⁷ Cf. G. J. WENHAM, "Pondering the Pentateuch: The Search for a New Paradigm", *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches* (ed. D. W. BAKER – B. T. ARNOLD) (Grand Rapids 1999), 116-144 (125).

⁷⁸ VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, 13-38.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, 65-103.

lado, ya en positivo, algunas costumbres bíblicas encuentran su paralelo real en costumbres propias del Medio Oriente del primer milenio.

Las conclusiones de Van Seters, reafirmadas y desarrolladas en otras obras posteriores⁸¹, se pueden dividir en dos campos: el de la historia y el de la crítica literaria. En el primero niega cualquier base histórica a los relatos patriarcales y, en general, a la narrativa del Pentateuco. Para Van Seters, el período del exilio en Babilonia representa la clave que explica muchos textos del Pentateuco. Así, por ejemplo, detrás de Gn 15 (promesa de una descendencia y alianza con Abrahán) estaría el espíritu del movimiento deuteronomista y el ambiente del Deuteronomio, lo que se confirmaría al sorprender las coincidencias entre los límites de la tierra que marca Gn 15,18-21 y las fronteras de la época del exilio⁸². El mismo Moisés no sería más que una ficción proyectada hacia atrás desde el siglo VI a. C. En efecto, la resistencia de Moisés a ser enviado ante el faraón estaría inspirada en los relatos de vocación de los profetas Isaías y Jeremías, mientras que la idea de un éxodo desde Egipto es deudora de la idea de éxodo a través del desierto, desde Babilonia, del Segundo Isaías⁸³. Gn 14 (batallas entre reyes; Melquisedek y Abrahán), sin embargo, reflejaría una época aún más tardía. La presencia de los reyes de oriente es una referencia escondida a los persas, mientras que la escena de Melquisedek (que ejerce el sacerdocio ante Abrahán) intentaría justificar el sincretismo de finales del siglo IV a. C.⁸⁴. Esta última es la fecha, según Van Seters, en la que el libro del Génesis alcanzaría su forma final.

Esta sustantiva modificación del marco histórico del Pentateuco tenía que tener su reflejo, necesariamente, en el campo de la crítica literaria. Como en el caso de Wellhausen, tampoco ahora está del todo claro si es la investigación histórica la que ha influido sobre el análisis de las fuentes o si este último análisis ha dado una imagen de la historia. Van Seters sigue sosteniendo la idea de documentos en la base del Pentateuco, pero considera ya desfasado el modelo clásico, tanto por número de fuentes como por datación. En su opinión, el material que clásicamente se atribuía a J y E se debe considerar como una unidad que proviene del yahvista, un autor que ya no debe situarse en el siglo X o IX a. C., sino en la época del exilio en Babilonia. De este modo, Van Seters marcará la pauta de una nueva gene-

⁸¹ J. VAN SETERS, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville 1992); J. VAN SETERS, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Kampen 1994).

⁸² Cf. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, 263-278.

⁸³ Cf. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 63.

⁸⁴ Cf. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, 304-308.

ración que tiende a hacer desaparecer el documento E y a retrasar la fecha de J. Al hilo de los cambios que se producen en la exégesis en los años setenta, Jean-Louis Ska comenta que “el yahvista se mudó de la comfortable corte de David o Salomón para ir a vivir al exilio, a Babilonia”⁸⁵. El contacto con la mitología griega y del Medio Oriente, que está detrás de Gn 1–11, se daría precisamente durante este exilio.

Para Van Seters, la obra del yahvista sería una introducción a la historia deuteronomista (compuesta por el libro del Deuteronomio y los libros históricos, de Josué a 2 Reyes). Se produce así un cambio radical en la comprensión del papel del libro del Deuteronomio. Si normalmente se consideraba un libro tardío que daba por supuestos la historia de los patriarcas y los episodios de Egipto y el desierto, ahora se entiende como la fuente fundamental de la que nacen los grandes relatos del Tetrateuco. Así, por ejemplo, el yahvista habría tomado las alusiones en el Deuteronomio a las conquistas en Transjordania (Dt 2-3) y al episodio del becerro de oro (Dt 9,16-21) y las habría convertido en relatos completos. El encuentro de Josué con el jefe del ejército de Yahvé (Jos 5,13-15) se habría convertido en el modelo sobre el que se construye el relato de la zarza ardiente⁸⁶. También en este punto Van Seters es pionero: inaugura una época en la que la mano del deuteronomista se ve por todas partes⁸⁷.

El documento P no tendría un carácter tan marcado como J. De hecho, Van Seters tiende a considerarlo como un material postexílico (siglos V-IV a. C.) que complementa la historia de J⁸⁸. Por lo que respecta a los criterios para identificar documentos, Van Seters cree que sólo los duplicados son signo incontestable de pluralidad de fuentes. No lo son las repeticiones dentro de una misma historia ni la variación de vocabulario o nombres divinos, que pueden ser meramente estilísticas⁸⁹.

En cierto modo, la posición de Van Seters puede verse como una radicalización de los presupuestos de Wellhausen o, mejor aún, como la consecuencia más extrema de dichos presupuestos. En efecto, la afirmación de que la Ley es posterior a los profetas había tenido como consecuencia, en el modelo de la hipótesis de los documentos, aislar y retrasar en el tiempo

⁸⁵ SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 147.

⁸⁶ Cf. VAN SETERS, *The Life of Moses*, 36-41.

⁸⁷ Cf. L. S. SCHEARING – S. L. MCKENZIE, *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (Sheffield 1999).

⁸⁸ Cf. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, 309-313.

⁸⁹ Cf. los dos capítulos que Van Seters dedica a la metodología, uno para criticar el modelo clásico, otro para exponer sus criterios fundamentales (*ibíd.*, 125-166).

gran parte de la legislación del Pentateuco. Con Van Seters, el principio de Wellhausen llevó a retrasar toda la Ley o Pentateuco, tanto la legislación como la narrativa, que se habrían construido después de los profetas y a imagen de ellos⁹⁰.

Muy diferente es la crítica que Rendtorff dirige al modelo clásico. Por un lado es más radical, en cuanto que encierra una objeción a la misma idea de documentos. Por otro lado, sin embargo, no resulta tan devastadora en el campo de la historia como la de Van Seters. Las posiciones de Rendtorff se fundamentan en su obra *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*⁹¹, publicada en 1977, dos años después de la primera obra de Van Seters. Con todo, a Rendtorff le corresponde el honor de haber sido el primero que, públicamente, rechazó el modelo clásico de los documentos y se encaminó por otra dirección. Efectivamente, en 1974, durante su intervención en el congreso de la International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT) reunido en Edimburgo, pone en cuestión el dogma de la existencia de documentos completos que atraviesan todo el Pentateuco y ataca directamente a la figura del yahvista, que para él no existe ni como persona ni como teólogo⁹². En sus conclusiones acaba abogando por el inicio de una nueva fase en el estudio del Pentateuco⁹³.

La crítica de Rendtorff a la hipótesis de los documentos parte de la obra de su predecesor y maestro en Heidelberg, Von Rad. En cierto modo el discípulo no hará sino poner al descubierto las tensiones existentes entre el modelo de su maestro y la hipótesis clásica de Wellhausen. Sorprendentemente, como ya subrayamos, los estudios de Von Rad, que introducían fuertes contradicciones dentro del modelo clásico, habían contribuido a sostenerlo. Para Rendtorff, la tensión fundamental se da entre el método de crítica literaria que parte de documentos escritos y el método de la crítica histórica de las tradiciones tal y como lo aplicaba Von Rad:

“Cuando se intenta seguir la progresiva formación del Pentateuco a partir de las ‘unidades menores’ hasta alcanzar la forma final actual, uno no se encuentra con las ‘fuentes’ en el sentido de la hipótesis de los documentos; y cuando uno intenta recurrir a la noción actualmente en uso de ‘fuentes’ para responder a las cuestiones que suscita el estudio de la historia de las tradiciones, entonces no encuentra ninguna respuesta. Seguir proponiendo ‘fuentes’, en el

⁹⁰ Cf. WENHAM, “Pondering the Pentateuch”, 125.

⁹¹ R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlín - Nueva York 1977).

⁹² R. RENDTORFF, “Der ‘Jahwist’ als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik”, *Congress Volume Edinburgh 1974* (ed. ANDERSON) (VTS 28; Leiden 1975), 158-166.

⁹³ *Ibid.*, 166.

sentido de la hipótesis de los documentos, ya no contribuye en absoluto a la comprensión de la formación del Pentateuco"⁹⁴.

Von Rad había demostrado que el Pentateuco estaba formado por un conjunto de tradiciones claramente separadas unas de otras, cada una con su propia prehistoria⁹⁵. Rendtorff, a partir de estos resultados, se encargó de mostrar que el grado de independencia entre los diferentes complejos de tradiciones era mucho mayor del que se podía esperar. Por otro lado, y esto es lo que resultaba clave, las grandes líneas temáticas o teológicas que tradicionalmente caracterizaban a una determinada fuente o documento se hallaban en ciertos grupos de tradiciones y en otros no. Dicho de otro modo, si tenemos en cuenta los grandes complejos de tradiciones, como los relatos patriarcales, la estancia en Egipto, el éxodo, el Sinaí o el paso por el desierto, no encontraremos un hilo común en cuanto a temáticas o teología se refiere. Lo más grave es que los textos asignados a un mismo documento a lo largo de estas grandes tradiciones no muestran esa continuidad.

Las críticas de Rendtorff parten de un estudio detenido de los grandes relatos del Pentateuco, especialmente de las historias patriarcales. Una de sus insistencias metodológicas fundamentales es la de partir de un estudio literario del texto tal y como nos ha llegado, sacando consecuencias a partir de él, y no a partir de los modelos con los que nos acercamos a él. En efecto, hasta ahora la crítica literaria clásica no tomaba el texto como punto de partida para su interpretación y para la reconstrucción histórica, sino que directamente acudía al texto para analizarlo de acuerdo con una cierta hipótesis ya admitida previamente⁹⁶. Se entiende entonces la prevención de Rendtorff respecto a los métodos de la crítica literaria del último siglo y medio: "Desconfío enormemente de la *Literarkritik* tradicional en la medida en que conduce a una producción de textos. El sujeto de toda interpretación debe ser primero, y ante todo, el texto tal y como se encuentra en la Biblia hebrea"⁹⁷.

⁹⁴ RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem*, 148.

⁹⁵ ¿Por qué entonces Von Rad habla del yahvista? En opinión de Rendtorff, Von Rad era hijo de su tiempo y por eso puso el nombre de yahvista al gran genio literario que en el periodo de la "Ilustración salomónica" recogería, como redactor más que como autor, las tradiciones del credo histórico y las uniría a las legislativas, incorporando, además, otras historias menores. La confusión ya estaba servida, porque el yahvista de la hipótesis de los documentos no es un redactor, sino el autor de uno de los documentos completos que atraviesan el Pentateuco (cf. RENDTORFF, "Der 'Jahwist' als Theologe?", 159-160).

⁹⁶ Cf. R. RENDTORFF, "Between historical criticism and holistic interpretation: new trends in Old Testament Exegesis", *Congress Volume. Jerusalem 1986* (ed. J. A. EMERTON) (VT.S 40; Leiden 1988), 298-303 (299).

⁹⁷ *Ibid.*, 300.

En el caso de la historia de Abrahán, la hipótesis de los documentos obligaba a estudiar unas unidades literarias ficticias. El que estudiara la historia “yahvista” de Abrahán *debía* saltarse los capítulos 14, 15, 17 y 20–22. Se supone que fueron añadidos posteriormente por un redactor y por ello no merecen consideración: no forman parte de la *unidad* coherente y plena de sentido inicial. Rendtorff, en este punto, reclama “un nuevo inicio”⁹⁸. Este nuevo inicio consiste en tratar de evitar decisiones previas sobre si un determinado texto pertenece a una determinada fuente, dejando, por tanto, abierto el camino para un análisis lo más objetivo posible.

Un estudio pausado de la historia patriarcal nos desvela una unidad al mismo tiempo compleja (compuesta) y acabada (unida). Es evidente que cada una de las historias de Abrahán, Isaac y Jacob tiene su propio proceso de formación y su carácter propio. En la tarea de integrar las diferentes historias en un único relato han jugado un papel decisivo las promesas divinas dirigidas a cada uno de los patriarcas.

Otro caso estudiado por Rendtorff es la historia de José, que, como ya hemos comentado, se había convertido en el “laboratorio” privilegiado para poner a prueba teorías. En esta larga unidad literaria deberíamos ser capaces de identificar, siguiendo la hipótesis de los documentos, el marco narrativo que ofrece P y en el que se enmarcarían el resto de fuentes o documentos. Si eliminamos ese material, tendríamos que encontrarnos con un relato continuo y coherente. Sin embargo, en el relato de José se encuentran pocos signos característicos que nos indiquen procedencia sacerdotal⁹⁹. Con todo, dado que el documento sacerdotal era originalmente un relato coherente y sin lagunas, se *debe* identificar su presencia en la historia de José, aunque sea a fuerza de unir fragmentos dispersos aquí y allá en la misma historia. En opinión de Rendtorff, “éste, una vez más, es un caso claro de argumento circular”¹⁰⁰. La posibilidad de que quizá ese relato coherente no existiera (¡o, minimizando los daños, que no incluyera la historia de José completa!) no se contempla, a pesar de que podría explicar la situación más fácilmente.

Esto no quiere decir que no haya un hilo conductor *dentro* de las grandes unidades narrativas de Gn-Éx (la historia de los orígenes, los relatos patriarcales, las narraciones de Éx 1-15, la perícopa del Sinaí). En esas unidades se puede identificar una teología que va uniendo narraciones más breves y que da unidad al conjunto. Se puede hablar entonces de una “teo-

⁹⁸ *Ibid.*, 183.

⁹⁹ Cf. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem*, 113-115.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 114.

logía de la historia de los orígenes", de una "teología de las historias patriarcales", etc. Sin embargo, el intento de presentar una "teología" de cada una de las fuentes o documentos del Pentateuco (como un hilo conductor que atraviesa los diferentes relatos) es incompatible, siempre según Rendtorff, con las evidencias literarias de las que disponemos.

El rechazo de la hipótesis de los documentos no supone, como bien subraya Rendtorff, el rechazo de la crítica literaria. El autor alemán, al contrario, se ha encargado de mostrar cómo una buena crítica literaria pone en evidencia que la fragmentación de las grandes unidades literarias en función de cuatro hipotéticos documentos hace violencia al mismo texto. En los estudios de Rendtorff, la crítica literaria cumplirá un papel fundamental a la hora de ayudarnos a entender cómo se han ido ensamblando cada una de las unidades narrativas para formar los grandes relatos¹⁰¹. También en este punto se necesitaría un nuevo inicio, dado que las nociones de "redacción" y "redactor" están demasiado ligadas a la acción de juntar fuentes, según la imagen que nos ha transmitido la teoría de los documentos. Es curioso que ya Noth se sintiera incómodo con esa imagen y tuviera que recurrir a los términos "*Sammelnder*" (editor o recopilador) y "*Bearbeiter*" (revisor)¹⁰² para identificar a los responsables de cierta actividad "redaccional" que no se ajustaba al modelo clásico. Rendtorff llama a colaborar en la tarea de determinar los criterios adecuados para descubrir el proceso que lleva no sólo a ligar las unidades menores en grandes relatos, sino que constituye el Pentateuco entero a partir de las grandes unidades. En este punto, el mismo Rendtorff ha hecho su aportación, especialmente a la hora de identificar temas que unen pequeñas historias entre sí, como es el caso de las promesas divinas en los relatos patriarcales.

Estudiando este proceso redaccional, Rendtorff sólo identifica un grupo de textos con denominador común que podrían ser comparables a las "fuentes" de la teoría clásica. Se trata de un grupo bastante homogéneo de textos "sacerdotales". Sin embargo, no se puede hablar, de ningún modo, de una narrativa sacerdotal continua, por lo que es mejor no usar la expresión "documento sacerdotal" por las resonancias clásicas que tiene¹⁰³. Por otro lado, Rendtorff da una gran importancia a los círculos deuteronomícos-deuteronomistas en la redacción final del Pentateuco y considera que no

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, 159-160.

¹⁰² Cf. el subtítulo de su obra: M. NÖTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien; die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübinga 1957).

¹⁰³ Cf. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem*, 160.

hay otra mano comparable a ésta en el trabajo de dar forma final al conjunto de la obra, hasta el punto de afirmar que no existe redacción predeuteronomista del Pentateuco¹⁰⁴.

Respecto a la datación del Pentateuco y de sus tradiciones o, lo que es lo mismo, respecto a la *historia* que está detrás de los textos, también Rendtorff llama a una reconsideración de criterios. En este punto no sólo tiene en mente la datación clásica de documentos que ha dominado desde Wellhausen, sino las propuestas “revolucionarias” de Van Seters:

“Debemos reconocer que realmente no poseemos criterios fiables para datar la literatura del Pentateuco. La datación de las ‘fuentes’ del Pentateuco se basa en supuestos hipotéticos que se mantienen en el tiempo sólo por el consenso de los exégetas. De ahí que un estudio del Pentateuco que sea a la vez crítico y consciente del problema metodológico debe estar preparado para discutir de forma concienzuda, de nuevo, las fechas aceptadas. Es más, debe aceptar que nuestras reflexiones en el terreno de la historia de las tradiciones descansan en gran medida sobre hipótesis que continuamente tienen que ser sometidas a examen crítico (...).

Sin descuidar la criba continua de nuestras opiniones, hay que tener cuidado de que el péndulo no se nos vaya demasiado rápido al otro lado. Esto sucede especialmente cuando se reemplazan las fechas antiguas por nuevas. Hoy en día, entre los estudiosos, hay una tendencia a datar en el exilio o postexilio la mayor parte del material del Pentateuco. Los criterios metodológicos para esta datación, sin embargo, deben ser valorados cuidadosamente. No basta sustituir la datación corriente, bastante temprana, por un datación tardía (...); se trata, más bien, de adoptar un acercamiento que sea capaz de hacer distinciones, un acercamiento capaz de manejar un periodo más bien largo de formación del Pentateuco y, sobre todo, capaz de dar cuenta del proceso que va desde las unidades literarias mayores al todo como un conjunto único”¹⁰⁵.

Para Rendtorff, el estado final del Pentateuco revela una intervención general de carácter deuteronomista que tuvo que ser precedida de un largo proceso de desarrollo con diferentes estratos. En este proceso, las pequeñas unidades fueron creciendo hasta constituir unidades medianas, posteriormente grandes y, finalmente, llegar a la etapa final tal y como nos la muestra el texto que tenemos delante. Pero hablar de redacción o de carácter “deuteronomista” no conlleva una fecha determinada. Asumir una dependencia respecto al Deuteronomio no dice nada respecto al intervalo temporal. Muchos estudiosos, con argumentos fundados, sitúan el

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, 167-169.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 169-170.

núcleo del Deuteronomio en el siglo VIII a. C. Teniendo en cuenta que se habla de una escuela y no de un autor, y teniendo en cuenta que hay textos deuteronomícos primitivos que no dependen del Deuteronomio, podemos situar su redacción incluso antes del siglo VIII. La misma costumbre de datar las secciones sacerdotales en la época del exilio o postexilio descansa más, en opinión de Rendtorff, en una conjetura y en el consenso de los estudiosos que en unos criterios inequívocos¹⁰⁶.

Rendtorff también dedica unas líneas al problema del “silencio” de gran parte de la literatura preexílica (como los profetas de los siglos VIII-VII a. C.) respecto a los temas y nombres de las tradiciones del Pentateuco. Evidentemente, es una cuestión ligada al problema de la datación. Para Rendtorff, los datos no se pueden obviar; la cuestión es qué conclusiones se pueden sacar de ellos. El silencio de la literatura preexílica indica ciertamente que los grandes temas del Pentateuco no eran centrales en Israel en aquella época. Pero uno no puede concluir, sin más, que eran temas desconocidos. De hecho, algunos datos sueltos nos previenen contra el peligro del argumento *ex silentio*. En efecto, en Ez 33,24, se habla de Abrahán como del que tomó posesión de la tierra, afirmación que se pone en labios del pueblo que se ha quedado en Jerusalén¹⁰⁷. Esto muestra que esa tradición ya era popularmente conocida en la tierra de Judá antes del exilio¹⁰⁸.

Rendtorff concluye su primera gran contribución a los estudios sobre la formación del Pentateuco reafirmando la invalidez del viejo paradigma y previniendo, en gran parte frente a Van Seters, contra un nuevo modelo que no fuera sino una reformulación del antiguo:

“Desde el punto de vista metodológico, creo que sería seguir una senda errada que las ‘viejas’ fuentes del Pentateuco se sustituyeran ahora por fuentes ‘nuevas’ o ‘tardías’, o que se intentara repetir la interpretación global del ‘yahvista’ o de otras ‘fuentes’ con otra datación y con un trasfondo histórico diferente. Esto sería echar vino nuevo en odres viejos. El problema del proceso de tradición en el Pentateuco es mucho más serio. Es algo que hay que abordar definitivamente, tal y como pedía Von Rad en una de sus últimas afirmaciones: ‘Necesitamos urgentemente un nuevo análisis omnicompreensivo del material narrativo del Pentateuco’”¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Cf. *ibíd.*, 171.

¹⁰⁷ “Hijo de hombre, los que habitan esas ruinas, en el suelo de Israel, dicen: ‘Uno solo era Abrahán y obtuvo en posesión esta tierra. Nosotros somos muchos; a nosotros se nos ha dado esta tierra en posesión’” (Ez 33,24).

¹⁰⁸ Cf. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem*, 171-172.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 173.

3. Desarrollos recientes

Rendtorff ciertamente puede ser considerado el autor que con mayor orden e inteligencia ha puesto en evidencia no sólo los límites e incongruencias de la hipótesis de los documentos, sino su invalidez radical a la hora de explicar la formación del Pentateuco. Subrayando sus límites ha señalado un camino alternativo por el que conducir los estudios futuros: el análisis de la formación y el crecimiento de las grandes unidades literarias. En este punto, sin embargo, Rendtorff ha jugado el papel únicamente de precursor. Ha sido su discípulo Erhard Blum el que ha recorrido esta vía aplicando el nuevo análisis a todo el Pentateuco.

En su primera obra, dedicada a las grandes tradiciones patriarcales¹¹⁰, Blum describe las etapas de crecimiento por las que han pasado estas historias. A pesar de las prevenciones de su maestro respecto a la datación de las diferentes etapas, Blum une el análisis de los estratos de tradición con la historia de Israel. Considera que los estratos más originales de las historias patriarcales podrían remontarse al reinado de David, siempre después de la victoria sobre Edom (Gn 25 y 27: tensión entre Jacob y Esaú; Gn 31: tensión entre Jacob y Labán). A partir de entonces, las historias van creciendo, especialmente durante la segunda mitad del siglo VIII a. C. y la segunda del siglo VII. Una segunda gran etapa de crecimiento del material comenzaría con el exilio. En esta época se completaría gran parte de la historia de Abraham, a partir del hilo conductor de las promesas de la descendencia, el don de la tierra y la bendición. La tercera gran etapa llegaría con la vuelta del exilio, cuando las historias patriarcales se ligan al resto del Pentateuco gracias a la labor editorial del deuteronomista.

En su segunda obra¹¹¹, Blum amplía su mirada a todo el Pentateuco. Es ahora cuando desarrolla con mayor claridad la “etapa de redacción” que une las diferentes tradiciones para formar una única obra. Siguiendo a Rendtorff, no hay rastro del yahvista ni del elohísta en esta etapa. Las manos del deuteronomista y del sacerdotal son las únicas que se pueden identificar.

Otro estudioso que rechaza la idea del yahvista como autor de un documento completo es Hans Heinrich Schmid¹¹², que identifica en los textos atribuidos clásicamente a J rasgos típicos de la literatura profética y del Deuteronomio. Para Schmid, fue el círculo deuteronomista el primero que creó una narración continuada, uniendo las grandes tradiciones a partir de la idea de la promesa de la tierra, la nación y la bendición.

¹¹⁰ E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen - Vluyn 1984).

¹¹¹ E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlín - Nueva York 1990).

¹¹² H. H. SCHMID, *Der sogennante Jahwist* (Zürich 1976).

Los últimos veinte años han visto el sucederse de numerosas obras que intentan, de un modo u otro, reaccionar a la crisis del viejo paradigma provocada por Van Seters y Rendtorff. En este caso no tenemos suficiente perspectiva histórica como para poder ordenar todos estos estudios. Siendo nuestra preocupación metodológica, no vale la pena describirlos exhaustivamente. Ciñámonos a unos pocos puntos claros.

Una de las batallas más enconadas ha tenido al yahvista como protagonista. Como ya hemos visto, para Van Seters el yahvista jugó un papel decisivo en la redacción del Pentateuco, sólo que, frente a las ideas de Wellhausen y Von Rad, debe situarse en la época del exilio y no en la de la monarquía davídica. Si Van Seters manda al yahvista al exilio, Rendtorff, primero, y Blum y Schmid, después, proclaman su defunción. Ambos consideran del todo infundado hablar del yahvista como autor de una historia continuada que atraviesa todo o gran parte del Pentateuco. El yahvista, como persona o como teólogo, no habría existido nunca. Un repaso por los títulos de los últimos años da cumplida idea de la actualidad de esta batalla¹¹³. En el fondo está en juego el adiós definitivo a la hipótesis de los documentos y, con ello, la construcción de un nuevo paradigma.

Sobre el elohísta, sin embargo, el consenso es mayor: nadie lo considera ya. Para algunos, debe integrarse en el yahvista (al menos parcialmente); para otros, nunca existió. Las “familias” que más fortalecidas han salido de la crisis son la sacerdotal y la deuteronomista. Sin embargo, su papel, para muchos estudiosos, debe trasladarse de la mesa del autor a la del redactor. El problema de la datación de ambas redacciones es, como hemos visto, otro de los caballos de batalla de las últimas décadas. Salta a la vista que la estrecha relación entre crítica literaria e historia, que viene desde Wellhausen, sigue condicionando enormemente el debate.

Respecto a la “fuente” sacerdotal, merece la pena destacar los estudios de I. Knohl¹¹⁴, que, siguiendo los métodos de análisis crítico del Talmud,

¹¹³ J.-L. SKA, “The Yahwist, a Hero with a Thousand Faces: A Chapter in the History of Modern Exegesis”, *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (ed. J. C. GERTZ – K. SCHMID – M. WITTE) (BZAW 315; Berlín 2002), 1-23; T. B. DOZEMAN – K. SCHMID (ed.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBLSS 34; Atlanta 2006); RÖMER, “The Elusive Yahwist”; J. VAN SETERS, “The Report of the Yahwist’s Demise Has Been Greatly Exaggerated!”, *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (ed. T. B. DOZEMAN – K. SCHMID) (SBLSS 34; Atlanta 2006), 143-157.

¹¹⁴ Cf. I. KNOHL, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* (Mineápolis 1995).

considera que la escuela responsable de las leyes de santidad (Lv 17–26) es la que ha editado el material de P, y no al revés. De este modo, lo que se consideraba simplemente un material de la fuente sacerdotal (H, de “Holiness Code”) sería ahora, en opinión de Knohl, la clave del rompecabezas: la escuela que está detrás de H no sólo habría editado el material de P, sino que sería responsable de “la gran empresa de editar la Torah, lo que incluiría editar y reescribir el material legal de P y coserlo con las fuentes no sacerdotales”¹¹⁵.

El papel del deuteronomista en la redacción final del Pentateuco se ha fortalecido a partir de los estudios de Rendtorff y Schmid. El gran genio literario que perseguía Von Rad y que Van Seters identifica en la figura tardía del yahvista, parece haberse encarnado últimamente en el deuteronomista, y hasta tal punto que se ha llegado a hablar de un fenómeno de Pan-deuteronomismo¹¹⁶. El problema es que este término tiene un referente muy vago. En el viejo paradigma de Wellhausen estaba ligado a la reforma de Josías. J. G. McConville, sin embargo, ha presentado serias objeciones a ese nexo, tan esencial, entre el 622 a. C. y el libro del Deuteronomio, de modo que el libro podría ser muy anterior a la reforma¹¹⁷. Hoy en día la datación de la escuela deuteronomista, o del redactor, “oscila” entre el siglo VIII a. C., y aún antes (posibilidad que deja abierta Rendtorff), y el periodo postexílico.

Que el paradigma de Wellhausen está en crisis y que, tal cual ha sido transmitido hasta los años setenta, ya no funciona es algo que la mayoría de los estudiosos reconoce¹¹⁸. Sin embargo, no hay ningún signo que indique que estamos presenciando el nacimiento de un nuevo paradigma. En

¹¹⁵ *Ibid.*, 6.

¹¹⁶ Cf. SCHEARING – MCKENZIE, *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*. Sobre la redacción deuteronomista y sobre el redactor sacerdotal, cf. las contribuciones recientes en T. RÖMER – K. SCHMID (ed.), *Les Dernières Rédactions du Pentateuque, de L'Hexateuque et de L'Ennéateuque* (BETHL 203; Lovaina 2007).

¹¹⁷ Cf. J. G. MCCONVILLE, *Law and Theology in Deuteronomy* (JSOT.S 33; Sheffield 1984).

¹¹⁸ No faltan quienes siguen repitiendo, con pocas modificaciones, el viejo esquema de la hipótesis documentaria. Cf. A. F. CAMPBELL – M. A. O'BRIEN, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations* (Mineápolis 1993); R. E. FRIEDMAN, *The Hidden Book in the Bible* (San Francisco 1998); R. E. FRIEDMAN, *The Bible with Sources Revealed. A New View into the Five Books of Moses* (San Francisco 2003). Campbell y O'Brien han cambiado radicalmente su posición en los últimos años, apoyando ahora la idea de un Pentateuco sin fuentes (documentos), hecho a base de historias tradicionales que se ofrecen no a los lectores, sino a los narradores de historias como material para su uso. Esto explicaría las numerosas incongruencias, duplicados, etc. (cf. A. F. CAMPBELL – M. A. O'BRIEN, *Rethinking the Pentateuch. Prolegomena to the Theology of Ancient Israel* [Louisville 2005]).

cierto modo, nuestra época, también en crisis, parece poco propicia para el surgimiento de nuevas síntesis¹¹⁹.

IV. Propuestas de lectura sincrónica del Pentateuco

Como hemos visto en nuestro recorrido anterior, una de las críticas más agudas dirigidas a la hipótesis de los documentos por parte de sus detractores es la de trabajar sobre unidades textuales altamente hipotéticas y no sobre el texto recibido, tal cual aparece ante nuestros ojos. Los que sostienen esta crítica, sin embargo, comparten con el viejo paradigma una mirada diacrónica sobre el Pentateuco.

La corrección que, en cierto modo, ya introdujo Von Rad¹²⁰, y que Rendtorff y otros desarrollaron, llevó a los estudiosos a atender a las grandes tradiciones o grandes relatos tal y como nos han llegado, sin seccionarlos por un *a priori*. Pero estos autores no dejaban de “excavar” en esos relatos para encontrar unidades menores y explicar su proceso de crecimiento. Por otro lado, el concepto “texto recibido” se ceñía, en el mejor de los casos, a grandes relatos (como la historia de José o la historia de Abrahán) y no tanto al conjunto de un libro (Génesis, por ejemplo) o grupo de libros (Pentateuco), que eran unidades que quedaban un poco “grandes” a este tipo de análisis. Salta a la vista que es precisamente en la descripción de cómo las grandes tradiciones llegan a formar un libro, o el Pentateuco entero, donde las nuevas hipótesis se muestran más inciertas y, sobre todo, más en desacuer-

¹¹⁹ Cf. el análisis que Ska hace del contexto cultural en el que se desarrollan los estudios sobre el Pentateuco de los 40 últimos años (SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 145-148). Cf. también su intento de explicar el origen de la multiplicidad de opiniones (en muchas ocasiones contrapuestas) que dominan hoy la exégesis (J.-L., SKA, “Old and New Perspectives in Old Testament Research”, *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions* [ed. SKA, J.-L.] [FAT 66; Tübinga 2009], 246-266).

¹²⁰ Merece la pena citar por extenso el comentario que B. S. Childs hace sobre la herencia que algunos estudiosos recibieron de Von Rad y el ambiente que se respiraba en los años setenta, factores decisivos para que se abriera paso, poco a poco, una nueva dirección dentro de la exégesis: “Como joven estudiante que se había rendido al hechizo de Von Rad, compartía con muchos otros la convicción de que su brillante método era la clave para una recta comprensión del AT. Von Rad pensaba que su acercamiento llegaría a revitalizar toda la empresa teológica. Es muy significativo que él mismo, en sus últimos años, empezara a albergar dudas. Mientras tanto, una nueva generación de competentes estudiosos de la crítica de las formas y de la redacción sustituyó a los viejos maestros en las universidades alemanas. Mucho del entusiasmo que sus lecciones, en los años posteriores a la Guerra, suscitaban había desaparecido. La promesa no se había cumplido. En los años setenta los estudios han empezado a parecerse a los de los años veinte. Poco a poco empecé a darme cuenta de que lo que hacía que la obra de Von Rad fuera tan esclarecedora no era su método como tal, sino la profundidad teológica del mismo Von Rad” (B. S. CHILDS, “A Response”, *HBT* 2 [1980], 199-211, [208]).

do entre ellas. Si los nuevos estudios han devuelto un poco de “sentido común” al estudio de los grandes relatos de Génesis, no se puede decir lo mismo respecto a las propuestas de comprensión global de la redacción final del Pentateuco. El yahvista en el exilio de Van Seters, la omnipresente mano deuteronomista o la escuela post-sacerdotal de las leyes de santidad son modelos cargados de hipótesis poco fundadas.

En agosto de 2006, en el marco del Society of Biblical Literature International Meeting, Rendtorff volvía a Edimburgo, 32 años después de su famosa intervención, para pronunciar una conferencia titulada *¿Qué le pasó al “yahvista”? Reflexiones después de treinta años*¹²¹. En ella afirmaba que “uno de los errores fundamentales del análisis histórico-crítico moderno de los textos bíblicos es que no se hace la pregunta (o al menos no de forma adecuada) sobre el sentido y el significado del texto que nos ha llegado”¹²². Puntualizaba, además, que esta crítica no se lanzaba únicamente contra los defensores de la hipótesis clásica de los documentos.

Cuando Rendtorff hacía esta última puntualización no quería, obviamente, incluirse a sí mismo, sino a aquellos que, como Van Seters, critican el viejo paradigma a la vez que lo sostienen¹²³. Sin embargo, esa crítica es precisamente la que los defensores de una lectura sincrónica del Pentateuco lanzan a todos los que usan los métodos diacrónicos, Rendtorff incluido. En efecto, para estos autores el “texto recibido” es el Pentateuco entero, y éste ligado al resto de los libros que conforman una obra que nos ha llegado ya encuadrada de una cierta manera: la Biblia.

Dejando a un lado sus antecedentes¹²⁴, la nueva insistencia en atender a la forma final del texto acompaña al estudio de los cinco primeros libros de la Biblia desde hace más de treinta años. Sin embargo, el diálogo entre las lecturas diacrónica y sincrónica del Pentateuco ha sido casi inexistente¹²⁵. Uno de los defensores más importantes de los métodos sincrónicos, para

¹²¹ R. RENDTORFF, “What Happened to the Yahwist? Reflections after Thirty Years”, *Probing the Frontiers of Biblical Studies* (ed. J. H. ELLENS – J. T. GREENE) (PTMS 111; Eugene 2009), 39-49.

¹²² RENDTORFF, “What Happened to the Yahwist?”, 41.

¹²³ En el mismo libro en el que se recoge la conferencia de Rendtorff en Edimburgo se incluye una respuesta de Van Seters a la misma, realizada algunos años después. Cf. J. VAN SETERS, “The Yahwist and the Debate”, *Probing the Frontiers of Biblical Studies* (ed. J. H. ELLENS – J. T. GREENE) (PTMS 111; Eugene 2009), 62-66.

¹²⁴ En realidad, todo el acercamiento a la Escritura previo al estudio crítico de la Biblia partía del texto final.

¹²⁵ Cf., sin embargo, el intento de conciliación de métodos diacrónicos y sincrónicos que realiza F. GARCÍA LÓPEZ, “De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco”, *EstBib* 52 (1994), 7-35.

los libros que nos ocupan, es David J. A. Clines. Ya hace tres décadas denunciaba la poca atención que se prestaba a la forma final del Pentateuco y lamentaba el tiempo perdido en especulaciones sobre hipotéticos documentos datados en hipotéticos periodos y dirigidos a una hipotética audiencia¹²⁶.

Clines acusa a la exégesis dominante de no fijarse en el tema o temas del Pentateuco, que son precisamente los que dan unidad al mismo, los que nos permiten hablar de una obra acabada y entregada a una comunidad con una intención precisa. Para Clines, el tema del Pentateuco es el *cumplimiento* (al menos parcial) de las promesas o bendiciones dirigidas a los patriarcas. Las promesas de tierra, descendencia y de una cierta relación entre Dios y el hombre unifican las diferentes secciones y libros y arrojan una imagen final de coherencia que los métodos diacrónicos no alcanzaban a identificar¹²⁷.

A menudo, la lectura sincrónica se concibe como alternativa a una lectura diacrónica estéril. Uno de los intentos más logrados de ofrecer una hipótesis de lectura global del Pentateuco (sincrónica) entrando en diálogo con los resultados de la exégesis diacrónica es el de R. W. L. Moberly en su obra *The Old Testament of the Old Testament*¹²⁸. Moberly comienza estudiando un par de textos que están en el corazón de la vieja hipótesis de los documentos: la revelación del nombre divino en Éx 3 y Éx 6. Como ya sabemos, ambos textos, considerados como duplicados, justificarían la teoría de las fuentes. Éx 3,14-15 se atribuye a E, mientras que Éx 6,2-3 pertenecería a P. Ambos estarían en contraste con el documento J, que usa el término YHWH en los relatos patriarcales y en la historia de los orígenes, proyectando hacia atrás un nombre que sólo se habría revelado a Moisés¹²⁹.

Moberly no ve justificado considerar Éx 6 como duplicado de Éx 3. Es más, la trama narrativa estaría exigiendo un episodio como el primero (en el que se explicita cómo era llamado Dios antes: *'El Saddy*) para continuar el segundo. En su opinión, ambos textos están insistiendo en la diferencia que hay entre la experiencia religiosa de Moisés y la de los patriarcas. La revelación a Moisés marca un avance cualitativo en dicha experiencia religiosa. No es necesario recurrir a una fuente diferente (yahvista) para explicar

¹²⁶ D. J. A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch* (JSOT.S; Sheffield 1978), 14. Antes que Clines, aunque sin apenas incidencia en el mundo académico, Segal quiso justificar una lectura sincrónica del Pentateuco en busca de su tema (SEGAL, *The Pentateuch*, 22-23).

¹²⁷ Cf. CLINES, *The Theme of the Pentateuch*, 29-43.

¹²⁸ R. W. L. MOBERLY, *The Old Testament of the Old Testament* (Mineápolis 1992).

¹²⁹ Cf. *ibíd.*, 5-78.

por qué, entonces, el nombre de Yahvé se usa en los relatos patriarcales. No estaríamos ante una perspectiva teológica propia del yahvista, sino ante la voluntad explícita, común a todos los autores del Pentateuco, de identificar al Dios que habló a los patriarcas con el Dios que se reveló a Moisés. Los patriarcas pudieron conocer a Dios como 'El, 'Elohîm o 'El Sadday, pero se trata del mismo Dios que revela definitivamente su nombre a Moisés. El uso del nombre de Yahvé en Génesis sirve para recordar que el Dios que vemos actuar en esos textos es el mismo que luego sacará a Israel de Egipto. Por otro lado, nos recuerda que la historia patriarcal se cuenta desde la perspectiva del yahvismo mosaico. De este modo, todas las posibles fuentes del Pentateuco confluirían en una misma visión: existe una diferencia entre los patriarcas y Moisés dentro de una continuidad de fondo.

Respetando la continuidad aludida, se pueden subrayar algunas diferencias. Los patriarcas rinden culto a un único Dios y, sin embargo, no encontramos en ellos el exclusivismo que caracteriza al monoteísmo mosaico. Los patriarcas convivían pacíficamente con los cananeos sin tratar de exterminarlos o de expulsarlos, tal y como exige la Ley de Moisés. Los primeros padres tenían ya la circuncisión y, sin embargo, no está claro que guardaran el sábado o ciertas leyes de alimentación, elementos que caracterizan la disciplina mosaica. En estos contrastes se puede percibir la novedad que representa la revelación divina a Moisés¹³⁰.

Moberly se muestra realmente original cuando compara la relación (de continuidad y diferencia) entre los patriarcas y el resto de historias del Pentateuco posteriores a Moisés, con la relación que existe entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El Dios que se revela en ambos Testamentos es el mismo, y, sin embargo, Cristo introduce una nueva y radical perspectiva sobre su naturaleza. Del mismo modo, la revelación sinaítica introduce una nueva perspectiva que ahonda en el misterio divino que había entrado en la vida de los patriarcas¹³¹.

Con este modelo, Moberly pone en cuestión los fundamentos del viejo paradigma de los documentos¹³². El uso de los apelativos divinos como rasgo distintivo de fuentes carecería de fundamento. En su opinión, todos los escritores del Pentateuco compartían una misma visión de la novedad que la revelación divina a Moisés introducía en la historia de Israel. Sin embargo, todos ellos por igual se sintieron libres a la hora de utilizar el nuevo apelativo, YHWH, en sus relatos patriarcales. Las diferencias entre las fuen-

¹³⁰ Cf. *ibíd.*, 79-104.

¹³¹ Cf. *ibíd.*, 125-146.

¹³² Cf. *ibíd.*, 177-202.

tes J, E y P eran, en el paradigma clásico, diferencias religiosas. En realidad, esas diferencias no hacen sino distinguir dos periodos en la revelación: antes y después de Moisés.

Por otro lado, la lectura de Moberly desafía el escepticismo respecto a la historicidad de las tradiciones patriarcales, tan extendido a partir de los estudios de Van Seters. El hecho de que los escritores, todos ellos insertos en la nueva disposición del yahvismo mosaico, describan costumbres en los patriarcas que se oponen o que han sido superadas o abolidas por la nueva Ley, muestra que no están proyectando una situación religiosa contemporánea, sino describiendo la situación real previa a la revelación del Sinaí¹³³.

V. ¿Sirve para algo una teoría sobre los orígenes del Pentateuco?

A la conferencia que pronunciaba Rendtorff en el verano de 2006 en Edimburgo, a la que nos hemos referido anteriormente, respondía, en turno de réplica, Clines¹³⁴. Merece la pena detenerse en su respuesta, porque introduce cuestiones metodológicas de fondo que desafían radicalmente la línea de investigación dominante y abren nuevos caminos al estudio del Pentateuco.

Clines comienza su intervención recordando que durante mucho tiempo la cuestión más importante en la investigación sobre el Pentateuco ha sido la cuestión sobre sus orígenes, a partir de la pregunta ¿es la teoría de los documentos, u otra teoría alternativa, verdadera? Sin embargo, en opinión de Clines, hay otra serie de preguntas que deberíamos formularnos, no tanto en torno a la cuestión de la *verdad* de una teoría, sino en torno a su *valor*, tales como ¿es útil una teoría de este tipo? ¿Debería estar interesado en ella? ¿Qué importancia tiene contar con una teoría sobre los orígenes del Pentateuco?

Lo que está en juego, por tanto, no es la verdad de una determinada teoría sobre los orígenes, sino el tipo de preguntas que el exégeta dirige al texto, el interés fundamental que le mueve. En opinión de Clines, un estudioso podría valorar más cuestiones, como el valor teológico de ciertos textos o su carácter literario, cuestiones sobre las que las teorías sobre los orígenes tienen poco que decir. Cuando se responde a cuestiones sobre el valor del texto final, el único texto que ha existido durante más de dos mil años,

¹³³ Cf. *ibíd.*, 191-198.

¹³⁴ D. J. A. CLINES, "Response to Rendtorff", *Probing the Frontiers of Biblical Studies* (ed. J. H. ELLENS – J. T. GREENE) (PTMS 111; Eugene 2009), 49-55.

no se parte de las fuentes que pudieron confluír en su producción, por seguro que uno pueda estar de su existencia.

¿Por qué, entonces, han dominado las cuestiones sobre los orígenes del Pentateuco? ¿Por qué la hipótesis sobre los documentos se ha impuesto como modelo dominante durante más de un siglo? En este punto la respuesta de Clines se sale del ámbito de lo *políticamente correcto* poniendo encima de la mesa un agudo análisis sobre el papel del *poder* en la conservación de los paradigmas omnicomprendivos.

“Ya no es la verdad o la falsedad de una teoría la que determina si será acogida por la comunidad de estudiosos. Los malos argumentos no serán batidos por los buenos argumentos. La razón ya no será el árbitro. Puedo admitir que el debate racional todavía tiene cabida en el ámbito académico e incluso que, en algunas ocasiones, las cuestiones se deciden simplemente en virtud de los argumentos esgrimidos. Sin embargo, cuando llegamos a grandes teorías como la hipótesis de los documentos, hay demasiada inversión en el poder que las cosmovisiones y las grandes teorías acumulan para que pueda darse ese debate. No quiero decir que ya no haya espacio para los argumentos racionales; sólo insisto en que la racionalidad está subordinada al ejercicio del poder. Es ingenuo pensar de otro modo o actuar como si nuestras decisiones en esas materias no dependieran del lugar que ocupamos en este mundo de poder”¹³⁵.

Cuando Clines habla de *poder* tiene en la cabeza, nos aclara, dos tipos de poder. Por un lado, el poder de las personas e instituciones que adoptan un cierto punto de vista y, por otro lado, el poder de las teorías y cosmovisiones para convencer a un gran número de seguidores.

En el primer caso, algunos exégetas relevantes, de gran influjo, asentados en instituciones de gran prestigio, han apoyado, y lo siguen haciendo, la hipótesis de los documentos. Como consecuencia, a los que no adoptan la misma posición les costará conseguir un puesto en esas instituciones, no serán invitados a contribuir con una ponencia en seminarios y difícilmente encontrarán recomendaciones para publicar sus trabajos. No por casualidad, la resistencia a la hipótesis de los documentos normalmente ha surgido fuera de los centros de poder, a menudo de jóvenes estudiosos que trabajan en instituciones de segundo o tercer rango. El caso de Rendtorff sería la excepción que confirma la regla.

En el segundo caso, no se puede negar que la hipótesis de los documentos triunfó porque presentaba a su favor algunos argumentos de peso. Sin embargo, no fue la existencia de pruebas a su favor lo que dio tan larga vida a la teoría de Wellhausen. Fue más bien su capacidad explicativa y su

¹³⁵ CLINES, “Response to Rendtorff”, 52.

pretensión omnicomprendensiva. En efecto, la teoría clásica se convirtió en una matriz en la que todas las cuestiones de la historia y literatura de Israel encontraban su puesto. En realidad, era una cosmovisión que merecía el nombre de “paradigma”. Generaciones enteras de estudiantes han asimilado esta cosmovisión y han desarrollado sus trabajos sobre el antiguo Israel dentro de este marco. No hacerlo así hubiera supuesto quedarse fuera de la comunidad académica:

“El poder intrínseco de la teoría dio autoridad a la comunidad que adoptó dicha teoría; pero, con ello, convirtió a cada nuevo miembro de la comunidad académica en víctima de su poder”¹³⁶.

Para comprender la situación actual del paradigma dominante sobre los orígenes del Pentateuco, Clines echa mano de la obra clásica de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*¹³⁷, en la que se analizan los grandes cambios de paradigmas teóricos. Cuando un paradigma comienza a mostrar sus debilidades se entra en un periodo de crisis. Esta crisis no conlleva, ni mucho menos, el abandono del viejo paradigma. Al contrario, normalmente los seguidores de un determinado paradigma buscan soluciones a los problemas descubiertos modificando ligeramente la hipótesis general. En opinión de Kuhn, todas las crisis terminan de una de las tres maneras siguientes¹³⁸:

1. El paradigma clásico se muestra capaz de responder al problema que motivó la crisis y todo vuelve a la normalidad.
2. El problema persiste y es reconocido como tal, pero se percibe como resultado de la falta de herramientas necesarias para resolverlo. Los estudiosos lo dejan aparte a la espera de que una nueva generación con nuevos instrumentos pueda resolverlo.
3. Surge un nuevo candidato para ocupar la plaza de paradigma y comienza una batalla en torno a su reconocimiento. Es lo que se conoce como batalla de paradigmas.

En opinión de Clines, ninguna de las tres posibilidades describe bien la situación actual de los estudios sobre los orígenes del Pentateuco. No podemos hablar de la aparición de una nueva teoría capaz de ocupar el lugar del viejo paradigma. Estamos más bien en la etapa de explorar los problemas que el paradigma clásico presenta, con la consecuente pérdida de

¹³⁶ CLINES, “Response to Rendtorff”, 53.

¹³⁷ T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago 1962).

¹³⁸ Cf. *ibid.*, 84.

confianza en él, sin que ello lleve parejo el afianzamiento de una nueva cosmovisión. Precisamente porque un paradigma sólo se considera inválido cuando triunfa uno alternativo, lo normal es que la vieja hipótesis de los documentos, según Clines, siga campando, con múltiples modificaciones, por nuestras universidades.

Clines considera que las nuevas cuestiones en torno al valor, y no la verdad de las teorías sobre los orígenes del Pentateuco, pueden favorecer una especie de “revolución silenciosa”, una revolución que no resuelva los problemas del viejo paradigma, sino que los desplaza. Preguntándose por el resultado de esta posible revolución silenciosa, Clines afirma:

“El físico Max Planck decía: ‘Una nueva verdad científica no triunfa porque convenza a sus oponentes y les haga ver la luz, sino más bien porque sus oponentes acaban muriendo y surge una nueva generación, familiarizada con la nueva verdad’. Mi previsión es que la nueva generación de estudiosos de la Biblia hebrea crecerá, al menos en algunas partes del mundo, con otros intereses en el centro de su atención y perderá interés en las cuestiones sobre los orígenes. Pero éste no será el fin de la hipótesis de los documentos, sino sólo su marginación. La pregunta ¿cómo nació el Pentateuco? seguirá existiendo, como interés minoritario, para una audiencia mucho más reducida que ésta [que me escucha]”¹³⁹.

VI. Conclusiones

La historia de las hipótesis sobre la formación del Pentateuco es, sin duda alguna, una de las páginas más instructivas de la exégesis moderna. En efecto, es precisamente en este campo en el que el método histórico-crítico ha encontrado su banco de pruebas más importante. El carácter compuesto de los cinco primeros libros de la Biblia, un dato bastante evidente desde el punto de vista literario, ha empujado a los estudiosos a intentar reconstruir las etapas de dicha composición, identificando sus elementos originales, sus procesos de formación, sus etapas intermedias, sus etapas de redacción y, sobre todo, los contextos históricos y la teología que en ellos domina. El análisis literario se presentaba así como la posibilidad de reconstruir la verdadera historia de Israel, más allá de la historia “oficial” que nos transmite la Biblia. Si, con criterios literarios, se lograba identificar y ordenar las piezas que formaban ese mosaico llamado Pentateuco, se estaría en condiciones de describir la verdadera *historia de la religión* de Israel.

El modelo interpretativo que se impuso por encima de los demás es el que se conoce por el nombre de hipótesis de los documentos, cuya pater-

¹³⁹ CLINES, “Response to Rendtorff”, 55.

nidad se atribuye a Wellhausen, aunque en realidad él no es más que el eslabón final de una cadena de contribuciones que sólo con él dibujan una imagen final coherente sobre la composición del Pentateuco. Presupuesto fundamental de esta hipótesis es que en la formación de los primeros libros de la Biblia intervienen cuatro documentos (escritos) completos, cada uno de una época diferente y con su teología particular. El Pentateuco sería el fruto de la "fusión" de estos cuatro textos. Signo evidente del éxito de esta teoría es que se mantuvo como modelo explicativo autorizado durante más de un siglo, de modo que hasta hace muy poco los documentos J, E, P, y D formaban parte del bagaje elemental de un estudiante de teología.

Ya desde el principio, sin embargo, esta teoría contenía serios defectos en sus enunciados principales. Se había construido sobre premisas muy débiles o altamente hipotéticas y se había llegado a enunciados a partir de una serie de pasos que no se seguían lógicamente. Hoy tenemos la suficiente perspectiva histórica como para identificar algunos presupuestos filosóficos o culturales que funcionaron de puente para unir elementos de una cadena causal en absoluto lógica. Resulta curioso que la segunda generación de estudiosos que se encargó de apuntalar el edificio y de darle una mayor consistencia literaria, teológica e histórica (Gunkel, Von Rad, Noth), partieron de elementos que potencialmente dañaban el sistema y que, en condiciones normales, habrían llevado a ponerlo en cuestión. Sin embargo, la fuerza persuasiva del modelo explicativo de Wellhausen (una hipótesis unitaria y omnicompreensiva para toda la historia de Israel y para la formación del Pentateuco), sostenido por un cierto contexto cultural, hizo que aquellos elementos que con el tiempo llegarían a minar el modelo, al principio no hicieran sino consolidarlo.

A mitad de la década de los setenta, el modelo, a partir de las contradicciones internas, y a consecuencia de las críticas de exégetas cada vez más numerosos, comenzó a resquebrajarse. Desde entonces, y hasta hoy, cada vez es más evidente que el modelo se sostenía sobre bases muy débiles y, sobre todo, que la idea de cuatro documentos completos, cada uno con una teología coherente, no tenía fundamento *in re*. Rendtorff es la figura señera de esta crítica, que pone en cuestión la existencia de una ideología yahvista que se habría consagrado en un documento que recorre todo el Pentateuco (o el Tetrateuco). La misma suerte, y aún antes, correría el elohísta. En ningún momento se pone en cuestión el carácter compuesto del Pentateuco. Lo que se critica es la hipótesis que proponía varios hilos conductores que unían coherentemente relatos y leyes a lo largo de todo el Pentateuco.

En los últimos treinta años, la evidencia de que el paradigma clásico no hace justicia a los datos que encontramos en el Pentateuco no ha hecho si-

no crecer. Pero es igualmente evidente que no ha surgido otro paradigma comparable, en el sentido de omnicompreensivo, capaz de poner de acuerdo a la mayoría de los exégetas. Lo que sí ha comenzado a abrirse paso en la discusión exegética en torno al Pentateuco es la cuestión de los métodos, hasta hace muy poco prácticamente proscrita en nombre del principio fundamental de que un texto antiguo compuesto debe estudiarse diacrónicamente. Hoy en día, las voces que defienden un acercamiento sincrónico al texto son cada vez más numerosas e importantes. Este hecho ha sido favorecido por las circunstancias que hemos vivido en los últimos veinte años, a raíz de la “caída de las ideologías”, y que en el terreno que nos ocupa han ayudado a desvelar los presupuestos “viciados” que sostenían tanto la hipótesis de los documentos como algunas flexiones del método histórico-crítico.

Sin embargo, al menos en el campo del Pentateuco, el debate metodológico viene presentado a menudo como una cuestión de decisión entre dos métodos más o menos contrapuestos: el diacrónico y el sincrónico. El principal valedor del acercamiento sincrónico al Pentateuco, Clines, hace un interesante análisis de por qué han dominado las cuestiones sobre los orígenes del Pentateuco, según un modelo diacrónico, en la agenda de los estudiosos en el último siglo. Desvela, además, no sólo los presupuestos infundados de mucho análisis diacrónico, sino los datos textuales y literarios que dicho análisis no tiene en cuenta (el valor, la función y la intención del texto final, su tema). Se echa de menos, sin embargo, una mirada al texto que no elimine ningún elemento de su naturaleza, una mirada que se acerque a él con el método que el mismo texto imponga. Y estamos ante un texto de naturaleza compuesta que, al mismo tiempo, ha sido entregado en una forma final muy concreta (que ya contiene un juicio sintético sobre el material recibido) a una comunidad muy concreta (que ha sido la encargada de transmitírnoslo) que lo tiene por normativo.

Esperaremos al capítulo tercero, dedicado a las dimensiones características de la interpretación católica del AT, para profundizar en esta cuestión metodológica exigida por la misma naturaleza del texto. Allí, al hilo de las discusiones surgidas en este capítulo (sobre el Pentateuco) y en el siguiente (sobre los profetas), podremos discutir más fecundamente sobre el modo más adecuado de acercarse a la Escritura y, concretamente, sobre la cuestión de fondo que se esconde tras la alternativa entre métodos diacrónicos y sincrónicos.

2

El estudio crítico de los Profetas

Después de repasar la historia de la investigación sobre la formación del Pentateuco, nos adentramos ahora, en este segundo capítulo, en otra página paradigmática de la exégesis moderna: la investigación crítica sobre los profetas. Al igual que en el capítulo anterior, presentaremos las etapas fundamentales de dicha investigación para, a continuación, estudiar los presupuestos filosóficos y culturales que dieron forma a la imagen del profeta que la exégesis dominante ha transmitido. Después de exponer las críticas que la misma exégesis ha dirigido a dicho modelo, terminaremos presentando algunas propuestas alternativas que se han abierto camino en las últimas décadas.

I. La imagen tradicional de los profetas en la Iglesia y en el judaísmo

Si el estudio crítico de los evangelios y de la persona de Jesús, así como el del Pentateuco, se remontan al siglo XVIII, para encontrar las primeras obras “críticas” sobre los profetas tenemos que esperar hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX. En efecto, hasta entonces todo el interés de la exégesis crítica se había centrado en el estudio de la vida de Jesús, dentro del NT, y en el problema de las fuentes del Pentateuco, dentro del AT. Los profetas y su predicación eran vistos y acogidos dentro de los dos paradigmas clásicos que transmitían las dos grandes tradiciones que se apoyan en la Biblia: la cristiana y la judía.

1. El lugar de los profetas en la historia cristiana de la salvación

Dentro de la visión cristiana de la historia de la salvación, los profetas, y en esto no hay diferencias entre Iglesias y comunidades eclesiales, son presentados como los anunciadores de una nueva economía, la que trae Jesús de Nazaret, el Mesías prometido. Todas las profecías alcanzan su cumplimiento en Jesucristo y, por tanto, es este último acontecimiento histórico el que da unidad y sentido a la predicación profética.

El papel de los profetas queda reflejado por el lugar que ocupan dentro de las Biblias cristianas. Ya en el *Codex Vaticanus*, primer códice completo (siglo IV d. C.) que abarca AT y NT (ambos en griego), los profetas ocupan el último lugar en la disposición de los libros del AT, por detrás del Pentateuco y de los libros sapienciales, justo antes de los evangelios, de los que son pórtico de entrada. Aunque existen códices de los siglos IV y V que poseen otro orden¹, éste es el que ha “triunfado”, especialmente a partir de la disposición de libros de la Vulgata, que luego determinaría el orden en las Biblias católicas. Este orden no hace sino reflejar la comprensión que de los profetas tienen los evangelios y el NT en general. Para ellos, el acontecimiento salvador de Jesucristo, su nacimiento, sus palabras y obras, su pasión, muerte y resurrección, había sido predicho en las Escrituras, especialmente en los profetas.

Esta imagen de los profetas caló profundamente en la catequesis y en la piedad, y de ello es signo la iconografía cristiana a lo largo de los tiempos, desde la decoración de las primeras basílicas romanas del siglo IV (en las que los grandes profetas predicen los misterios principales de la vida de Jesús) hasta los frescos de la Biblioteca del monasterio de El Escorial, del siglo XVI (en los que los profetas bíblicos rivalizan con la filosofía griega como precursores de la sabiduría encarnada).

En esta comprensión lineal de la historia de la salvación, los profetas vendrían después de la Ley. Atendiendo al orden de nuestras Biblias y al recorrido histórico que nos proponen, los profetas se encargan de recordar al pueblo la Ley o Alianza que fue sellada en el Sinaí, y de la que el pueblo no hace sino alejarse continuamente. Sólo después de que se evidencie la incapacidad de la primera Ley para obtener del pueblo la fidelidad, los profetas comenzarán a anunciar una nueva alianza (Jr 31), una nueva creación (Is 43; 65), un nuevo corazón y un nuevo espíritu (Ez 36). La Nueva Alianza sellada con la sangre del cordero, Jesucristo, ocupará el puesto central de

¹ El *Codex Sinaiticus* (siglo IV) y el *Codex Alexandrinus* (siglo V) sitúan los libros proféticos entre el Pentateuco y los libros sapienciales.

la antigua Ley. La Iglesia, esposa del cordero, cuerpo de Cristo, es el lugar donde se realiza esa Nueva Alianza.

2. El lugar de los profetas en la tradición judía

La lectura bíblica del judaísmo rabínico que triunfa tras la destrucción de Jerusalén (siglo I d. C.) presenta a los profetas como transmisores de la Ley, tanto escrita (Pentateuco) como oral (que con el tiempo cristalizaría en la Misná y el Talmud). El mensaje de los profetas no puede contener nada nuevo, dado que todo lo esencial para la vida de Israel ha sido revelado con la Ley en el Sinaí. Los profetas, como mucho, explicitaron aquello que se hallaba implícito en la Ley. En todo caso se remiten a la Ley como norma fundamental.

Un ejemplo del papel que los profetas juegan dentro del judaísmo lo encontramos en el inicio del tratado *Pirke Avot* (Dichos de los Padres) de la Misná:

“Moisés recibió la Torah del Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea². Estos decían tres cosas: sed cautos en el juicio, haced muchos discípulos, poned una valla en torno a la Torah” (*Pirke Avot* 1).

Como se puede observar, la función de los profetas es servir de puente entre la revelación primordial del Sinaí y la enseñanza de los rabinos (descendientes de la Gran Asamblea). Los profetas son, por tanto, los custodios y transmisores de la Ley. Como parte de la cadena, ocupan un lugar circunscrito históricamente. Si en el cristianismo hablamos de una historia de salvación lineal en la que los profetas apuntan hacia un cumplimiento futuro, en el judaísmo rabínico tendríamos que utilizar la imagen del círculo: todo gira en torno a la Torah. El judaísmo actual, como un día los profetas, sigue preservando y comunicando la Ley que ha recibido.

II. El estudio crítico de los profetas: hacia un nuevo paradigma

Los dos paradigmas tradicionales, sostenidos por el judaísmo y el cristianismo, tienen un punto común: la aceptación pacífica de la imagen que transmite la misma Biblia sobre la relación entre la Ley y los profetas. En ambos casos se da por supuesto lo que el AT nos transmite: que toda la Ley se da en el Sinaí, antes de entrar en la Tierra Prometida. Los profetas representan un paso posterior, que ya supone la Ley.

² Se refiere al tribunal de 120 miembros que comenzó a actuar con Esdras tras la vuelta del exilio babilónico.

El estudio crítico de los profetas se va a inaugurar precisamente poniendo en cuestión este punto común.

1. Wellhausen: la Ley no precede a los profetas

Ya vimos anteriormente, con ocasión del estudio de la formación del Pentateuco, la revolución que supuso en la exégesis del AT la hipótesis, primero sugerida por Reuss, inmediatamente sostenida por su discípulo Graf y finalmente divulgada y sistematizada por Wellhausen, de que la Ley no era anterior a los profetas, sino posterior a ellos. Hasta ahora sólo hemos estudiado la repercusión que esta hipótesis tuvo en los estudios sobre el Pentateuco. Ahora es el momento de estudiar las consecuencias que esta teoría trajo sobre la comprensión de los profetas.

Nos centraremos, en primer lugar, en los trabajos de Wellhausen, el autor que con más radicalidad expuso las consecuencias de situar cronológicamente la mayor parte de la Ley después de los profetas. Vale la pena citar por extenso una nota biográfica que el mismo Wellhausen nos proporciona, y en la que podemos ver el *humus cultural* en el que la nueva hipótesis viene a injertarse:

“En mis primeros tiempos de estudiante me sentía atraído por las historias de Saúl y David, Ajab y Elías; los discursos de Amós e Isaías ejercían una gran influencia sobre mí, y me comprendía bien a mí mismo a través de los libros proféticos e históricos del Antiguo Testamento. El que estas cosas me resultaran asequibles me llevó a pensar que las entendía de un modo razonable, pero a la vez no me dejaba tranquilo un problema de mala conciencia: me daba la impresión de que estaba empezando la casa por el tejado y no por los cimientos. En efecto, yo no poseía un conocimiento sólido de la Ley, de la que se me decía que era la base y el postulado de toda la literatura [bíblica]. Por fin, me armé de valor y me introduje en los libros de Éxodo, Levítico, Números, e incluso en el *Comentario* de Knobel a esos libros. Pero en vano busqué en ellos la luz que se suponía que debían arrojar sobre los libros históricos y proféticos. Por el contrario, la Ley echó a perder el placer que estos libros me proporcionaban; ella no me los hizo más cercanos, sino que se inmiscuyó de modo inquietante, como un fantasma que ciertamente hace ruido, pero que no es visible y en realidad tampoco hace nada. Incluso donde había puntos de contacto entre ellos [la Ley y los libros proféticos e históricos], las diferencias se hacían notar, y me resultaba imposible afirmar con franqueza la prioridad de la Ley. Poco a poco empecé a percibir que desde el principio hasta el fin existían entre ellos las mismas diferencias que separan dos mundos completamente distintos. Sin embargo, lejos de alcanzar ideas claras, sólo conseguí acrecentar mi confusión, a lo que contribuyeron las explicaciones de Ewald en el segundo volumen de su *Historia de Israel*. Por fin, durante una visita casual a Gotinga, en el verano de 1867, supe, por medio de Ritschl, que Karl Heinrich Graf situaba la Ley después de los profetas y, casi sin saber las razones de esta hipótesis, ya estaba preparado

para aceptarla; acepté de buen grado la posibilidad de comprender la antigüedad hebrea sin el libro de la Torah"³.

"Comprender la antigüedad hebrea sin el libro de la Torah" es precisamente lo que hace Wellhausen en sus *Prolegomena*. Allí afirma una y otra vez el papel creativo de los profetas, un papel que no depende de la Ley:

"Es una ingenuidad suponer que los profetas expusieron y aplicaron la Ley (...). La voz de los profetas, que resuena siempre que hay necesidad de ella, ocupa el lugar que, de acuerdo con la opinión predominante, debería haber ocupado la Ley: el mandato vivo de Yahvé es todo lo que los profetas conocen y no un testamento dado de una vez por todas"⁴.

La hipótesis de que los profetas anteceden a la Ley, que tan efusivamente acogió Wellhausen, proyectaba inmediatamente una sombra de sospecha sobre los responsables de la redacción final de la Biblia, aquellos que nos transmitieron la imagen contraria, la de la precedencia de la Ley sobre los profetas. Wellhausen, como buen historiador, se encargó de delinear una nueva imagen del devenir histórico de Israel: los profetas, impulsores de la religión individual y ética, fueron traicionados por el sistema legalista-ritual del primer judaísmo, responsable de la forma final del Pentateuco. Wellhausen se ocupó de reescribir la historia de Israel en el artículo "Israel" (1881) que Robertson Smith le encargó para la *Encyclopaedia Britannica*⁵. El judaísmo postexílico, que pone en el centro la Ley, sería un momento "degenerativo" en la religión de Israel. Wellhausen describe de este modo la nueva religión:

"Lo que la santidad requería no era hacer el bien, sino evitar el pecado (...). Para cada momento de la vida había un mandato divino que cumplir, y esto preservaba al hombre de seguir los pensamientos y deseos de su propio corazón (...). Un hombre se conformaba con saber que estaba haciendo lo que prescribía la Ley, y no se preocupaba por su utilidad (...). Con la Torah, la religión se convirtió en algo que tenía que ser enseñado (...). El papel de la religión fue, esencialmente, el papel de la Ley (...). Fue la Ley la que le dio a la religión judía su carácter propio (...). El judaísmo tiene un fisonomía totalmente diferente a la de la antigüedad hebrea, tanto que es difícil incluso captar algún parecido"⁶.

De este modo el paradigma judío de comprensión de los profetas como transmisores de la Ley no respondería a la realidad histórica. Sería

³ WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 3-4.

⁴ *Ibid.*, 398-399.

⁵ Este artículo fue posteriormente introducido, como apéndice, en la edición inglesa de los *Prolegomena* (J. WELLHAUSEN, *Prolegomena to the History of Israel* [Edimburgo 1885]).

⁶ *Ibid.*, 500-509.

una creación del judaísmo que ha puesto la Ley en el centro de su nueva religión.

Pero no pensemos que el paradigma cristiano sale indemne de esta crítica. En realidad, según Wellhausen, Jesús, en polémica con el judaísmo, recupera el verdadero espíritu de los profetas, pero es traicionado por la Iglesia-institución:

“El Evangelio desarrolla los impulsos escondidos del Antiguo Testamento, pero es una protesta contra la tendencia legalista del judaísmo. Jesús entiende el monoteísmo de un modo diferente que sus contemporáneos (...). Su monoteísmo no se satisface con servicios estipulados, por numerosos y grandes que sean; requiere todo del hombre y hace imposible la doblez de corazón y la hipocresía (...). La Iglesia no es su obra, sino una herencia que el cristianismo recibe del judaísmo (...)”⁷.

Si los profetas no parten de la Ley, ¿cuál es el corazón de su predicación? Lejos de ser unos meros comentaristas o repetidores, ellos son los verdaderos creadores de la religión espiritual y ética:

“¿En qué otra autoridad se apoyaban [los profetas], sino en la verdad de lo que decían? ¿En qué otro fundamento descansaban, sino en su propia certeza? Pertenece a la noción de profecía, de verdadera revelación, que Yahvé, pasando por alto todo el conjunto de mandatos e instituciones, se comunica al *individuo*, al que ha sido llamado, en el que aquella misteriosa e irreducible relación en la que la divinidad está junto al hombre se reviste de energía; vive en su yo divino-humano. Esto nos conduce a una síntesis de dos aparentes contrarios: lo subjetivo, en su sentido más alto, aquello que es exaltado por encima de todos los mandatos, resulta ser lo verdaderamente objetivo, lo divino”⁸.

La libertad y el espíritu puro de los profetas han sido ahogados por la Ley. La dialéctica espíritu-Ley juega su primera batalla con la aparición en escena del legalismo judío:

“Con la aparición de la Ley se terminó la antigua libertad no sólo en la esfera del culto, ahora restringido a Jerusalén, sino también en la esfera del espíritu religioso. Ahora existía una autoridad tan objetiva como podía ser, y esto supuso la muerte de la profecía. Porque es condición necesaria de la profecía que la cizaña sea libre para crecer junto con el trigo”⁹.

“La introducción de la Ley, primero el Deuteronomio y luego el resto del Pentateuco, fue, de hecho, el paso decisivo por el que lo escrito tomó el lugar de la palabra hablada, y el pueblo de la palabra se convirtió en el ‘pueblo del libro’”¹⁰.

⁷ *Ibid.*, 509-512.

⁸ WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 398.

⁹ *Ibid.*, 402.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 408.

"(...) lo que distingue al judaísmo del antiguo Israel es la *Torah escrita*. El agua que en tiempos antiguos brotaba de una fuente fue almacenada por los herederos en una cisterna"¹¹.

Ya hemos subrayado en varias ocasiones que Wellhausen es, ante todo, un historiador. Le interesa describir, sobre todo, las etapas que sigue la evolución de la religión de Israel. Como hemos visto, en esta evolución la Profecía es el momento culmen, que será traicionado por el legalismo-ritualismo judío. Sin embargo, Wellhausen no tiene un interés especial en estudiar los libros proféticos para rescatar las verdaderas palabras que constituyen el más alto espíritu de Israel. De ello se encargarán otros autores contemporáneos, que llenan de contenido lo que hemos llamado el nuevo paradigma de los estudios sobre los profetas.

2. Duhm y Kuenen: el espíritu de la profecía

Bernhard Duhm (1847-1928), teólogo evangélico, fue colega de Wellhausen en Gotinga y, como él, en su trabajo parte de la revolución que supuso considerar la Ley posterior, en el tiempo, a los profetas. En 1875 publica una obra cuyo título es ya todo un programa: *La teología de los profetas como fundamento para la historia de la evolución interna de la religión israelita*¹². Resulta evidente que el objetivo de Duhm debe enmarcarse, como el de Wellhausen, dentro del intento de reescribir la historia de la religión de Israel. En su caso contribuirá a tal efecto con el estudio de la teología de los profetas.

Resultan muy ilustrativas del espíritu de la época las palabras con las que Duhm abre su estudio:

"Las investigaciones que ahora presento (...) son inductivas, no de naturaleza didáctica; no se derivan de ninguna premisa teológica o filosófica sobre la religión de Israel y su evolución, sino que quieren, más bien, ayudar a encontrar y fundamentar la visión correcta de esta última"¹³.

La imagen de los profetas transmitida por los dos paradigmas tradicionales, judaísmo y cristianismo, se considera "no científica", fruto de unas premisas teológicas que poco tienen que ver con la realidad histórica y hasta con los mismos textos. La datación tardía de la Ley es la piedra angular sobre la que se asienta el nuevo estudio científico que ahora se aplica a los

¹¹ *Ibíd.*, p. 409.

¹² B. DUHM, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion* (Bonn 1875).

¹³ *Ibíd.*, 1.

profetas. El trabajo que queda por delante es el de sacar a la luz la verdadera teología de los profetas liberándola de la maraña tejida por el judaísmo legalista-ritual que ha editado sus libros.

Duhm presenta a los profetas como los hombres de espíritu que intentan romper las ataduras culturales que mantienen prisionera la religión de Israel. El profeta Miqueas, que inaugura la profecía clásica en Judá (siglo VIII), puede ser considerado un buen ejemplo. Su diatriba contra el culto en Mi 6,1-8 es considerado por Duhm el pasaje más importante de la profecía, un texto representativo del idealismo ético que defienden los profetas:

“¡Escuchad, montes, el pleito de Yahvé; prestad oído, cimientos de la tierra! pues Yahvé tiene pleito con su pueblo, se querella contra Israel: (...) ‘¿Con qué me presentaré yo a Yahvé, me inclinaré ante el Dios de lo alto? ¿Me presentaré con holocaustos, con becerros añales? ¿Aceptará Yahvé miles de carneros, miríadas de torrentes de aceite? ¿Daré mi primogénito por mi delito, el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma?’ - ‘Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé de ti reclama: tan sólo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios’”.

La religión de Israel, tal y como se muestra en los profetas, no tiene que ver con el cumplimiento de un complejo legal que viene antes, sino con el comportamiento ético y moral ante Dios y ante los hombres, en la vida de la comunidad. Con Miqueas, la profecía hebrea empieza a subrayar la moralidad como imperativo que se dirige a cada individuo. Se entiende entonces por qué Jesús de Nazaret, con su insistencia en la justa relación personal con Dios, es el heredero del espíritu de los profetas. Esta visión “individual” de la religión se encarna en la vida de los mismos profetas. El idealismo ético, que representa, según Duhm, la esencia de la verdadera religión de Israel, brota de la experiencia directa y profundamente personal que el profeta tiene de Dios. En este sentido, el estudioso prestará especial atención a los relatos de envío, a las visiones y a otras experiencias extraordinarias de aquellos hombres elegidos.

En su Comentario al profeta Isaías¹⁴ (1892), Duhm aplica sistemáticamente por vez primera a un libro profético la nueva clave de lectura. En este sentido puede ser considerado el primer Comentario moderno a un profeta. Una de las novedades de este Comentario, respecto a su primera obra, es la especial atención prestada a la forma poética con la que el profeta se expresa. De hecho, el lenguaje poético se convierte para Duhm en uno de los criterios fundamentales para distinguir los oráculos originales del pro-

¹⁴ B. DUHM, *Das Buch Jesaia* (Gotinga 1892).

feta de las glosas o añadidos posteriores. Las palabras auténticas del profeta pueden, por fin, salir a la luz, despojándose del estrecho atuendo con el que habían sido revestidas por el judaísmo tardío.

Abraham Kuenen, teólogo protestante, que ya conocemos por sus estudios sobre la formación del Pentateuco, escribe en 1875, al igual que Duhm, una monografía dedicada a los profetas, aunque sólo alcanzará notoriedad dos años después, cuando se publica la traducción inglesa del original holandés¹⁵. En la misma línea que Duhm, su obra tiene la pretensión de desvelar la verdadera teología de los profetas. En uno de los capítulos de esta obra, titulado *El lugar de la profecía israelita en el desarrollo religioso de la humanidad*, Kuenen expone extensamente la contribución original del espíritu de los profetas a la historia religiosa universal. Detengámonos un momento en estas páginas.

Siguiendo el *espíritu* del momento, Kuenen se encarga de subrayar que la visión tradicional, en la que el profeta partía de la Ley, ha quedado superada por una nueva "investigación histórica y crítica", tal y como reza el subtítulo de su obra, que nos proporciona una nueva imagen del papel de los profetas. En este punto Kuenen se beneficia de sus propios estudios sobre el Pentateuco, en los que había mostrado cómo gran parte de la redacción de la Ley es exílica o postexílica. Hablando de la visión tradicional de los profetas (tanto del judaísmo como del cristianismo), Kuenen afirma:

"Tendríamos que aceptar esta visión del papel de los profetas (...) si la historia misma la sugiriera o la exigiera. Pero como ya sabe bien el lector, la historia, especialmente en este punto, no coincide con la tradición. Para decirlo brevemente: a la afirmación de la tradición 'La Ley y los profetas' responde la historia con 'Los Profetas y la Ley'. Y es que la redacción final del Pentateuco, tal y como nos ha llegado, fue precedida cronológicamente por la serie completa de los profetas canónicos"¹⁶.

Pero la crítica a la visión tradicional no se limita al aspecto de subordinación de los profetas a la Ley (que los ligaría al pasado). También ataca la visión, fundamentalmente cristiana, que reduce el papel de los profetas a visionarios capaces de predecir y anunciar lo que sucederá en el futuro (y que los ligaría, por tanto, al futuro). El profeta tiene un papel en el presente, para su mundo. Si ya no está ligado al pasado ni vive en función del futuro, ¿cuál es el papel del profeta en el presente?

¹⁵ A. KUENEN, *The prophets and prophecy in Israel. An historical and critical enquiry* (Londres 1877).

¹⁶ *Ibid.*, 561.

A partir de este punto, Kuenen afronta la tarea de identificar la contribución original de la profecía de Israel:

“Resulta evidente que ahora la tarea de los profetas es completamente diferente a la que le asignaba la concepción tradicional que acabamos de describir. Ahora tenemos que atribuirles un grado mucho mayor de originalidad. Es verdad que, de acuerdo incluso con la visión que yo defiendo, el puesto de honor corresponde a Moisés. Él fue el que dio el impulso a todo el movimiento posterior al ligar a Israel a la adoración de Yahvé y al expresar de una vez por todas el carácter moral del culto a Yahvé en ‘las diez palabras’. Pero no es ciertamente lo mismo si a los profetas les damos como predecesor al Moisés histórico que si les damos al autor del Pentateuco. Hay una gran diferencia. Si un autor como ese no les precedía, entonces, quedando su trabajo intacto, nos encontramos con que no seguían ningún modelo: son ellos mismos los que han producido lo que al principio parecía que habían tomado prestado de otra parte.

Si la examinamos con atención, la obra de los profetas contiene claramente dos aspectos. Yahvé, un dios santo que prescribe normas morales: ésta es la idea fundamental que les fue transmitida desde el Sinaí. Pues bien, *en primer lugar*, ellos han mantenido y aplicado, expandido y purificado la ley moral de Yahvé. *En segundo lugar*, han formado poco a poco una concepción del mismo Yahvé mucho más pura y espiritual, alcanzando finalmente la altura del monoteísmo ético”¹⁷.

El *monoteísmo ético* (expresión acuñada por Kuenen) es la gran contribución de los profetas de Israel al desarrollo religioso de la humanidad. En la historia de Israel se daría un progresivo paso de la monolatría al monoteísmo y de éste al monoteísmo ético. Este último no se alcanza hasta la llegada de la profecía clásica, en el siglo VIII. Dos siglos antes, en el momento de mayor esplendor de la monarquía de Israel, Salomón da muestras claras de que no existe todavía un monoteísmo fuerte, al tolerar la entrada del culto a otros dioses en su propio territorio y en su propia casa. ¿Y qué decir de la situación del reino del Norte, dominado por el culto a Baal, durante el siglo IX? Ciertamente, la tendencia a la idolatría continuará tanto en el reino del Norte como en el del Sur durante el siglo VIII. Pero, de hecho, “una concepción más alta y pura de la naturaleza de Yahvé *ya existe* en el siglo VIII a. C., y son los *profetas de Yahvé* los que la presentan, y a partir de ella combaten la creencia popular más sensual y menos desarrollada”¹⁸. El mandato de poner por escrito una predicación, que no era conocido hasta ahora, dice mucho de la novedad que se abre paso en el siglo VIII.

¹⁷ *Ibíd.*, 562-563.

¹⁸ *Ibíd.*, 571.

La misma profecía ha tenido que hacer su camino, según Kuenen. En efecto, mucho antes de alcanzar su culmen en el siglo VIII, Israel conocía dos tradiciones proféticas diferentes, tal y como desvelan los dos términos con los que el profeta es nombrado aún en época tardía: *roeh* (vidente) y *nabí* (profeta). En este punto sorprendemos a un Kuenen entrenado por sus estudios literarios sobre las fuentes del Pentateuco, capaz de identificar tradiciones diferentes a partir de los menores indicios. En su opinión, el término *roeh* identificaría al antiguo vidente israelita, opuesto al adivino pagano más por su fidelidad a Yahvé que por la naturaleza de sus acciones, mientras que el término *nabí* debería ligarse a los fenómenos de profetismo extático con origen en el culto cananeo, que no procedían del yahvismo pero que éste asimiló con el tiempo. Fue el mismo yahvismo el “arquitecto” encargado de transformar la “materia prima” recibida y convertirla en el majestuoso edificio de la profecía clásica:

“En última instancia todo depende no de las materias primas con las que la profecía fue construida, sino del arquitecto que las ha convertido en lo que ahora son, es decir, del yahvismo, bajo cuya inspiración e influencia tuvo lugar la transformación del ‘vidente’ y del ‘nabí’ en el profeta que conocemos por sus escritos”¹⁹.

Este profeta va dejando a un lado, poco a poco, los fenómenos extraordinarios que caracterizaban la profecía en otro tiempo, como el éxtasis o las visiones. Son fenómenos que pertenecen a una etapa todavía inicial en el desarrollo de la profecía:

“Anteriormente dejamos sin resolver la cuestión de si los éxtasis y visiones de los profetas israelitas eran de naturaleza diferente a los fenómenos similares que ocurren en otros lugares y que todavía se pueden ver. Ahora podemos afirmar sin sombra de duda que unos y otros no difieren; ambos pertenecen a la base natural o materialista de la profecía y, por tanto, en virtud de su desarrollo, han ido pasando a segunda fila. La característica distintiva de la profecía *no* se debe buscar en esos fenómenos, sino en *el espíritu* que en parte los suscitó y en parte los expulsó o los sometió”²⁰.

En el curso del desarrollo de la profecía se quedarán atrás también todos los gestos encaminados a desvelar el futuro. La desaparición de estos elementos “sobrenaturales” no debe considerarse como una pérdida, sino como un paso adelante en la evolución hacia una religión más pura y espiritual:

¹⁹ *Ibid.*, 558.

²⁰ *Ibid.*, 573.

“¿Echaremos de menos materia de la que admirarnos? Me cuesta imaginar que alguien pueda responder afirmativamente. Lo que la visión orgánica, en oposición a la sobrenatural, pone ante nuestros ojos puede considerarse en verdad un espectáculo único en su conjunto. Las comunicaciones mecánicas de Dios han desaparecido y, con ellas, el progresivo desvelarse de los secretos del futuro. Pero en su lugar, ¡qué desarrollo más memorable! ¡Qué batalla por la posesión de la verdad! Es la seriedad con la que los profetas afrontan su tarea, la sinceridad con la que creen en Yahvé y en sus requisitos morales, lo que les sitúa en una posición que no sólo conserva lo que han recibido, sino que lo purifica y lo eleva. De este modo alcanzan el conocimiento de lo que en otros tiempos permanecía escondido incluso para los sabios y prudentes...”²¹.

Kuenen sale al paso de una objeción que él mismo debía sorprender al hilo de sus trabajos: si el sobrenatural decae, ¿cómo manifiesta Dios su presencia? Si Dios ya no actúa potente y visiblemente ¿en qué se diferencia Israel de los otros pueblos?

“No podemos permitir que se nos prive de la creencia en la presencia de Dios en la historia. En las vicisitudes y en el progreso de las naciones, y no menos claramente en el de Israel, nosotros le contemplamos como el santo y el sabio Instructor de su prole humana. Pero el viejo *contraste* [entre Israel y el resto de las naciones] debe ser abandonado. Mientras sigamos derivando directamente de Dios una parte separada de la vida religiosa de Israel, y permitamos que la revelación sobrenatural o no mediada intervenga, aunque sea sólo en un solo punto, nuestra visión del conjunto seguirá siendo incorrecta y nos sorprenderemos una y otra vez con la necesidad de violentar los contenidos, perfectamente corroborados, de los documentos históricos. Sólo si suponemos un desarrollo natural podremos dar cuenta de todos los fenómenos”²².

A partir de este culmen de la profecía clásica, que abandona formas inferiores de comunicación, podemos entender, según Kuenen, la diferencia entre los profetas verdaderos y los profetas falsos, un lugar común de la literatura profética. No se puede seguir sosteniendo que la diferencia estriba en el cumplimiento de las profecías. De hecho, “la gran mayoría de sus predicciones [de los profetas canónicos] no se han cumplido”²³. En el futuro inmediato no se produjo la restauración de Israel que ellos esperaban. Por lo que se refiere al futuro más lejano, el cristianismo supuso, en algunos aspectos, más de lo que ellos esperaban, pero, en otros, justo lo contrario²⁴. ¿Qué es lo que distingue, por tanto, un profeta verdadero de uno falso? Kuenen responde con claridad: “La señal que distingue al profeta canónico

²¹ *Ibíd.*, 574.

²² *Ibíd.*, 585.

²³ *Ibíd.*, 586.

del resto de profetas es la sinceridad moral combinada con una profunda piedad"²⁵.

Pero dejemos que el propio Kuenen explique con sus palabras lo que entiende por "monoteísmo ético", la gran contribución de los profetas de Israel al desarrollo religioso de la humanidad:

"Ellos [los profetas] se han elevado hasta la creencia en un Dios único, santo y justo, que realiza su voluntad, o bien moral, en el mundo, y han hecho de esta creencia, a través de su predicación y sus escritos, la propiedad inalienable de nuestra raza"²⁶.

Para que ese monoteísmo ético llegara a ser "propiedad inalienable de nuestra raza" fue necesaria la mediación del cristianismo, que fue el responsable de que este espíritu entrara en la mentalidad popular y quedara impreso en nuestros corazones. De hecho, Jesús, heredero de este monoteísmo ético, debe ser considerado el mayor de los profetas. Esta herencia es *religión*, no especulación, y por eso puede ser transmitida y puede, como de hecho sucedió, encontrar acogida y convertirse en propiedad del pueblo. Este espíritu de los profetas, que ha recorrido la historia de Israel y la historia de la humanidad, llega hasta nosotros hoy, especialmente a través de toda sincera *reforma* religiosa:

"Que hace dieciocho siglos existiera una nación judía de la que brotó una nueva vida religiosa fue fruto de la obra que hicieron los profetas. Cuando su trabajo alcanzó su culmen, ellos ya habían desaparecido de la historia. Pero ¿acaso no volvieron a vivir en Jesús de Nazaret? ¿Acaso él no consideró a los profetas de Israel como sus predecesores? ¿Acaso no tomó de ellos algunas de sus ideas fundamentales? (...) ¿Acaso no se lleva a cabo toda reforma religiosa siguiendo el camino que ellos pisaron y que, como pioneros, abrieron para nosotros?"²⁷.

III. El estudio de la psicología del profeta

En las primeras décadas del siglo XX se empieza a percibir en la exégesis un interés creciente por la psicología del profeta como elemento clave para comprender el fenómeno profético. No estamos, ni muchísimo menos, ante un cambio de paradigma. La percepción del profeta como el elemento creativo de la religión de Israel, no sometido a la Ley, que define al nuevo paradigma, continuará todavía durante décadas. Sin embargo, se constata un desplazamiento del interés: hasta ahora la exégesis se había

²⁴ Cf. *ibid.*, 586.

²⁵ *Ibid.*, 584..

²⁶ *Ibid.*, 585.

²⁷ *Ibid.*, 592.

preocupado del *mensaje* del profeta, que es visto como teólogo y moralista; ahora el *mismo profeta*, y en concreto su *psicología*, se convierte en objeto de estudio. No cabe duda de que este cambio de dirección corregirá o pondrá en cuestión algunas afirmaciones de autores anteriores. Pero esta nueva orientación no se presenta como alternativa al giro radical que la exégesis de los profetas había dado a partir de Wellhausen. El mismo Duhm, que había aplicado el modelo de Wellhausen a los profetas, es testigo de este desplazamiento del interés. Si al principio consideraba los fenómenos psicológicos extraordinarios de los profetas como secundarios, en sus obras de madurez, especialmente en sus grandes Comentarios, empieza a reconocer la importancia de esta dimensión para comprender el profetismo.

Algunos factores pueden ayudar a comprender el origen de este desplazamiento del interés hacia la psicología del profeta. La segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del XX ven el sucederse de descubrimientos arqueológicos en el Medio Oriente que sacan a la luz abundante material literario del mundo que rodea a Israel. Las grandes figuras de la exégesis de la segunda mitad del siglo XIX no habían prestado demasiada atención a todo ese material, que poco a poco empezaba a publicarse y a ser estudiado. Sólo con el cambio de siglo, y bajo el impulso de la Escuela de la Historia de las Religiones, el mundo bíblico empieza a prestar atención a la literatura religiosa del entorno de Israel. No es casualidad que Gunkel, destacado representante de esa escuela, sea uno de los principales responsables de la nueva dirección de los estudios sobre los profetas.

Entre el nuevo material a disposición de los estudiosos destacan algunos textos que describen experiencias extáticas presentadas como vías de comunicación con la divinidad. Dentro de la corriente de la época, que tendía a releer todo el material bíblico a partir de la literatura que estaba saliendo a la luz, estos textos de experiencias extáticas empezaron a leerse en paralelo con los numerosos textos bíblicos que nos describen profetas (falsos o verdaderos) entrando en trance (cf. 1 Sm 10,5-6; 1 Re 18,28-29). Parecía posible entender a los profetas a partir de sus experiencias interiores. Se abría así un nuevo campo de estudio.

Otro factor que puede ayudar a entender la nueva orientación de los estudios es el nacimiento de la psicología como ciencia, que empieza a abrirse camino dentro de las universidades europeas. En Alemania, Wilhelm Wundt (1832-1920) ejercerá un influjo notable sobre los estudios que vamos a presentar, especialmente a través de dos de sus obras, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874) y la enciclopédica *Völkerpsychologie* (publicada en 10 volúmenes entre 1900 y 1920). Mucho mayor será el influjo que ejercerán los estudios de Sigmund Freud (1856-1939) en todas las discipli-

nas de la vida académica, incluida la teológica y la exegética. Es en 1900 cuando publica *La interpretación de los sueños*, una obra que tendría un amplio eco en el mundo cultural europeo. El desconocido mundo de la psicología y del subconsciente emerge como factor determinante de un sinfín de esferas de la vida humana y social.

1. Hölscher

Gustav Hölscher (1877-1955), exégeta luterano, publica en 1914 un estudio centrado en los profetas en el que presta especial atención a la psicología²⁸. En esta obra compara la profecía de Israel con la “profecía” extática mántica. Para ello pasa revista a todos los textos de la literatura bíblica en los que el profeta comunica sus oráculos en estado de trance, que podía ser inducido por la música (cf. 1 Sm 10,5; 2 Re 3,15) o por otros ritos de naturaleza mántica. Este paralelismo con el mundo mántico chocaba con una objeción seria: ¿se pueden utilizar las formas del mundo clásico griego para iluminar una literatura que pertenece al mundo semítico? Los nuevos descubrimientos arqueológicos vendrían a derribar esta objeción. En 1899 W. Golénischeff publica los fragmentos de un papiro hierático que contienen el texto conocido como *Viaje del egipcio Wen-Amón a Fenicia*, acompañados de una traducción rusa. Un año más tarde estaría disponible la traducción alemana. En este texto se cuenta la experiencia extática de un siervo del rey de Biblos en el siglo XI a. C. que realiza un viaje al actual Líbano para comprar la célebre madera de cedro. Nos encontramos, por tanto, con un texto que describe el ambiente cananeo con el que convivía Israel en el período inmediatamente anterior a la monarquía. Las negociaciones comerciales que contiene este papiro tienen su paralelo con las que llevan a cabo David y Salomón con el rey de Tiro, encaminadas a surtir de madera las obras del futuro templo de Jerusalén.

A partir de estos textos, Hölscher deduce que el profetismo extático no sólo era característico de sociedades nómadas, como la que se supone que había sido Israel antes del asentamiento en Canaán. También culturas agrarias de Asia Menor, Siria y Palestina testimonian este tipo de éxtasis profético, que Israel habría asumido en contacto con las prácticas cananeas. Teniendo en cuenta algunos relatos de las culturas vecinas de Israel y los datos que nos proporciona la Biblia hebrea cuando describe este fenómeno en las etapas premonárquica y monárquica, la profecía extática estaría ligada a ritos culturales, especialmente sacrificios (cf. el éxtasis colectivo de los pro-

²⁸ G. HÖLSCHER, *Die Profeten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels* (Leipzig 1914). En la primera página de su libro, Hölscher se reconoce deudor de Wundt.

fetas de Baal en el monte Carmelo: 1 Re 18,28-29), y a lugares santos dedicados a las divinidades vegetales (los profetas “reformadores” hacen referencia continua al culto idolátrico en los altos y bajo los árboles).

Se trataría, además, de un fenómeno colectivo o comunitario, con bandas dirigidas por un líder. La Biblia hebrea se referiría a este tipo de fenómeno cuando habla de los “hijos de los profetas” (cf. 2 Re 2,3-15). Sin embargo, podría suceder que de estos grupos surgiera en algún momento una figura extraordinaria, alguien como Samuel o Elías, que se separa del grupo para actuar de manera independiente. Este mismo movimiento daría lugar a formas “más altas” de profecía, como son las de la profecía clásica.

Con todo, Hölscher debe afrontar una nueva objeción: estas formas “más altas” de la profecía ¿tienen alguna relación con el profetismo extático? La misma Biblia parece contraponer la profecía clásica a las formas proféticas primitivas (adivinos, agoreros, encantadores) o a las formas extáticas de los profetas de Baal. Para responder a esta dificultad, Hölscher decide emprender el estudio de uno de los grandes profetas clásicos. No es de extrañar que el elegido fuera Ezequiel, el profeta de las visiones. En efecto, en 1924 publica un Comentario al profeta Ezequiel como ejemplo de profeta extático²⁹. Una de las características del éxtasis es la de expresarse en lenguaje poético, signo de la transformación de la conciencia que se opera en ese momento. Como representante de este tipo de profecía, Ezequiel habría expresado sus ideas en formas poéticas (durante trances). Éste sería el criterio para distinguir entre los dichos auténticos del profeta (secciones en poesía) y las adiciones editoriales (resto en prosa).

2. Gunkel

Hermann Gunkel nos resulta ya conocido por sus estudios sobre la formación del Pentateuco. Extraordinariamente preparado por sus conocimientos de las lenguas y literaturas del Oriente Medio, él será el mejor representante de la nueva orientación de la exégesis de los libros proféticos.

En 1914, coincidiendo con la primera obra de Hölscher, escribe una *Introducción* a la obra de Hans Schmidt, *Die grossen Propheten*, en la que dedica una sección a “las experiencias secretas de los profetas”³⁰. La trascendencia que esta sección tuvo se ve en el hecho de que fue publicada aparte en 1924,

²⁹ G. HÖLSCHER, *Hesekiel, der Dichter und das Buch: Eine literarkritische Untersuchung* (BZAW 39; Giessen 1924).

³⁰ Aquí citaremos la segunda edición de la obra de H. Schmidt, dado que Gunkel introdujo algunas correcciones a su contribución: H. GUNKEL, “Die geheimen Erfahrungen der Propheten”, *Die grossen Propheten* (ed. H. SCHMIDT) (Göttinga 1923) xvii-xxxiv.

en tres artículos en traducción inglesa³¹. A ellos dedicamos ahora nuestra atención.

Gunkel comienza su exposición dejando bien clara la orientación de su estudio:

“Los profetas tienen un secreto (...), ciertas experiencias interiores que no pueden ser comprendidas por el observador no iniciado (...). Y, en última instancia, estos extraños hombres seguirán siendo incomprensibles para nosotros si no llegamos a entender estas experiencias secretas”³².

El mismo Gunkel se encarga de explicar por qué no se había prestado atención hasta entonces a estas experiencias interiores de los profetas. En su opinión, la visión “ortodoxa” veía simplemente en ellos instrumentos mecánicos de una revelación sobrenatural. Por su parte, la visión “racionalista”, que sucedió a la anterior, era “demasiado seca y burda como para ver en los profetas algo más que unos maestros piadosos y unos predicadores respetables”³³. En positivo, Gunkel presenta cuatro corrientes intelectuales que promovieron la nueva orientación de los estudios. La primera sería el acercamiento histórico, que ha ido creciendo en importancia durante el siglo XIX y que ha sido afortunadamente completado por el movimiento neo-romántico (del que Gunkel sería un buen representante), con una gran sensibilidad para percibir los detalles de la vida de los hombres y de los pueblos. La segunda corriente sería el estudio comparado de las religiones, que ha ido ampliando su influencia acabando con la visión “ingenua” de que los profetas del AT eran un fenómeno único. La tercera corriente es el estudio de la historia literaria del AT, que analizando las formas de discurso profético llega por vía indirecta a la vida interior del profeta de la que son expresión. La última corriente que colabora a la nueva orientación sería, según Gunkel, el surgimiento de la psicología como disciplina científica.

Una vez presentados los antecedentes, Gunkel sienta algunos presupuestos fundamentales:

“La experiencia fundamental de todo tipo de profecía es el ‘éxtasis’. Se trata de un estado de conciencia totalmente fuera de la experiencia del hombre normal de hoy en día y que no es fácil de entender”³⁴.

³¹ H. GUNKEL, “The Secret Experiences of the Prophets”, *Exp 9* (1924) I, 356-366, 427-435; II, 23-32. Una expresión clara de la tendencia de esta época a explicarlo todo a partir de las “experiencias internas” es el artículo que sigue a la primera parte de la exposición de Gunkel en la revista *The Expositor* (año 1924): “The Temptations of Jesus Christ – Were they Trance or Historical Experiences?”.

³² GUNKEL, “Die geheimen Erfahrungen”, xvii.

³³ *Ibid.*, xvii-xviii.

³⁴ *Ibid.*, xviii.

Gunkel comienza describiendo las acciones externas y los síntomas de este fenómeno extático tal y como aparecen en la Biblia. Allí encontramos profetas en “trance”, que viven agrupados en comunidad (los *benê hannebi’im*), cuyo estado pasa probablemente de unos a otros. La música y, con el tiempo, la poesía juegan un papel muy importante en la expresión profética. La preparación para recibir la revelación resulta también decisiva: una especie de concentración que “otea” el horizonte y para la que el profeta busca lugares retirados, como la montaña o junto al agua que cae ejerciendo un poder hipnótico. Así es como reciben la revelación, aunque ésta puede llegar sin preparación previa. Cuando llega el éxtasis se producen fuertes convulsiones e incluso automutilaciones, como las que vemos en los profetas de Baal a los que reta Elías sobre el monte Carmelo. Los profetas se expresarían en ese momento no de forma tranquila, sino con gritos. La excitación es tal que no pueden hacer más que gritar. Pero cuando el éxtasis es comunicativo se produce una transformación: “En cuanto el balbuceo del profeta se convierte en lenguaje inteligible, automáticamente toma forma métrica”³⁵.

Ésta es una de las características clave de la profecía clásica, que Hölscher se encargó también de subrayar: la forma poética como expresión de una conciencia poseída por la divinidad.

Ante la más que probable perplejidad que su descripción de la profecía de Israel (y en ella incluye también las formas más altas de profecía) podía causar a oídos de sus contemporáneos, Gunkel recuerda la distancia en el tiempo y en el espacio con una cultura que no es la nuestra:

“Algunos de estos fenómenos nos podrían parecer casos de trastornos nerviosos o mentales, pero deberíamos recordar que hasta ahora nuestra psiquiatría se ha ocupado exclusivamente de la vida psíquica de gente civilizada de hoy en día y que debemos usar criterios diferentes para esa gente apasionada del caluroso Oriente”³⁶.

Después de describir las manifestaciones externas de la profecía extática, Gunkel dirige su mirada a la vida interior del profeta. Su primera observación atañe a “la pasión religiosa de gran intensidad” que anima y sostiene esa vida. Es la pasión que, en los estadios más bajos de la profecía, era favorecida por la música y la danza, por el grito y el canto. Pero es también la pasión que llena a los grandes profetas que desprecian esas ayudas externas. En el colmo de esa pasión llega el éxtasis. Llegados a este punto, Gunkel se

³⁵ *Ibid.*, xxii.

³⁶ *Ibid.*, xxiii.

encarga de subrayar que el fenómeno extático no debe ser considerado como un misterio extraño e irracional:

“La ciencia de la psicología no ve en el éxtasis religioso ningún misterio inexplicable. Es consciente de que ha habido muchos éxtasis religiosos en el mundo, aparte de los proféticos, y de que toda emoción humana es capaz de ser elevada al grado del éxtasis”³⁷.

¿Qué hay, por tanto, de “divino” en estos fenómenos extáticos? ¿Podemos hablar de una originalidad en los profetas de Israel, que afirman recibir la Palabra de Dios en esas circunstancias? Si somos fieles a los datos de la Biblia, el profeta afirma entrar en contacto con la divinidad, sentir su mano, recibir visiones. Y, por supuesto, el profeta extático afirma escuchar las palabras del mismo Yahvé. “Se siente mensajero de Yahvé con la tarea de anunciar, a quien corresponda, la voluntad divina que él ha recibido”³⁸. En este punto sale a la luz el estudioso forjado en el estudio comparado de las religiones:

“En todas estas manifestaciones de éxtasis, tanto los profetas como el pueblo creían reconocer una acción de Dios. El investigador no se maravilla en absoluto de ello, puesto que sabe que en todos los lugares del mundo donde se verifican esos fenómenos existe también la convicción de que se deben a la divinidad. ¿Cómo podrían los hombres en aquellos tiempos pensar de modo diferente? (...) Esta inferencia es tan sencilla y natural que llegó a ser universal a lo largo de la Antigüedad, y todavía reaparece entre nosotros de vez en cuando. El antiguo israelita pensaba del mismo modo. Él atribuía el éxtasis de los profetas al espíritu de Yahvé. Por ‘espíritu’ se entiende en la antigüedad hebrea aquel poder divino que se expresa en éstos y en otros fenómenos similares (...). De acuerdo con la creencia común en Israel, el espíritu de Dios era la causa de todo lo que se expresa en el hombre como un misterioso poder sobrehumano (...).

Por supuesto, y esto hay que decirlo con énfasis, la ciencia moderna recibe esta interpretación del estado profético con un rechazo absoluto. Mientras el investigador moderno trata inevitablemente de entender estos fenómenos psicológicamente, la mentalidad antigua ve en ellos sencillamente un prodigio divino”³⁹.

Gunkel se pregunta también por la autoconciencia del profeta. Es un *topos* en la exégesis la cuestión del concurso humano y divino (dicho en términos clásicos) en la inspiración profética. Para Gunkel no hay duda: la personalidad del profeta desaparece completamente:

“Y ¿qué podemos decir de la autoconciencia de los profetas, que, al igual que el pueblo, estaban persuadidos de que el mismo Yahvé estaba actuando en

³⁷ *Ibíd.*, xxiii.

³⁸ *Ibíd.*, xxiv.

³⁹ *Ibíd.*, xxiv-xxv.

ellos? ¡Qué conciencia deben haber tenido! Bajo el estremecimiento de esta convicción, la personalidad del extático podía desaparecer por completo mientras que la divinidad tomaba completa posesión de él, de modo que ahora él podía actuar y hablar como Dios. ¡El 'yo' que habla a través de él es Dios mismo!"⁴⁰.

En la última parte de su exposición, Gunkel intenta trazar una *historia* de la profecía israelita, describiendo sus etapas más sobresalientes. En la historia de Saúl y Samuel encontramos el estadio más antiguo de la profecía. En él hallamos grupos de profetas asentados por todo el país, que experimentan fenómenos extáticos. Suscitan estupor en la gente, pero no son especialmente estimados. En este estadio se asemejan a los extáticos de otras naciones. Gunkel no cree que esta profecía extática provenga de Canaán, dado que mantiene una serie de rasgos propios.

De estos círculos, y a través de un largo desarrollo, saldrán los profetas que conocemos por su nombre. Tienen muchos puntos en común con los *nebí'im* de la primera etapa, aunque a la vez les separan grandes diferencias:

"Las coincidencias se dan en la forma de los procesos psicológicos. Desde fuera, las condiciones parecen las mismas, aunque su violencia ha disminuido. Las diferencias estriban en el contenido intelectual. El éxtasis de los profetas posteriores está lleno de los pensamientos más altos. Y es precisamente este contenido supremamente valioso, a pesar de la forma que toma, lo que debe prevenir al estudiante moderno para no valorar demasiado a la ligera estos fenómenos extraños. No fueron hombres normales, sino personalidades fuertemente entusiastas, las que vivieron estas experiencias"⁴¹.

En el paso del estadio más primitivo al más evolucionado jugó un papel muy importante la irrupción del oráculo. Los primeros profetas entraban simplemente en éxtasis. Aquello ya era una acción de Dios. Pero supuso un paso adelante cuando el estado extático empezó a ser acompañado por la profesión de un oráculo. Esta circunstancia hizo crecer la popularidad de los profetas, que empezaron a ser respetados y buscados para afrontar los avatares de la vida pública y privada. También debieron ser poderosos por sus capacidades curativas, aunque sus métodos se alejaban de los que aplicaban los hechiceros paganos. En opinión de Gunkel, la raíz de su poder curativo debe buscarse en la absoluta confianza que los enfermos depositaban en ellos.

⁴⁰ *Ibíd.*, xxv.

⁴¹ *Ibíd.*, xxviii.

Entre estos profetas surgieron todavía unos hombres aún más grandes, que ayudan a dar un paso más en la historia de la profecía israelita. Se trata de aquellos profetas que ya no esperan a ser consultados para emitir un oráculo. Ellos profetizan los grandes eventos que atañen a la vida de la nación: las derrotas o las victorias en batallas, el destino de una ciudad sitiada, la caída de una dinastía. Se puede decir sin miedo que su discurso es más “racional” que el loco gritar de los profetas de la primera época. Pero incluso en estos hombres el elemento “entusiasta” es perfectamente perceptible, aunque su violencia ha podido decaer. En este estadio de la profecía se pueden distinguir dos tipos: el profeta de venturas y el profeta de desgracias. Los menos importantes son los primeros: en ellos se mezclan los intereses de Yahvé con los intereses de los reyes. Muy superiores a ellos son los profetas de desgracias, capaces de enfrentarse a los reyes o a la nación entera empujados por el celo de Yahvé.

El último estadio de la profecía se alcanza con la profecía clásica a partir del siglo VIII. Cuando la amenaza asiria empieza a acercarse, estos profetas son capaces de anunciar la destrucción y de acusar al pueblo de la infidelidad y el pecado que son su causa. Sus ideales son nobles y elevados y con ellos juzgan a un pueblo abocado al desastre. El monoteísmo y la religión moral son sus grandes aportaciones:

“Son ellos los responsables de ligar con cadenas de hierro religión y moralidad. Y sobre todo, es a ellos a quienes debemos el monoteísmo: a los pies del Dios de su nación ellos llevaron todos los pueblos y poderes del mundo y todos los dioses. Desde el siglo VIII en adelante estas voces proféticas no han cesado: acompañan la historia de Israel y de Judá y sobreviven a ambos”⁴².

Estos profetas recibieron un conocimiento sobrehumano del futuro y, por ello, son capaces de predecir grandes eventos. Gunkel, sin embargo, piensa que su virtud más grande no se encuentra en la capacidad de predicción, por importante que fuera:

“Si esto fuera todo, el valor de sus palabras para nosotros sería muy pequeño, visto el escaso interés que tenemos hoy en día por la mayoría de sus predicciones. Incluso sus experiencias extrañas, sus visiones fantásticas y sus extraños símbolos no dejan de ser externos. En ellos hay mucho más que esto. Ellos proclamaron a sus contemporáneos los pensamientos de Dios. Incluso les dieron las *razones* de Yahvé; ellos supieron por qué sus palabras eran verdaderas (...). El nuevo elemento en estos hombres fue que en su obra la profecía asumió un contenido espiritual y moral”⁴³.

⁴² *Ibíd.*, xxxi.

⁴³ *Ibíd.*, xxxii.

¿Permanece todavía el elemento extático en esta etapa culmen de la profecía? Gunkel afirma que este elemento no desaparece nunca, aunque en este último periodo se verá claramente refrenado por las más altas experiencias interiores del profeta:

“Es precisamente este cambio de contenido [el nuevo contenido espiritual y moral de la profecía] lo que explica que el elemento más vehemente en la forma externa de sus experiencias mengüe (aunque nunca desaparece completamente) y sea reemplazado por experiencias interiores que nos resultan más comprensibles”⁴⁴.

La historia de la profecía en Israel podría describirse, sintéticamente, con palabras de Gunkel, como “la transición escalonada del profeta al predicador y pensador religioso”⁴⁵.

Podemos cerrar este recorrido por el estudio de la psicología de los profetas con la descripción que Theodore H. Robinson, otro conocido representante de esta corriente, hace de un día normal en la vida del profeta:

“El profeta se encontraría mezclado entre la multitud, a veces en días normales, a veces en ocasiones especiales. De repente le sucedería algo extraordinario. Sus ojos se quedarían fijos, extrañas convulsiones atenzarían sus miembros, la forma de su discurso cambiaría. La gente se daría cuenta de que el Espíritu había caído sobre él. Después, el ataque cesaría y él estaría en condiciones de contar a los que le rodeaban las cosas que había visto y oído”⁴⁶.

IV. Presupuestos filosóficos y culturales del estudio crítico de los profetas

En el estudio dedicado a la formación del Pentateuco ya nos detuvimos a analizar los presupuestos filosóficos y culturales que se escondían tras la imagen de evolución histórica de la religión de Israel que se derivaba de la hipótesis de los documentos tal y como la formuló Wellhausen. En el estudio que ahora nos ocupa hemos comenzado presentando el papel que Wellhausen asigna al profeta dentro de esa evolución. Resulta comprensible, por tanto, que, en una primera aproximación, los mismos presupuestos filosóficos y culturales que entonces estudiamos determinen igualmente la imagen del profeta tal y como ahora nos la presenta este primer autor.

⁴⁴ *Ibíd.*, xxxii.

⁴⁵ *Ibíd.*, xxxiii.

⁴⁶ T. H. ROBINSON, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (Londres 1923), 50. Cf. T. H. ROBINSON, “The Ecstatic Element in O. T. Prophecy”, *Exp* 21 (1921), 217-238.

Sin embargo, en la investigación sobre la naturaleza y el papel del profeta en la historia de Israel, veremos entrar en juego nuevos presupuestos filosóficos y culturales hasta ahora no contemplados. En realidad, la exégesis que se ocupaba de las fuentes del Pentateuco todavía tenía un fuerte anclaje, por su mismo objeto, en la discusión literaria. En la exégesis sobre la figura del profeta, sin embargo, la cuestión literaria juega un papel más secundario. La naturaleza original de la religión, y por ello del mismo cristianismo, está en juego. No es de extrañar que haya muchos factores, algunos de ellos nuevos, condicionando esta gran batalla.

Comencemos, sin embargo, recordando los presupuestos filosóficos y culturales comunes con la investigación anterior, aprovechando para ilustrarlos, matizarlos o ampliarlos, a partir del nuevo contexto y de los textos y autores ahora estudiados.

Ya tuvimos ocasión de ver la influencia que el movimiento romántico y la idea de evolución en los organismos vivos tuvieron sobre el modelo histórico de Wellhausen. Vimos también cómo estas influencias convergían con la ideología del protestantismo liberal al que pertenecía este autor. En la imagen del profeta que nos presenta Wellhausen la convergencia de estas tres líneas de influjo no hace sino aumentar.

En efecto, en la historia de la religión israelita que dibuja el autor alemán, se ve claramente el espíritu romántico que privilegia lo "puro" sobre lo "complejo", según un esquema evolutivo claramente *darwinista*. Llama la atención que la novena edición de la *Encyclopaedia Britannica*, de la que William Robertson Smith fue coeditor durante los años 1881-1888, y en la que Wellhausen escribió su artículo "Israel", pasará a la historia por su fuerte defensa de la evolución biológica (o lo que es lo mismo, de las teorías de Darwin) y del estudio crítico de la Biblia, dos campos en los que, por entonces, se libraban batallas encarnizadas.

En este esquema evolutivo, el profeta ocupa el lugar de lo "original", como fundador de la religión espiritual, individual y ética. Esta religión habría degenerado con el tiempo, traicionada por el ritualismo-legalismo del judaísmo. El espíritu profético que habría renacido en Jesús de Nazaret habría sido de nuevo traicionado, degenerando en una institución eclesial centrada en el culto, en el derecho y en el dogma. Este espíritu profético es precisamente el que hereda la Reforma luterana, que reivindica una vuelta a la religión pura de Jesús y de los profetas, ahogada por la esclerosis de la Iglesia católica.

Dentro de ese nuevo espíritu que la Reforma encarna, el protestantismo liberal representa un impulso que radicaliza esa vuelta a los orígenes. Para

ello cuenta con la ayuda inestimable de la exégesis crítica, que al igual que en el campo de los evangelios busca la figura histórica de Jesús liberándola de las redacciones “creyentes”, en el campo de los libros proféticos busca el auténtico mensaje de los profetas rescatándolo de las adiciones redaccionales “secundarias” que lo ahogaban bajo el peso del culto y la Ley. Esta tarea es precisamente la que llevan a término Duhm y Kuenen, que buscan el verdadero espíritu de la profecía en sus estudios exegéticos. Y este espíritu resultó ser un espíritu profundamente protestante.

Efectivamente, la oposición Ley (esclavitud)-espíritu (libertad) que se encuentra en el trasfondo de la drástica separación entre Ley y profetas a partir de Wellhausen, es sentida en el protestantismo de un modo muy agudo. La Ley vendría a apagar el espíritu, convirtiéndolo en normas de las que nos volvemos esclavos. Afirmaciones como las de Wellhausen, “el mandato vivo de Yahvé es todo lo que los profetas conocen y no un testamento dado de una vez por todas”⁴⁷ o “con la aparición de la Ley se terminó la antigua libertad”, reflejan bien esa mentalidad protestante.

La polémica con el culto, que los profetas, según nuestros autores, parecen abandonar, es otra de las grandes reivindicaciones históricas de la Reforma protestante. Así como los profetas atacaron el culto vacío que había paralizado la religión israelita, Lutero inició una reforma encaminada a rescatar la verdadera religión de Jesús de las cadenas rituales-ministeriales-legales-dogmáticas con las que la Iglesia católica la tenía presa. Esta polémica con el culto sería expresión de esa otra dialéctica más radical, fuertemente sentida por el luteranismo, que se da entre obras y fe.

Pero es en la descripción del contenido de la verdadera religión pura y espiritual que traen los profetas donde los exégetas que nos ocupan (Wellhausen, Duhm y Kuenen) se muestran más “protestantes”. El “monoteísmo ético”, la gran contribución de los profetas al desarrollo religioso de la humanidad, podría considerarse un manual del “buen protestante”. El corazón de este “manual” es una relación con el Dios único basada en la ética y la coherencia moral. Como en la época de los profetas, tampoco ahora es el cumplimiento de unos mandatos o la realización mecánica de una serie de ritos vacíos lo que nos liga a Dios. Ahora se trata de la verdadera religión, la de una actitud sincera hacia Dios que se expresa en un comportamiento recto, sin doblez, en todas las facetas de la vida.

Es importante subrayar que, según estos autores, en la religión pura que inauguran los profetas, y que toda reforma religiosa verdadera retoma, la re-

⁴⁷ Si no se dice lo contrario, en este epígrafe las citas de los autores estudiados y sus correspondientes referencias se toman de los dos epígrafes anteriores.

lación con Dios es siempre *individual* y *directa*, no mediada por institución o rito alguno. Cuando Wellhausen subrayaba esta dimensión diciendo que “pertenece a la noción de profecía, de verdadera revelación, que Yahvé, pasando por alto todo el conjunto de mandatos e instituciones, se comunica al *individuo*”, se mostraba también hijo del protestantismo liberal, que siente toda mediación institucional, sacramental, ministerial o magisterial como enemiga de la fe pura. Por eso identifica la muerte de la profecía con la aparición de una autoridad objetiva: la Ley.

El paso de la piedad colectiva a la piedad individual se concibe como un progreso en la historia de la religión israelita y una conquista de los profetas. En las etapas que Gunkel traza de la historia de la profecía, el estadio más primitivo corresponde al de los profetas constituidos en grupos o comunidades (los *benê hannebi'im*). El estadio más alto es el del profeta clásico que tiene una relación individual y directa con Dios.

Y es precisamente esa relación personal, directa e íntima con Dios, que la mentalidad protestante subraya vivamente, la que se encuentra en el trasfondo de los estudios sobre la psicología del profeta de Hölscher y Gunkel. Es evidente que estos estudios no se podrían entender sin el contexto académico de la época, en el que la psicología ganaba terreno como ciencia y en el que obras como la de Freud revolucionaban tantas disciplinas. Pero también es verdad que la aplicación de la psicología al estudio de los profetas y su uso como factor explicativo clave de su vida y su mensaje encuentran en el protestantismo un terreno abonado: la relación con Dios es una experiencia interior, que con propiedad podría llamarse *mística*. En este sentido Gunkel se encuentra como “en casa” cuando comienza su artículo sobre *las experiencias secretas de los profetas* con la afirmación de que “los profetas tienen un secreto (...), ciertas experiencias interiores que no pueden ser comprendidas por el observador no iniciado”.

En efecto, la mentalidad protestante siente vivamente la distancia enorme entre Dios y su criatura. ¿Cómo es posible colmar dicha distancia? Sólo Dios lo puede hacer a través de su espíritu, que ilumina el corazón y “por inspiración” hace sentir la verdad de su presencia. Se trata, por tanto, de una experiencia interior, mística. Hablando más correctamente, sólo en Cristo se habría producido una contemporaneidad real entre Dios y el hombre. Nosotros alcanzaríamos hoy la certeza de esta presencia a través de la iluminación del corazón por parte del Espíritu, que nos hace gustar o sentir la presencia de Cristo.

Estos autores, por tanto, intentan comprender “las experiencias interiores” de los profetas a partir de la imagen que ellos tienen de la relación

hombre-Dios, basada en la experiencia de iluminación interior. Esta imagen de una experiencia "subjetiva" sentiría como "enemigo a batir" la relación "objetiva" que la Iglesia católica proclama a través de la prolongación en el tiempo, en el cuerpo de Cristo, de la encarnación de Dios y su presencia entre los hombres. La institución eclesial, el dogma y los sacramentos estarían en las antípodas de la experiencia subjetiva o mística.

Pasemos ahora a afrontar otros presupuestos filosóficos y culturales que en la investigación sobre las fuentes del Pentateuco eran menos identificables (por el mismo objeto de esa investigación) y que en el estudio de los profetas juegan un papel muy importante. Esto no quiere decir que los grandes autores que sostuvieron la teoría de los documentos no estuvieran bajo el influjo de estos "nuevos" presupuestos. De hecho, lo estaban, pues las dos investigaciones que nos ocupan transcurren paralelas. Pero en el caso de la investigación sobre las fuentes del Pentateuco, por las razones que ya hemos aducido, los presupuestos que ahora estudiamos se vieron menos reflejados en los resultados de la exégesis.

En las posiciones de los autores que se ocupan de los profetas, y esto es especialmente evidente en Kuenen y Gunkel, ejerce un influjo determinante el racionalismo que nace de la Ilustración, que limita el ámbito de la razón a lo empíricamente verificable, excluyendo de su campo, por tanto, todo elemento sobrenatural. De esta posición nace, además, de modo coherente, una nueva concepción de religión: la religión natural compatible con la razón.

En los textos que hemos estudiado de Kuenen y Gunkel es especialmente llamativo el intento de reducir los fenómenos extraordinarios que encontramos descritos en los libros proféticos a mero desarrollo natural o a procesos psicológicos "científicamente" explicables. Kuenen ve en la desaparición de los fenómenos sobrenaturales (atribuidos a una visión "ingenua" de la realidad) un signo del progreso de la religión de Israel. El exégeta, siguiendo el método científico y racional, no puede, dice Kuenen, seguir "derivando directamente de Dios una parte separada de la vida religiosa de Israel", ni puede permitir "que la revelación sobrenatural o no mediada intervenga, aunque sea sólo en un solo punto". Esto, sigue diciendo, iría contra la historia y violentaría los documentos. En su lugar, "sólo si suponemos un desarrollo natural podremos dar cuenta de todos los fenómenos".

Por su parte, Gunkel contrapone mentalidad antigua, que atribuye a la intervención divina los fenómenos extáticos que se verifican en los profetas, y ciencia moderna (de la que sería expresión su exégesis), que los

atribuye a procesos psicológicos: “Mientras el investigador moderno trata inevitablemente de entender estos fenómenos de manera psicológica, la mentalidad antigua ve en ellos sencillamente un prodigio divino”.

En ambos casos subyace el prejuicio típicamente racionalista que excluye lo sobrenatural del ámbito de la razón. Ésta es una posición dominante en la mayoría de la exégesis crítica del siglo XIX e inicios del XX, muy bien ilustrada, para el estudio de los evangelios, por la obra de A. Schweitzer⁴⁸. Esta mentalidad, hija de la Ilustración, puede remontarse, en su acercamiento a la Escritura, a la obra del autor judío Baruc Spinoza⁴⁹. Nacido durante la Guerra de los Treinta años (1632-1677), expresión clara del “conflicto” de religiones, Spinoza estaba convencido de que el odio y la animosidad de los cristianos que se enfrentaban podrían terminar si se llegaba a una cuidadosa separación de las esferas de la teología y la filosofía. Entonces la razón podría guiar la mente de los hombres a la verdad y a la sabiduría, mientras que la teología continuaría suscitando piedad y obediencia:

“Para desentendernos de esa turba, liberar nuestra mente de los prejuicios de los teólogos y no abrazar temerariamente las invenciones de los hombres como si fueran doctrinas divinas, debemos abordar el verdadero método de interpretar la Escritura y discutirlo a fondo; puesto que, si lo desconocemos, no podremos saber con certeza qué quiere enseñar la Escritura ni el Espíritu Santo. Dicho en pocas palabras, el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales, así también para interpretar la Escritura es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica. Todo el que lo haga así (es decir, si para interpretar la Escritura y discutir sobre las cosas en ella contenidas no admite otros principios ni otros datos que los extraídos de la misma Escritura y de su historia), procederá siempre sin ningún peligro de equivocarse y podrá discurrir sobre las cosas que superan nuestra capacidad con la misma seguridad que sobre aquellas que conocemos por la luz natural”⁵⁰.

Siguiendo el método que él mismo se ha impuesto, Spinoza niega la posibilidad de los milagros, aunque para ello emplea un argumento deísta (que, al fin y al cabo, es una forma de racionalismo):

⁴⁸ SCHWEITZER, *Investigaciones sobre la vida de Jesús*.

⁴⁹ En lo concerniente a Spinoza, su vida, el contexto en el que se mueve y su relación con la crítica histórica de la Biblia (con abundante bibliografía), cf. T. L. FRAMPTON, *Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible* (Nueva York 2006).

⁵⁰ B. SPINOZA, *Tratado teológico-político* (Madrid 2008), 195.

"(...) las leyes universales de la naturaleza son decretos de Dios que se siguen de la necesidad y de la perfección de la naturaleza divina. Por consiguiente, si sucediera algo en la naturaleza que contradijera sus leyes naturales, repugnaría necesariamente también al decreto y al entendimiento y a la naturaleza divina; y si alguien afirmara que Dios hace algo contra las leyes de la naturaleza, se vería forzado a afirmar, a la vez, que Dios actúa contra su naturaleza, lo cual es la cosa más absurda"⁵¹.

¿Cómo deben interpretarse entonces los relatos de milagros que de modo tan abundante aparecen en la Escritura? No debe pensarse que las cosas sucedieron como se cuenta en los milagros, pues éstos se narran para mover a la plebe a la devoción:

"No cabe duda, pues, de que todo cuanto se refiere a la Escritura sucedió naturalmente; pero es referido a Dios, porque, como ya hemos dicho, no incumbe a la Escritura enseñar las cosas por sus causas naturales, sino relatar únicamente aquellas que predominan en la imaginación, y hacerlo con el método y el estilo más apropiados para suscitar la máxima admiración y para imprimir, por tanto, la devoción en el ánimo del vulgo"⁵².

El influjo de los principios de interpretación de la Escritura se deja sentir en la generación de Kuenen, como se ve claramente en sus contemporáneos David Friedrich Strauss (1808-1874) y Ernest Renan (1823-1892). Strauss niega del siguiente modo al Absoluto la posibilidad de interrumpir la cadena causal natural:

"Que un relato no es histórico, es decir, que lo narrado no pudo suceder de la manera descrita, es evidente cuando la narración es irreconciliable con las leyes conocidas y universales que gobiernan el curso de los acontecimientos. Pues bien, de acuerdo con estas leyes y de acuerdo con todas las concepciones filosóficas y con toda experiencia creíble, la causa absoluta nunca interrumpe la cadena de causas secundarias con actos individuales y arbitrarios, sino que, más bien, se manifiesta a sí misma en la producción de esta cadena de causalidades finitas y en su recíproca acción"⁵³.

Renan, por su parte, descalifica el milagro, ya de entrada, como algo irracional y, por ello, ahistórico:

"[Las afirmaciones de] que los milagros referidos por los evangelios no han tenido lugar, que los evangelios no son libros escritos con la participación de la divinidad, no son para nosotros el resultado de la exégesis; son anteriores a ella. Son fruto de la experiencia que nunca ha sido desmentida. Los milagros son de

⁵¹ *Ibid.*, 173.

⁵² *Ibid.*, 183-184.

⁵³ STRAUSS, *Das Leben Jesu* §16.

esas cosas que no ocurren nunca; sólo las gentes crédulas creen verlos; no se puede citar uno solo que haya ocurrido ante testigos capaces de comprobarlo; ninguna intervención particular de la divinidad ni en la confección de un libro ni en ningún otro acontecimiento ha sido jamás probada. Desde el momento en que se admite lo sobrenatural, se está fuera de la ciencia: se admite una explicación que nada tiene de científica, una explicación de la que prescindan el astrónomo y el físico, el químico, el geólogo, el fisiólogo, y de la que el historiador debe también prescindir. Rechazamos lo sobrenatural por la misma razón que rechazamos la existencia de los centauros y los hipógrifos: porque nunca se ha visto ninguno. No es porque me haya sido previamente demostrado que los evangelistas no merecen crédito por lo que rechazo los milagros que cuentan. Es porque cuentan milagros por lo que digo: 'Los evangelios son leyendas; pueden contener historia, pero ciertamente no todo en ellos es histórico' "⁵⁴.

Éste es el contexto en el que escriben Kuenen y Gunkel, determinado por la exclusión *a priori* de todo elemento sobrenatural del terreno de la historia. Ambos, sin embargo, siguen siendo hombres *religiosos*. La religión en la que ellos creen, y que se proyectará irremediabilmente en sus estudios, es la religión natural que excluye todo fenómeno extraordinario, esa que se mueve "dentro de los límites de la mera razón"⁵⁵. Este tipo de religiosidad va a encontrar una gran difusión en el siglo XIX, especialmente en los ambientes académicos e intelectuales.

De esa religión se puede decir que es "cristiana", y por eso le interesa el AT, porque ve en Jesús de Nazaret la expresión más alta de la religiosidad humana, esa en la que un hombre llama a Dios "Padre", esa que tiene como contenido la ética sublime del sermón de la montaña. Sin embargo, esta religión, propia del protestantismo liberal, se escandaliza ya del dogma cristiano tal y como ha sido transmitido por la Iglesia (católica o protestante), que es tachado de irracional. Que un hombre tenga naturaleza divina, que un trozo de pan sea el Cuerpo de Cristo, que una mujer sea Virgen y madre a la vez o que un ministro de la Iglesia (el obispo de Roma) sea infalible son reminiscencias irracionales de otra época que deben ser abandonadas en aras de una religión más pura, ética y racional.

En realidad, el escándalo fundamental, la objeción radical que la razón ilustrada ve en el cristianismo, es su pretensión de que un acontecimiento histórico, enmarcado, por tanto, en el espacio y en el tiempo, pueda ser

⁵⁴ E. RENAN, *Vida de Jesús* (Madrid 1985), 19.

⁵⁵ Cf. I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid 2009).

el factor decisivo, salvador, de todo el género humano. Immanuel Kant (1724-1804) es el autor que mejor ha formulado esta objeción, promoviendo el desarrollo de una religión dentro de los límites de la razón, un cristianismo sin dogma:

“La fe religiosa pura es ciertamente la única que puede fundar una iglesia universal, pues es una mera fe racional, que se deja comunicar a cualquiera para convencerlo, en tanto que una fe histórica basada sólo en hechos no puede extender su influjo más que hasta donde pueden llegar, según circunstancias de tiempo y lugar, los relatos relacionados con la capacidad de juzgar su fidedignidad. Pero una particular debilidad de la naturaleza humana tiene la culpa de que no se pueda contar nunca con esa pura fe tanto como ella merece, a saber: fundar una iglesia sobre ella sola.

Los hombres, conscientes de su impotencia en el conocimiento de cosas superasensibles, aunque conceden todo el honor a esa fe (como a la que ha de ser convincente para ellos de modo universal), no son fáciles de convencer de que la aplicación constante a una conducta moralmente buena sea todo lo que Dios pide de los hombres para que éstos sean súbditos agradables a él en su Reino. No pueden, por lo tanto, pensar para sí su obligación de otro modo que como el estar obligados a algún *servicio* que han de hacer a Dios, en donde no importa tanto el valor moral interior de las acciones como más bien el que son hechas a Dios para, por indiferentes moralmente que tales acciones puedan ser en sí mismas, complacerle al menos mediante una obediencia pasiva”⁵⁶.

Esa “particular debilidad de la naturaleza humana” de la que Kant habla, que está en el origen de la resistencia a la religión pura, parece ser la que Wellhausen, Kuenen y Gunkel sorprenden en el pueblo de Israel (y, más adelante, en el judaísmo y en la Iglesia), que se refugia en ritos y se resiste a acoger la religión ética e individual que inauguran los profetas. La fe religiosa pura que reclama Kant es la que iniciaron los profetas al introducir en Israel el “monoteísmo ético”. Ellos, en palabras de Kuenen, “se han elevado hasta la creencia en un Dios único, santo y justo, que realiza su voluntad, o bien moral, en el mundo, y han hecho de esta creencia, a través de su predicación y sus escritos, la propiedad inalienable de nuestra raza”. Gracias a ellos, diría Gunkel, “religión y moralidad” han quedado ligadas con “cadenas de hierro”.

¿Qué valor tiene para Kant la Escritura, visto que no es sino un documento de una fe histórica o eclesial? Al igual que la fe eclesial estatutaria, a la que debe sostener, la Escritura es “vehículo y medio de la unión pública

⁵⁶ *Ibíd.*, 128-129. La misma contraposición entre religión natural y religiones positivas es desarrollada contemporáneamente por G. E. Lessing en escritos como “Sobre el origen de la religión revelada” (¿1763-1764?) y “La educación del género humano” (1780). Cf. G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos* (Barcelona 1990), 189-190, 627-647.

de los hombres para la promoción de ésta [la fe religiosa pura]⁵⁷. De ahí que, teniendo como clara referencia la Escritura de Occidente, es decir, la Biblia cristiana, Kant añade un *desideratum*:

“Qué suerte si un libro semejante llegado a manos de los hombres, al lado de sus estatutos como leyes de fe, contiene a la vez de modo completo la más pura doctrina religiosa moral y ésta puede ser traída a la mejor armonía con aquellos estatutos (tomados como vehículo de su introducción)”⁵⁸.

Ésta es precisamente la tarea que han llevado a cabo autores como Wellhausen, Kuenen, Duhm o Gunkel en el campo del AT: sacar a la luz “más pura doctrina religiosa moral” que, por Providencia bondadosa, se hallaba escondida en la Escritura, relegada por la preponderancia que en ella tenía el aparato estatutario.

El mismo Kant reserva un papel especial a los eruditos a la hora de interpretar la Escritura, para los que, además, pide la “pública libertad de pensamiento”⁵⁹:

“Religión racional y erudición escriturística son, pues, los intérpretes y depositarios auténticamente competentes de un documento santo. Salta a la vista que no pueden en absoluto ser obstaculizadas en el uso público de sus conocimientos y descubrimientos en este campo por el brazo mundano ni ser ligadas por él a ciertas tesis de fe”⁶⁰.

En la lógica de Kant, y desde el punto de vista histórico, la Reforma protestante sería el instrumento providencial que ha permitido recuperar la “más pura doctrina religiosa moral” que se hallaba en la Escritura, promoviendo, además, la erudición bíblica⁶¹. Adolf von Harnack (1851-1930),

⁵⁷ *Ibíd.*, 133.

⁵⁸ *Ibíd.*, 134.

⁵⁹ *Ibíd.*, 142.

⁶⁰ *Ibíd.*, 141.

⁶¹ Lessing, sin embargo, veía en Joaquín de Fiore (1135-1202) y su movimiento el primer giro histórico que, en su caso, intuye ya la “tercera etapa de la humanidad”, en la que la razón alcanzará por sí sola las verdades de la religión natural sin necesidad de pedagogo: “Llegará, seguro que llegará, el tiempo del cumplimiento, cuando el hombre, a medida que su inteligencia se vaya convenciendo de que el futuro será mejor cada vez, no tenga ya necesidad de recabar de ese mismo futuro motivos para sus acciones; el tiempo en que el hombre hará el bien porque es el bien y no porque se establezcan premios arbitrarios con el fin, propiamente, de fijar y robustecer su voluble mirada para que sepa ver los premios interiores del bien, que son mejores. Llegará ese tiempo, de cierto, el tiempo de un nuevo Evangelio eterno, que se nos promete a nosotros en los libros elementales del Nuevo Testamento. Algunos fanáticos de los siglos XIII y XIV tal vez captaron una ráfaga de ese nuevo Evangelio eterno y se equivocaron solamente al anunciar tan próxima irrupción. Quizá no fuera una ocurrencia vana su *tercera edad del mundo*, y ciertamente no tenían ningún mal propósito cuando ense-

contemporáneo de Gunkel, que en su obra *La esencia del cristianismo*⁶², publicada en 1900, realiza una de las descripciones más depuradas de la religión espiritual y ética, ve, de hecho, en la Reforma una encarnación sublime de dicha religión:

“Quien se fije en la historia de Europa desde el siglo II hasta nuestros días, no dejará de reconocer la Reforma del siglo XVI, entre tantos acontecimientos, como el más grande y beneficioso (...) en virtud del cual treinta millones de alemanes y varios millones de cristianos de otros países tienen una religión sin clérigos, sin sacrificios, sin gracias y sin ritos; una religión puramente espiritual”⁶³.

El protestantismo liberal y la exégesis crítica, de los que son representantes los autores que hemos estudiado, se presentan a sí mismos como instrumentos privilegiados (y providenciales) en el devenir histórico que ayudan a recuperar el verdadero espíritu de la Reforma (que la “particular debilidad de la naturaleza humana” siempre tiende a traicionar), el espíritu de la religión pura, de Jesús, heredero de los profetas.

V. La puesta en cuestión de los postulados del nuevo paradigma

Como sucedió en el caso de la investigación sobre la formación del Pentateuco, tuvo que pasar bastante tiempo hasta que los postulados fundamentales del nuevo paradigma sobre la interpretación de los profetas fueran cuestionados. Con todo, en este último caso no hubo que esperar hasta la década de los setenta. Ya después de la Segunda Guerra Mundial se perciben elementos de cambio. Uno de los autores que más contribuye a la crítica de dichos postulados es Ivan Engnell (1907-1964), exégeta de la Escuela de Upsala. En 1962 publica en sueco un artículo que, a su vez, se basa en dos artículos anteriores, de 1947 y 1949. Sólo en 1969 ve la luz la traducción inglesa del mismo, dentro de una obra de recopilación que da a conocer al mundo académico sus trabajos más importantes⁶⁴. En este artículo encontramos ya cuestionados de forma razonada la mayoría de los axiomas del paradigma entonces dominante.

ñaban que la Nueva Alianza quedaría *anticuada* igual que lo quedó el Antiguo Testamento” (G. E. LESSING, “La educación del género humano”, *Escritos filosóficos y teológicos* [ed. G. E. LESSING] [Barcelona 1990], 627-658 [645, §§ 85-88]).

⁶² A. VON HARNACK, *La esencia del cristianismo* (Barcelona 1904).

⁶³ *Ibíd.*, II, 124.

⁶⁴ I. ENGNELL, “Prophets and Prophetism in the Old Testament”, *A Rigid Scrutiny. Critical Essays on the Old Testament by Ivan Engnell translated from the Swedish* (ed. J. T. WILLIS – H. RINGGREN) (Nashville 1969), 123-179.

1. La relación de los profetas con la Ley

Uno de los pilares del nuevo paradigma en el estudio de los profetas es la afirmación de que los profetas anteceden a la Ley y que, por tanto, ellos no son los transmisores de una tradición, sino los verdaderos creadores de una nueva religión. Engnell considera esta afirmación injustificada:

“Es importante subrayar, una vez más, que los profetas no deben ser considerados los fundadores de una nueva era en la religión de Israel, y menos aún los fundadores de una nueva religión, caracterización que se ha generalizado durante mucho tiempo. En realidad, y en buena medida, los grandes profetas estaban ligados a formas primitivas y heredaron tradiciones. Ellos adoptaron y desarrollaron ideas y doctrinas que ya habían surgido en la religión israelita, especialmente en formas asociadas al culto. No es necesario cuestionar el hecho de que existió un desarrollo real, pero debemos evitar una visión unilateral y anacrónica de este desarrollo (...)”⁶⁵.

En efecto, sería injusto negar el papel decisivo que jugó la obra de Wellhausen a la hora de entender el desarrollo de la Ley en Israel, especialmente a la hora de separar las diferentes *redacciones* de la misma. Él permitió entender que existían redacciones tardías de la Ley, que debían situarse, en el tiempo, por detrás de los profetas. Pero lo que era realmente “unilateral y anacrónico” era situar *toda* la Ley después de la Profecía. En realidad, la misma investigación sobre la composición del Pentateuco se encargó, con el tiempo, de mostrar que antes de la aparición de la profecía clásica (en el siglo VIII a. C.) ya existían tradiciones legislativas en Israel (especialmente el decálogo y el libro de la Alianza)⁶⁶. Por otro lado, los estudios pormenorizados sobre cada profeta pusieron en evidencia que éstos tenían una tradición a la que remitirse, aunque en muchas ocasiones no la explicitaran.

En un estudio publicado en 1975, dedicado precisamente a la relación entre profecía y tradición, R. E. Clements acierta a describir el camino que esa relación ha recorrido en los cien años anteriores y subraya el acierto de la nueva dirección de los estudios, basada en una revalorización de las tradiciones anteriores a los profetas:

⁶⁵ *Ibid.*, 172.

⁶⁶ Pioneros fueron H. Gressmann y P. Volz, que situaban el decálogo antes de los profetas. Cf. H. GRESSMANN, *Mose und seine Zeit* (Gotinga 1913); P. VOLZ, *Mose und sein Werk* (Tübinga 1932) (la primera edición es de 1907). También fueron muy significativos los estudios de Mendenhall, que subrayaban las similitudes literarias entre los tratados de vasallaje hititas de finales del segundo milenio a. C. y textos legislativos bíblicos como el decálogo o el marco de las leyes de la Alianza (cf. G. E. MENDENHALL, “Ancient Oriental and Biblical Law”, *BA* 17 [1954], 26-46; MENDENHALL, *Law and Covenant*).

“El modo que los primeros estudiosos tuvieron de entender la originalidad de los profetas condujo a subestimar de manera considerable el papel que jugaba la tradición en la predicación de los profetas. La corrección de esta desviación se puede considerar justamente como un punto esperanzador en el estudio del Antiguo Testamento (...). Lo que es realmente nuevo [hoy] es la conciencia creciente de que este marcado conflicto con la tradición, y la actitud negativa hacia ella, no caracterizan a los profetas en su conjunto, por válido que pueda ser en algunas ocasiones. Es más, no hay duda de que en el pasado los estudiosos a veces encontraron conflictos donde no los había o atribuyeron erróneamente a los profetas ideas y actitudes originales que, de hecho, sólo habían heredado”⁶⁷.

2. Los profetas y el culto

Otro de los pilares que sostenían la imagen del profeta que inaugura Wellhausen es el de la radical oposición al culto. En este punto la crítica de Engnell se muestra lúcida a la hora de atribuir a una mentalidad protestante la imagen negativa del culto que se deduce de esa oposición:

“Este modo de entender los profetas [como aquellos que crean una nueva forma espiritual de religión sin culto] sin duda se deriva del principio protestante de que la piedad ligada al culto es de rango inferior, una imagen heredada de la Ilustración y del racionalismo. Los abogados de esta posición operan sobre un presupuesto claramente anacrónico: que los profetas predicaron una religión ‘espiritual’ independiente del culto. En realidad, esto es completamente ajeno al antiguo Israel, incluidos sus profetas”.

“En los profetas no se encuentran especiales declaraciones de principios anticultuales, por mucho que los estudiosos se esfuercen en encontrarlas. En una exégesis leal y sin prejuicios, que toma en consideración el contexto de los oráculos, es evidente que los así llamados oráculos anticultuales se refieren a casos especiales: se dirigen contra algunas formas muy definidas de culto (de tipo extranjero, o formas que dicen ser yahvistas pero que no son reconocidas como tales por el profeta –lo que, en primer lugar, es verdad de todo el culto en el Israel del Norte sin excepción–) o contra un culto cuyos defensores están envueltos, de un modo u otro, en prácticas éticas o sociales deplorables. Los polémicos oráculos que han sido interpretados como anticultuales (por ejemplo, Am 5,21ss.; Os 6,6; Is 1,11ss.; Jr 7,21ss.) entran en alguna de estas categorías”⁶⁸.

¿Cuál era, entonces, la relación que los profetas establecieron con el culto? Lo primero que tenemos que evitar, según Engnell, es la tentación de considerar que todos los profetas tenían una misma actitud hacia el culto.

⁶⁷ R. E. CLEMENTS, *Prophecy and Tradition* (Oxford 1975), 1-2.

⁶⁸ ENGNELL, “Prophets and Prophetism”, 137. 139. Una crítica similar a la mentalidad protestante que se esconde detrás de la prevención de la exégesis frente al culto se halla en S. MOWINCKEL, *Offersang og sangoffer. Salmediktingen i Bibelen* (Oslo 1951), 24.

Su posición, en gran medida, está marcada por la circunstancia histórica, fundamentalmente religiosa y política, en la que se desarrolla su ministerio. El contexto del Reino del Norte del siglo VIII, en el que predica Amós, dominado por la extensión de la idolatría, la injusticia social y el culto vacío, poco tiene que ver con el de Ezequiel, en el destierro, o con el de Ageo, que reclama la reconstrucción del templo a la vuelta del exilio.

Otra falsa imagen a evitar, siempre según Engnell, es la que se asocia a la idea de justicia. En los profetas este término tiene un significado totalmente diferente al que la mentalidad moderna le atribuye. No posee ese marcado matiz ético y social. La justicia tiene una dimensión cósmica que tiene sus expresiones en el culto. Cuando los profetas reclaman justicia no queda fuera la esfera del culto. Esa justicia tiene una dimensión cultural: los profetas reclaman un culto justo, un verdadero culto yahvista, libre de las impurezas de la idolatría y de los ritos paganos, que esté acompañado de una inocencia desde el punto de vista ético y social. Este culto, lejos de ser prescindible, es esencial para preservar un equilibrio en el cosmos dentro de la batalla continua contra el caos⁶⁹.

Con todo, ya antes de las observaciones de Engnell, el presupuesto anticultural que el paradigma de Wellhausen llevaba implícito había recibido críticas por parte de la segunda generación de estudiosos, a la que pertenece Gunkel. En sus estudios sobre los salmos, persiguiendo el contexto vital de cada composición, Gunkel identifica la presencia de oráculos que, por su forma y contenido, pueden denominarse proféticos. Su discípulo Sigmund Mowinckel (1884-1966) fue el que sacó, a partir de estos estudios, las conclusiones más importantes para la relación culto-profecía⁷⁰. Para Mowinckel, la mayoría de los salmos están ligados a un contexto litúrgico o cultural (ritual), especialmente a ciertas fiestas, algunas de las cuales él mismo se encarga de "suponer" (visto que no ha llegado noticia alguna de ellas hasta nosotros). Los oráculos de naturaleza profética que se pueden identificar en algunos salmos (60; 65; 82; 110) indicarían la existencia de un tipo de profeta ligado al culto. Será el mismo Mowinckel el que acuñe el término "profeta cultural" o "profecía cultural", y, de hecho, considera que Habacuc, Nahum y Joel están encerrados en esta categoría.

Por otro lado, no debemos olvidar que aunque los profetas, en algunos casos, fueron extremadamente duros con las reglas de culto de sus contem-

⁶⁹ Cf. *ibíd.*, 138.

⁷⁰ Cf. S. MOWINCKEL, *Prophecy and Tradition. The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition* (Oslo 1946); S. MOWINCKEL, *Religion und Kultus* (Gotinga 1953); S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship* (Nashville 1962).

poráneos, otros datos nos revelan una estrecha relación con el ámbito cultural. Así, la vocación de Isaías se produce en el contexto del templo, lugar del culto (Is 6,1). Los profetas Jeremías y Ezequiel se presentan como sacerdotes, descendientes de una casta sacerdotal (ligada, por tanto, al templo) que, de hecho, da autoridad a su predicación. Por otro lado, algunos profetas estuvieron interesados en el bienestar del templo y de su culto (como Ageo, Zacarías y Malaquías).

Una vez compensada la imagen de la relación culto-profecía que se nos había transmitido, es justo reconocer, según Engnell, que la predicación profética contribuyó al debilitamiento del culto oficial y a dar forma a las condiciones que éste tendría en el futuro⁷¹.

3. Los profetas y el monoteísmo ético

La expresión de Kuenen, "monoteísmo ético", tuvo la virtud de condensar en dos palabras lo que los primeros estudiosos críticos consideraron que fue la gran aportación de los profetas a la historia de la humanidad. Sólo con la llegada de la profecía clásica, en el siglo VIII, se proclama el ideal de un monoteísmo fuerte, que deja atrás las imágenes "primitivas" de Dios, tanto el politeísmo como la idolatría, como la "más evolucionada" monolatría. La creencia en un único Dios, además, va ligada a cierta imagen del mismo que los profetas empiezan a describir: un Dios que quiere una relación individual con cada hombre, basada en la coherencia moral, en la ética.

De nuevo, este esquema evolutivo de la religión de Israel responde más a los presupuestos de los autores que lo propusieron que a los textos y a los datos que la historia nos proporciona. Para desenmascarar esta reconstrucción de la historia de la religión del AT "basada de principio a fin en una idea preconcebida del desarrollo histórico"⁷², Engnell cree que, en primer lugar, es necesario revisar la terminología usada. En efecto, para Engnell el término "monoteísmo" es ambiguo: a veces identifica un "monoteísmo afectivo" y a veces un "monoteísmo racional y filosófico-teórico":

"Monoteísmo afectivo significa que el dios que está en el centro, aquel al que el fiel reza, al que ofrece sacrificio y a quien se dirige, es también, *de facto*, considerado el único dios. Este tipo de monoteísmo es característico no sólo de la religión mosaica, sino también de la religión patriarcal; en otras palabras, no se limita a ningún periodo de tiempo particular ni es el resultado de la evolución histórica"⁷³.

⁷¹ Cf. ENGNELL, "Prophets and Prophetism", 142.

⁷² *Ibid.*, 143.

⁷³ *Ibid.*, 143.

Si aceptamos este monoteísmo *de hecho*, del que tenemos innumerables testimonios en el AT, podremos entender mejor que el esquema evolutivo que mencionamos antes simplifica de modo burdo la cuestión. La posición de los profetas no debería considerarse una novedad absoluta, sino más bien un desarrollo de esa actitud exclusivista que es uno de los elementos más potentes en la imagen tradicional de Dios en Israel. En este desarrollo, el papel exclusivo de Yahvé se enfatizó cada vez más, de modo que, paulatinamente, se convirtió no sólo en el único dios poderoso, sino en el único Dios⁷⁴.

Este monoteísmo “empírico”, dice Engnell, “no es la misma cosa que el monoteísmo pensado, fruto de sesudos razonamientos, racionalista y filosófico”, que es el que proyectan los estudiosos críticos sobre la predicación profética. Este segundo tipo de monoteísmo no habría entrado jamás en la cosmovisión de los profetas.

Engnell tiene, además, una mirada crítica sobre esa otra característica que los estudiosos atribuyen al monoteísmo que los profetas inaugurarían: su dimensión ética e individual:

“Como herederos del período de la Ilustración y del liberalismo y, en cierta medida, como herederos de una persistente doctrina sobre la inspiración verbal, los estudiosos contemporáneos todavía exageran la idea de que los grandes profetas fueron figuras solitarias, inspiradas, grandes individuos que destacaron por encima de la comunidad y, precisamente por ello, representan el punto más alto de la religión del Antiguo Testamento (...). Siguiendo una visión evolucionista de la religión de Israel, los estudiosos, incluso en nuestros días, consideran a estos profetas como paladines conscientes de la religión individualista en contraste con la piedad colectiva ligada al culto”⁷⁵.

Si tuviéramos que basarnos en los estudios de la historia y de la sociología de las religiones para evaluar esta idea de que el individualismo de los profetas es una conquista en la evolución religiosa, tendríamos que calificarla, con Engnell, de “auténtica caricatura”⁷⁶. Los estudios comparados de las religiones muestran que el individualismo no es una etapa en la evolución que deja atrás un estadio más primitivo de colectivismo. Además, si partimos simplemente de los textos del AT, veremos que la dimensión comunitaria es uno de los rasgos más peculiares y distintivos de la religión de Israel, y que permanece como tal a lo largo de su historia. Por otro lado, la experiencia religiosa individual pertenece a todos los tiempos, no sólo al tardío de los profetas. Quizá una de las genialidades de Israel es la expe-

⁷⁴ Cf. *ibid.*, 144.

⁷⁵ *Ibid.*, 152.

⁷⁶ *Ibid.*, 152.

riencia de que la piedad individual alcanza su culmen dentro de una aguda conciencia de pertenencia a un pueblo y a una historia.

Engnell llama la atención sobre algunos datos que, lejos de resaltar la figura individual del profeta, lo colocan en su contexto comunitario⁷⁷:

- a) Los profetas pertenecen a una estructura social orgánica: el “grupo de los profetas”, una comunidad que no puede considerarse una forma de organización primitiva luego superada. Engnell considera que profetas clásicos como Amós, Oseas o Isaías se mueven dentro de esa estructura.
- b) El que los grandes profetas hayan dejado un libro se debe, en gran parte, a la existencia de un núcleo de “discípulos” del profeta que han acogido sus palabras, las han conservado y las han puesto por escrito.
- c) En su predicación, los profetas no se dirigen a personas aisladas, no crean círculos de elegidos a los que transmiten en privado e individualmente una doctrina escondida. Los profetas se dirigen a grupos de personas: a los habitantes de una ciudad, a los gobernantes, a los que practican la injusticia o al pueblo entero.
- d) El contenido de la predicación del profeta muestra bien a las claras su conciencia: todo lo que dicen gira en torno a Israel, el pueblo elegido con quien Yahvé ha establecido un pacto; en torno a su pecado de infidelidad a la alianza, acerca del resto que quedará, etc.

Ciertamente, es una caricatura concebir a los profetas como los fundadores de una religión basada en una relación ética e individual con Dios, opuesta a una religión comunitaria. Toda su predicación se inserta en el gran diálogo entre Yahvé y su pueblo, y en función de este diálogo se mueven (con palabras de advertencia, de castigo, de conversión, de consuelo, de esperanza, de novedad, etc.). Sólo la proyección sobre el texto de un cierto modelo religioso, ajeno al mismo, como tuvimos ocasión de ver, puede llevar a ocultar lo que, de otro modo, parece evidente.

4. *El profetismo extático*

La cuestión de la psicología del profeta y el estudio de sus experiencias extáticas, que vendrían a ser el elemento distintivo de la profecía, focalizaron la atención de gran parte de la exégesis del AT en la primera mitad del

⁷⁷ Cf. *ibíd.*, 153-154.

siglo XX. Ya vimos cómo esta corriente se enmarcaba en la más amplia y omnicomprendensiva corriente académica que tendía a estudiar todas las ciencias humanas a partir de los procesos psicológicos.

En este caso no hubo que esperar mucho para que surgieran las primeras voces “disonantes” que tendían a matizar, cuando menos, los evidentes excesos de la corriente “psicologizante” en el estudio de los profetas. En 1934, Mowinckel, dos años después de la muerte de Gunkel, su maestro, publica un artículo en el que relativiza mucho la importancia del éxtasis en los profetas clásicos⁷⁸. De hecho, la característica que distinguiría la profecía “reformadora” de la profecía más primitiva sería el progresivo atenuarse del elemento extático. En los dos siglos que preceden al exilio, los grandes profetas no fundamentan su predicación en la afirmación de que están *poseídos* por el *espíritu*, sino en que han *recibido* la *Palabra* de Yahvé. De hecho, es precisamente la posesión del espíritu (*rûah*) y las manifestaciones extáticas que le suceden lo que caracteriza la “falsa” profecía en los escritos canónicos de Israel. Si Gunkel llegaba a afirmar que la personalidad del profeta (extático) podía desaparecer completamente, Mowinckel defiende la claridad espiritual y de juicio que mantienen los grandes profetas preexílicos en su ministerio:

“En general queda poco del elemento extático, más allá de lo que es el sano substrato psicológico y corazón del éxtasis religioso: la conciencia omnicomprendensiva y totalmente única de haber sido llamado por Yahvé para comunicar un mensaje religioso y moral. Todos los estímulos externos, como la danza y la música, han sido abandonados. Es verdad que el estado en el que comunican este mensaje se puede considerar ‘elevado’, pero se caracteriza también por una claridad espiritual y por un juicio razonado”⁷⁹.

Poco tiempo después, Norman W. Porteous ya alcanza a hacer una crítica general a la corriente “psicologizante” al afirmar que “es un error asumir *a priori* que la experiencia de los grandes profetas es directamente accesible a los métodos modernos de la psicología”⁸⁰. Otra crítica, esta vez técnica, llegaría de la mano de H. Wheeler Robinson en 1946. En un estudio dedicado a la “psicología de la inspiración” realiza una interesante observación sobre el término “éxtasis” y su uso inadecuado en el contexto de los profetas de Israel:

⁷⁸ S. MOWINCKEL, “‘The Spirit’ and the ‘Word’ in the Pre-exilic Reforming Prophets”, *IBL* 53 (1934), 199-227.

⁷⁹ *Ibid.*, 207-208.

⁸⁰ N. W. PORTEOUS, “Record and Revelation”, *Record and Revelation. Essays on the Old Testament by Members of the Society for the Old Testament Study* (ed. H. W. ROBINSON) (Oxford 1938), 216-249 (227).

"El término 'posesión', o cualquier otro que denote invasión, es preferible al término normalmente usado, 'éxtasis', porque el último nace de una concepción griega de personalidad que no encaja en absoluto con la psicología hebrea. 'Éxtasis' (*ekstasis*) implica que la *psyche* puede abandonar su habitual morada terrestre, el cuerpo humano, y viajar a otras regiones, como en la creencia chamánica de Mongolia. Pero el *nephes* hebreo no se concibe como una entidad de ese tipo, potencialmente independiente del cuerpo; no es más que el principio animador del cuerpo y es este cuerpo el que constituye la personalidad real para los hebreos (...). De este modo, la misma palabra 'éxtasis', tal y como se aplica al fenómeno psico-físico de la profecía hebrea, ayuda a perpetuar una idea falsa"⁸¹.

Pero además el mismo Robinson llama la atención sobre otra insistencia, a su juicio errada, del estudio de la psicología del profeta: la sobrevaloración del elemento emocional:

"(...) el elemento emocional, tanto en la personalidad humana como en la divina, tal y como se presenta en el AT, no es el más importante para la religión de Israel. Sin duda alguna, el más importante es el volitivo. El profeta es antes que nada un hombre de Dios que recibe la orden de comunicar y realizar la voluntad de Dios. Es la voluntad del profeta, más que sus emociones, lo que reproduce lo divino"⁸².

Engnell, por su parte, se encargará de romper, o al menos debilitar, el nexo (sostenido especialmente por Duhm y Hölscher) que ligaba estrechamente éxtasis y poesía. Los estudios de la Escuela de Upsala habían subrayado la importancia de la fase de transmisión oral de la profecía en la formación de los libros proféticos. Engnell, discípulo de esta escuela, saca las consecuencias para la cuestión que nos ocupa: la idea de que el análisis literario podría distinguir las palabras auténticas del profeta, aquellas expresadas en lenguaje poético durante el trance o éxtasis, de los añadidos posteriores, en prosa, resulta, cuando menos, ingenua. El texto que nos ha llegado está, todo él, constituido por la memoria que algunos discípulos conservan de la predicación del profeta⁸³.

VI. Nuevas tendencias interpretativas

Al igual que sucedió en el estudio de la composición del Pentateuco, también los años setenta supusieron un cambio de rumbo en la literatura en torno a los libros proféticos. Robert P. Gordon, en un artículo publicado

⁸¹ H. W. ROBINSON, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford 1946), 180-181.

⁸² *Ibid.*, 185.

⁸³ Cf. ENGNELL, "Prophets and Prophetism", 169.

en 1995 y titulado “Historia de dos cambios de paradigma”⁸⁴, repasa la historia de la investigación crítica sobre los profetas dividiéndola en dos etapas claras: de 1875 a 1975, en la que domina el paradigma que nace de adelantar los profetas a la Ley, y la etapa actual, a partir de 1975, en la que el viejo paradigma se abandona en favor de nuevas perspectivas. En realidad, Gordon no justifica en absoluto la elección de una fecha concreta, 1975, para señalar el fin del paradigma clásico. Más bien parece que está en función de los cien años aproximados que estuvo en vigor el modelo anterior (desde 1875). Lo que sí resulta claro es que a partir de la segunda mitad de los años setenta una buena parte de la literatura exegética comienza a orientarse por nuevos derroteros.

A pesar de ello, no podemos hablar de un nuevo paradigma en los estudios sobre literatura profética. Nuestra época, ya lo vimos en el caso del estudio del Pentateuco, no es época de grandes certezas o de grandes síntesis. Tampoco en el campo que nos ocupa. Una pluralidad de métodos y acercamientos se ha instalado en la exégesis, pero sin que se pueda distinguir (o intuir) una tendencia dominante que se imponga (o pudiera imponerse) sobre las demás⁸⁵. Aquí vamos a presentar dos corrientes, radicalmente opuestas, que en el estudio de los profetas han producido abundante literatura en estas tres últimas décadas: el acercamiento canónico y el acercamiento desde las ciencias sociales. En ambos casos, los problemas que generaba el viejo paradigma, o aquellos que no resolvía, resultan decisivos en la justificación de la nueva tendencia.

1. La lectura canónica de los profetas

El acercamiento canónico a la Escritura, entendido como corriente exegética moderna, encuentra su documento fundacional, en lo que a los profetas se refiere, en un artículo de Brevard S. Childs publicado en 1978, titulado “La forma canónica de la literatura profética”⁸⁶. Habría que establecer

⁸⁴ R. P. GORDON, “A Story of Two Paradigm Shifts”, *“The Place Is Too Small for Us”. The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (ed. R. P. GORDON) (SBThS 5; Winona Lake 1995), 3-26.

⁸⁵ Testigo de esa pluralidad de métodos y acercamientos es el documento *La interpretación de la Biblia* de la PCB.

⁸⁶ B. S. CHILDS, “The Canonical Shape of the Prophetic Literature”, *Interp* 32 (1978), 46-55. En realidad, ya en 1970 Childs había presentado su acercamiento canónico a la Escritura, pero sólo ahora, de un modo más sistemático, lo aplicará a un *corpus* bíblico como los Profetas (cf. B. S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis* [Filadelfia 1970]; se puede incluso decir que en 1964 Childs había apuntado ya algunos elementos del método: B. S. CHILDS, “Interpretation in Faith. The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary”, *Interp* 18 [1964], 432-449). Los estudios de J. A. Sanders sobre la formación del canon y sobre sus diferentes formas, anteriores a 1978, se mueven en una perspectiva muy diferente a la de Childs.

cierta relación entre este nuevo acercamiento y la corriente de lectura sincrónica del Pentateuco que vimos en el capítulo anterior. Fue también en 1978 cuando Clines publicó su obra *El tema del Pentateuco*, en la que reivindicaba una lectura unitaria de los cinco primeros libros de la Biblia. Ambos movimientos parten de una crítica a la literatura exegética dominante enraizada en el método histórico-crítico, de naturaleza diacrónica. Ambos defienden una exégesis que parta del texto tal y como nos ha llegado⁸⁷. Sin embargo, el acercamiento apadrinado por Childs contiene una fundamentación hermenéutica de la que carece la lectura sincrónica de Clines, cuya *pars destruens* (resaltar los límites de la lectura diacrónica) está más desarrollada que la *pars construens*.

El acercamiento o método canónico⁸⁸ se refiere, obviamente, a toda la Escritura (incluida la lectura unitaria Antiguo-Nuevo Testamento). Con todo, en el artículo citado, Childs elige la literatura profética⁸⁹ para ejemplificar por vez primera este tipo de lectura y sentar los fundamentos que servirán para acercarse a toda la Escritura. Detengámonos a estudiar ese artículo que, aunque ha sido desarrollado e ilustrado más adelante en el resto de su obra⁹⁰, contiene ya los elementos esenciales del método presentados de un modo claro y sintético.

Childs comienza repasando los resultados del método histórico-crítico aplicado a la literatura bíblica. En su opinión, y a pesar de algunos logros admirables, esta metodología no ha favorecido, más bien al contrario, una mejor comprensión de los libros proféticos como Escritura de la Iglesia, algo preocupante dado el papel normativo que tienen en la formación de la vida cristiana. Tres son las críticas que Childs dirige a la exégesis dominante, de corte histórico-crítico. En primer lugar, la distinción entre oráculos

⁸⁷ De hecho, J. Barr afirma que uno de los dos pilares sobre los que descansa el método canónico es una determinada corriente literaria que privilegia el estudio de los textos desde el punto de vista sincrónico. Cf. J. BARR, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism* (Oxford 1983), 78.

⁸⁸ En el documento *La interpretación de la Biblia* de la PCB, la corriente que lidera Childs era catalogada como “acercamiento” en contraposición a otras corrientes para las que se reservaba el término “método”. En los últimos años, sin embargo, la mayoría de los autores se refieren a la citada corriente usando el nombre “método canónico”.

⁸⁹ No en vano, Childs ha dedicado gran parte de su atención a la literatura profética, especialmente al libro de Isaías. Cf. B. S. CHILDS, *Isaiah* (OTL; Louisville 2001) y *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture* (Grand Rapids 2004).

⁹⁰ Cf., especialmente, B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadelfia 1979); B. S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Londres 1985); B. S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible* (Londres 1992); B. S. CHILDS, “Retrospective Reading of the Old Testament Prophets”, *ZAW* 108 (1996), 362-377.

“originales” del profeta y oráculos “no originales”, propia del método crítico literario, ha introducido una categoría peyorativa que dificulta una mirada unitaria sobre los libros proféticos. En segundo lugar, la crítica de las formas ha “atomizado” el texto, dividiéndolo en unidades cada vez más pequeñas a partir de hipótesis frágiles y a menudo altamente especulativas. En tercer lugar, la crítica de la redacción y los métodos sociológicos han contribuido a politizar el material bíblico, convirtiéndolo en una especie de propaganda política⁹¹.

En el artículo que nos ocupa, y frente a los problemas que crea la exégesis histórico-crítica, Childs propone un acercamiento diferente al material bíblico que parta de un dato de hecho: la Biblia hebrea, en su forma final, ha sido modelada por una importante corriente literaria y teológica. Su tarea consistió en recoger, seleccionar y ordenar las tradiciones bíblicas de tal modo que el material pudiera funcionar como Escritura normativa para la comunidad judía, es decir, como expresión autorizada de la voluntad divina para las generaciones posteriores de Israel que no participaron en los acontecimientos históricos relatados. En el caso de los profetas, los oráculos dirigidos a una generación fueron modelados por un proceso canónico que los convirtió en Sagrada Escritura para otra generación.

El interés, por tanto, se centra en la forma final del texto, que sería la canónica o normativa. En este punto convergen la lectura sincrónica de Clines y el acercamiento canónico de Childs. Sin embargo, y a diferencia del primero, Childs fundamenta teológicamente esta decisión por el texto tal y como ha llegado hasta nosotros. Dicha decisión parte de la relación peculiar que existe entre el texto y el pueblo de Dios, relación que es un elemento esencial del canon. El canon describe la historia del encuentro entre Dios e Israel, dibuja los contornos de una relación única y establece un punto final a todo el proceso, “canonizando” un segmento bien delimitado de la historia como normativo (siempre en la forma en que es transmitido) para todas las generaciones. La forma final de la literatura bíblica es la única que da testimonio autorizado de toda la historia de la Revelación. Tanto es así que no ha habido ningún interés por transmitir los estratos “originales” de los oráculos proféticos ni tenemos apenas noticias del proceso de canonización de los libros sagrados⁹².

¿Esta opción por la forma final supone un desprecio por los contextos históricos originales en los que un oráculo profético surge? No, diría

⁹¹ Cf. CHILDS, “The Canonical Shape”, 47.

⁹² Cf. *ibid.*, 47-48.

Childs; supone, más bien, tomarse con seriedad la función crítica que el canon ejerce sobre las primeras etapas del proceso de formación de la literatura profética. En algunas ocasiones, el material original se transmite junto con su contexto histórico; en otras ocasiones, el proceso canónico selecciona, reorganiza o expande las tradiciones recibidas. La forma final del texto es la única que nos proporciona el juicio teológico crítico que ha presidido el proceso de formación de un *corpus* canónico o normativo para nosotros. Por ello esta forma final juega un papel hermenéutico de primer orden a la hora de interpretar un texto: *de hecho*, subraya ciertos elementos y relativiza otros. En la literatura exegética de corte histórico-crítico muchas veces se ha querido sustituir ese criterio, al fin y al cabo canónico, por otro criterio que reorganiza el material de un modo diferente. Ese nuevo criterio podrá ser juzgado más o menos adecuado según diferentes parámetros, pero de lo que no cabe duda es de que no es normativo para ninguna comunidad de fe.

Por otro lado, el proceso canónico no se presenta simplemente como un juicio externo sobre etapas sucesivas del desarrollo literario, sino como parte integrante de un proceso literario. Así, ya desde antes del exilio, aunque con especial fuerza a partir de él, se desencadenó un proceso canónico a partir del uso religioso que Israel hacía de sus propias tradiciones. Todo ello desembocó en un proceso de recogida, selección y ordenación de textos que ha constituido la Biblia hebrea tal y como ha llegado hasta nosotros. Por el contrario, los criterios alternativos que nosotros querríamos (o nos gustaría) aplicar no han sido nunca aplicados en la historia del texto, no han dado nunca origen a un proceso literario⁹³.

En una segunda parte del artículo, Childs se centra en los libros proféticos para mostrar ejemplos de cómo el proceso canónico, de muy diversas maneras, ha dado forma a las tradiciones para convertirlas en Sagrada Escritura⁹⁴. Enunciamos aquí las ocho modalidades que Childs deriva de los ejemplos:

- a) Un mensaje profético original fue expandido al situarlo en un contexto teológico más amplio. Es la función que cumple el capítulo 9 de Amós, que sitúa toda la dura predicación del profeta en un contexto teológico más amplio que incluye la esperanza y la redención final.
- b) El proceso que modela los textos cambió el nivel en el que funcionaba una profecía original de forma que pasó a funcionar, en otro contexto, de un modo metafórico. El ejemplo clásico serían

⁹³ Cf. *ibíd.*, 48.

⁹⁴ Cf. *ibíd.*, 49-53.

las vicisitudes del matrimonio y de la predicación de Oseas en el siglo VIII a. C. y la función metafórica que cumplen en el libro.

- c) Una colección de material profético fue separada de su circunstancia histórica y subordinada a un nuevo contexto teológico. Es el caso del llamado “Deuteroisaías” (Is 40–55), que ha abandonado su contexto histórico del exilio para ser enmarcado en las circunstancias del primer Isaías, en el siglo VIII a. C.
- d) Todo un *corpus* de tradición profética fue editado a la luz de un *corpus* más amplio de literatura canónica. Ésta sería la relación que mantendrían el mensaje original del profeta Jeremías y la escuela deuteronomista que editó el libro.
- e) La secuencia histórica original del mensaje de un profeta se subordina (y cambia) a un nuevo criterio de organización del material de un libro radicalmente teocéntrico. La dificultad de situar espacialmente, y a veces cronológicamente, la secuencia de los oráculos de Ezequiel puede atribuirse a la perspectiva teocéntrica radical que ha dado forma al libro y que ha relativizado el contexto histórico.
- f) El mensaje original de un profeta es situado en el contexto de unas afirmaciones de fe que proporcionan la clave de lectura del material original. Los versículos finales del libro de Malaquías (que son un apéndice) juegan ese papel de clave de interpretación.
- g) Oráculos proféticos que nacieron en diferentes contextos históricos fueron reorganizados para formar un conjunto ordenado de modelos que juegan un papel tipológico en relación al reino divino que todavía debe llegar. Sería el caso de los bloques con oráculos de juicio y de salvación que se alternan en los cuatro primeros capítulos de Isaías. La alternancia parece responder no tanto a una secuencia histórica como a una intención teológica.
- h) El simbolismo profético sufre una reinterpretación escatológica al cambiar el referente inicial del oráculo original. Es lo que sucede con el oráculo inicial del libro de Joel (Jl 1–2), que en su nuevo contexto anuncia el día de Yahvé.

En la tercera y última parte del artículo, Childs expone las implicaciones teológicas del proceso canónico que ha dado la forma final a los textos⁹⁵. También en este caso enunciamos sus conclusiones:

⁹⁵ *Ibid.*, 53-55.

- a) La tarea de la exégesis del Antiguo Testamento es la interpretación del texto canónico tal y como ha sido forjado en la historia de la experiencia de Israel con Dios. El contenido del mensaje de los profetas es, ante todo, una palabra teocéntrica. Las cuestiones que tienen que ver con la identidad de Israel son siempre secundarias y derivadas de la comprensión previa de Dios.
- b) Desde el periodo de la Reforma ha habido una tendencia entre los protestantes (especialmente en la corriente reformada) a despreciar la tradición como una amenaza para la integridad de la palabra divina. Sin embargo, Escritura y tradición se reclaman mutuamente. La participación de los agentes en la transmisión y conformación del testimonio bíblico no pone en cuestión su origen divino. De hecho, Israel registró la palabra de los profetas junto con la recepción que hizo de la misma y vio en ambas la acción del Espíritu de Dios. El canon intenta preservar la autoridad de todo el testimonio bíblico frente al intento de introducir una gradación en el valor teológico de los diferentes estratos de la Escritura a partir de juicios históricos.
- c) Asumir que los profetas sólo pueden ser comprendidos si cada oráculo se enmarca en un marco histórico específico o se localiza en su contexto cultural original supone introducir una importante confusión hermenéutica en la disciplina y hacer casi imposible la comprensión de las Escrituras canónicas.
- d) Los textos bíblicos llegan a ser relevantes para la comunidad de fe y para el mundo de hoy no a través de la “descanonización” encaminada a recuperar el contexto original de un escrito, sino a través de la atención fiel al intento de una literatura, que ya ha sido conformada, de confrontar a sus lectores con el imperativo divino. El canon es la prueba de que el material bíblico no ha sido recogido y conservado por razones de anticuario, sino en función de su naturaleza de Palabra eterna de Dios dirigida a cada generación.
- e) Todo intento de escribir una teología de los profetas que ignore la forma canónica, ya sea buscando las *ipsissima verba* de los profetas o persiguiendo la autocomprensión que éstos tenían de sí mismos, no puede tener otro resultado que el de un retrato que tendrá poco que ver con los profetas del AT.
- f) Gran parte de la dificultad para comprender el uso que el NT hace de los profetas del AT proviene de la incapacidad de tomar en

serio la perspectiva canónica que compartían los judíos y los cristianos del siglo I d. C.⁹⁶.

Childs concluye su artículo rechazando el título de “crítica canónica” (*canonical criticism*) para el acercamiento que propone, visto que resulta confuso: parece que es un instrumento o un paso más de la metodología histórico-crítica. De hecho, con el paso del tiempo, ese término quedaría reservado para la corriente de estudio histórico de la formación del canon, liderada por J. A. Sanders⁹⁷, mientras que el movimiento iniciado por Childs sería conocido como “acercamiento o método canónico”.

2. La lectura desde las ciencias sociales

Como hemos visto, la preocupación metodológica y la reflexión hermenéutica constituyen uno de los elementos fundamentales de la corriente que lidera Childs. Esta misma preocupación se encuentra en los presupuestos del acercamiento a la Escritura desde las ciencias sociales, aunque la posición frente a los textos, los criterios interpretativos y los resultados que ambas corrientes obtendrán serán radicalmente diferentes.

Uno de los autores más representativos de la corriente que estudia los textos bíblicos desde las ciencias sociales es Ferdinand Deist (muerto prematuramente en 1997). En un artículo publicado en 1989, después de analizar la situación de “cambio de paradigma” en la que se encontraba la exégesis de los libros proféticos, marcada por la crisis del “paradigma dominante”, se atreve a proponer un “paradigma alternativo” centrado en la aplicación de los modelos sociológicos y antropológicos a los textos bíblicos⁹⁸.

⁹⁶ Merece la pena citar la observación de Childs a este respecto: “Es casi imposible leer los profetas del Antiguo Testamento a través de los ojos de Duhm y Hölscher y comprender a la vez lo que el Nuevo Testamento está escuchando en el Antiguo” (*ibíd.*, 54).

⁹⁷ Cf. J. A. SANDERS, *Torah and Canon* (Filadelfia 1972); *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism* (Filadelfia 1984); *From Sacred Story to Sacred Text. Canon as Paradigm* (Filadelfia 1987); “Stability and Fluidity in Text and Canon”, *Tradition of the Text: studies offered to Dominique Barthélemy in celebration of his 70th birthday* (ed. G. J. NORTON – S. PISANO) (OBO 109; Friburgo - Gotinga 1991), 203-217; “Canon as Dialogue”, *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation* (ed. P. W. FLINT) (SDSSRL; Grand Rapids - Cambridge 2001), 7-26; “The Modern History of the Qumran Psalms Scroll and Its Relation to Canon Criticism”, *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (ed. S. M. PAUL – R. A. KRAFT – L. H. SCHIFFMAN – W. W. FIELDS) (VT. S 94; Leiden - Boston 2003), 393-411.

⁹⁸ F. E. DEIST, “The Prophets: Are we Heading for a Paradigm Switch?”, *Prophet und Prophetenbuch. Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag* (ed. V. FRITZ – K.-F. POHLMANN – H.-C. SCHMITT) (BZAW 185; Berlín 1989), 1-18.

Merece la pena detenerse a comentar este artículo no únicamente porque presenta un nuevo modelo interpretativo, sino porque critica de un modo radical no sólo el paradigma dominante (entendido como la interpretación que nace con Wellhausen), sino toda interpretación que pretenda llamarse teológica. En este sentido, la posición de Deist, que luego veremos en otros autores, se presenta como un reto en toda regla a la exégesis eclesial (sea cual sea su denominación) y especialmente a la católica. Hasta ahora las diferentes interpretaciones, desde el inicio de la exégesis crítica hace casi un siglo y medio, se habían movido en un contexto *creyente*, incluso si éste era el del protestantismo liberal de finales del XIX y principios del XX, en el que la fe se reduce a una vaga religiosidad racional inspirada en la ética cristiana. Para todos esos autores, la Biblia era un texto *normativo*, se entendiera como se entendiera la *inspiración* que la hace *canónica*. La corriente que ahora nos ocupa pone en entredicho todas estas categorías.

Para Deist, el estudio crítico de los libros proféticos se caracterizó, desde el principio, por la búsqueda de las palabras originales de los profetas (*ipsissima verba*), que deberían ser enmarcadas dentro de la verdadera historia de Israel y de la religión israelita. El método histórico-crítico, en sus diferentes flexiones, ha estado al servicio de dicha finalidad. Los profetas, desde esta perspectiva, y especialmente a partir de la irrupción de la tesis *lex post prophetas*, son vistos como los creadores de la religión de Israel (monoteísmo ético). Esta alta consideración de los profetas, observa Deist, es típicamente cristiana, como se puede ver por el diferente peso que éstos ocupan en el NT cristiano (34% de las citas del AT) y en la Misná judía (11% de las citas del AT)⁹⁹.

La búsqueda de las *ipsissima verba* de los profetas y el énfasis en su singularidad fueron resultado, siempre según Deist, de la historiografía romántica, que se afanaba por encontrar las fuentes originales y por enmarcar cada personaje y cada fenómeno en sus circunstancias únicas¹⁰⁰. Que estas preocupaciones continuaran siendo dominantes hasta nuestros días se debe a una serie de postulados de la crítica histórica clásica (por naturaleza diacrónica) que, en este caso, coinciden con los de los defensores del estudio sincrónico. Deist enumera tres¹⁰¹:

- a) La comunidad teológica cristiana sigue moviéndose a partir de la premisa de la singularidad o bien del antiguo Israel o de la re-

⁹⁹ Cf. *ibíd.*, 3.

¹⁰⁰ Sobre la crítica que realiza Deist a la historiografía clásica, cf. F. E. DEIST, "The Problem of History in Old Testament Theology", *OTWSA* 24 (1981), 23-39.

¹⁰¹ Cf. DEIST, "The Prophets", 4-5.

ligión cristiana, o de ambos a la vez, de modo que la búsqueda de lo “singular” (revelación) en el AT continúa siendo una tarea relevante.

- b) La filosofía idealista, que está detrás de la hermenéutica histórico-crítica, continuó siendo el fundamento filosófico incluso de aquellos que criticaban el método histórico-crítico: el mundo intelectual/espiritual o de las ideas (divinamente inspirado y, por ello, *a priori* y singular) siguió siendo visto como la fuerza que conduce la historia.
- c) La concepción del texto que subyace a la metodología histórico-crítica, según la cual éste es un reflejo de la realidad, un proceso intelectual y/o un depósito de significado, sigue operativa en la investigación bíblica.

En este punto, Deist se muestra radical, ya que considera que tanto los defensores del método histórico-crítico como sus detractores, o aquellos que sostienen un acercamiento sincrónico al texto, están de la misma parte, compartiendo unas mismas coordenadas ideológicas. La polémica sobre los métodos histórico-críticos sólo entra a discutir asuntos de procedimientos, dejando intacta la cuestión, común a todos, del interés por el significado inherente al texto. Un paradigma que quiera llamarse nuevo, como explicará más adelante Deist, se caracteriza porque suscita preguntas nuevas, diferentes, al texto.

A continuación Deist enumera los factores que, en su opinión, han contribuido a minar el paradigma dominante¹⁰²:

- a) *La aparición de nuevos datos que no pueden ser explicados adecuadamente a partir de los presupuestos del modelo dominante.* En primer lugar, los hallazgos arqueológicos mostraron que el fenómeno de la profecía estaba extendido por todo el Oriente Medio y pusieron en cuestión la singularidad de la profecía del AT. El paradigma dominante pretendió usar los resultados de la arqueología para confirmar la información del texto y, así, se sirvió de los profetas de Mesopotamia (profetas profesionales o cultuales) para explicar el fenómeno de la profecía falsa. Se dibujó a los profetas como “embajadores de Dios”, hombres solitarios, sin seguidores, lo que preservaba la singularidad del profetismo en Israel. Pero esta consideración del profeta como hombre solitario parecía una construcción sin fundamento sociológico, dado

¹⁰² Cf. *ibíd.*, 5-14.

que ninguna idea puede sobrevivir sin el apoyo de un grupo. Se propusieron algunos otros “remiendos”, pero el paradigma no lograba hacer frente a la “testarudez” de los nuevos datos. En segundo lugar, la investigación histórico-crítica siguió minando sus propios fundamentos al situar gran parte de la redacción de los libros proféticos en el exilio o después del mismo, por lo que la “originalidad” de estos escritos empezó a ponerse en duda.

- b) *Los presupuestos del mundo académico cambiaron de tal modo que las premisas del modelo dominante se pusieron seriamente en cuestión.* Hasta ahora la investigación exegética hundía sus raíces en la filosofía idealista que consideraba el espíritu como la fuerza conductora de la evolución humana. Sin embargo, la irrupción de las ciencias sociales¹⁰³ en el terreno académico contribuyó a cuestionar el modelo dominante de racionalidad. El materialismo entra en escena como modelo alternativo. ¿Es el espíritu o más bien la materia la que guía los procesos humanos? ¿Tenemos que pensar en términos de libertad humana o más bien en términos de determinismo? A este cambio de modelos contribuyó de manera decisiva la descolonización que empezó en los años sesenta e hizo surgir el llamado “Tercer Mundo”, con sus característicos problemas socio-económicos. Es esta circunstancia la que favoreció el surgimiento de la teología de la liberación, de orientación marxista-materialista, que sostiene que no son las ideas las que dan forma al destino socio-político de un pueblo, sino que son las realidades socio-políticas las que dan forma a las ideas (ideología). Los movimientos estudiantiles del 68, el rechazo de la hegemonía del capitalismo liberal sobre el Tercer Mundo y los efectos devastadores para la naturaleza de ese capitalismo contribuyeron a poner en crisis el modelo de racionalidad recibido y a proponer uno nuevo.
- c) *Han aparecido nuevas preguntas que no pueden ser afrontadas ni respondidas con los instrumentos del modelo dominante.* Los mismos resultados de la investigación histórico-crítica han suscitado una serie de cuestiones que resultan inquietantes. Si las palabras que

¹⁰³ Es obligado citar como antecedente remoto de esta disciplina la obra de M. WEBER, *Das Antike Judentum* (Tubinga 1921), ya directamente aplicada a la interpretación de la Biblia. Para conocer la obra de otros autores (W. Robertson Smith, É. Durkheim, A. Causse) que están en el origen de la aplicación de esta nueva ciencia a la Escritura, cf. C. E. CARTER – C. L. MEYERS (ed.), *Community, Identity and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible* (Winona Lake 1996).

verdaderamente se pueden atribuir al profeta son pocas, si no es posible reconstruir la tradición oral a partir de los textos, si la distinción entre profeta verdadero y profeta falso sólo es posible *ex eventu* y se debe atribuir a los editores deuteronomistas, ¿qué era entonces un profeta? ¿Cuál era su papel en la sociedad? ¿Qué papel jugaron en la formación de la religión de Israel? ¿En qué sentido pueden ser considerados únicos? Para Deist, estas cuestiones históricas no pueden ser respondidas de modo eficaz si no se tiene una idea clara de las sociedades en las que vivían los profetas y en las que se produjeron los textos proféticos. Y el modelo dominante no puede responder a estas preguntas, porque no mira al fenómeno profético o a sus textos desde el punto de vista de las realidades sociales. En opinión de Deist, el auge del acercamiento canónico a los textos (o en general del acercamiento sincrónico) tiene que ver con una situación de colapso ante preguntas sin respuesta, que se esquivan acudiendo a un nivel de lectura que prescinde de ellas.

- d) Los “paladines” del modelo dominante van desapareciendo de escena y una nueva generación de estudiosos (que crece bajo circunstancias diferentes) toma su lugar. A partir de los años 60 la exégesis del AT, hasta entonces dominada por el mundo académico alemán, empieza a “internacionalizarse”, especialmente con las contribuciones del mundo norteamericano de lengua inglesa, mucho más pragmático y menos atado a presupuestos filosóficos, interesado en la aplicación de las ciencias sociales y antropológicas a los estudios bíblicos. Por otro lado, los autores de las grandes cosmovisiones, redactadas en el marco del paradigma clásico, ya han muerto y no han surgido otros que estuvieran a su altura. Para Deist, es significativo que en los últimos años (para él serían la segunda parte de los setenta y toda la década de los ochenta) no se haya escrito ninguna *Historia de Israel* o *Teología del Antiguo Testamento* que presente alguna novedad o, simplemente, que pretenda ser omnicompreensiva¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Hoy en día habría que corregir esta apreciación de Deist, visto que después de la publicación de su artículo (1989) han aparecido numerosas e importantes contribuciones a la historia de Israel y a la teología del AT. Para la teología del AT, cf. H. D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgart 1991); CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New*; A. H. J. GUNNEWEG, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht* (Stuttgart 1993); O. KAISER, *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments* (Gotinga 1993); J. SCHREINER, *Theologie des Alten Testaments* (Würz-

La radicalidad de la crítica que Deist dirige al modelo dominante y, a través de él, a todo un modo de acercarse a la Biblia se ve en una de las preguntas que se dirigen a dicho modelo: si los profetas y su mensaje han sido reinterpretados durante décadas dentro del marco de las categorías de pensamiento típicamente occidentales (propias del modelo dominante), ¿cómo pueden sus palabras y acciones seguir desafiando al mundo occidental?

La segunda parte del artículo de Deist se dedica a presentar el paradigma que él llama *alternativo*¹⁰⁵. En su opinión, este paradigma, basado en nuevos presupuestos, está todavía “en construcción”. Las cuestiones que este paradigma afronta son las que surgen de una experiencia diferente de la realidad, de una nueva visión del mundo y de una racionalidad alternativa. He aquí algunos ejemplos: ¿cómo era la sociedad israelita de los siglos VIII, VII y VI a. C.? ¿Qué modelo social podría describir mejor esas sociedades? ¿Cuáles eran las condiciones sociales bajo las que vivía el pueblo? ¿De qué estrato social provenía el profeta? ¿Existía una institución social con el nombre “profeta”? Si es así, ¿qué papel jugaba en la sociedad? ¿Qué actitud tenía el profeta ante la hegemonía política, la opresión o la ideología? ¿Cuál era el contenido de su ideología? Estas preguntas tienen que ver con las fuerzas sociales que produjeron ese fenómeno que conocemos como “profeta” y con la naturaleza ideológica de sus oráculos.

De estas preguntas surgen otras que cuestionan radicalmente el modelo dominante: ¿fue la profecía realmente un fenómeno único? ¿La preocupación fundamental de los profetas estaba relacionada con cuestiones religiosas tan teóricas como el monoteísmo o con conceptos como la alianza? ¿Cuál es el reflejo en la sociedad de palabras como “justicia”, “rectitud”, “pecado”, “iniquidad”, etc., en la época de profetas como Amós, Isaías o Jeremías? Dado que estas cuestiones tienen que ver con las sociedades y

burg 1995); W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy* (Mineápolis 1997); M. NOBILE, *Teologia dell'Antico Testamento* (Turín 1998); P. R. HOUSE, *Old Testament Theology* (Downers Grove 1998); R. RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf* (Neukirchen-Vluyn 1999); E. S. GERSTENBERGER, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens* (Stuttgart 2001); C. H. H. SCOBIE, *The Ways of our God. An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids 2003); W. HERRMANN, *Theologie des Alten Testaments. Geschichte und Bedeutung des israelitisch-jüdischen Glaubens* (Stuttgart 2004). Un comentario extenso a las teologías del AT publicadas antes de 1999 se puede encontrar en J. BARR, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective* (Londres 1999). Para la historia de Israel, cf. R. ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Gotinga 1992); H. JAGERSMA, *A History of Israel to Bar Kochba* (Londres 1994); T. L. THOMPSON, *Early History of the Israelite People* (Leiden 1994); I. FINKELSTEIN – N. A. SILBERMAN, *The Bible Unearthed. Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (Nueva York 2001); M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele* (Roma - Bari 2003).

¹⁰⁵ DEIST, “The Prophets”, 14-18.

estructuras sociales del tiempo del AT y con la vida socio-económica de aquellos días, debemos emplear estrategias nuevas (por ello diferentes a las que usaba el modelo dominante) para responder. Esas nuevas estrategias conforman un nuevo paradigma.

Pero este paradigma alternativo no surge únicamente como respuesta a las nuevas cuestiones. En su aparición juega un papel importante la nueva dirección que ha tomado la arqueología en las últimas décadas. La “nueva arqueología”, en oposición a la antigua, se ha emancipado de la exégesis bíblica, a la que servía proporcionando “notas a pie de página” al texto del AT. La nueva arqueología siro-palestina se interesa por los sistemas sociales, económicos y políticos, por sus cambios, por las fuerzas que los provocan, y por la vida cotidiana de aquellas sociedades. La aplicación de un modelo social u otro a los datos que la arqueología suministra nos da respuesta adecuada a las nuevas preguntas que anteriormente hemos enumerado.

A partir de los años ochenta, la presencia del paradigma alternativo se ve testimoniada, además, por un *corpus* creciente de literatura que interpreta el AT desde el punto de vista de la sociología y la antropología, respondiendo, precisamente, a las nuevas preguntas ya aludidas.

Deist termina su artículo augurando una especie de “cambio de personalidad” en los profetas si se estudian bajo el nuevo punto de vista. Esto llevará, en su opinión, no sólo a repensar la naturaleza de la profecía antigua, sino a repensar también la “tarea profética” de la Iglesia en la sociedad moderna, un papel que hasta ahora había sido modelado únicamente a partir de la figura romántica del profeta que creó el paradigma dominante.

El artículo de Deist había sido escrito antes de la caída del Muro de Berlín, por lo que nos podría quedar la duda de si las nuevas circunstancias ideológicas iban a neutralizar el paradigma alternativo o si, por el contrario, lo iban a potenciar. Por lo que a Deist se refiere, la “caída de las ideologías” (entre las que se incluía el modelo materialista-marxista) no afectó a su planteamiento radical, y prueba de ello son sus publicaciones posteriores, especialmente su obra póstuma¹⁰⁶.

Pero la prueba más evidente de que el “paradigma alternativo” sigue en pie nos la da el artículo de Charles E. Carter publicado en 1999¹⁰⁷. En él pasa revista a los intentos de aplicar las ciencias sociales a la Biblia hebrea en las últimas décadas y, de hecho, no se observa cambio alguno en esta

¹⁰⁶ F. E. DEIST, *The Material Culture of the Bible. An Introduction* (BS 70; Sheffield 2000).

¹⁰⁷ C. E. CARTER, “Opening Windows onto Biblical Worlds. Applying the Social Sciences to Hebrew Scripture”, *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches* (ed. D. W. BAKER – B. T. ARNOLD) (Grand Rapids 1999), 421-451.

tendencia desde 1989, al contrario, se podría hablar más bien de un crecimiento de la misma¹⁰⁸. La mayor parte de este artículo, después de presentar los antecedentes de las ciencias sociales en su aplicación a la Biblia, se dedica a exponer las contribuciones más importantes de esta disciplina en los últimos treinta años. Recorre así aportaciones en asuntos tan variados como el modelo de sociedad que mejor describe el Israel antiguo, las teorías sobre la forma del asentamiento de Israel en Canaán, las causas políticas y sociales que provocan el paso de una sociedad tribal a una monarquía, los modelos actuales que pueden aplicarse al profeta (como el chamanismo o la posesión espiritual en sociedades tribales contemporáneas), el papel de la mujer en la cultura israelita y en su religión, el estudio de la sociología y psicología de la comunidad en el exilio, los modelos de producción o las estrategias de subsistencia en el Israel antiguo.

Pero la parte que más nos interesa para nuestra reflexión es la final, en la que Carter se pregunta por qué la comunidad académica de origen evangélico (protestante, por tanto) se ha mostrado, en general¹⁰⁹, bastante reacia a la hora de adoptar la nueva metodología en sus estudios bíblicos¹¹⁰. En estas páginas hallamos un intento de compatibilizar el nuevo modelo (que pone en cuestión los fundamentos bíblicos de la fe cristiana) con la pertenencia a una Iglesia “tradicional” que todavía sostiene parte del dogma cristiano. Aunque la discusión se centra en la Iglesia evangélica, en el fondo plantea abiertamente el problema del papel de la fe en la interpretación de la Escritura, que retomaremos en el próximo capítulo.

En opinión de Carter, tres son las razones que explican la actitud de prevención frente al nuevo modelo que caracteriza a muchos estudiosos evangélicos:

- a) *Un compromiso teológico en favor de la singularidad del Israel bíblico, unido a un deseo de evitar el relativismo cultural y religioso.* El temor principal puede provenir de la tendencia de las ciencias sociales a ver la cultura humana como un *continuum*, que entraría en abierto contraste con la pretensión de singularidad que la elección de Israel implica en la historia de la salvación. Los es-

¹⁰⁸ Prueba de ella podría ser la presencia hasta hoy, dentro de los congresos anuales de la Society of Biblical Literature (que reúne a la mayoría de los exégetas norteamericanos y a estudiosos de otros países), de una sección llamada “Ciencias sociales y la interpretación de la Escritura hebrea”.

¹⁰⁹ Carter, de hecho, diferencia entre la comunidad evangélica americana (más conservadora) y la británica (más abierta a los nuevos métodos).

¹¹⁰ CARTER, “Opening Windows”, 442-448.

critores sagrados afirman la diferencia radical entre la fe de Israel y la de las naciones paganas. A los datos que la misma Escritura nos da se suman, según Carter, los presupuestos que algunos evangélicos añaden sobre ella, como la inspiración o la inerrancia. Siempre según este autor, estos presupuestos teológicos no son necesariamente incompatibles con las teorías sociológicas o antropológicas, a pesar de que algunos autores las utilicen para rechazar todo compromiso teológico.

- b) *Una resistencia a usar modelos culturales paralelos para entender el mundo bíblico y un intento de evitar la aplicación de cosmovisiones modernas al Israel antiguo.* De nuevo Carter afirma la compatibilidad (en concreto la *complementariedad*) de los resultados de las ciencias sociales aplicadas a la Escritura con el contenido de las tradiciones bíblicas. Con todo, se pregunta si es legítimo complementar la narrativa bíblica con los modelos modernos de las ciencias sociales y si haciendo esto necesariamente se mina el compromiso del exégeta con la Escritura como Palabra de Dios.
- c) *Una preocupación por el hecho de que el modelo de las ciencias sociales pueda reducir los aspectos más legítimos de la interpretación bíblica.* Para la comunidad evangélica, la finalidad última de los diferentes métodos que emplean los estudiosos es la interpretación de la Escritura para (en favor de) la comunidad creyente. Por ello exégesis bíblica (establecimiento del significado original del texto) y hermenéutica (propuesta de un significado contemporáneo de ese mismo texto) son ambas tareas *teológicas*. La Escritura no es un documento muerto, sino *vivo*, capaz de transformar la vida de personas, comunidades e incluso culturas enteras. Los que así piensan miran con lógica desconfianza a toda una corriente de estudiosos que abogan por un uso de las ciencias sociales, en la tarea interpretativa, que sea alternativo a la investigación teológicamente orientada (creyente o confesional). Carter presenta dos ejemplos claros de esta corriente: *La Biblia sin teología*¹¹¹, de Robert Oden, y *En busca del "Antiguo Israel"*¹¹², de Philip Davies. En ambas obras, sus autores vienen a decir que la investigación bíblica ha estado sujeta a las "agendas

¹¹¹ R. A. ODEN, *The Bible without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It* (San Francisco 1987).

¹¹² P. R. DAVIES, *In Search of "Ancient Israel"* (JSOT.S 148; Sheffield 1992).

teológicas" durante demasiado tiempo, lo que hace que ese estudio sea tendencioso o parcial por naturaleza. Por el contrario, sugieren que para que la investigación crítica sea verdaderamente objetiva debe mantenerse al margen de todo compromiso teológico¹¹³. Como el mismo Carter apunta, nos encontramos ante una reedición de la vieja tensión entre los estudios teológicamente orientados y el acercamiento, supuestamente más neutral, basado en los estudios comparados de las religiones. Esto ha ensanchado la brecha que ya existía entre el estudio de la Biblia que se practica en los seminarios, más teológico, y el más "independiente" de las universidades.

A pesar de este panorama, Carter afirma que las ciencias sociales no son, de ningún modo, antiteológicas ni tienen por qué ocupar un lugar periférico en un estudio teológicamente orientado. De hecho, Carter dedica las últimas líneas de su artículo a ofrecer algunos ejemplos del trabajo de estudiosos evangélicos que aprovechan los recursos de las ciencias sociales para fecundar su exégesis bíblica¹¹⁴.

Terminamos este apartado dedicado al uso de las ciencias sociales en la interpretación de los profetas presentando otra tendencia exegética que, si no pertenece formalmente a dicha corriente, de hecho viene a fundamentarla o justificarla. Se trata de la *Ideologiekritik* o crítica ideológica. Uno de sus mejores representantes es Robert P. Carroll, bien conocido en el campo de los estudios sobre los profetas por su Comentario al libro de Jeremías¹¹⁵, que en varias contribuciones ha desarrollado el significado de esta corriente¹¹⁶. Aquí nos ceñiremos a una de las últimas, la que escribe preci-

¹¹³ La postura más extrema es la de H. Avalos, que proclama el fin de los estudios bíblicos. Considera que el mundo académico que estudia la Biblia está condicionado por intereses religiosos y por ello es incapaz de juzgar con objetividad. Si así lo hiciera, reconocería que el mundo ideológico de la Biblia se encuentra en contradicción con nuestro pensamiento moderno. La Biblia es, por tanto, irrelevante en nuestro mundo (e incluso peligrosa) y habría que abandonarla. Sólo los intereses de las comunidades religiosas y su apoyo económico sostienen un estudio que resulta anacrónico (H. AVALOS, *The End of Biblical Studies* [Nueva York 2007]).

¹¹⁴ CARTER, "Opening Windows", 447-448.

¹¹⁵ R. P. CARROLL, *Jeremiah: a Commentary* (Londres 1986).

¹¹⁶ Cf. R. P. CARROLL, "On Representation in the Bible: an *Ideologiekritik* Approach", *JNSL* 20 (1994), 1-15; "An Infinity of Traces: on Making an Inventory of our Ideological Holdings. An Introduction to *Ideologiekritik*", *JNSL* 21 (1995), 25-43; "Jeremiah, Intertextuality and *Ideologiekritik*", *JNSL* 22 (1996), 15-34; *Wolf in the Sheepfold: the Bible as problematic for Theology* (Londres 1997). Para una idea general de esta corriente, cf. las siguientes obras, que recogen diversas contribuciones: E. CASTELLI *et al.*, *The Postmodern Bible* (New Haven - Londres 1995) y S. ŽIŽEK (ed.), *Mapping Ideology* (Londres - Nueva York 1994).

samente en memoria de Deist¹¹⁷, que pretende “clarificar un poco más mi propio pensamiento sobre la relación que hay entre ideología e *Ideologiekritik*, de un lado, y Biblia y estudios bíblicos, del otro”¹¹⁸.

Carroll comienza reconociendo que la aplicación de la *Ideologiekritik* a los estudios bíblicos resulta controvertida precisamente porque no todo el mundo acepta que en la Biblia exista una cosa que se pueda llamar “ideología”. Por su naturaleza, la *Ideologiekritik* parte de una hermenéutica de la *sospecha*, mientras que las comunidades eclesíásticas y los teólogos prefieren una hermenéutica de la *confianza*¹¹⁹. De hecho, estos últimos conciben la ideología como un producto moderno, típico de las sociedades que nacen de la Ilustración racionalista, ajeno, por tanto, a las sociedades antiguas. En opinión de Carroll, esos teólogos estarían dispuestos a aplicar la *Ideologiekritik* a los resultados de la exégesis moderna, pero no a los escritores que producen la Biblia. La ideología, por el contrario, afirma el autor inglés, “está en todas partes y en todas las cosas. Es el medio en el que vivimos, en el que nos movemos y existimos. Penetra en todo, como el aire que respiramos”¹²⁰.

Frente a los exégetas que se acercan a la Biblia como una “colección de textos religiosos que deben ser leídos de modo confesional”, Carroll prefiere un acercamiento alternativo que trate la Biblia como “una colección de documentos ideológicos”. “Que esa ideología”, matiza Carroll, “se encuentre en los mismos textos o haya sido introducida en ellos por las ideologías que los escribieron, o se halle en las comunidades que los han leído, canonizado por vez primera y luego transmitido a través de los siglos como textos sagrados fundacionales, o bien se encuentre en las comunidades que los leen hoy y/o entre sus maestros y predicadores, es algo que puede ser discutido”¹²¹. Carroll realiza su propia opción cuando afirma que él *prefiere* leer la Biblia “como si participara en [como si fuera un producto de] las operaciones ideológicas del poder político del segundo templo”¹²².

Bajo estas condiciones, el estudioso buscará en la Biblia los elementos de un sistema de pensamiento y/o de praxis o una ideología dentro de la

¹¹⁷ R. P. CARROLL, “Biblical Ideology: *Ideologiekritik*, Biblical Studies and the Problematics of Ideology”, *JNSL* 24 (1998), 101-114.

¹¹⁸ *Ibid.*, 102.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, 103. En este mismo sentido, cf. R. P. CARROLL, “Whose Prophet? Whose History? Whose Social Reality? Troubling the Interpretative Community Again. Notes Towards a Response to T. W. Overholt’s Critique”, *JSOT* 48 (1990), 33-49.

¹²⁰ *Ibid.*, 104.

¹²¹ *Ibid.*, 104.

¹²² *Ibid.*, 104.

cual los escritores construyeron su visión del mundo y su noción de cómo moverse en él. Esta visión del mundo se despliega en un *megarrelato* que incorpora poesía, profecía y observaciones sapienciales. Como previendo algunas objeciones, Carroll observa que en muchos de esos relatos puede que haya poca o ninguna ideología. Pero observa también que la *Ideologiekritik* tiene que ver más con el movimiento de colección y organización de textos que con los autores anónimos que están detrás de cada unidad textual. De hecho, llega a afirmar que “entre estos ‘canonizadores’ implícitos y los autores de los textos se abre un gran abismo”¹²³.

En el análisis concreto de los textos bíblicos, Carroll acuña el término “ideolatría” para referirse a la ideología que está detrás de la forma final de la Biblia (hebrea). Con ello quiere afirmar que es el culto a una idea, concretamente el culto a la idea de Yahvé como dios, lo que ha presidido la construcción de la Biblia tal y como la conocemos hoy. Saliendo al encuentro de las más que probables perplejidades de sus lectores, Carroll reconoce que él prefiere usar el término “ideología” en lugar del que usarían los estudiosos clásicos o los teólogos, es decir, “teología”. Si los clásicos hablaban de teología yahvista, Carroll hablará de ideología, o mejor, ideolatría, yahvista:

“Me parece que los teólogos que trabajan sobre la Biblia tienen una gran tendencia a ceder a la tentación de tratar las palabras humanas, usadas por los escritores humanos para expresar sus ideas, creencias, sentimientos sobre ‘dios’, como si fueran de algún modo no palabras humanas, sino ‘palabras divinas’ entregadas a los escritores desde fuera de la esfera humana (el mito y la ideología de la inspiración). Esto es confundir la ‘obra de la mano del hombre’ (los mismos escritos bíblicos) con cualquiera de las referencias trascendentales que se les pueda asignar. En otras palabras, esto es ideología pura y dura o, para usar la expresión bíblica, ‘obra de la mano del hombre’”¹²⁴.

Un ejemplo práctico de la diferencia entre la crítica ideológica y el acercamiento teológico es la posición que se mantiene frente al principio católico de unidad de la Escritura. Carroll afirma que cuando un escritor usa el significante “dios” no se puede asumir sin más, o declarar dogmáticamente, que ese significante es el mismo que (o equivale a) todos los otros significantes usados para “dios” por el resto de los escritores de la Biblia:

“El dogma de que todo lo escrito por los autores bíblicos usando los diferentes significantes para ‘dios’, ya se trate de nombre común o de nombre propio, de algún modo viene a sumarse a una ideología de dios coherente, consis-

¹²³ *Ibid.*, 106.

¹²⁴ *Ibid.*, 107.

tente y hasta sistemática, me parece parte de una ideología de lectura de la Biblia determinada por sistemas dogmáticos extrabíblicos y no una afirmación de hecho o capaz de ser demostrada a partir de los mismos textos bíblicos¹²⁵.

Vista la pluralidad que muestra la misma Biblia, Carroll cree que el acercamiento más adecuado a la misma es el que respeta dicha pluralidad. Por ello concluye afirmando:

“Prefiero usar el acercamiento pluralista para leer la Biblia que privilegiar una ideología particular, dado que las lecturas pluralistas evitan que los lectores se enreden en ideología bíblica”¹²⁶.

En el siguiente capítulo, cuando afrontemos la cuestión del ejercicio moral de la libertad en el exégeta¹²⁷, tendremos ocasión de realizar una evaluación crítica de la corriente que estudia los profetas desde las ciencias sociales, cuyos autores más significativos acabamos de presentar.

VII. Conclusiones

La historia de la interpretación de los profetas es otra de las páginas ya clásicas de la exégesis moderna. Tiene algunos puntos en común con esa otra página estudiada en el capítulo anterior, la de la formación del Pentateuco. Ante todo tienen un origen común. El *leivmotiv* que desencadena ambos estudios se resume en la frase *“lex post prophetas”*. Sobre este principio fundamental construye Wellhausen su hipótesis de los documentos y sobre este principio se empieza a entender el papel protagonista de los profetas en la religión de Israel. Ellos son los iniciadores de una religión pura, el monoteísmo ético, que sólo más tarde será traicionado por el ritualismo y legalismo judío.

Hay otros puntos, sin embargo, que distinguen el carácter de ambos estudios. En la investigación sobre los profetas los presupuestos filosóficos y culturales han tenido un peso más determinante que en la discusión sobre la composición del Pentateuco. En esta última página la discusión literaria, a partir del texto, sus partes y sus puntos de sutura, todavía juega un papel muy importante. De hecho, en el capítulo anterior gran parte de la discusión se centró en los puntos débiles, desde el punto de vista de la metodología literaria, de la hipótesis de los documentos. Sin embargo, a la hora de discutir la naturaleza y el papel del profeta en la historia religiosa de Israel,

¹²⁵ *Ibid.*, 108.

¹²⁶ *Ibid.*, 113.

¹²⁷ Capítulo tercero, II.3.

el recurso a los textos ha sido en cierto modo secundario, e incluso se podría decir que en ocasiones esos textos han servido como prueba de una teoría previamente abrazada.

¿A qué causas atribuir esta diferencia? En la discusión sobre la figura del profeta estaba en juego la naturaleza más original de la religión y, en el fondo, la verdadera naturaleza del cristianismo. Si los judíos traicionaron la religión pura de los profetas, Cristo, heredero del monoteísmo ético de éstos, fue traicionado por la Iglesia. El protestantismo liberal de finales del siglo XIX y principios del XX veía en estas figuras la posibilidad de reivindicar una religiosidad libre de las ataduras del dogma. El desencadenante de toda esta investigación fue una hipótesis más que un dato: la Ley es posterior a los profetas; el elemento fundador y creativo de la religión de Israel serían los profetas, no la Ley. Es muy significativo que Wellhausen dijera que, al escuchar por primera vez aquella hipótesis, ya estaba preparado interiormente para acogerla.

No es de extrañar, por tanto, que hayamos dedicado más espacio en este segundo capítulo a los presupuestos filosóficos y culturales que se esconden tras la imagen del profeta que se ha transmitido desde finales del siglo XIX.

También en la dirección que han tomado los estudios en los últimos treinta años la investigación sobre los profetas se separa de la que se centra en el Pentateuco. En esta última, la crítica al modelo dominante se hizo con los instrumentos del mismo modelo, la crítica literaria (Rendtorff). En cierto modo, también la reivindicación de la lectura sincrónica (Clines) se hace en nombre de la crítica literaria: la forma final del texto es un dato del objeto de estudio que no se puede saltar. En el caso de los estudios recientes sobre los profetas, la crítica al modelo dominante se hace a partir de unos presupuestos radicalmente diferentes a los anteriores. Es evidente en el caso de los estudios basados en las ciencias sociales, que ponen en cuestión el mismo método teológico (que parte de la fe, sea cual sea). Pero lo mismo se puede decir del método canónico que apadrina Childs, que, frente a Clines, tiene todo un planteamiento metodológico (en este caso partiendo de la fe) que desafía los presupuestos de la interpretación bíblica al uso.

Hemos querido dejar para el siguiente capítulo la discusión que estos dos nuevos modelos introducen. Precisamente porque plantean abiertamente el problema metodológico y hermenéutico, nos servirán de marco para afrontar las dimensiones características de la interpretación católica del AT.

3

Dimensiones características de la interpretación católica del Antiguo Testamento

En este tercer capítulo pasamos a preguntarnos, en positivo, por las dimensiones que caracterizan una adecuada interpretación de la Escritura, después de haber llevado a cabo, en los capítulos anteriores, una lectura diacrónica de los resultados de la exégesis en dos campos: el estudio de la composición del Pentateuco y la investigación crítica sobre los profetas. Esta lectura nos ha ayudado a desvelar los presupuestos filosóficos y culturales de la exégesis crítica que han conducido, en muchos casos, a unos modelos interpretativos con serios defectos, incapaces de hacer justicia al objeto de estudio. Los datos de esa discusión, junto con los problemas que plantean las nuevas tendencias interpretativas en cada campo, serán el marco que nos permitirá afrontar ahora, en este nuevo capítulo, las dimensiones características de la interpretación católica del AT. Aunque nos ocupamos específicamente del estudio del AT, lo hacemos en cuanto parte de la Sagrada Escritura, por lo que los principios que rigen su interpretación son los mismos que se aplican a toda la Biblia, y por ello nos referiremos frecuentemente al conjunto de ella. A lo largo de este capítulo nos confrontaremos con la constitución dogmática sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum*, que en su número 12 expone cómo debe interpretarse la Sagrada Escritura.

I. La naturaleza de la Revelación y las dos dimensiones metodológicas de la exégesis

En la introducción a esta investigación comenzábamos con las palabras del papa Benedicto XVI en las que recordaba (remitiéndose a DV 12)

la necesidad de tener presente en la exégesis los dos niveles metodológicos que hacen justicia a la naturaleza de la Escritura: el histórico-crítico y el teológico. Es el momento de retomar esta indicación de método.

Pero antes de hacerlo, reflexionemos sobre la misma naturaleza de nuestro objeto de estudio: la Escritura. De ella se puede decir con propiedad que es el *testimonio escrito e inspirado de la Revelación*¹. La Escritura no es la Revelación, sino que la testimonia², aunque sea de un modo privilegiado (inspirado). En este punto, la misma estructura de la *Dei Verbum* es muy ilustrativa. En efecto, en el primer capítulo, titulado *Naturaleza de la Revelación*, en el que se presenta la naturaleza y el objeto de la Revelación (DV 2-4), la fe como la respuesta adecuada a dicha Revelación (DV 5), así como las verdades reveladas (DV 6), no se menciona en ningún momento la Escritura. Sólo en el segundo capítulo, dedicado a la *Transmisión de la Revelación Divina*, se introduce el papel de la Escritura y la Tradición, siempre en función de dicha transmisión. Queda claro, por tanto, que la Escritura está referida toda ella, por vía del testimonio, a la revelación histórica que alcanza su culmen en Jesucristo.

Por otro lado, el testimonio que encontramos en la Escritura no es cualquier tipo de testimonio. Es un testimonio *escrito*, y en este sentido se diferencia de las tradiciones orales o de las instituciones que están dentro del gran cauce de la Tradición (DV 7). Además, se trata de un testimonio *inspirado*, y por ello de él se dice que es Palabra de Dios y que tiene a Dios como autor, aunque en virtud de la ley de la Encarnación la

¹ Cf. el uso del término *testimonium* (respecto a la revelación en Jesucristo) aplicado al Nuevo Testamento en DV 17-19. Por su parte, el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de la PCB, en el capítulo dedicado a las dimensiones características de la interpretación católica, dice que lo que caracteriza a la exégesis católica es “que se sitúa conscientemente en la tradición viva de la Iglesia, cuya primera preocupación es la fidelidad a la *revelación testimoniada* por la Biblia” (la cursiva es mía). Sobre la fortuna de la categoría de “testimonio” para definir la Escritura, cf. P. SEQUERI, “La struttura testimoniale delle scritture sacre: teologia del testo”, *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia. Raccolta di Studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini, Arcivescovo di Milano, per il suo LXX compleanno* (ed. G. ANGELINI) (Milán 1998), 3-27.

² “La palabra bíblica testimonia la revelación, pero no la contiene de un modo tal que la agote o que se la pueda guardar en el bolsillo como un objeto más. La Biblia testimonia la revelación, pero el concepto de revelación en cuanto tal va más allá” (RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto”, 51). “Los dos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo, tienen la vista fija en Jesús; ambos le tributan un mismo testimonio en coros alternos, cuyo contrapunto se resuelve en armonía (...). El cristiano acepta este testimonio y pone su fe en Cristo. Él no ve en la Escritura precisamente la revelación, sino su instrumento, su vehículo, su atestación” (H. DE LUBAC, “Comentario al preámbulo y al capítulo primero”, *La Revelación divina. Comentarios a la constitución dogmática “Dei Verbum”* [ed. H. DE LUBAC – B. D. DUPUY et al.] [Madrid 1970] I, 183-367 [357-358]).

autoría se pueda atribuir también al hagiógrafo. La inspiración asegura la verdad del testimonio escrito, dotando al texto de un carácter normativo o canónico.

Volviendo sobre la indicación de método –la necesidad de que la exégesis tenga a la vez presentes, metodológicamente, los niveles histórico-crítico y teológico–, ahora podemos entender mejor por qué esta indicación no se presenta como un principio externo al objeto de la exégesis, el texto bíblico³. La Escritura, por su naturaleza, testimonia la Revelación que ha de acogerse con fe (DV 5). De hecho, la misma Escritura, en virtud del carácter de testimonio, es obra o expresión de la fe, que, a su vez, es respuesta adecuada del hombre a la Revelación, respuesta sostenida por la misma Revelación. Al mismo tiempo, en virtud de su carácter inspirado, la Escritura es un testimonio del Espíritu Santo, accesible, una vez más, sólo a través de la fe⁴.

La dicotomía que podría presentarse entre Escritura como Palabra de Dios –y por tanto como testimonio del Espíritu Santo– y la Escritura como reflexión de la fe sobre la revelación histórica sólo se reconduce a la unidad si se contempla “la acogida de la Revelación divina en el seno de la fe humana, operada por la gracia misma de la Revelación”⁵. Por tanto el problema consiste en la justa comprensión del acto de fe. El acontecimiento histórico de la Revelación pretende ser incisivo en la misma historia y vida de los hombres. Es decir, pretende ser *significativo*, y lo es en la acogida de la fe.

Resulta así especialmente claro que el testimonio que nos alcanza en los libros de la Escritura es una realización de la fe y, siendo ésta fecunda por la acción del Espíritu Santo, la obra escrita que de ella nace se convierte en testimonio normativo de la Revelación. La respuesta del hombre, en su libre decisión de adhesión al acontecimiento de la autocomunicación divina, se convierte así en instrumento de esta misma autocomunicación (en cuanto realiza en la fe las formas objetivas de la Tradición y de la Escritura), al mismo tiempo que en condición de la evidencia y del carácter significativo del mismo acontecimiento⁶.

³ Retomo en los siguientes párrafos algunas reflexiones que ya he hecho en otro lugar. Cf. I. CARBAJOSA, “Il Testamento divino offerto alla libertà umana”, *Oasis* 7 (2008), 17-21.

⁴ En este contexto se comprende bien la afirmación de DV 12 de que “la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió”.

⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. Vol. I: La percepción de la forma* (Madrid 1985), 479.

⁶ Cf. A. SCOLA, *¿Quién es la Iglesia? Una clave antropológica y sacramental para la eclesiología* (Valencia 2008), 146-157; A. SCOLA, *Cuestiones de antropología teológica* (Madrid 2000), 174-181.

En este sentido la exégesis, para acercarse adecuadamente a su objeto, debe partir de la fe. Y esto exige que su mismo método posea, desde el origen, una dimensión teológica que responda a la naturaleza de la Escritura y del acontecimiento que testimonia, la autocomunicación de Dios en la historia.

Por otro lado, esta autocomunicación divina, es decir, la Revelación, sucede, efectivamente, en la historia, en el espacio y en el tiempo, desencadenando, por tanto, la misma dinámica de todo acontecimiento históricamente situado. “El plan de la revelación se realiza por hechos y palabras intrínsecamente unidas” (DV 2) que se ofrecen a la interpretación humana como todo hecho y como toda palabra. A su vez la Escritura, como testimonio escrito de dicha revelación, está sometida a las condiciones materiales de toda obra literaria. La Palabra de Dios se ha hecho palabra humana en un admirable gesto de condescendencia divina: “Las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas se han hecho semejantes al lenguaje humano, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno, tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres” (DV 13). Por esta dinámica de la Encarnación, tan propia de la Revelación, la Escritura se entrega a un necesario análisis histórico (textual, literario, lingüístico, etc.). La dimensión histórico-crítica del método exegético es exigida, por tanto, por la misma naturaleza del objeto estudiado.

Es importante observar que los dos niveles metodológicos (histórico-crítico y teológico) de los que habla el Papa se pueden distinguir, pero no separar sin grave daño para la interpretación. Es el mismo Benedicto XVI, que en el Sínodo sobre la Palabra de Dios subrayó la necesidad de distinguir y afirmar dos niveles, el que ha percibido el riesgo de separarlos, incorporando a su exhortación postsinodal una preocupación que no estaba en su intervención en el aula sinodal:

“A este propósito hay que señalar el grave riesgo de dualismo que hoy se produce al abordar las Sagradas Escrituras. En efecto, al distinguir los dos niveles mencionados del estudio de la Biblia, en modo alguno se pretende separarlos, ni contraponerlos, ni simplemente yuxtaponerlos. Éstos se dan sólo en reciprocidad. Lamentablemente, sucede más de una vez que una estéril separación entre ellos genera una separación entre exégesis y teología, que ‘se produce incluso en los niveles académicos más elevados’⁷.”

Precisamente por ello, y para favorecer la comprensión de la unidad del método exegético, utilizaremos a partir de ahora el término *dimensiones* en

⁷ *Verbum Domini* 35.

lugar de *niveles*. Hablar de las “dimensiones histórico-crítica y teológica” del método exegético recoge igualmente la preocupación del Papa y tiene la ventaja, desde el punto de vista terminológico, de hacer más comprensible cómo los dos niveles pueden distinguirse sin separarse.

Ambas dimensiones metodológicas, distintas, pero no separadas, son necesarias para acceder al objeto⁸. No se trata de dimensiones que puedan sumarse o superponerse, ni siquiera complementarse. La separación de ambas dimensiones o, visto desde otro punto de vista, la dificultad (teórica y práctica) para entender que forman una unidad indivisible, constituye el corazón del problema de la exégesis desde hace más de doscientos años, como hemos tenido ocasión de ver en la introducción de esta investigación y como veremos más adelante, a propósito del documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de la PCB, y de los principios que contiene DV 12⁹.

Sin pretender resolver el problema en estas notas para la reflexión, intentaremos ofrecer algunas claves para comprender la unidad indivisible del proceso hermenéutico. La Escritura es un único objeto o realidad accesible a través de un único camino compuesto por las dos dimensiones que exige la naturaleza del objeto. Como Revelación testimoniada, la Escritura no puede reducirse a un *texto* accesible metodológicamente (dimensión histórico-crítica) que no interpela a la libertad (dimensión teológica). Como testimonio de la Revelación, la Escritura conserva la naturaleza de acontecimiento que sucede aquí y ahora provocando a mi libertad. A esta característica del testimonio histórico de la Revelación, siguiendo el magisterio

⁸ Ricoeur habla de dos momentos de la comprensión de un texto dentro de un único proceso, momentos que se mantienen unidos por la exigencia de sentido del mismo texto: “Lo objetivo y lo existencial están lejos de contradecirse (...), es necesario afirmar que el sentido del texto tiene estrechamente unidos los dos momentos; existe la objetividad del texto, entendida como contenido, nivel y exigencia de sentido, que inicia el movimiento existencial de apropiación. Sin esta concepción del sentido, de su objetividad y, a la vez, de su horizonte ideal no hay crítica textual posible. Es necesario, por tanto, que el momento semántico (el del sentido objetivo) preceda al momento existencial (el de la decisión personal), dentro de una hermenéutica preocupada por hacer justicia al mismo tiempo a la objetividad del sentido y al carácter histórico de la decisión personal. A este respecto, el problema planteado por Bultmann es exactamente el contrario del que plantean las teorías estructuralistas actuales. Estas últimas han tomado el aspecto ‘lengua’, mientras que Bultmann tomó el de ‘palabra’. Pero ahora nosotros necesitamos un instrumento del pensamiento que capte la conexión de la lengua y de la palabra, la conversión del sistema en acontecimiento. La exégesis, más que cualquier otra disciplina que trata con ‘signos’, tiene necesidad de un instrumento de pensamiento como éste: sin el sentido objetivo, el texto ya no dice nada; sin la apropiación existencial, lo que dice deja de ser palabra viva. Ésta es la tarea de una teoría de la interpretación que pueda articular, dentro de un único proceso, ambos momentos de la comprensión” (RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, 389-390).

⁹ Cf. capítulo tercero, III.2.

de la Iglesia, se le puede dar el nombre de “sacramental”¹⁰. G. Colombo, profundizando en esta dimensión, habla de “estructura simbólica” de la Revelación¹¹.

Esta misma terminología se podría usar para hablar de la naturaleza del testimonio de la Revelación que es la Escritura, que se ofrece al intérprete con un carácter *simbólico*. Para ser leal con la naturaleza de la Escritura, el exégeta, como el creyente, debe poner en juego su libertad ante el testimonio escrito. Sólo esta libertad (fe) es capaz de hacerse cargo de la “estructura simbólica” con la que la verdad se dona en el testimonio (Revelación).

Del griego *symbolon* (raíz *sym-ballō*), el término *símbolo* alude a la identidad surgida del acto de juntar o reunir los fragmentos de un objeto previamente roto para facilitar el reconocimiento mutuo de quienes custodiaban las partes. Sólo la unión de los fragmentos genera una *forma* completa, nueva, que, a su vez, genera el reconocimiento mutuo de aquellos que permanecían como desconocidos. La estructura simbólica del acontecimiento histórico de la salvación (un acontecimiento en la historia es el alfa y la omega de la historia), paradigmáticamente presente en la unión *hipostática* que se realiza en Cristo (naturaleza humana y naturaleza divina en una única persona), se conserva en la Escritura¹².

Se comprende entonces por qué las dimensiones histórico-crítica y teológica se reclaman mutuamente en la tarea exegética. Lo hacen en virtud de la naturaleza de su objeto, no en virtud de un reclamo moral o de un esfuerzo piadoso. No debemos olvidar, de hecho, que el método de acercamiento a un objeto viene impuesto por el mismo objeto¹³. La *res* de la Es-

¹⁰ La encíclica *Fides et ratio* habla de *ratio sacramentalis* de la Revelación (FR 13). Anteriormente, la constitución dogmática *Sacrosanctum Concilium* había hablado de *fidei sacramenta* (“los sacramentos de la fe”: SC 59).

¹¹ Cf. G. COLOMBO, “Grazia e libertà nell’atto di fede”, *Noi crediamo. Per una teologia dell’atto di fede* (ed. R. FISICHELLA) (Roma 1993), 39-57. A. Scola sigue a Colombo en esta terminología (cf. Scola, *¿Quién es la Iglesia?*, 146-149). Cf. también el uso que Von Balthasar hace de esta terminología cuando discute de la relación forma-signo en Jesucristo (VON BALTHASAR, *Gloria*. Vol. I, 180-197).

¹² “Los evangelios fueron escritos por hombres que pertenecieron al grupo de los primeros que tuvieron fe y quisieron compartirla con otros. Habiendo conocido por la fe quién es Jesús, pudieron ver y hacer ver los rasgos de su Misterio durante toda su vida terrena (...). A través de sus gestos, sus milagros y sus palabras, se ha revelado que ‘en él reside toda la plenitud de la Divinidad corporalmente’ (Col 2,9). Su humanidad aparece así como el ‘sacramento’, es decir, el signo y el instrumento de su divinidad y de la salvación que trae consigo: lo que había de visible en su vida terrena conduce al misterio invisible de su filiación divina y de su misión redentora” (*Catecismo de la Iglesia católica*, 515).

¹³ “La máxima principal de un método científico dice que un objeto no debe ser comprendido con un método cualquiera, sino con el método apropiado para él” (R. GUARDINI, “Sa-

critura, el testimonio de la Revelación, en virtud de su estructura simbólica, no se alcanzará a través de un método histórico en el que no intervenga, desde el inicio (conformando el mismo método), la fe, como libertad del hombre, generada y sostenida por la gracia, que responde a la llamada del testimonio, generado y sostenido por la gracia.

La dinámica de la implicación de la libertad del hombre en el conocimiento, a partir de un testimonio, ha sido bien descrita por Hans Urs von Balthasar. Merece la pena citarlo por extenso:

“Ahora bien, la libertad del espíritu que se comunica –libertad que ni siquiera en el acto de la revelación se anula– condiciona también en el espíritu receptivo una actitud especial y nueva. (...) en cuanto la comunicación se hace libre (...) entonces el examen de la relación entre contenido y expresión ya no es accesible sin más al tribunal de quien conoce. Entre ellos se ha interpuesto un aspecto de la libertad del que se revela. La palabra pronunciada ya no es mera expresión de la palabra interior, sino un *testimonio*. El que habla establece una ecuación inexaminable desde fuera entre el contenido de la declaración y la forma de la declaración, y se hace responsable de que su ecuación sea correcta. Al responsabilizarse de esto, en cuanto persona, proporciona a quien la recibe un sustitutivo de la descartada posibilidad de comprobación. Así pues, si la declaración de la verdad reviste el carácter de dar un testimonio, es decir, el carácter ético de la veracidad, le corresponde por parte de quien la acoge un carácter de *fe* confiada. Sin este aspecto no es concebible un intercambio de verdad entre seres libres”¹⁴.

Un estudio histórico-crítico de la Escritura que prescinda de la fe (o que la incorpore sólo en un segundo momento metodológico) podrá ciertamente alcanzar conocimientos sobre la dimensión histórica de la Revelación. Pero no alcanzará el *significado* de los hechos y palabras que estudia¹⁵. De nada servirá que la fe se pueda añadir en un segundo momento: la estructura simbólica de la Revelación y de su testimonio escrito no permite que la imagen final sea alcanzada (sea reconocible) por dos vías paralelas cuyos resultados (obtenidos de forma independiente) se suman al final. Del estudio detenido y separado de cada una de las partes del *símbolo* no se

grada Escritura y ciencia de la fe”, *Biblia y ciencia de la fe* [ed. C. GRANADOS – A. GIMÉNEZ] [Madrid 2007], 17-66 [33]).

¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica. Vol. I: Verdad del mundo* (Madrid 1997), 96-97.

¹⁵ “La naturaleza propia del texto sagrado está apagada, en el sentido estricto de la palabra, hasta que no se adquiere la posición correlativa a ella, es decir, la fe. Quien considera el texto sagrado sólo desde el punto de vista histórico es absolutamente incapaz de ver el objeto en sentido propio. Sólo ve fenómenos externos, contextos psicológicos, significados de palabras desde una perspectiva filológica y cultural” (GUARDINI, “Sagrada Escritura y ciencia de la fe”, 45).

puede *deducir* la identidad o imagen final, que sólo se alcanza en la unión de ambas piezas. Dicha unión constituye el punto de partida del objeto, porque sólo esa unión tiene delante el verdadero objeto de estudio.

Será tarea nuestra mostrar ahora cómo ambas dimensiones metodológicas se pueden afirmar en unidad indivisible en el estudio del AT. Para ello partiremos de los datos y consideraciones acumulados en los dos capítulos anteriores, especialmente de las nuevas propuestas de interpretación que contienen muchos elementos de reflexión hermenéutica. Algunas de estas propuestas recientes nos permitirán recorrer la vía negativa: mostrar cómo la exclusión de la fe como parte integrante del método conduce a resultados parciales que no son capaces de dar cuenta exhaustivamente del objeto total de estudio.

II. La dimensión teológica del método:

La fe, presupuesto adecuado de la interpretación bíblica

Un presupuesto esencial de la Ilustración, en su aplicación al estudio de la Escritura, es que la fe es un elemento perturbador del conocimiento objetivo, por lo que debe ser excluida del método con el que estudiamos la Biblia. Ya hemos visto en el capítulo segundo que Spinoza fue uno de los primeros que, ya a mediados del siglo XVII, dio voz a este presupuesto hermenéutico, al afirmar que el “método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza”, por lo que el exégeta, en su estudio, no debía permitir la presencia de “otros principios ni otros datos, aparte de los extraídos de la misma Escritura y de su historia”¹⁶.

Hemos tenido ocasión de ver, a través de nuestra mirada diacrónica a los resultados de la exégesis de los últimos dos siglos, cómo este principio –la exclusión de la fe del método– ha configurado gran parte de la interpretación bíblica, especialmente su rama mayoritaria, los estudios a partir del método histórico-crítico. Una de las virtudes de esa mirada diacrónica es precisamente la de poder sacar lecciones de la historia de la exégesis. Y una primera lección es que la exclusión de la fe no ha redundado en una mayor “objetividad” en el conocimiento de la Biblia. Al contrario, paradójicamente el estudio de la Escritura, “liberado” del dogma cristiano –o judío–, ha construido sobre otros presupuestos filosóficos que, de hecho, han condicionado claramente, como hemos tenido ocasión de ver, los resultados de la exégesis. En realidad, hemos asistido a un trasvase de presupuestos: en la medida en que la fe, como presupuesto fundamental de la interpretación

¹⁶ SPINOZA, *Tratado teológico-político*, 195.

bíblica durante muchos siglos, se ha retirado, otros presupuestos han ocupado su puesto.

Casi trescientos cincuenta años después de Spinoza, podemos decir que su proyecto de un estudio objetivo de la Escritura, siguiendo el método de las ciencias naturales, no se ha realizado¹⁷. De hecho, la segunda mitad del siglo XX, enormemente fecunda en la reflexión hermenéutica, ha mostrado que es una ingenuidad la pretensión de liberarse de los presupuestos o prejuicios con los que uno parte en el conocimiento. Es más, y ésta es una de las grandes aportaciones de la hermenéutica contemporánea, los “prejuicios” o “precomprensiones” juegan un papel en el proceso de conocimiento que debe ser reconocido¹⁸.

Pero entonces ¿es imposible la objetividad? En la introducción de esta obra partíamos del *desideratum* de Ratzinger de que la exégesis histórico-crítica hiciera una lectura diacrónica de sus propios resultados, de modo que pudiera reconocer la “interferencia” en su tarea de presupuestos filosóficos de naturaleza muy variada. La exégesis histórica, decía Ratzinger, “debería, por tanto, renunciar a la apariencia de una certeza equiparable a la de las ciencias de la naturaleza, con la cual hasta ahora son generalmente presentadas sus interpretaciones”¹⁹.

Ya antes de Ratzinger, en 1928, el gran teólogo alemán Romano Guardini se dio cuenta de que la pregunta por la objetividad en la exégesis había estado durante mucho tiempo viciada por la pretensión de aplicar el método de las ciencias naturales a una expresión humana, en concreto religiosa, inscrita en la historia, como es la Escritura. Dado que el modo de acercarse a un objeto lo impone el mismo objeto, el método de conocimiento que debe aplicarse a un fenómeno humano, histórico, literario o religioso no puede ser el mismo que el que se aplica a un fenómeno del mundo de la materia:

¹⁷ Pace Ska, que afirma casi lo contrario: “Después de todo, nosotros somos, en su mayoría, discípulos de Spinoza, y nuestra lectura de la Biblia sostiene y confirma sus puntos de vista en muchos sentidos. En otros, hemos ido más allá, lo que es bastante normal” (Ska, “Old and New Perspectives”, 266).

¹⁸ “Los mismos maestros del método histórico no consiguen liberarse nunca del todo de los prejuicios de su tiempo, de su ambiente social, de su nacionalidad, etc. ¿Es esto un defecto? Incluso si lo fuera, yo creo que sería tarea de la filosofía estudiar por qué este defecto acompaña toda obra humana. En otras palabras, yo considero científico reconocer *lo que es*, más que proceder desde lo que debería y podría ser. En este sentido yo intento superar la noción de método que es propia de la ciencia moderna (que, por otro lado, conserva su validez limitada) y poner como principio lo que *siempre* sucede” (H. G. GADAMER, “Hermeneutik und Historismus”, *PhR* 9 [1962], 241-276 [248-249]).

¹⁹ RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto”, 28.

“Los existentes no son todos iguales, sino cualitativamente diversos entre sí (...). No existe un modo de conocer general que se aplique de la misma forma para comprender una reacción química, un aparato mecánico, el proceso de crecimiento de una planta, el desarrollo de un animal, las emociones humanas, la formación de los conceptos, las elecciones éticas, el problema filosófico del ser, el fenómeno religioso de la oración, etc. Una corriente de pensamiento largamente extendida piensa que sí. ¡Pero un conocimiento de ese tipo no existe! ¡Su aceptación es en sí misma falsa, y es un signo de pobreza espiritual el hecho de aceptarla sin más! A un conocimiento de este tipo se le ocultaría justamente lo más fundamental del mundo de los objetos. Para alcanzar este fundamento el conocimiento debe ser algo vivo. A la particularidad ontológica de cada cosa debe corresponder una particularidad noética en el acto de conocer”²⁰.

La corriente de pensamiento de la que habla Guardini es la responsable de querer introducir un único método de conocimiento (el científico o método de las ciencias naturales) sobre todas las realidades, deformando o reduciendo, de hecho, tanto el sujeto del conocimiento como su objeto:

“Toda la realidad se ha nivelado en un esquema genérico de conocimiento intelectual según el cual frente a un aparato abstracto y uniformado de conocimiento (el sujeto) se sitúa un objeto, que es también uniforme en su objetividad abstracta, sea que se trate de una piedra, de una planta o de una persona. Y esta postura se ha convertido en un dogma en aras del concepto de una ciencia que se deriva del modo propio de conocer los objetos mecánicos”²¹.

La pretensión de aplicar el método propio de conocimiento de las ciencias naturales a la Escritura contiene una doble ingenuidad que es, en realidad, una doble deslealtad: una respecto al objeto de conocimiento y otra respecto al sujeto que conoce. Respecto al objeto de conocimiento, no se puede pretender reducir toda la realidad al campo único de los objetos mecánicos, sobre los que se aplica un único modo de conocimiento, el propio de las ciencias naturales²². El objeto que nosotros queremos conocer, la Escritura, es el testimonio escrito de un acontecimiento enmarcado en la historia, que tiene que ver con la dimensión religiosa del hombre. Sobre este objeto no se puede aplicar el método de conocimiento propio de las ciencias naturales lisa y llanamente porque dicho método no corresponde al objeto que nos ocupa.

²⁰ GUARDINI, “Sagrada Escritura y ciencia de la fe”, 19-20.

²¹ *Ibid.*, 46-47.

²² La distinción que realiza Kant entre “fenómeno” (el ámbito de lo que es cognoscible por la razón, marcado por el espacio, el tiempo y la causalidad) y “noumeno” (de lo que no tenemos intuición sensible, sino sólo ideas y que, por tanto, no puede ser cognoscible) está detrás de esta pretensión de reducir el campo del conocimiento a los objetos sensibles (cf. I. KANT, *Crítica de la razón pura* [Madrid 1993], 259-275).

Por otro lado, respecto al sujeto, es ingenuo pensar que la posición ideal del mismo a la hora de conocer sea la “neutralidad” o indiferencia, una no implicación “afectiva” con el objeto estudiado. En primer lugar, esta neutralidad no se da ni siquiera en el campo de la investigación científica, y, de hecho, no tiene por qué ser la posición más adecuada. La historia de la ciencia está llena de ejemplos que ilustran este punto: ni el investigador es “neutral” en su relación con el objeto, ni la neutralidad es la condición más adecuada para el conocer científico²³. Pero, además, en el campo de nuestra experiencia cognoscitiva hay una larga serie de objetos que exigen de modo especial la implicación del sujeto para hacer posible un conocimiento adecuado. Es más, se trata de realidades que se ofrecen (o se desvelan) al individuo y a su conocimiento en la medida en que éste se implica en ellas. Esto es evidente en el campo de las relaciones humanas, donde es fundamental la implicación del sujeto con el objeto, por ejemplo, para conocer si me puedo fiar de una persona, para saber si una persona me ama realmente o para descubrir si una persona miente respecto a una cuestión grave.

A este tipo de objetos que exigen la implicación del sujeto para ser conocidos pertenecen todas las realidades que tienen que ver con la “realización” del individuo, con la “salvación”; por supuesto, todas las realidades religiosas. Y, resulta evidente, esta implicación será necesaria para conocer a Dios. En este caso está claro que el conocimiento no es posible sin que el sujeto se ponga en juego²⁴. Dios, al que hace referencia la dimensión reli-

²³ “Una actitud de pura e indiferente objetividad frente al objeto es infructífera. Es fructífera solo una actitud que hace referencia a la seriedad del ponerse ante esa cosa (...). Cuando un sujeto sensible a un valor lo deja entrar en su ámbito vital, todo su antiguo mundo de valores cerrado en sí mismo entra en crisis (...). He aquí la pasión y seriedad del conocer” (GUARDINI, “Sagrada Escritura y ciencia de la fe”, 27). Respecto a la historia de la ciencia y al problema epistemológico de las ciencias naturales, cf. G. GISMONTI, “Epistemologia”, *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, Filosofia e Teologia* (ed. G. TANZELLA-NITTI – A. STRUMIA) (Roma 2002) I, 486-504, con amplia bibliografía.

²⁴ “También esto puede aplicarse al problema de Dios. No se da el puro observador. No se da la objetividad pura. Cuanto más alto humanamente está el objeto y cuanto más entra y compromete el propio observador, es menos posible la pura distancia, la pura objetividad. Si la respuesta es objetivamente imparcial, si la expresión supera finalmente los prejuicios de los inocentes y se explica como científica, el locutor se ha engañado a sí mismo. Al hombre no se le concede tal objetividad. No puede poner problemas ni existir como puro observador. Quien intente serlo, no experimenta nada. Por eso la realidad ‘Dios’ sólo aparece a quien entra en el experimento de Dios, en la fe. Quien entra, experimenta. Sólo quien coopera en el experimento, pregunta, y quien pregunta, recibe respuesta (...). Con razón afirma el texto citado que es imposible la curiosidad neutral del espíritu que no quiere tomar parte en el juego, bien sea respecto al hombre o respecto a Dios. El experimento de Dios no se lleva a cabo sin el hombre” (J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* [Salamanca 1982], 145-146).

giosa de todo hombre, no se presenta nunca como un dato al que accedo mediante conocimiento "objetivo", como puede ser un libro que está encima de la mesa o el árbol genealógico de una persona. Dios es siempre "mi Dios", mi problema, porque el problema religioso, el problema de la salvación es "mi problema"²⁵. Por el hecho de ser persona humana estoy dentro de ese problema, y no puedo conocerlo si no a partir de mi implicación en él.

¿Cuál es, por tanto, la posición adecuada para conocer ese objeto que se llama "Escritura", ese *testimonio escrito e inspirado de la Revelación*? Siendo la Biblia una expresión religiosa que hace referencia al problema de la salvación que todo ser humano anhela, la posición adecuada ante ella es la actitud religiosa. Ciertamente, esta actitud será condición de posibilidad de un conocimiento verdadero de la Biblia, pero no será suficiente. El hecho religioso que testimonian (y del que son expresión) AT y NT es del todo peculiar: se trata de la revelación positiva, en la historia, en el tiempo y en el espacio, de Dios. Una pretensión que es ciertamente inaudita y que por ello exige del investigador una decisión: no en vano es una pretensión que tiene que ver con *su* problema religioso y ante la cual, por tanto, *debe* responder.

Y el hecho al que AT y NT se refieren no ha quedado anclado en su época (como podría haber sucedido), sino que ha atravesado el tiempo y se presenta con la misma pretensión hoy en día como un anuncio: Dios, el Misterio que ha hecho todas las cosas, ha elegido un pueblo para llevar la salvación al mundo entero a través de él; cuando llegó la plenitud de los tiempos quiso comunicarse a través de su Hijo, hecho hombre por nosotros; en Cristo, por medio del misterio Pascual y del envío del Espíritu Santo, los hombres son reconciliados con Dios y encuentran nueva vida. El investigador no debe responder ante un hecho del pasado, sino ante un hecho presente. Y ese hecho, por su forma de presentarse (y por su misma naturaleza), exige una verificación personal y crítica, una implicación perso-

²⁵ "Dios entra en mi ámbito pleno y decisivo de posibilidades sólo cuando lo acepto como la salvación de mi persona. No cuando digo 'Dios', sino sólo cuando digo 'mi Dios'" (GUARDINI, "Sagrada Escritura y ciencia de la fe", 32). Desde el campo de la filosofía, X. Zubiri ha sabido mostrar de modo lúcido la implicación personal del hombre en el conocimiento de Dios: "La presencia de Dios en mi realidad sustantiva no es una presencia meramente real en sí misma. Si sólo fuera esto, Dios no sería sino un mero *objeto* entre otros más, tal vez el más excelso de todos los objetos, pero nada más, y por tanto lo más que podría hacer es dirigirme a él. No es el caso. Dios no es un objeto, sino que es precisa y formalmente término de religación. Yo no estoy *dirigido*, sino *religado* a él. Por tanto, Dios no es *objeto*, antes de serlo y para poder serlo, es *fundamento*. Es fundante de mi destinación a ser absoluto" (X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* [Madrid 1994], 158).

nal: el ejercicio de verificar la correspondencia entre las exigencias religiosas y el hecho anunciado, en los términos anunciados²⁶.

En realidad, cualquiera que quisiera acercarse a ese objeto llamado Biblia se vería obligado a tomar una posición ante un hecho presente, el anuncio cristiano, cuyo origen está allí descrito. Y al revés, quien se tope con el anuncio cristiano hoy tendrá que tomar una posición ante lo que ese anuncio dice de sus orígenes, testimoniado en la Escritura.

La respuesta adecuada a la Revelación positiva de Dios en Jesucristo se llama fe. Éste es el presupuesto adecuado para la correcta interpretación de la Escritura. De hecho, la fe puede ser definida como "actitud cognoscitiva"; más concretamente, como la "actitud cognoscitiva que corresponde a la Revelación"²⁷. Como ya hemos visto en el punto anterior, esta fe, como respuesta adecuada del hombre a la Revelación, forma parte de la misma naturaleza de la Revelación (DV 6), pues "la Palabra de Dios quiere ser desde el principio fructífera en la fecundidad del hombre creyente, y, en cuanto forma por la que Dios interpela al hombre, incluye la forma de la respuesta del hombre a Dios"²⁸. Y hemos visto también que un fruto de esta fe es la misma Escritura. La fe, por tanto, está en el origen del objeto y se presenta como presupuesto fundamental para el sujeto que desea conocerlo²⁹.

Retomemos ahora algunas de las características enunciadas de esa peculiar actitud cognoscitiva respecto a nuestro objeto que se llama fe. Ellas

²⁶ Sobre la dinámica de verificación (criterios de verdad) o de adecuación de la experiencia cristiana con la estructura antropológica humana, cf. SCOLA, *Cuestiones de antropología teológica*, 224-227; J. PRADES, "La fe como gracia. Libertad de la fe", *Diccionario de teología* (ed. C. IZQUIERDO - J. BURGGRAF - F. M. AROCANA) (Pamplona 2006), 407-415.

²⁷ GUARDINI, "Sagrada Escritura y ciencia de la fe", 37.

²⁸ VON BALTHASAR, *Gloria*. Vol. I, 480.

²⁹ "La fe permanece como un presupuesto que el conocimiento no puede eliminar, pues constituye el ámbito en el que se da el misterio" (GUARDINI, "Sagrada Escritura y ciencia de la fe", 48). A este propósito merece la pena citar por extenso la afirmación de H. R. Niebuhr: "(...) la fe abre el camino al conocimiento. Elimina los tabúes que rodean nuestra vida intelectual y que hacen que algunos argumentos sean sacrosantos y no se puedan investigar, mientras que otros sean demasiado peligrosos como para adentrarse en ellos. Pero al mismo tiempo asegura reverencia a la idea de que ningún ser es demasiado débil como para no ser digno de una curiosidad amorosa. Todo conocimiento se hace digno y todo ser es objeto de investigación. Mientras intentamos mantener nuestra fe en los dioses, tenemos miedo a examinarlos demasiado cerca, no vaya a ser que su dudosa bondad y poder se pongan en evidencia, como cuando los adoradores de la Biblia temen la crítica bíblica o los que rinden culto a la democracia temen el examen objetivo de la democracia. Sin embargo, cuando la fe del hombre está ligada al Único, todos los seres contingentes pueden acudir a sus manos en busca de alimento y entendimiento. El entendimiento no se da automáticamente con la fe; la fe hace posible y requiere el trabajo del intelecto de modo que pueda comprender" (H. R. NIEBUHR, *Radical Monotheism and Western Culture* [Nueva York 1960], 125-126).

nos ayudarán a perfilar la posición adecuada del exégeta que se acerca al AT en cuanto Escritura.

1. Punto de partida: un acontecimiento singular en la historia

La fe forma parte de la dinámica religiosa, dinámica que, a su vez, forma parte de la estructura natural del hombre, que se desvela especialmente en contacto con la realidad. La fe cristiana, sin embargo (y algo similar podría decirse de la fe de Israel), presenta una dinámica del todo particular respecto a la religiosidad natural humana que está en el origen de la creatividad religiosa³⁰. La fe está, toda ella, referida a un hecho situado espacio-temporalmente que tiene la pretensión de ser *la* intervención de Dios en la historia para “revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad” (DV 2). El punto de partida, por tanto, es *exterior* al hombre: un acontecimiento histórico que entra en el ámbito de conocimiento del hombre como cualquier otro acontecimiento y que exige de éste una respuesta (*exige*: no en vano el acontecimiento tiene que ver con su dimensión religiosa).

La fe cristiana, por tanto, no es deducible de la religiosidad natural del hombre. Se trata de un acto esencialmente “volcado” sobre una manifestación histórica bien determinada, lo que conlleva una serie de implicaciones metodológicas de primer orden. Y estas implicaciones serán relevantes para el acercamiento a la Escritura, siendo ésta una expresión de la fe (*testimonio* escrito e inspirado) que se refiere al acontecimiento que da origen a la misma fe.

No siendo la fe cristiana reconducible a una mera religiosidad, el acontecimiento histórico del que parte será un dato irrenunciable para todo el que quiera entender los fenómenos que nacen de esa misma fe y aun su misma naturaleza. Pero ese acontecimiento histórico no está meramente a *disposición* del intérprete, no se presenta como un objeto que puede ser *comprendido* como lo son los objetos físicos. Es un acontecimiento que llama a una verificación para ser conocido. Reclama, por tanto, la libertad del intérprete. Y se trata de una verificación histórica y a la vez religiosa. Contiene una especie de imperativo: “tú *debes* decidir”³¹. No en vano la pretensión

³⁰ Sobre la relación entre la fe cristiana y la creatividad religiosa del hombre, cf. el documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones* (Ciudad del Vaticano 1996).

³¹ “La forma inferior de este escándalo, la más inocente, hablando en términos humanos, es la de dejar en tal estado todo lo que se refiere a Cristo, juzgando poco más o menos de la siguiente manera: ‘Personalmente no tengo por qué juzgar nada sobre el particular; desde luego, yo no soy un creyente, pero tampoco me atrevo a emitir ningún juicio’. La mayoría no ve-

de aquel acontecimiento fundante exige de todo el que se acerca a él una respuesta: ¿la historia de Israel es o no es lugar de revelación de Dios? ¿Jesús de Nazaret es o no es quien dice ser? ¿Un punto de la historia puede ser el alfa y la omega de la historia? Se trata de una pretensión que tiene que ver con la *salvación* del hombre, con el cumplimiento de su persona, con su dimensión religiosa. Por eso la respuesta a estas preguntas se presenta como un deber irrenunciable.

La verificación, para ser leal, debe seguir las condiciones que el mismo objeto impone. Se trata de verificar lo que aquella realidad dice de sí misma. Y la verificación incluye, y hoy ya no puede dejar de incluir, las huellas que ese acontecimiento deja en la historia, hasta el presente³². El intérprete no puede obviar su respuesta por considerar la pretensión un dato del pasado. Si así fuera, habría que decidir sobre la verdad de ese momento de la historia. Pero aquella pretensión continúa en la historia, sigue siendo contemporánea en ese cuerpo social que es la Iglesia³³.

2. Una razón abierta a la realidad

Salta a la vista que una verificación de este tipo se presenta como un reto a la razón moderna. Si el punto de partida es un hecho en la historia, que continúa presente y que exige ser verificado, y no una mera religiosidad natural, la razón tendrá que *abrirse*, según su naturaleza, a un dato que no posee de antemano, del que puede venir una novedad, algo *no deducible*. A

rá en esto ninguna forma de escándalo. Y es que se ha olvidado por completo ese cristiano: 'tú debes'. Ésta es la razón de que no se vea el escándalo en la anterior postura, una postura que instala a Cristo en la balanza de la indiferencia. Sin embargo, el mensaje del cristianismo, que ha llegado hasta ti, significa que tienes que formarte una opinión en torno a Cristo. Porque Cristo es –o el hecho de que exista y haya existido– lo que decide de toda existencia. Si Cristo se te ha anunciado, entonces es un escándalo el que nos vengas diciendo: 'Personalmente no quiero formar ninguna opinión sobre el particular'" (S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal [o de la desesperación y el pecado]* [Madrid 1969], 242).

³² Una de las corrientes más recientes en la exégesis bíblica es la que lleva el nombre de *Wirkungsgeschichte* o "Historia de los efectos del texto", que estudia la interpretación de un determinado texto bíblico a lo largo de la historia y el influjo que ese texto ha tenido sobre la teología y la cultura. Cf. PCB, *La interpretación de la Biblia* I. C.3.

³³ "El Maestro que enseña los mandamientos de Dios, que invita al seguimiento y da la gracia para una vida nueva, está siempre presente y operante en medio de nosotros, según su promesa: 'He aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo' (Mt 28,20). La contemporaneidad de Cristo respecto al hombre de cada época se realiza en el cuerpo vivo de la Iglesia. Por esto el Señor prometió a sus discípulos el Espíritu Santo, que les 'recordaría' y les haría comprender sus mandamientos (cf. Jn 14,26), y, al mismo tiempo, sería el principio fontal de una vida nueva para el mundo (cf. Jn 3,5-8; Rom 8,1-13)" (*Veritatis Splendor* 25).

lo largo de nuestra exposición anterior hemos visto numerosos ejemplos de una razón autosuficiente concebida como *medida* de todas las cosas, que excluye *a priori* la singularidad gnoseológica de un punto de la historia³⁴. Dicho de otro modo, se excluye que Dios, verdad absoluta, pueda intervenir en la historia señalando un espacio y un tiempo a los que la razón debe someterse a través de la dinámica de la verificación.

Si, como hemos visto, Kant fue el autor que más claramente formuló esta objeción de la razón moderna³⁵, gran parte de los resultados de la exégesis crítica que hemos analizado son deudores de este principio³⁶.

Sin embargo, la prioridad del acontecimiento como principio gnoseológico no se opone, sino más bien al contrario, sale al encuentro de la verdadera naturaleza de la razón, que es apertura a la realidad. El filósofo francés Jean Guitton afirmaba que "razonable es someter la razón a la experiencia"³⁷, dando a entender implícitamente que irracional es una razón que quiera deducir de ella misma la explicación de la realidad, al margen del encuentro con ésta.

El AT nos ofrece un ejemplo claro de esta "razón abierta" necesaria para conocer adecuadamente. En el primer libro de los Reyes se nos presenta la figura de Salomón, el sabio por antonomasia en Israel. En el capítulo tercero, Salomón, consciente de su juventud e inexperiencia, y abrumado por la tarea de guiar a un pueblo numeroso, dirige a Dios esta bella petición encaminada a adquirir sabiduría:

"Yahvé, mi Dios, tú has hecho rey a tu siervo en lugar de David, mi padre, pero soy un joven muchacho y no sé por dónde empezar y terminar. Tu siervo está en medio de tu pueblo, el que tú te elegiste, un pueblo numeroso, que no es posible contar ni calcular. Concede, pues, a tu siervo, un *corazón atento* para juzgar a tu pueblo, para discernir entre el bien y el mal. Ciertamente, ¿quién podrá hacer justicia a este pueblo tuyo tan grande?" (1 Re 3,7-9).

Lo que Salomón pide es un "corazón atento" (literalmente, "un corazón que escuche": *lēb šōmēa*), es decir, una razón (siguiendo el sentido semita del término *lēb*)³⁸ abierta a lo que viene de fuera, a la realidad que desea juz-

³⁴ A. Carrasco Rouco ha mostrado el papel que este tipo de razón ha jugado en las diferentes fases de la búsqueda del Jesús histórico (A. CARRASCO ROUCO, "La puesta en cuestión histórico-crítica del testimonio apostólico sobre Jesucristo", *RET* 61 [2001], 207-231).

³⁵ Cf. capítulo segundo, IV.

³⁶ Cf. *Verbum Domini* 35.

³⁷ J. GUITTON, *Nuevo arte de pensar* (Madrid 2001), 85.

³⁸ En el vocabulario hebreo, "corazón" indica la sede de la vida consciente (memoria, imaginación, atención, inteligencia, voluntad, mente, ánimo, conciencia, etc.) y no de los

gar rectamente, comprender adecuadamente. De hecho, más adelante, el mismo libro de los Reyes dice que Dios, atendiendo la plegaria de Salomón, le concede “una sabiduría e inteligencia extraordinarias y un *corazón abierto* (*rôḥab lēb*) como la playa a orillas del mar” (1 Re 5,9). Comentando la petición de Salomón, G. von Rad dice:

“Lo que deseaba el rey, el sabio por antonomasia, no era lo que los modernos entendemos por razón, es decir, una cualidad interna, que dicta sus leyes y dispone soberanamente de las virtualidades inertes de la naturaleza, sino una razón ‘abierta’ a la percepción de la verdad que brota del universo y llega al hombre como interpelación personal”³⁹.

Otro caso paradigmático que nos presenta la Escritura es el del judío Pablo de Tarso. En su historia resulta evidente que el acontecimiento del encuentro con “Jesús, el Nazareno” (cf. Hch 22,8), camino de Damasco, determinó un nuevo principio de interpretación y de conocimiento⁴⁰. Y es precisamente en la interpretación de la Escritura (en el caso de Pablo, el Antiguo Testamento) donde este acontecimiento resulta determinante. En efecto, Pablo había recibido la educación propia de un rabino: a los pies de Gamaliel (cf. Hch 22,3) se había familiarizado con todas las técnicas de lectura de la Escritura. Sin duda alguna, de él se podía decir que era un “experto” en exégesis bíblica. Sin embargo, Pablo afirma que él, como todos los judíos, tenía un velo a la hora de leer el Antiguo Testamento:

“Pero se embotaron sus inteligencias. Hasta el día de hoy perdura ese mismo velo en la lectura del Antiguo Testamento (...). Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto en sus corazones” (2 Cor 3,14-15).

No fue una profundización en el “método hermenéutico” judío lo que le permitió entender el AT, sino un acontecimiento que se enmarca en el espacio y en el tiempo:

“El velo no se ha levantado, pues sólo en Cristo desaparece (...). Y cuando se convierte al Señor, se arranca el velo” (2 Cor 3,14.16).

Es, por tanto, el acontecimiento salvador de Cristo, que ha entrado en la vida de Pablo, lo que le permite entender el Antiguo Testamento. En este caso resulta evidente que ha sido un hecho lo que ha dilatado los lími-

sentimientos. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, “leb”, *Diccionario bíblico hebreo-español* (ed. L. ALONSO SCHÖKEL) (Madrid 1994), 380-384.

³⁹ G. VON RAD, *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985), 366.

⁴⁰ Cf. J. CARRÓN PÉREZ, *Acontecimiento y razón. Principio hermenéutico paulino y la interpretación moderna de la Escritura* (Sub 1; Madrid 2001).

tes de la razón, abriéndola a acoger el principio, Cristo, que explica toda la Escritura. De hecho, toda la predicación del apóstol muestra la fecundidad de este nuevo principio en su aplicación a la interpretación de la Escritura. El principio entra como un acontecimiento en su vida, es indeducible. Pero, una vez que ha entrado, tiene la potencia (persuasiva) de explicar la realidad en todos sus factores. Siendo *ineducible*, es un principio *razonable*⁴¹.

Benedicto XVI ha identificado con lucidez el origen de la hermenéutica secularizada de la Biblia en una razón cerrada:

“En efecto, la hermenéutica secularizada de la Sagrada Escritura es fruto de una razón que estructuralmente se cierra a la posibilidad de que Dios entre en la vida de los hombres y les hable con palabras humanas. También en este caso, pues, es necesario invitar a *ensanchar los espacios de nuestra racionalidad*. Por eso, en la utilización de los métodos de análisis histórico, hay que evitar asumir, allí donde se presente, criterios que por principio no admiten la revelación de Dios en la vida de los hombres. (...) se necesita una razón que, investigando los elementos históricos presentes en la Biblia, se muestre abierta y no rechace *a priori* todo lo que exceda su propia medida”⁴².

La llamada del Papa a ensanchar los límites de la razón es hoy más urgente que nunca. Frente a lo que muchos podrían pensar, el dualismo que presenta la exégesis moderna no se resuelve con genéricas llamadas a una mayor devoción o “espiritualidad”, sino *dilatando los espacios de nuestra racionalidad*.

3. La implicación personal del exégeta: su responsabilidad moral

Hemos insistido en el hecho de que la Escritura está toda ella referida, por su naturaleza, a un hecho enmarcado en el tiempo y en el espacio. Por ello la categoría de testimonio es aquella que mejor la define. Éste es un dato enormemente relevante para facilitar el justo acercamiento al objeto. Y es un dato que se impone al exégeta y que reclama su libertad: debe decidir ante la pretensión que la Escritura contiene y que llega hasta nuestros días

⁴¹ Ésta es, de hecho, la dinámica de la fe, a la vez *graciosa* y *razonable*: “Una vez que se ha producido el acontecimiento gratuito y sorprendente de la revelación, encontramos una no menos sorprendente correspondencia entre el hombre (con sus deseos y preguntas constitutivas) y este acontecimiento. Por eso la fe muestra su credibilidad también ante el no creyente. Entre el acontecimiento de la revelación y la estructura humana se da una continuidad dentro de una mayor discontinuidad (...). La *racionalidad* de la fe se expresa en su conformidad o coherencia con la estructura antropológica, lo cual permite tomarla en su sentido original de adecuación a la naturaleza completa del hombre, que es precisamente una naturaleza racional” (PRADES, “La fe como gracia. Libertad de la fe”, 407).

⁴² *Verbum Domini* 36.

con la misma fuerza dentro de la experiencia cristiana. Y la decisión implica un riesgo. De hecho, Ricoeur llega a hablar de "apuesta" en la tarea de la interpretación⁴³. Aquí entra en juego la implicación personal del exégeta. No en vano, una característica esencial de la categoría de testimonio es que requiere ejercitar la libertad moralmente. Para interpretar un testimonio es necesaria la implicación del sujeto, que en el campo que nos ocupa será siempre una experiencia "moral"⁴⁴. Las reflexiones que han precedido este epígrafe, dentro de este capítulo tercero, han mostrado suficientemente el papel decisivo que juega en el conocimiento la posición del intérprete. En el tipo de conocimiento que nos ocupa, no existe la posición "neutra". El exégeta debe decidir.

En su exhortación apostólica *Verbum Domini*, Benedicto XVI destaca claramente el papel que, en el proceso hermenéutico, juega la libertad del exégeta:

"Descubrimos así la razón por la que un proceso de interpretación auténtico no es sólo intelectual, sino también vital (...). Ese proceso tiene un aspecto íntimamente dramático, puesto que en el trascender [la letra], el paso que tiene lugar por la fuerza del Espíritu está inevitablemente relacionado con la libertad de cada uno"⁴⁵.

Después de pasar revista a las características fundamentales de la posición más adecuada ante nuestro objeto de estudio, estamos en condiciones de identificar los términos generales que definen la responsabilidad moral del exégeta y de juzgarla concretamente en sus aplicaciones prácticas. Ahora es el momento de entrar a valorar los resultados de la exégesis más reciente.

Salgamos al paso de una posible objeción, aquella que afirma que la relación entre el *corpus* literario que llamamos Biblia y una determinada tradición religiosa es un dato externo a la misma Escritura o del que se puede prescindir. Esta postura tiene en contra la misma realidad de la Escritura. Sin esa tradición religiosa, la Biblia no habría nacido, y mucho menos se habría transmitido íntegra hasta nuestros días. De hecho, ese *corpus* es transmitido por una comunidad creyente y nos llega en un determinado con-

⁴³ Cf. P. RICOEUR, "Le sujet convoque à l'Ecole des Récits de Vocation Prophétique", *RICP* 28 (1988), 83-99.

⁴⁴ "El concepto de testimonio, tal y como se desarrolla en la exégesis bíblica, es hermenéutico en un doble sentido. Ante todo, en el sentido de que *ofrece* a la interpretación un contenido que interpretar. Posteriormente, en el sentido que *requiere* una interpretación" (RICOEUR, "L'herméneutique du témoignage", 130).

⁴⁵ *Verbum Domini* 38.

texto de interpretación. Con raras excepciones, nos acercamos a la Biblia a partir del interés que nos suscita una comunidad creyente.

Por otro lado, hemos visto que sólo la contemporaneidad con ese dato que la Escritura testimonia nos pone en las condiciones adecuadas para entenderla. Lo que está en juego, en la posición del exégeta ante ese dato, no es simplemente el imperativo de una serie de decisiones necesarias previas al acercamiento a un objeto que apenas incidirían en el conocimiento del mismo (como quien debe decidir necesariamente qué edición de una obra va a manejar antes de ponerse a leer). De hecho, la decisión frente a la pretensión cristiana (esa que podemos encontrar en el NT y que la Iglesia sigue proclamando) determinará los resultados de la exégesis.

Para ilustrar este punto, entraremos a juzgar, a partir de los criterios expuestos, algunas posiciones del acercamiento a los profetas desde las ciencias sociales, modelo ya presentado en el capítulo segundo⁴⁶. Los tres autores estudiados, F. Deist, C. E. Carter y R. P. Carroll, obvian la decisión inevitable ante el cristianismo (o judaísmo), lo que, sin embargo, es ya un ejercicio moral de la libertad que tiene sus consecuencias en los resultados de la exégesis que proponen.

Deist es, en este sentido, radical. Presupuesto fundamental de su exégesis es el rechazo *a priori* de la singularidad del antiguo Israel y de la religión cristiana, singularidad sobre la que venía fundándose la interpretación bíblica desde hacía siglos, incluida la que seguía el método histórico-crítico. De hecho, su crítica a este último método no se refiere a cuestiones de procedimientos (elección entre acercamiento diacrónico o sincrónico), sino a una cuestión de fondo: la exégesis histórico-crítica todavía considera el texto un *reflejo* de la realidad, de una realidad única que es la que realmente le interesa. El texto sería su vía de acceso.

El tipo de preguntas que el "nuevo paradigma" basado en las ciencias sociales propone muestra a las claras la negación *a priori* del carácter singular de un punto en la historia. Lo que a este método le interesa no es *quién* era este o aquel profeta o *qué* dijeron, sino cuestiones como *qué modelo social* describe mejor la sociedad israelita de aquella época o *qué condiciones* (económicas, sociales, políticas) propiciaron el surgimiento de una figura profética⁴⁷. Se trata de preguntas sobre las estructuras sociales y los modelos que las describen, así como sobre la vida socio-económica cotidiana de aquellas épocas.

⁴⁶ Si no se dice lo contrario, las referencias a los diferentes autores están tomadas de los textos citados en el capítulo segundo, VI.2: "La lectura desde las ciencias sociales".

⁴⁷ Cf. DEIST, "The Prophets", 14-15.

Carter describe muy bien el presupuesto sobre el que descansan este tipo de estudios: las ciencias sociales conciben la cultura humana como un *continuum*⁴⁸. Esta continuidad esencial se entiende en sentido fuerte, dentro de una ideología materialista: los productos culturales son fruto de los condicionantes económicos, sociales y políticos de cada época. Conocidos estos condicionantes, a partir de modelos “estándar” (vista la continuidad esencial de toda la cultura humana), toda contingencia histórica puede ser “explicada” o “comprendida”.

Salta a la vista que se excluye, de hecho, la posibilidad del *discontinuum* (o *unicum*) dentro del *continuum* histórico, es decir, la posibilidad de que un acontecimiento contingente, enmarcado en el tiempo y en el espacio, constituya la clave de comprensión de toda la historia y aun su sentido. En el fondo se trata de la negación de la posibilidad de que Dios pueda intervenir en la historia. Si esa intervención fuera posible, es evidente que el punto que la acogiera, o la forma histórica que asumiera, serían del todo particulares desde el punto de vista epistemológico y aun fenomenológico⁴⁹.

La negación de la singularidad de un momento en la historia es un *a priori* sin fundamento. Bajo capa de “neutralidad” u “objetividad”, en realidad se trata de una opción que encierra una última deslealtad, que, no debemos olvidar, es siempre una opción moral. De esta posición es necesario entender tanto sus antecedentes (cierto contexto cultural que la favorece) como sus consecuencias (cierto tipo de exégesis). Repasemos, por tanto, con orden la deslealtad o irresponsabilidad que conlleva esta posición, así como algunos factores que están en su origen y las consecuencias que arrastra.

3.1. La irresponsabilidad de una posición “neutral” que excluye la fe

¿Cómo es posible reconocer (o al menos tomar en consideración) la singularidad de un punto de la historia si su excepcionalidad no está de algún modo presente hoy y su pretensión no llega a retar mi libertad? Dicho

⁴⁸ Cf. CARTER, “Opening Windows”, 443.

⁴⁹ “La fe en el Logos, en la inteligencia del ser, responde a una tendencia de la razón humana; pero en el segundo artículo del credo, cosa inaudita, se vincula el Logos con la *sarx*, la inteligencia con un individuo de la historia. La inteligencia que sostiene a todo ser se ha hecho carne, es decir, ha entrado en la historia, y en ella se ha hecho individuo; no es solamente lo que abarca y sostiene a la historia, sino que se ha convertido en parte integrante de la misma. Ya no hay, pues, que buscar la inteligencia del ser en la contemplación del espíritu que se eleva sobre lo individual e ilimitado en busca de lo general; la inteligencia ya no existe en el mundo de las ideas que supera lo individual y que se refleja fragmentariamente en él; está, por el contrario, en medio del tiempo, ante el hombre” (RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 163-164).

de otro modo, ¿cómo acepto una singularidad histórica que de algún modo no puedo verificar hoy en los términos en los que aquella se presenta? Efectivamente, sólo porque aquella singularidad ha atravesado la historia y hoy se ofrece a mi libertad, es posible hablar de responsabilidad moral del exégeta frente al dato que testimonia la Escritura.

Se desvela así la irresponsabilidad de la posición que pretende partir de un punto de vista “neutral” ante el *corpus* literario que es la Escritura y que, por ello, acusa a la lectura teológica, que nace de la fe, de parcial o tendenciosa. Ya vimos cómo Carter identificaba esta pretensión en algunos autores que parten de las ciencias sociales y afirman que para que la investigación crítica sea verdaderamente objetiva debe mantenerse al margen de todo compromiso teológico. Como también subrayaba Carter, estaríamos ante una reedición de la vieja tensión, típica de finales del siglo XIX y comienzos del XX, entre los estudios teológicamente orientados y el acercamiento, supuestamente más neutral, basado en los estudios comparados de las religiones⁵⁰.

¿Por qué es moralmente irresponsable esta posición aparentemente “neutral”? Porque no decide, no se posiciona, frente al dato que testimonia la Escritura y que hoy sigue presente con toda la fuerza de la pretensión original, ofreciéndose para su verificación⁵¹. Precisamente por ello la “neutralidad” no es la posición más adecuada. Y no sólo no es adecuada (pues únicamente una implicación con la prolongación en el tiempo de aquel acontecimiento singular me permite comprenderlo), sino que es moralmente irresponsable: el exégeta *debe* decidir. Obviar esa decisión es una deslealtad con el hecho que tiene delante y con su propio problema religioso, una posición que, además, comporta graves problemas para el conocimiento, como veremos más adelante.

Evidentemente, el problema de la pretensión de “neutralidad” de algunas formas de exégesis es un problema hermenéutico que desborda la cuestión de la *no decisión* ante la singularidad de un punto de la historia. Algunos

⁵⁰ Otra reedición de esa misma tensión es el debate que se ha generado en torno a la obra *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (1992), de Albertz, en la que el historiador alemán retoma el punto de vista de la Escuela de la Historia de las Religiones para afrontar la historia de Israel. Siguiendo este punto de vista, no deberíamos hablar de “historia de Israel”, sino de “historia de la religión de Israel”. Esta última disciplina tomaría el puesto de la teología del Antiguo Testamento, al negar la unidad o coherencia de su objeto de estudio (sea el AT o la “historia de Israel”). Cf. los artículos del volumen monográfico del *Jahrbuch für Biblische Theologie* 10 (1995), dedicado a este debate y titulado *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?*

⁵¹ Los evangelios ilustran perfectamente esta dinámica: ante Jesús, vista su pretensión, era necesario tomar una posición. Quien pretendía obviarla, de hecho, se posicionaba contra él.

de sus factores han sido ya mencionados anteriormente (concepción de la razón, relación con el objeto de conocimiento, pretensión de objetividad, reducción del método de conocimiento al método de las ciencias naturales, concepción de la fe como interferencia) y otros los trataremos a continuación (influjo del contexto cultural). Ahora nos interesa resaltar la irresponsabilidad que una posición como ésta supone frente al acontecimiento cristiano presente en la historia que se ofrece a la verificación.

Por otro lado, la "neutralidad" de la que hablamos es sólo aparente. Cuando Carroll se refiere a la interpretación eclesiástica o teológica como "hermenéutica de la confianza" oponiéndola a la "hermenéutica de la sospecha", está claro que considera la primera *ingenua* y la segunda *crítica*. La neutralidad, en este caso, sería una posición que nace de la sospecha, de la duda: todos los textos son expresión de una ideología que quiere imponerse o justificarse, y es tarea del exégeta atravesar el relato bíblico desvelando esa ideología.

La posición de Carroll muestra, además, la irresponsabilidad ya aludida frente al acontecimiento que testimonia la Escritura y que llega hasta mí. La hermenéutica de la confianza, que parte de la fe, lo es en virtud de la decisión del exégeta frente a un dato presente que ha sido juzgado como *digno de confianza* a través de la dinámica de la verificación, siempre crítica. Evidentemente, se trata de la verificación de un fenómeno que atañe a la dimensión religiosa del hombre, que posee su propia dinámica "crítica". Y es una verificación que no puede dejar de partir de un dato indeducible (la pretensión cristiana) que ya se ha puesto delante ofreciéndose a la libertad del intérprete. La hermenéutica que nace de la fe, y por ello de la confianza, no puede ser calificada por tanto de precrítica o ingenua. Más bien, responde a la naturaleza de las cosas: la Escritura me llega en un contexto de interpretación que se ofrece a mi consideración.

Por todo ello, preferir, tal y como se expresa Carroll, "el acercamiento pluralista para leer la Biblia" a "una ideología particular", en razón de que "las lecturas pluralistas evitan que los lectores se enreden en ideología bíblica", es una posición que, por el contrario, sí podría calificarse de ingenua por su pretensión de neutralidad, si no fuera porque el adjetivo que más le corresponde es el de *desleal* con el objeto de estudio, tal y como éste nos llega.

3.2. Algunos factores determinantes que se esconden tras la posición "neutral"

Para ser leales con la problemática que nos ocupa, el ejercicio moral de la responsabilidad del exégeta, debemos atender a algunos factores del ambiente cultural en el que nos movemos que, de hecho, condicionan la po-

sición del intérprete frente a la Escritura. Sin ningún afán de exhaustividad, nos centraremos en dos factores que ciertamente determinan nuestra posición ante la realidad: la crítica kantiana a la religión positiva y la censura o relativización de la dimensión religiosa del hombre⁵².

Cuando hemos estudiado los presupuestos filosóficos y culturales que se esconden tras la visión de los profetas que comparten Wellhausen, Kuenen y Gunkel, hemos tenido ocasión de exponer la objeción de Kant a la pretensión del acontecimiento cristiano de tener un valor universal⁵³. En opinión de Kant, sólo la religión pura (que para los autores citados representaba la religión ética e individual de los profetas de Israel), como mera fe racional, puede tener esa pretensión, y no una religión positiva, histórica, circunscrita en el tiempo (como la religión de la Ley en Israel o el cristianismo de los dogmas, de los relatos, de los ritos y del derecho). Dicho de otro modo: un acontecimiento histórico no puede ser una verdad necesaria y universal. Ahora es la ocasión de ver cómo esta objeción de Kant pervive en el *humus* cultural de hoy en día y condiciona el recto acercamiento a la Escritura.

El concepto de razón que la Ilustración consagra, y que llega hasta nuestros días dictando los principios que debe cumplir todo método de conocimiento científico, asume la objeción kantiana bajo el supuesto, en palabras de G. E. Lessing (contemporáneo de Kant), de que “las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón, como necesarias que son”⁵⁴. Se entiende entonces que un tipo de razón como ésta tenga dificultades a la hora de tomar en consideración seriamente el acontecimiento cristiano tal y como lo propone hoy la Iglesia católica, todo él centrado en torno a los misterios de la Encarnación, vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, fuertemente enraizados en la historia, una historia que es calificada como historia de salvación⁵⁵.

⁵² Sobre estas cuestiones, cf. J. PRADES, “Un testigo eficaz: Benedicto XVI”, *Dios salve la razón* (ed. BENEDICTO XVI – G. BUENO *et al.*) (Madrid 2008), 7-27.

⁵³ Cf. capítulo segundo, IV.

⁵⁴ G. E. LESSING, “Sobre la demostración en espíritu y fuerza”, *Escritos filosóficos y teológicos* (ed. G. E. LESSING) (Barcelona 1990), 482.

⁵⁵ “La fe dice que Jesús, un hombre que murió crucificado en Palestina hacia el año 30, es el ‘Cristo’ (Ungido, Elegido) de Dios, el Hijo de Dios, el centro de la historia humana y el punto en que ésta se divide. Parece arrogancia e insensatez afirmar que un individuo que desaparece a pasos agigantados en la niebla del pasado es el centro decisivo de toda la historia (...). Pero esta confesión supone ante todo un escándalo para el pensar humano: ¿no caemos así en un positivismo extravagante? ¿Es cierto que debemos agarrarnos a esa brizna que es dato histórico singular? ¿Podemos aventurarnos a fundar en un punto del océano de la historia, en el acontecimiento histórico individual, toda nuestra existencia; más aún, toda la existencia? La idea es muy arriesgada, y tanto los antiguos como los asiáticos creyeron que no

Un concepto de razón como el descrito puede admitir, a veces a duras penas, la existencia de Dios, principio último y universal, orden del cosmos, pero, como ya vimos en el capítulo segundo⁵⁶, se escandaliza del dogma cristiano: que Dios se pueda hacer hombre o que un trozo de pan se pueda convertir en el cuerpo de Cristo. Toda revelación sobrenatural quedaría fuera del ámbito de lo razonable y sería rechazable por imposible. A lo largo del siglo XIX, el progresivo imponerse del concepto de razón ilustrado es seguido de un progresivo abandono del dogma cristiano y de la defección de toda Iglesia que pretenda ser fiel a su naturaleza original.

Quizá el autor que mejor ha entendido el influjo del giro kantiano sobre los fundamentos de la crítica bíblica, y las consecuencias que conlleva, es Ernst Troeltsch. En un ensayo publicado en 1898, titulado *Sobre el método histórico y dogmático en teología*⁵⁷, Troeltsch formula los tres principios que sostienen el "método histórico":

- a) *Principio de crítica* o duda metódica: según este principio, nuestros juicios sobre el pasado (por tanto, sobre la historia) no pueden pretender alcanzar *verdad*, sino únicamente una mayor o menor *probabilidad*.
- b) *Principio de analogía*: éste es el criterio fundamental que, de hecho, evalúa la mayor o menor probabilidad de una noticia histórica. Según este principio, lo que ocurre en nuestra experiencia presente sirve como criterio de probabilidad para lo que pudo haber sucedido en el pasado. Se supone, por tanto, una continuidad en la experiencia humana.
- c) *Principio de correlación*: supone que todos los fenómenos históricos están de tal manera interrelacionados que cualquier cambio debe responder a una causa determinada y conllevar un determinado efecto. La explicación histórica de un fenómeno debe ceñirse a la cadena de causas y efectos conocidos.

El principio de analogía, que está en el corazón del método histórico, parte de la objeción kantiana: supone una continuidad histórica que cierra el paso a la posibilidad de que exista una singularidad histórica, un *unicum*.

valía la pena examinarla. Además, los presupuestos de la época moderna la han hecho todavía más difícil, o al menos han hecho que la dificultad viniese por otro camino, puesto que las cuestiones históricas se estudian diversamente por el método histórico-crítico" (RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 163-165).

⁵⁶ Cf. capítulo segundo, IV.

⁵⁷ E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften. Vol. II. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Tubinga 1922), 729-753.

Troeltsch no fue sólo lúcido a la hora de identificar los presupuestos de la crítica histórica, sino también a la hora de exponer sus consecuencias. En efecto, en su opinión, estos principios son incompatibles con el método dogmático de la teología y, en general, con la fe cristiana tradicional. El que utiliza el método histórico, si es consecuente, llegará a unos resultados que la teología clásica deberá necesariamente rechazar. El mismo Troeltsch compara este método con la levadura que transforma toda la masa y acaba reventando el molde del método teológico hasta entonces usado⁵⁸.

Salta a la vista que aceptar esta incompatibilidad conlleva la consagración de la fractura razón-fe, por la que a esta última no le cabría otro destino que vagar por el indeterminado espacio de la devoción y de las ideas con ropaje mítico. El espacio del conocimiento estaría de la parte de la razón, que opera con el método histórico. Las consecuencias para la fe cristiana son gravísimas. Afirmaciones esenciales del Credo, como la divinidad de Jesucristo, su Encarnación y Resurrección, o ciertos elementos que permean los evangelios, como los milagros, no podrían ser objeto de conocimiento histórico. Más aún, no serían plausibles desde el punto de vista histórico, si atendemos al principio de analogía: en nuestra experiencia presente, diría Troeltsch, no vemos a Dios como un factor de la realidad, no vemos muertos resucitados ni asistimos a la ruptura de la cadena causal por medio del milagro.

Podemos ahora contextualizar mejor el presupuesto de la exégesis basada en las ciencias sociales, que concibe la cultura humana como un *continuum*. A pesar de que estos nuevos métodos pretenden ir *más allá* del método histórico-crítico (es decir, ser más radicales), en lo que a plausibilidad histórica de los textos se refiere, comparten con este último el mismo principio de analogía: es la experiencia presente la que juzga el pasado. De ahí que la negación de la singularidad de un momento en la historia sea un *a priori* irrenunciable para estos métodos.

Si no queremos vernos obligados a aceptar este presupuesto, debemos desvelar la falacia que el principio de analogía, tal y como es utilizado por la crítica histórica más clásica y por los métodos basados en las ciencias sociales, encierra⁵⁹.

⁵⁸ *Ibid.*, 730.

⁵⁹ Cf. la crítica al principio de analogía de Troeltsch que llevan a cabo V. A. HARVEY, *The Historian and the Believer. The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief* (Nueva York 1966), 3-9.14-19; W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze* (Gotinga 1967), 45-57; M. HENGEL, "Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments", *KuD* 19 (1973), 85-90; T. PETERS, "The Use of Analogy in Historical Method", *CBQ* 35 (1973), 475-482; G. MAIER, *Das Ende der historisch-kritischen Methode* (Wup-

Para ello habría que comenzar defendiendo la verdad que dicho principio contiene, y que hace posible la comprensión histórica: los criterios de juicio histórico deben estar, *de algún modo*, presentes en mi experiencia. Existe una continuidad básica en la experiencia humana que permite asomarse a los sucesos de otras épocas y comprenderlos, como permite gustar la literatura de otras épocas. Pero la aplicación del principio de analogía debe estar acompañada de una apertura de la razón a la novedad y a la singularidad de algunos acontecimientos, tanto en el presente como en el pasado. Sin esta apertura, el principio de analogía conduce a un dilema insoluble que Ted Peters formula del siguiente modo:

“El problema es que los acontecimientos sobre los que parece descansar el cristianismo (por ejemplo, los milagros, la resurrección de Jesús, etc.) son únicos. Pero el historiador que usa el principio de analogía se cierra de entrada a esta singularidad, es decir, debe asumir que los acontecimientos del pasado, como todos los acontecimientos, son análogos a aquellos que experimenta en el presente”⁶⁰.

Aplicar el principio de analogía teniendo como trasfondo (consciente o inconsciente) una filosofía positivista o un antropocentrismo exacerbado conduce a una grave miopía en el campo histórico⁶¹. Es ingenuo (tal vez habría que decir *irracional*) pretender que mi experiencia presente (entendida normalmente como experiencia sensible) cubra todo el campo de lo posible⁶². De hecho, la categoría de *posibilidad* forma parte de la dinámica cognoscitiva de nuestra razón. En virtud de esta categoría, presente *de algún modo* en mi experiencia al ser connatural con la razón, puedo considerar razonable un acontecimiento del presente o del pasado que previamente

pertal 1974), 48; E. KRENTZ, *The Historical-Critical Method* (Filadelfia 1975), 55-61, y W. J. ABRAHAM, *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism* (Oxford 1982), 92-115.

⁶⁰ PETERS, “The Use of Analogy”, 475. Cf. HARVEY, *The Historian and the Believer*, 32. En el mismo sentido, pero sin aludir al principio de analogía, cf. T. A. ROBERTS, *History and Christian Apologetic* (Londres 1960), 173-174.

⁶¹ La gran crítica que Wolfhart Pannenberg hace al principio de analogía, tal y como es formulado por Troeltsch, es su “innecesario antropocentrismo”. Innecesario en el sentido de que “el principio básico de la correspondencia universal de todos los fenómenos históricos no tiene, de entrada, una estructura antropocéntrica” (PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, 46). El problema es que el principio, en el universo hermenéutico de Troeltsch, se cierra a la comprensión de aquellos acontecimientos peculiares, únicos o no homogéneos (como es la irrupción de lo divino en la historia). Es decir, peca de antropocentrismo (cf. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, 45-54).

⁶² Cf. los ejemplos que William J. Abraham pone de sucesos que se han verificado en la historia y que no deberían ser considerados plausibles por no encontrar analogía en nuestra experiencia habitual (ABRAHAM, *Divine Revelation*, 101-104).

no haya formado parte de mi horizonte de conocimiento. ¿Significa que la razón debe admitir, de entrada, cualquier hipótesis explicativa de acontecimientos del pasado? Salta a la vista que esta apertura en el conocimiento no es más que un factor, aunque decisivo, del conocimiento histórico, que debe necesariamente interactuar con otros factores, como la atestación múltiple o el mismo principio de correlación de Troeltsch (que obligaría a mostrar los efectos en la historia de un hipotético acontecimiento).

Por otro lado, el principio de analogía pone todo el peso en la experiencia presente como el lugar que proporciona los elementos para juzgar todo acontecimiento pasado. En este sentido, y con razón, un juicio histórico dependerá de la *calidad* de la experiencia presente del intérprete que se acerca al pasado. Precisamente por ello, se desvelan como decisivos los elementos, ya presentados, que definen a la fe como presupuesto adecuado de la interpretación bíblica: el punto de partida en un acontecimiento singular en la historia que sigue presente hoy, una razón abierta a la realidad y la responsabilidad moral del exégeta⁶³. En este sentido es paradigmática la experiencia de Lessing, que sufre en sus carnes el dilema que más tarde planteará el principio de analogía: en su experiencia presente no se cumplen milagros, y por ello no puede aceptar los milagros referidos en la Escritura como elementos de prueba de las doctrinas cristianas de los evangelios:

“Yo no niego en absoluto que en Cristo se cumplieran profecías; no niego en absoluto que Cristo hiciera milagros; lo que niego es que estos milagros, desde que su verdad dejó absolutamente de probarse por milagros accesibles en la actualidad, desde que no son más que noticias sobre milagros (por inobjektadas e inobjektables que dichas noticias sean), puedan obligarme y tengan autoridad para obligarme a prestar la mínima fe a otras doctrinas de Cristo. Estas doctrinas las acepto por otros motivos”⁶⁴.

Con una lucidez extrema y una sinceridad desarmante, Lessing identifica el problema último que todo exégeta y todo creyente debe afrontar: la distancia que media entre los acontecimientos singulares del pasado y mi experiencia presente:

“Ése, ése es el repugnante gran foso con el que no puedo, por más que intente bien en serio saltármelo. Si alguno puede echarme una mano, hágalo; se lo ruego, se lo suplico. Dios se lo pagará”⁶⁵.

⁶³ Respectivamente, epígrafes II.1, II.2 y II.3 del capítulo tercero.

⁶⁴ LESSING, “Sobre la demostración en espíritu y fuerza”, 484.

⁶⁵ *Ibid.*, 483-484. En opinión de G. Theissen, uno de los estudiosos del Jesús histórico más renombrados, “después de 200 años de investigación histórico-crítica, el foso se ha hecho más profundo, más largo y más ancho” (G. THEISSEN, “Historical Scepticism and the Cri-

Una vez más, resulta evidente la necesidad de que el acontecimiento singular de la Revelación, que la Escritura testimonia, siga presente en la experiencia del exégeta y del creyente, de modo que pueda dilatar su razón y su libertad para entender aquello que se presenta como el *unicum* de la historia⁶⁶.

La ambigüedad del principio de analogía, tal y como es presentado por Troeltsch y aplicado por la crítica histórica, junto con la objeción kantiana sobre la religión positiva (de la que se alimenta el principio de analogía de Troeltsch), han ejercido un profundo influjo sobre la investigación bíblica y llegan hasta nuestros días como una pesada herencia que condiciona en no poca medida la posición de algunos exégetas contemporáneos a la hora de tomar en consideración la pretensión cristiana que la Iglesia vehicula.

En el *humus* cultural de nuestra época, además, está presente otro factor que apenas había hecho su aparición en el siglo XIX y que condiciona aún más la posición del exégeta ante la Escritura.

En efecto, la mayor parte de los intelectuales europeos del siglo XIX (esos que inciden en el contexto cultural) eran y se consideraban hombres "religiosos". Sin duda alguna, lo eran todas las figuras que hemos estudiado tanto en la historia de la investigación sobre las fuentes del Pentateuco como en la de los profetas. Se trataba de hombres que reconocían la dimensión religiosa que les constituía y que intentaban ordenar la propia vida en función del problema religioso. Todas estas figuras están ligadas a alguna confesión cristiana (protestante), si bien en la mayoría de los casos sólo reconocen en Cristo el ejemplo culmen de la religiosidad del hombre: aquel que llama a Dios, "Padre". Esto hace que todos ellos reconozcan todavía en la historia de Israel y en los evangelios una singularidad histórica no en el sentido de que testimonian la intervención de Dios en la historia (momento normativo, por tanto), sino en el sentido de que son la expresión positiva más alta (y ciertamente más conforme a la razón) de la religiosidad de nuestra civilización.

El siglo XX (y seguramente la última parte del XIX), sin embargo, ha sido testigo de la aparición del fenómeno del agnosticismo y del ateísmo,

teria of Jesus Research or My Attempt to Leap Across Lessing's Yawning Gulf", *SJT* 49 [1996], 147-176 [148]).

⁶⁶ De hecho, la prolongación en la historia de esta Revelación está implícita en el argumento del "espíritu y la fuerza" del *Contra Celso* de Orígenes, del que parte Lessing: "(...) por los extraordinarios milagros cuya realidad puede demostrarse de muchas maneras y, muy especialmente, por el rastro que han dejado en quienes viven según la voluntad del Logos" (cf. LESSING, "Sobre la demostración en espíritu y fuerza", 480. La cursiva es mía).

especialmente en Europa. No podemos detenernos aquí a ilustrar este proceso ni en sus orígenes, ni en sus expresiones, ni en su desarrollo. Baste decir que es un fenómeno que no puede desligarse de la transición que el siglo XIX había cumplido en tantas conciencias: del dogma cristiano a la mera religiosidad de inspiración cristiana. *De hecho*, los “hijos” de aquellos intelectuales sinceramente religiosos, hoy (en apenas dos o tres generaciones) son agnósticos o ateos.

Lo que aquí nos interesa no es tanto la fenomenología del agnosticismo o del ateísmo y su influjo en la cultura actual. Más bien, buscamos describir la posición de desapego o falta de compromiso con la realidad, en general, y con la propia experiencia humana, en particular, que se esconde tras estos movimientos culturales, y que determina hoy, más que los movimientos en sí mismos, la posición del intérprete de la Escritura. Es precisamente este desapego respecto a la realidad lo que está en la raíz de la irreligiosidad de la razón moderna, que representa el culmen del proceso que estamos describiendo. Esta irreligiosidad, a pesar de que es presentada como condición natural de la razón, es una opción que niega dimensiones fundamentales de la misma razón. Es, por tanto, profundamente irracional. En efecto, la naturaleza de la razón es apertura a la realidad total, en todos sus factores⁶⁷. Y es en el “impacto” con la realidad donde se despierta ese dinamismo natural del hombre que es la religiosidad.

Pues bien, una de las “enfermedades” más agudas de nuestra época es el debilitamiento del nexo con la realidad⁶⁸ que facilita, como en ninguna otra época de la historia, vivir abstractamente de espaldas a ella; eso sí, no sin dramáticas consecuencias. Esta deslealtad con la realidad resulta especialmente evidente a la hora de afrontar el “problema religioso”. Éste es el corazón del segundo factor determinante que se esconde tras la posición “neutral” ante la Escritura.

La corriente que estudia la Biblia a partir de las ciencias sociales representa una novedad dentro de la historia de la exégesis crítica de los últimos

⁶⁷ Ricoeur, frente a la separación moderna entre el saber y el creer, entre la razón y la fe, reclama el uso de la “razón entera”, “íntegra”: “Hay una reforma incesante del pensamiento, pero dentro de los límites de la mera razón; la ‘conversión’ del filósofo es una conversión dentro de la filosofía y a la filosofía según sus exigencias internas. Si sólo existe un *logos*, el *logos* de Cristo no me pide otra cosa, como filósofo, que un ejercicio de la razón más completo y más perfecto, pero de la razón *entera*. Repitamos este nombre: la razón entera, porque es en la cuestión de la integridad del pensamiento donde se verifica el nudo de toda la problemática” (RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, 394).

⁶⁸ “Lo que está en crisis, parece, es este misterioso nexo que une nuestro ser con la realidad, algo tan profundo y fundamental que es nuestro íntimo sustento” (M. ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma* [Madrid 2000], 104).

doscientos años. Algunos de sus autores se acercan a la Escritura no sólo al margen de la fe, sino considerando la dimensión religiosa, y su expresión, una mera opción hermenéutica, una ideología que, además, deforma el conocimiento. Pero considerar el problema religioso una ideología o una mera opción entre otras es una grave deslealtad hacia la propia estructura de la experiencia humana y hacia la misma realidad⁶⁹, como ya hemos visto. Sólo una época como la nuestra, en la que el nexo con la realidad se ha debilitado enormemente, puede ser testigo de una “exégesis” como ésta⁷⁰.

Cuando Carroll habla de la tendencia que tienen los teólogos a “tratar las palabras humanas, usadas por los escritores humanos para expresar sus ideas, creencias, sentimientos sobre ‘dios’, como si fueran de algún modo no palabras humanas, sino ‘palabras divinas’ entregadas a los escritores desde fuera de la esfera humana”, no hace otra cosa sino dar voz a esa percepción de la realidad que considera la dimensión religiosa del hombre no un factor constitutivo de su naturaleza, sino una cierta interpretación ideológica de su naturaleza. Esa misma percepción no consideraría la misma existencia de la realidad (el hecho de que exista el ser y no la nada) y el asombro que ella produce, origen de la postura religiosa: la religiosidad no nacería a partir de la experiencia de contacto con la realidad, sino como proyección ideológicamente conformada de unos deseos. “Dios” no pertenecería al ámbito de lo real, de lo cognoscible. Las creencias religiosas no tendrían fundamento *in re*. La mentalidad que domina, hoy en día, en gran parte de la cultura, especialmente la europea, las toleraría en el ámbito de lo privado, como se puede tolerar el que una persona “crea” cosas que no existen en la realidad.

Salta a la vista que, en una posición como la descrita, la razón se considera, por naturaleza, atea y excluyente. La religiosidad no sería una dimensión “razonable”, sería irracional o arracional, marginada en el campo del sentimiento o de la imaginación. Pero, como venimos diciendo, el postulado de la razón atea, sobre el que se construye gran parte del conocimiento hoy en día, no ha sido, ni mucho menos, demostrado, sino más bien todo lo contrario. Éste es un debate en el que necesariamente tiene que entrar nuestro *intellectus fidei*.

⁶⁹ En realidad, la verdadera ideología (totalitarista) es aquella que, negando toda dimensión religiosa, pretende no ser más que la afirmación de la realidad tal y como aparece. Así la describe Hanna Arendt: “La ideología no es la ingenua aceptación de lo visible, sino su inteligente destitución” (H. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo* [Madrid 2002], 696).

⁷⁰ J. Barr estudia la exégesis de Carroll bajo el epígrafe “Postmodernism” (cf. J. BARR, *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the End of a Millennium. The Hensley Henson Lectures for 1997 delivered to the University of Oxford* [Oxford 2000], 141-162).

Es muy importante entender que la percepción de la realidad de la que venimos hablando permea nuestra cultura, porque, *de hecho*, influye, como hemos visto, en la forma de acercarse a la Biblia de muchos autores. Y no pensemos que esta mentalidad afecta únicamente a las personas no creyentes o que no pertenecen a una Iglesia. La percepción de la realidad descrita es la que “por defecto” domina en gran parte de la educación y, ciertamente, en la mayoría de los medios de expresión pública, esos que conforman la mentalidad dominante⁷¹. Por ello es decisivo entender que es esta percepción de la realidad, que excluye la dimensión religiosa, y no los movimientos agnóstico y ateo, lo que se encuentra en el origen de una cierta exégesis y en el bagaje cultural de un gran número de personas que se acercan a la Escritura.

Los dos factores descritos hasta aquí se han presentado como factores que condicionan de algún modo el ejercicio moral de la libertad del exégeta. Es justo hacer dos observaciones para poder entender correctamente esta afirmación. En primer lugar, una responsabilidad moral condicionada no deja de llamarse propiamente responsabilidad, es decir, ejercicio responsable de la propia libertad ante la realidad (en el caso del exégeta, la Escritura y el acontecimiento cristiano que la Iglesia vehicula). Estos condicionantes que se respiran en el ambiente no anulan en última instancia la libertad del exégeta que conserva su capacidad moral de decidir ante su propia experiencia y ante la pretensión cristiana que le alcanza en una propuesta. Sin embargo, en segundo lugar, sería muy dañino para la interpretación fecunda de la Escritura no tener en cuenta estos factores que determinan, de hecho, nuestra posición ante la realidad, lectura de la Biblia incluida, normalmente de un modo inconsciente. Cualquier solución al problema de la crisis de la exégesis debe tener en cuenta el papel determinante de los factores mencionados, como de hecho tiene que tener en cuenta los otros presupuestos filosóficos y culturales que hemos podido estudiar hasta ahora. Ni qué decir tiene que toda educación en el correcto acercamiento a la Escritura debe ser consciente de ese ambiente cultural que determina el conocimiento, si no quiere llamarse a engaño.

3.3. Consecuencias de la posición “neutral”

Describamos finalmente las consecuencias de una posición que niega *a priori* la singularidad del evento cristiano en la interpretación de la Escritura.

⁷¹ Sobre el contexto cultural que domina Occidente y sobre su influjo en la Iglesia, cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud* (Barcelona 2004); F. J. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Más allá de la razón secular. Algunos retos contemporáneos para la vida y el pensamiento de la Iglesia, vistos desde Occidente* (Cuadernos 1; Granada 2008).

ra bajo capa de “neutralidad”. Estas consecuencias se pueden identificar fácilmente estudiando los resultados de la interpretación que sigue el modelo de las ciencias sociales.

Si se niega el *discontinuum* histórico que la Escritura atestigua (y que es atendible en virtud de sus efectos y de su permanencia en el tiempo), afirmando *a priori* un *continuum* de la cultura humana, el intérprete se acercará al pasado bíblico a partir de las coordenadas de su presente, juzgadas como paradigmáticas de todo tiempo. Para poder estudiar e interpretar un pasado a partir de nuestras experiencias del presente (lugar donde “fotografío” el *continuum*), las ciencias sociales elaboran modelos o estructuras, lanzando sobre el pasado preguntas consideradas como “pertinentes”.

De este modo el acercamiento desde las ciencias sociales proyecta sobre la Escritura, y sobre los fenómenos que ésta describe, modelos sociales, políticos, económicos o ideológicos que “funcionan” en el presente. No es difícil imaginar la violencia que esta acción ejerce sobre el texto. La consecuencia fundamental de este acercamiento es que el texto se “rebela” a una reducción de este tipo: los modelos que se le imponen no logran explicarlo exhaustivamente. Un acercamiento con la pretensión de ser “neutral” se revela a todas luces “parcial”⁷².

La inadecuación del modelo a la hora de explicar el fenómeno descrito en la Escritura no es difícil de entender. Ni el modelo es “neutral” ni el *continuum* es tal. Los modelos o estructuras creadas para interpretar fenómenos y sociedades del pasado no son en absoluto “neutrales” (ni pueden serlo): en el caso que nos ocupa, son todos ellos deudores de una visión dialéctica y marxista de la historia y de su evolución. Las preguntas juzgadas “pertinentes”, que vimos en el capítulo segundo al analizar la lectura desde las ciencias sociales⁷³, y que se dirigen a las sociedades antiguas, son muy expresivas en este sentido. Remitimos a ese capítulo para verificar este punto.

Por otra parte, el presupuesto de que la cultura humana se presenta como un *continuum* esconde, bajo un cierto atractivo, una última falacia, tal y como hemos mostrado anteriormente⁷⁴. Ciertamente, en la historia, y en la

⁷² Así describe los riesgos del acercamiento sociológico a la Escritura el documento *La interpretación de la Biblia*, de la PCB: “Si el trabajo de la sociología consiste en estudiar sociedades vivientes, es necesario esperar dificultades cuando se quieren aplicar sus métodos a medios históricos que pertenecen a un lejano pasado (...). Por lo demás, el método sociológico tiende a conceder a los aspectos económicos e institucionales de la existencia humana más atención que a las dimensiones personales y religiosas” (I. D.1).

⁷³ Capítulo segundo, VI.2.

⁷⁴ Capítulo tercero, II.3.2.

condición humana, se da un *continuum* que fundamenta la existencia de la ciencia histórica, social o antropológica. Pero en el contexto que nos ocupa, este *continuum* se entiende como un determinismo que no deja espacio a factores que no se pueden prever, empezando por la libertad humana. Sin embargo, los procesos históricos y las sociedades que los protagonizan juegan siempre con ese imponderable de la libertad humana que gobierna unos y otras. Que un proceso histórico esté movido por intereses económicos o por un sorprendente altruismo no es algo que pueda determinarse *a priori*, y la historia está llena de ejemplos de factores imponderables que condicionan el curso de los pueblos. Cuando Deist propone un acercamiento a la Escritura a partir de un cierto modelo social, es muy consciente de lo que hace y de lo que está en juego. No en vano rechaza explícitamente comprender el devenir de la historia a partir de las ideas y del espíritu (tal y como lo hacía el idealismo alemán –y la mayor parte de la exégesis alemana que hemos estudiado–) y propone un nuevo modelo de racionalidad basado en el materialismo, en el que la materia y no el espíritu guía los procesos humanos y en el que el determinismo y no la libertad humana preside los procesos históricos.

III. La dimensión histórica de la interpretación de la Escritura

Una vez que hemos atendido a la dimensión teológica de la interpretación de la Escritura, determinante en el acercamiento a la misma, pasamos a estudiar ese otro aspecto de su naturaleza que determina igualmente el método: su dimensión histórica.

Pero antes de hacerlo merece la pena llamar la atención sobre algo que ya ha salido a la luz al estudiar la dimensión teológica de la exégesis y que volverá a manifestarse, de modo aún más claro, en el estudio de su dimensión histórica. Me refiero a la imposibilidad de separar ambos campos, dato que, de hecho, hemos defendido al inicio de este capítulo. Ambas dimensiones pueden ser distinguidas, y por ello estudiadas en su especificidad, tal y como estamos haciendo, pero siempre como partes integrantes de un único acercamiento a la Escritura en el que las dos no se yuxtaponen, sino que se entrelazan desde el principio.

Precisamente por ello no debe extrañarnos que, a continuación, describiendo la dimensión histórica de la interpretación de la Escritura, tengamos que volver sobre las opciones hermenéuticas del exégeta y sobre la relación entre los métodos de análisis literario y la fe como presupuesto fundamental de dicha interpretación. Del mismo modo, en el epígrafe anterior, el estudio de la dimensión teológica de la exégesis ha debido afrontar

cuestiones de historicidad, de epistemología, de filosofía y de contexto cultural.

1. La necesidad de un estudio histórico y literario de la Escritura

Tanto en la introducción de esta obra como en el inicio de este capítulo hemos subrayado la necesidad de un estudio histórico y literario de la Escritura que responda a una parte esencial de su misma naturaleza: un *corpus* literario que testimonia un acontecimiento histórico. Estamos en el corazón del *genio* católico: la revelación de Dios acontece en la historia, se ofrece al hombre en las coordenadas del tiempo y del espacio, en la fragilidad y cercanía de hechos y palabras aparentemente contingentes que deben ser acogidos e interpretados. En este mismo capítulo⁷⁵ recordamos cómo DV 13 inserta la Escritura en esa misma dinámica de la condescendencia divina trazando un paralelismo entre el misterio de la Encarnación (el Verbo de Dios se hace carne humana) y ese otro gran misterio por el que las palabras de Dios se expresan en palabras humanas.

Por esta misma dinámica, la Biblia se encuentra en las “antípodas” de la literatura religiosa reunida bajo el nombre de “Corán”, que es concebida por el mundo musulmán como la transcripción literal de un Corán “increado” que se encuentra junto a Dios y que ha “descendido” y ha sido entregado a Mahoma⁷⁶. El islam (al menos en su rama dominante) no contempla un estudio histórico o literario del Corán porque no considera que haya habido intervención humana en su redacción.

Por el contrario, la Iglesia, y antes el judaísmo, han sostenido siempre el papel activo del *hagiógrafo* en la redacción de los libros sagrados, y tanto es así que en muchos casos la tradición y los mismos manuscritos bíblicos han transmitido el nombre del autor humano al que se atribuye cada obra. Dios es *autor* de la Escritura en función de la *inspiración* que el Espíritu Santo ejerce sobre el hagiógrafo, al que, con propiedad, también se le puede llamar autor⁷⁷. En virtud de esta dinámica, la Escritura se ofrece al

⁷⁵ Cf. capítulo tercero, I.

⁷⁶ Cf. A. T. WELCH – R. PARET – J. D. PEARSON, “*Kur’ān*”, *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition* (ed. P. BEARMAN – T. BIANQUIS – C. E. BOSWORTH – E. VAN DONZEL – W. P. HEINRICHS) (Leiden 1960-2005) V, 401-435; M. ARKOUN, “Corano”, *Dizionario del Corano* (ed. AA. VV.) (Milán 2007), 175-180; D. GRIL, “Rivelazione e ispirazione”, *Dizionario del Corano* (ed. AA. VV.) (Milán 2007), 724-730;. Un estudio completo y multidisciplinar del Corán se halla en J. D. McAULIFFE (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān* (Leiden 2001-2006), 6 vol.

⁷⁷ “En la redacción de los libros sagrados, Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que obrando él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que él quería” (DV 11).

estudio histórico y literario como vía fecunda y necesaria de comprensión de la misma.

Ya desde antiguo la interpretación cristiana de la Escritura, y en concreto del Antiguo Testamento, prestó atención al estudio de la *historia* y de la *letra* como parte integrante de una lectura adecuada. Si la escuela antioqueña hizo del sentido literal y de la tipología histórica el santo y seña de su interpretación, no podemos olvidar que el iniciador de la escuela exegética alejandrina, Orígenes, bien podría ser considerado el padre de la crítica textual del Antiguo Testamento, por su atención al texto en su magna obra de las *Héxaplas*. Entre los Padres latinos, san Jerónimo destaca por su tensión hacia el "texto original" del Antiguo Testamento, que quedaría recogida en su principio *Hebraica Veritas*, de tanto influjo en Occidente y en la Iglesia latina a través de la traducción de la Vulgata.

Esta atención a los aspectos históricos y literarios de la Escritura, a partir de la naturaleza de la misma, ha quedado consagrada en los dos primeros párrafos de DV 12⁷⁸. El primero de ellos hace las veces de fundamento del que se deriva el segundo. Precisamente porque en la Sagrada Escritura Dios habla por medio de hombres y a la manera de los hombres, es necesario investigar la intención del hagiógrafo (cf. DV 12a). Y para descubrir esa intención hay que atender a los "géneros literarios" en los que cada hagiógrafo se expresa, considerando las condiciones de su tiempo y de su cultura, es decir, las "formas nativas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo", así como "las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres" (DV 12b).

2. El método histórico-crítico: luces y sombras

Aunque la constitución dogmática del Concilio Vaticano II no menciona explícitamente el método histórico-crítico, éste es el método universal-

⁷⁸ Para un estudio detenido de DV 12, cf. P. GRELOT, "La inspiración de la Sagrada Escritura y su interpretación. Comentario al capítulo III", *La Revelación divina. Comentarios a la constitución dogmática "Dei Verbum"* (ed. H. DE LUBAC – B. D. DUPUY et al.) (Madrid 1970) II, 15-58; J. GNILKA, "Die biblische Exegese im Lichte des Dekretes über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum)", *MThZ* 36 (1985), 5-19; M. A. MOLINA PALMA, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la constitución 'Dei Verbum'*, 12 (Burgos 1987); L. ALONSO SCHÖKEL, "Interpretación de la Sagrada Escritura", *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la constitución "Dei Verbum" del Vaticano II sobre la Divina Revelación* (ed. L. ALONSO SCHÖKEL – A. M. ARTOLA) (Bilbao 1991), 385-417. H. HOPING, "Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*", *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Vol. 3 (ed. P. HÜNERMANN – B.-J. HILBERATH) (Friburgo - Basilea- Viena 2005), 695-831.

mente reconocido para afrontar la tarea que DV 12a-b exige al intérprete de la Escritura. Tanto es así que, como ya vimos en la introducción, el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de la PCB, que recoge el sentir común de los exégetas católicos, lo califica de “método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos”⁷⁹.

Este mismo documento, cuando tiene que emitir un juicio de valor sobre el método histórico-crítico “en el actual estadio de su evolución”, y saliendo al paso de las críticas que recibe, afirma que “es un método que, utilizado de modo objetivo, no implica de por sí ningún *a priori*. Si su uso se acompaña de tales *a priori* no es debido al método mismo, sino a opciones hermenéuticas que orientan la interpretación y pueden ser tendenciosas”⁸⁰. A continuación reconoce que, en otras épocas, el método “hacía abstracción de la fe y a veces se oponía a ella”, pero que una vez que “se liberó de prejuicios extrínsecos, condujo a una comprensión más exacta de la verdad de la Sagrada Escritura”. Para este documento, “desde hace mucho tiempo se ha renunciado a amalgamar el método con un sistema filosófico”.

Es inevitable hacer algunas observaciones a estas afirmaciones del documento de la PCB a partir del estudio que hemos realizado en los capítulos primero y segundo, sobre los presupuestos filosóficos y culturales de la exégesis del Pentateuco y de los profetas, y en este mismo capítulo, sobre la unidad indivisible de las dos dimensiones metodológicas de la exégesis. Ahora podemos verificar lo que decíamos al principio de este epígrafe: estudiando la dimensión histórica de la interpretación bíblica tenemos que volver, necesariamente, sobre cuestiones teológicas y, en general, de hermenéutica. Se confirma así esta observación de Ratzinger, ya recogida en nuestra introducción: “El debate acerca de la exégesis moderna no es en su núcleo un debate entre historiadores, sino un debate filosófico”⁸¹.

Todos los autores que hemos estudiado a lo largo de los dos primeros capítulos usaban el método histórico-crítico. En todos ellos –lo hemos podido ver de forma especial en los que defendían los paradigmas dominantes–, el método estaba conformado por unos prejuicios que condicionaban gravemente el conocimiento de la Escritura y los resultados de la exégesis.

⁷⁹ PCB, *La interpretación de la Biblia* I. A. Para una valoración completa de este documento, cf. R. VIGNOLO, “Metodi, ermeneutica, statuto del testo biblico. Riflessioni a partire da L’interpretazione della Bibbia nella Chiesa (1993)”, *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia. Raccolta di Studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini, Arcivescovo di Milano, per il suo LXX compleanno* (ed. G. ANGELINI) (Milán 1998), 29-97.

⁸⁰ PCB, *La interpretación de la Biblia* I. A.4.

⁸¹ RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto”, 41-42.

Podríamos pensar, con todo, que el documento de la PCB considera a los autores estudiados parte de aquella época en la que el método no se había liberado todavía de los “prejuicios externos”⁸². Sin embargo, la impresión que domina después de haber estudiado los desarrollos recientes de la exégesis en los dos campos objeto de atención es que el método histórico-crítico, en sus realizaciones prácticas, no logra desembarazarse de aquellos prejuicios ni siquiera hoy en día.

Por otro lado, la misma idea de un método “neutral” liberado de prejuicios es, cuando menos, ingenua, y, lo que es más grave, desvela una concepción separada de método y fe que consagraría en su origen la división insuperable de exégesis y teología. Nos encontramos ante un ejemplo más (en este caso de una cierta relevancia, vista la naturaleza del documento) de la dificultad que se percibe hoy en la exégesis para reconducir a la unidad las dos dimensiones metodológicas que hacen justicia a la naturaleza de la Escritura: la histórico-crítica y la de la fe. Al inicio de este capítulo ya afrontamos esta dificultad, mostrando cómo un método histórico que prescindiera de la fe (en el que la fe no intervenga desde el principio, conformando el método) o la incorpore sólo en un segundo momento metodológico, no alcanzará la *res* de la Escritura⁸³.

Angelo Bertuletti es uno de los autores que con más lucidez ha sabido ver el dualismo que las afirmaciones del documento esconden. Merece la pena citarlo por extenso. Comentando la afirmación del citado documento de que el método histórico-crítico no implica de por sí ningún *a priori* y de que si su uso se acompaña de tales *a priori* “no es debido al método mismo, sino a opciones hermenéuticas que orientan la interpretación y pueden ser tendenciosas”, el teólogo lombardo dice:

“Más allá de esta afirmación, sorprendente por su carácter categórico, el principio condiciona el planteamiento total de la Instrucción, que trata por separado el aspecto metodológico y la interpretación teológica (...). No sorprende, por tanto, que la parte dedicada a la interpretación católica no se beneficie del paso a través de la crítica. En ella se vuelve a proponer la concepción tradicional sin un nexo apreciable con la problemática metodológica (...). La Instrucción, aunque profesa la neutralidad del método, reconoce que ésta no puede mantenerse en la aplicación teológica (...). La investigación metódica no se puede separar de la inteligencia teológica, porque el texto, que es la condición de posibilidad de ambas, es el resultado de una operación en la que

⁸² En nuestro estudio hemos visto que la exégesis reciente que se rige por los métodos de las ciencias sociales está cargada de prejuicios. El documento de la Pontificia Comisión Bíblica, sin embargo, no la considera dentro del método histórico-crítico, sino como parte del “acercamiento por las ciencias humanas”.

⁸³ Cf. capítulo tercero, I.

ambas instancias, metódica y teológica, se han determinado mutuamente desde siempre⁸⁴.

Bertuletti observa que la vieja idea de una racionalidad autónoma que dicta sus leyes, tan presente en toda la exégesis del siglo XIX, que parecía haber sido abandonada en el XX gracias al debate hermenéutico, puede pervivir, y de hecho pervive, en la concepción separada del método⁸⁵. En efecto, la segunda mitad del siglo XX parecía haber decretado el final del ideal positivista, que pretendía alcanzar la verdad por medio de la ciencia metódica. De modo paralelo, parecía que la exégesis, y así lo entiende el documento de la PCB, se había desembarazado de los prejuicios filosóficos y culturales que impregnaban sus métodos. Ahora el método –el método histórico-crítico–, atento a no admitir “impurezas”, declara su neutralidad y, por añadidura, se muestra dispuesto (o al menos no especialmente enemigo) a acoger un segundo nivel, *a posteriori*, de interpretación teológica.

Sin embargo, afirma Bertuletti, el viejo prejuicio de la racionalidad autónoma que se erige como criterio del sentido sigue presente si “al abandono de la identificación de verdad y método no le sigue una revisión sustancial de la concepción ‘separada’ del método. Si ésta se mantiene, sirve de cauce al prejuicio cuyo fin se ha decretado. El área de sentido no reconducible al método sigue siendo entendida como ‘externa’ a la investigación crítica”⁸⁶. Esta concepción separada del método, que está en el origen del dualismo exégesis (científica)-teología (dogmática), y que hoy se presenta de un modo mucho más sutil, casi inadvertido, conlleva dos graves consecuencias, muy relacionadas entre ellas.

Por un lado, el método histórico, necesario para afrontar la naturaleza del objeto, no dejará de estar alimentado por una serie de opciones hermenéuticas, sólo que ahora serán mucho más inconscientes que antes, una vez

⁸⁴ A. BERTULETTI, “Esegesi biblica e teologia sistematica”, *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia. Raccolta di Studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini, Arcivescovo di Milano, per il suo LXX compleanno* (ed. G. ANGELINI) (Milán 1998), 133-157 (134-139). La constatación de ese mismo dualismo en el documento le sirve a G. BORGONOVU para explicar las dificultades que hoy experimenta la noción de inspiración, y cuya solución, en su opinión, está unida a la superación de ese dualismo. Cf. G. BORGONOVU, “Una proposta di rilettura dell’ispirazione biblica dopo gli apporti della Form- e della Redaktionsgeschichte”, *L’Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999* (ed. P. GRECH – J. N. ALETTI – M. OUELLET – H. SIMIAN-YOFRE) (Atti e Documenti 11; Ciudad del Vaticano 2001), 41-63.

⁸⁵ Cf. BERTULETTI, “Esegesi biblica”, 134.

⁸⁶ *Ibid.*, 134.

proclamada la neutralidad del acercamiento e identificados e inoculados los viejos prejuicios⁸⁷. Roberto Vignolo, comentando el documento que nos ocupa, observa que “en realidad, el proceso hermenéutico comienza ya en la misma elección e incluso elaboración del método (...). A la mesa de la Escritura (en realidad de cualquier texto) la hermenéutica no llega como el postre de un menú que ya antes ha sido fijado metodológicamente”⁸⁸.

Por otro lado, la insistencia en la neutralidad del método desplaza a la fe a un segundo momento interpretativo, posterior a las operaciones “técnicas” de acercamiento al texto. Esto supone no sólo que, como hemos visto, serán otras opciones hermenéuticas y no la fe las que conformen el método, sino que la actividad interpretativa encomendada a la fe será concebida siempre, y no podrá ser de otro modo, como un añadido, como algo opcional⁸⁹. El exégeta trabajará de un modo objetivo o “científico”, sobre un texto accesible metodológicamente, y sólo en un segundo momento él mismo, o el teólogo, podrá añadir un sentido *espiritual* o *pleno* a partir de la fe. En el fondo estamos ante la misma fractura entre el nivel crítico y el nivel dogmático que ya habíamos sorprendido en D. F. Strauss, hace más de un siglo y medio⁹⁰.

El documento de la PCB, siguiendo la articulación de DV 12, afirma en su estructura las dos dimensiones metodológicas que exige el estudio de la Escritura. De hecho, a la primera parte, dedicada a los métodos, siguen otras dos, dedicadas a cuestiones de hermenéutica y a las dimensiones de la interpretación católica. En este sentido el documento ilustra muy bien el actual panorama exegético: aceptados los límites de la exégesis de otras épocas, y sus fatales consecuencias para la teología, se reconoce cada vez más la necesidad de llegar a una interpretación teológica o de fe de la Escritura. Pero la afirmación de ambas tareas, estudio crítico y teológico, no esconde la incapacidad de reconducirlas a la unidad. Y, evidentemente, esta incapacidad tiene sus consecuencias en los resultados de la exégesis.

⁸⁷ Cf., en este sentido, E. NATHAN, “Truth and Prejudice. A Theological Reflection on Biblical Exegesis”, *ETHL* 83 (2007), 281-318.

⁸⁸ VIGNOLO, “Metodi, ermeneutica, statuto”, 94.

⁸⁹ “El acercamiento histórico-crítico, que se sirve del texto para reconstruir la experiencia que está en el origen del texto, no se sustrae a la ilusión de un dato primitivo, que sería accesible independientemente de la configuración que realiza el texto. Precisamente porque reduce el texto a la historia de su tradición, no reconoce como relevante el proceso de configuración del sentido que el texto indica como condición de acceso a la verdad teológica. Por eso rompe la unidad entre la verdad teológica y la historia, en la que consiste la originalidad de la fe bíblica” (BERTULETTI, “Esegesi biblica”, 146).

⁹⁰ Cf. Introducción.

Gabino Uríbarri, en la misma línea que Bertuletti, y a partir del documento de la PCB, llega a hablar de una “esquizofrenia” en la exégesis actual, que nacería de la yuxtaposición de metodología y hermenéutica, que no logran articularse correctamente:

“La misma [Pontificia] Comisión [Bíblica] en su presentación de un panorama tan amplio y completo, después de discusión y estudio, muestra también la situación real de la exégesis, en la que la metodología científica y la hermenéutica teológica se sitúan de modo yuxtapuesto o paratáctico, en lugar de articulado o sintáctico. Esta constatación, repetida una y otra vez, demuestra que todavía hace falta mucho trabajo para lograr integrar lo que DV 12 pide de la exégesis. La misma yuxtaposición de criterios en la DV se ha mantenido en la práctica habitual del trabajo exegetico. (...) Si la exégesis mantiene una esquizofrenia o, más suavemente, una yuxtaposición entre *metodología* y *hermenéutica*, como sugiero que sucede hoy en día de modo habitual, dudo mucho de que el estudio de la Escritura pueda realmente convertirse en el alma de la teología, pues dicho estudio corre el grave peligro de carecer de alma teológica”⁹¹.

En realidad, la yuxtaposición de metodología y hermenéutica, como justamente apunta Uríbarri, se encuentra ya en la presentación consecutiva de ambas en DV 12b y DV 12c, sin que el documento conciliar apuntara la justa articulación⁹². Tanto es así que Norbert Lohfink habla de una “tierra ignota” o “región desconocida” en DV 12, esa en la que habitan juntamente la metodología crítica y la hermenéutica teológica⁹³. Llegar a articular armónicamente las dimensiones crítica y teológica de la única interpretación bíblica es, sin duda alguna, el problema central de la exégesis hoy.

Para ilustrar la presencia de opciones hermenéuticas en los primeros pasos del método histórico, detengámonos ahora en dos campos del estudio crítico del Antiguo Testamento: la crítica textual y la crítica literaria. En concreto nos centraremos en la cuestión del *texto original* que la crítica textual busca reconstruir y en la discusión literaria en torno al estudio *diacrónico* o *sincrónico* de un libro.

⁹¹ G. URÍBARRI, “Para una nueva racionalidad de la exégesis. Diagnóstico y propuesta”, *EstBib* 65 (2007), 253-306 (283-284). Cf., en el mismo sentido, G. URÍBARRI, “Exégesis científica y teología dogmática. Materiales para un diálogo”, *EstBib* 64 (2006), 547-578.

⁹² El propio cardenal Ratzinger parece insinuar lo mismo cuando dice que “el Concilio Vaticano II no creó esta situación, pero tampoco fue capaz de evitarla. La constitución sobre la Revelación Divina intentó unir equilibradamente las dos caras de la interpretación, es decir, la ‘explicación’ histórica y la ‘comprensión’ global (...). Personalmente, estoy convencido de que una lectura cuidadosa del texto *entero* de la *Dei Verbum* permite encontrar los elementos esenciales de una síntesis entre el método histórico y la ‘hermenéutica’ teológica. Pero esta armonía no es inmediatamente evidente” (RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto”, 24-26). En este artículo, Ratzinger remite a la exposición que de DV 12 hace GNILKA, “Die biblische Exegese”.

⁹³ Cf. N. LOHFINK, “Der weisse Fleck, in *Dei Verbum*, Artikel 12”, *TThZ* 101 (1992), 20-35.

3. La crítica textual y la búsqueda del texto "original" del Antiguo Testamento

Precisamente por la dinámica de la condescendencia divina, aludida en DV 13, por la que las palabras de Dios se expresan en lenguas humanas, tarea esencial del exégeta será conocer las lenguas en las que esas palabras divinas nos han llegado: hebreo, arameo y griego. Cuando nos referimos a palabras divinas en el contexto de la Escritura, nos estamos refiriendo a palabras escritas, palabras que necesitan un soporte (papiro, pergamino), un material (tinta) y, sobre todo, la actividad de los copistas para poder transmitirse y llegar íntegras hasta nosotros. Pero los copistas que durante siglos han copiado y transmitido el texto han introducido cambios en el mismo, conscientes o inconscientes (errores), como lo demuestra la ingente cantidad de variantes textuales que cada libro de la Biblia alberga. Por todo ello, una primerísima tarea del exégeta es la crítica textual: partiendo de los manuscritos antiguos que nos han llegado (en la lengua original o en traducción), intentar remontarse al texto "original".

Pero la crítica textual, antes de ponerse a trabajar sobre un determinado libro, necesita responder a una pregunta fundamental: ¿qué texto hay que reconstruir? ¿Cuál es el texto "original"? Estamos ante una pregunta que no es, en absoluto, abstracta. Pongamos como ejemplo el libro de Jeremías. ¿Cuál es el texto que debemos reconstruir? ¿El texto hebreo que está debajo (*Vorlage*) del griego de los *Setenta* (LXX) y que está parcialmente testimoniado por los manuscritos de Qumrán 4QJer^b y 4QJer^d o el texto protomasorético, es decir, el texto consonántico hebreo del que derivan los manuscritos masoréticos, también testimoniado en Qumrán (4QJer^c)? Ambos textos difieren considerablemente. El texto griego de los LXX en Jeremías es una sexta parte más breve que el texto masorético (TM). Le faltan no sólo palabras o pequeñas frases aquí y allá, sino párrafos y secciones enteras. Además, el texto griego presenta diferencias en el orden de algunas secciones o de capítulos enteros. Los oráculos contra las naciones están situados en mitad del libro, mientras que en TM se encuentran al final (y con una sucesión diferente de oráculos respecto a LXX).

Casi todos los autores están de acuerdo en que la *Vorlage* hebrea de los LXX en Jeremías es un texto más primitivo que el que encontramos en TM. Representaría una "primera edición" del texto hebreo que empezaría a copiarse y a transmitirse y que, con el tiempo, fue traducida al griego. El texto protomasorético, por su parte, representaría una etapa posterior, una "segunda edición" que supuso una importante labor redaccional sobre el texto anterior. ¿Cuál sería el texto "original" a reconstruir? Emmanuel Tov, exégeta judío y una de las grandes figuras de la crítica textual del AT,

se inclina por reconstruir el texto protomasorético. La razón que da, sin embargo (y no lo esconde), no es de naturaleza “crítica”: la crítica textual busca reconstruir el estado más original de “aquella composición literaria que ha sido aceptada como normativa (como autoridad) por la tradición judía, dado que la crítica textual concierne las composiciones literarias contenidas en la Biblia hebrea tradicional”⁹⁴. Salta a la vista que Tov pone su destreza técnica al servicio de una opción hermenéutica, la que tiene por sujeto a la tradición judía, que canoniza no sólo un determinado libro, sino una determinada forma textual de ese libro.

Este ejemplo ilustra muy bien la dificultad para definir, especialmente en algunos casos, la frontera entre crítica literaria y crítica textual. Para Tov, la forma textual atestiguada por 4QJer^b y 4QJer^d y por el texto griego de los LXX pertenecería a las etapas intermedias de la formación literaria del libro de Jeremías. De ella se ocuparía la crítica literaria. Es evidente que no pensará lo mismo la Iglesia oriental de lengua griega, que siempre ha leído y venerado el texto de los LXX. Si la Iglesia católica latina lee el texto largo de Jeremías en la liturgia, ello se debe a las opciones hermenéuticas que guiaron a san Jerónimo en la traducción de la Vulgata (a partir del principio *Hebraica Veritas*).

Si dejamos a un lado el caso de Jeremías, tan particular, podemos preguntarnos acerca de otro libro, el de Salmos, que no contiene grandes diferencias en cuanto a extensión y contenido dentro de sus manuscritos y versiones⁹⁵. Con todo, las variantes textuales puntuales son muy ricas y problemáticas.

Dado que en el caso del salterio no poseemos propiamente otra “edición” anterior a la testimoniada por TM (como en el caso del libro de Jeremías),

⁹⁴ Esta afirmación se encuentra en la primera edición del *Manual de crítica textual* de Tov (E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* [Mineápolis - Assen - Maastricht 1992], 177) y desaparece en la segunda edición, en la que el estudioso judío busca atenuar la definición en vista de los testimonios de un texto hebreo corto de Jeremías en Qumrán. Con todo, también en esta segunda edición privilegia la forma textual de la tradición masorética por ser la que transmite la comunidad judía: “Este *corpus* [las Escrituras hebreas] contiene los escritos sagrados del pueblo judío, y las decisiones que fueron tomadas dentro de esa comunidad religiosa también determinan, en gran medida, el acercamiento del mundo académico al texto” (E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* [Mineápolis - Assen 2001], 179).

⁹⁵ Excepción hecha del Sal 151, que sólo aparece en la versión griega de los LXX y en el manuscrito hebreo de Qumrán 11QPs^a. Este último manuscrito podría ser otra excepción, por albergar composiciones hasta ahora desconocidas que se intercalan entre los salmos, colocados en un orden distinto al habitual. Sin embargo, no está claro que se trate de una verdadera edición del salterio. Cf. J. A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumrán Cave 11* (DJD IV; Oxford 1965); U. DAHMEN, “Psalmtext und Psalmsammlung. Eine Auseinandersetzung mit P. W. Flint”, *Die Handschriftenfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel* (ed. U. DAHMEN – A. LANGE – H. LICHTENBERG) (Neukirchen-Vluyn 2000); U. DAHMEN, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs^a aus Qumran* (STDJ 49; Leiden - Boston 2003).

podríamos pensar que el texto que debe ser leído, y aún antes reconstruido, es el protomasorético. Una vez más, este criterio de elección del texto, aparentemente “aséptico” (partiría de una tendencia crítica a lo “original”), esconde opciones hermenéuticas claras. Ante todo, la opción por el texto “unificado” y “canonizado” por los fariseos, la única corriente que sobrevive, en la rica variedad del judaísmo del siglo I d. C., a la destrucción del templo (70 d. C.) y a la revuelta de Bar Kokhba (135 d. C.)⁹⁶. Pero, además, esta opción desecha otras posibilidades que, de hecho, ya estaban presentes antes del 70 d. C. y que hoy siguen ofreciéndose a la libertad del exégeta. Ilustrémoslo con algunos ejemplos.

El salmo 40 contiene algunas diferencias entre el TM y los LXX. La que más nos interesa se encuentra en el versículo 7. El texto hebreo dice “Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, y, en cambio, *me has abierto el oído*”, mientras que la tradición manuscrita griega testimonia esta forma: “Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, y, en cambio, *me has formado un cuerpo*”. Desde el punto de vista de la crítica textual, no es fácil discernir cuál es la variante que tiene precedencia en un hipotético árbol genealógico. Dicho de otro modo, es difícil discernir cuál es la lectura original y cuál es la secundaria. ¿Qué forma deberíamos leer? Sería muy simplista acudir al principio *Hebraica Veritas* de san Jerónimo para privilegiar la lectura de TM, visto que la traducción griega de los LXX es testigo, en muchas ocasiones, de un texto hebreo diferente de TM. Introduzcamos nuevos datos.

El salmo 40 juega un papel muy importante en la teología de la carta a los Hebreos. Cuando este escrito del NT presenta la entrada del Hijo en el mundo a través de la Encarnación, en diálogo con el Padre, acude a la versión griega de Sal 40,7-9, que dice: “Tú no quieres sacrificios ni ofrendas, y, en cambio, *me has formado un cuerpo*. Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron. Entonces dije: ¡He aquí que vengo - pues de mí está escrito en el rollo del libro - a hacer, oh Dios, tu voluntad!” (cf. Heb 10,5-7). Éste no es un caso aislado en el NT. Los salmos son citados con mucha frecuencia, a menudo fundamentando la primera “teología” cristiana. Y, en algunas ocasiones, la forma textual a la que se recurre es la griega de los LXX, que difiere de la actual hebrea de TM⁹⁷.

⁹⁶ En opinión de Childs, protestante, este texto “unificado” por la comunidad judía de finales del siglo I d. C. sería el texto “canónico” que la crítica textual debería reconstruir teniendo como vehículo privilegiado el texto masorético (cf. CHILDS, *Introduction to the Old Testament*, 97-106).

⁹⁷ Pace P. Grelot, que piensa que la lectura griega “cuerpo” no existía en los manuscritos de los LXX antes de Cristo. Se habría introducido en los grandes códices del siglo IV d. C. por influjo de la lectura de la carta a los Hebreos (Heb 10,5). Sin embargo, el exégeta francés no

En este sentido, la historia de los dos salterios de la Vulgata, ambos traducción de san Jerónimo, es muy instructiva. La primera versión de los Salmos, conocida como Salterio Galicano (o *iuxta LXX*), parece ser más bien una revisión de la versión latina anterior, hecha a partir del texto griego de los LXX. La segunda, conocida como Salterio *iuxta Hebraeos*, sería una traducción nueva a partir de un texto hebreo no vocalizado muy cercano al actual TM. De todos es sabido que en la versión latina de la Vulgata los libros de la Biblia hebrea fueron traducidos directamente del hebreo. El resto (los llamados “deuterocanónicos”) fueron traducidos desde el griego. Sólo hay una excepción: los Salmos. En efecto, con el tiempo se impuso en la Iglesia latina el Salterio Galicano⁹⁸, traducido desde el griego de los LXX, y fue el que acabó dominando en la tradición manuscrita de la Vulgata, desplazando a la versión hecha desde el hebreo. ¿Cuál fue la razón de esta excepción tan notable? No cabe duda de que el peso de este libro en la liturgia, a través del rezo cotidiano de las horas, y el peso que, a su vez, este libro tiene en el Nuevo Testamento (que lo cita a menudo en su versión griega) tuvieron que influir en esta elección que tiene su origen en los monasterios irlandeses y luego galos.

Parece bastante lógico pensar que aquellos monjes, familiarizados con el NT, prefirieran los Salmos traducidos desde los LXX, por el peso que éstos tenían en la teología cristiana. Ésta sería la dinámica que llevó a preferir el Salterio Galicano por encima del *iuxta Hebraeos* dentro de los códices de la Vulgata. Y no debemos olvidar el papel que la Vulgata jugó en la delimitación del canon que el Concilio de Trento, en polémica con Lutero, decreta en 1546. Tras enumerar los 73 libros sagrados, y para evitar toda ambigüedad, concluye: “(...) autem libros ipsos *integros cum omnibus suis partibus*, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in *Veteri Vulgata latina editione habentur* (...)”. De este modo, en aquellos libros, reconocidos tanto por judíos como por cristianos católicos y protestantes, donde hay diferencias textuales que separan a las diferentes tradiciones, la Iglesia reconoce como autorizadas las opciones hechas por la Vulgata. Está claro que con la expresión *integros cum omnibus suis partibus* Trento tiene en mente el problema de los añadidos griegos de Daniel y Ester, que se ratifican como canónicos. Más discutida puede ser la cuestión de si Trento hace opciones textuales respecto al libro de Jeremías o al salterio, siguien-

va más allá de la mera hipótesis. Además, no resuelve el problema, sino que lo desplaza a la carta a los Hebreos: ¿por qué su autor modifica el salmo de un modo tan radical? Cf. P. GRELOT, “Le texte du Psaume 39,7 dans la Septante”, *RB* 108 (2001), 210-213.

⁹⁸ Al menos a partir del siglo IX, con la reforma litúrgica de Alcuino de York (cf. B. FISHER – R. WEBER [ed.], *Biblia Sacra iuxta Vulgatum Versionem* [Stuttgart 1983] xxi).

do la versión latina de la Vulgata (texto largo de Jeremías –hebreo–; texto griego en los Salmos). Pero, *de hecho*, hoy en la liturgia católica latina se lee el texto largo de Jeremías y, por lo que al uso del salterio se refiere, muchas opciones de traducción vienen, a través de la Vulgata, de la versión griega. He aquí algunas de ellas:

- a) La numeración: en la actual liturgia de las horas de rito latino los Salmos se siguen numerando según la versión latina de la Vulgata (Salterio Galicano), que a su vez sigue la griega de los LXX.
- b) En los leccionarios litúrgicos actuales no se usa el nombre divino *Yahvé*, sino *Señor (Dominus)*, del griego *Kyrios*, que fue la forma con la que los LXX tradujeron dicho nombre.
- c) En la traducción litúrgica actual se siguen en varias ocasiones, a través de la Vulgata (Salterio Galicano), las opciones de traducción de los LXX cuando aparece el plural *'elohîm*, “dioses”. En el salmo 8 leemos “lo hiciste poco inferior a los *ángeles*” (siguiendo la interpretación de los LXX), cuando el texto hebreo dice “lo hiciste poco inferior a los *dioses*”. Lo mismo sucede en 97,7 (ante él se postran todos sus *ángeles*) y 138,1 (delante de los *ángeles* tañeré para ti).

Lo que aprendemos de este episodio del salterio es que las opciones hermenéuticas no se toman una vez concluido el análisis metódico o crítico, supuestamente “neutro”, sino que se plantean desde el principio y, de hecho, determinan el método. En el caso del salmo 40 resulta evidente que un acontecimiento externo a la crítica textual, el acontecimiento de Cristo testimoniado en el NT y reconocido en la experiencia como clave de interpretación de la Escritura (es decir, del AT), puede convertirse en criterio para fijar el texto sagrado. La revelación histórica es un proceso en construcción hasta que Dios no pronuncia su última palabra en Cristo. En este sentido, el NT acoge el AT como la Escritura que estaba antes y que *permanece para siempre*, y, a la vez, delinea sus contornos a partir de su cumplimiento. La Revelación de Jesucristo proporciona una inteligencia nueva sobre el proceso histórico de formación de toda la Escritura, incluido ese momento providencial que fue la traducción de los libros del AT a la lengua franca del Mediterráneo, el griego, factor decisivo para la expansión de la primera Iglesia⁹⁹.

⁹⁹ En la segunda mitad del siglo XX se ha reabierto el debate sobre la inspiración de la versión griega de los LXX, en el que algunos autores (sobre todo franceses y fundamentalmente de la escuela dominica) subrayan el valor providencial de esta versión para la teo-

Así, una opción hermenéutica, a partir de una decisión personal del exégeta, interviene en la fijación del texto sagrado, en este caso del salmo 40. Opción hermenéutica es partir del texto protomasorético (lo que supone una decisión a favor del judaísmo fariseo del siglo I d. C.), y opción hermenéutica es partir del texto de los LXX que usa el Nuevo Testamento (lo que supone una decisión a favor de la interpretación de la comunidad cristiana del siglo I d. C.).

En realidad, todo lo dicho hasta ahora respecto a la dimensión textual de la Escritura podría decirse también respecto al canon de los libros sagrados. No es una instancia crítica la que nos proporciona la lista de libros canónicos, sino una comunidad creyente la que nos la entrega.

4. La crítica literaria del Antiguo Testamento: diacronía y sincronía

La atención a la dimensión histórica de la Escritura ha llevado, en los últimos doscientos años, a estudiar el *corpus* bíblico desde el punto de vista literario, tal y como podía ser estudiada cualquier obra literaria. Como vimos anteriormente, la *Dei Verbum* ha subrayado la bondad de esta intención a partir de la naturaleza de la Escritura, alentando el estudio de las condiciones del tiempo y de la cultura del autor, así como los géneros literarios de su época, para descubrir la intención del hagiógrafo.

En la corriente dominante del método histórico-crítico, la crítica literaria se ha centrado, casi exclusivamente, en un estudio *diacrónico* del texto sagrado, es decir, un análisis de los procesos históricos de producción del texto que permitiera distinguir las unidades menores que lo componen y las etapas por las que ha pasado hasta llegar a su forma final. Los dos primeros capítulos de esta obra lo han ilustrado suficientemente tanto en el estudio de las fuentes del Pentateuco como en el estudio de los profetas.

logía y para la expansión del cristianismo, lo que debería llevar a reconsiderar el estatuto de esta traducción antigua. Cf. P. BENOIT, "La Septante est-elle inspirée?", *Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz* (ed. N. ADLER) (Münster 1951), 41-49; P. AUVRAY, "Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante", *RB* 59 (1952), 321-336; P. BENOIT, "L'inspiration des Septante d'après les Pères", *L'Homme devant Dieu, mélanges offerts au Père Henri de Lubac. Vol. I: Exégèse et Patristique* (Théologie 56; París 1963), 169-187; P. GRELOT, "Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante", *ScEc* 16 (1964), 387-418; D. BARTHÉLEMY, "L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie", *ThZ* 21 (1965), 358-370; D. BARTHÉLEMY, "La place de la Septante dans l'Eglise", *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament* (RechBib 8; París 1967), 13-28; A. SCHENKER, "L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées", *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999* (ed. P. GRECH - J. N. ALETTI - M. OUELLET - H. SIMIAN-YOFRE) (Atti e Documenti 11; Ciudad del Vaticano 2001), 178-186.

Ahora es el momento de retomar algunas cuestiones que quedaron abiertas en aquellos capítulos, especialmente en las partes dedicadas a los desarrollos recientes. Allí pudimos describir el nacimiento de una corriente que, criticando algunos *vicios* del método histórico-crítico, reivindicaba el estudio *sincrónico* del texto. Clines, para el Pentateuco, y Childs, para los profetas, fueron presentados como los ejemplos más claros. Por otro lado, la discusión sobre el tipo de análisis literario al que debe ser sometido el texto bíblico servirá para ilustrar la presencia de opciones hermenéuticas en el mismo corazón del método histórico-crítico.

Partamos de la atención al *dato* de la Escritura como parte de la lealtad debida a la dinámica de la *condescendencia* divina que se manifiesta en el testimonio escrito de la Revelación. La naturaleza compuesta de los textos bíblicos es una característica muy importante de los mismos, que ha sido justamente subrayada en la historia de la exégesis crítica. Sin embargo, hemos podido comprobar que en el análisis literario que distingue unidades menores y fuentes, especialmente dentro del Pentateuco, han intervenido criterios que no eran meramente literarios, sino también ideológicos, criterios al servicio de una cierta visión del devenir histórico de Israel, de su teología y de su literatura, externos al texto. De este modo, y ésta es una de las críticas más recurrentes, y a la par justas, al método histórico-crítico, la exégesis de los dos últimos siglos ha atendido más a unidades menores altamente hipotéticas que al texto tal cual lo hemos recibido. Llegados a este punto, la lealtad al *dato* de la Escritura deja de ser tal. Las últimas décadas, de hecho, han mostrado que el modelo de la “teoría de los documentos” era un *corsé* que le quedaba demasiado estrecho al Pentateuco.

La misma evolución de la crítica literaria (no restringida a la Biblia), que en los últimos cuarenta años ha pasado de centrarse en la explicación histórica a privilegiar el estudio del texto como una entidad sincrónica, significativa en sí misma¹⁰⁰, ha ayudado a corregir las unilateralidades del estudio diacrónico de los libros bíblicos. De hecho, esta misma corriente es

¹⁰⁰ Para ser justos, habría que remontarse al *Cours de linguistique générale* de F. de Saussure, publicado en 1916, que es el que introduce en el campo de la lingüística la preocupación por la sincronía. En la misma dirección son decisivas las contribuciones de Gadamer (cf. GADAMER, *Verdad y método*) y Ricoeur (cf. P. RICOEUR, “Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica”, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* [ed. F. BOVON – G. ROUILLER] [Neuchâtel 1975]; “The Canon Between the Text and the Community”, *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis* [ed. P. POKORNÝ – J. ROSKOVEC] [WUNT 153; Tübingen 2002], 7-26). En el campo bíblico, este movimiento está bien representado por obras como ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, y F. KERMODE, “The Argument about Canons”, *An Appetite for Poetry. Essays in Literary Interpretation* (ed. F. KERMODE) (Londres 1989), 189-207.

la que ha favorecido el nacimiento de las diferentes variantes del acercamiento sincrónico a la Escritura. Si de lo que se trata es de ser leales a la Escritura, ¿no responde al *dato* de la Escritura atender a la forma final con la que el texto nos llega, la única forma que ha sido transmitida y leída durante más de dos milenios?

Acogiendo esta justa contribución del acercamiento sincrónico, el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, a la hora de valorar el método histórico-crítico, dice que “se debe reconocer que la inclusión en el método de un análisis sincrónico de los textos es legítima, porque es el texto en su estadio final, y no una redacción anterior, el que es expresión de la Palabra de Dios”¹⁰¹. Con este comentario, la PCB invita a una integración de la lectura sincrónica dentro del método histórico-crítico, como “método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos”¹⁰². Pero haciéndolo reconoce implícitamente la presencia de un criterio que no es “científico” (en el sentido restringido), ni siquiera literario, sino teológico, dentro del mismo método histórico: es la forma final la que es expresión de la Palabra de Dios, y no un estadio intermedio o reconstruido. En virtud de la inspiración, llamamos “Palabra de Dios” al texto tal y como nos ha sido entregado.

Esta llamada a la integración de los acercamientos diacrónico y sincrónico en el método histórico-crítico, sin embargo, está lejos de realizarse en la práctica exegética. De hecho, en las flexiones más habituales de este método, la lectura sincrónica se concibe como un paso *ulterior*, en el que ya interviene un criterio teológico, al que precede un estudio “objetivo” o “científico” de la *res* que puede (y debe) excluir toda hermenéutica creyente. El mismo documento de la PCB, a pesar de la nota que comentamos, favorece, como ya vimos, una comprensión de este tipo.

Con todo, el documento citado resulta lúcido cuando, después de acoger la lectura sincrónica, alerta del peligro de una utilización “exclusiva” de la misma que prescinda de la historia del texto:

“Pero el estudio diacrónico continúa siendo indispensable para captar el dinamismo histórico que anima la Sagrada Escritura, y para manifestar su rica complejidad (...). A la tendencia historicizante que se podría reprochar a la antigua exégesis histórico-crítica, no debería suceder el exceso inverso, el olvido de la historia, por parte de una exégesis exclusivamente sincrónica”¹⁰³.

¹⁰¹ PCB, *La interpretación de la Biblia* I. A.4.

¹⁰² PCB, *La interpretación de la Biblia* I. A.

¹⁰³ PCB, *La interpretación de la Biblia* I. A.4.

De este modo tenemos ya planteados los dos *nudos gordianos* de la tensión entre lectura diacrónica y sincrónica de la Escritura. Por un lado, el del valor del texto final como único texto normativo y autorizado (frente a hipotéticos estadios intermedios) y, por otro, el de la necesidad de no censurar la historia, tanto la historia de la formación del texto como la historia que testimonia el texto (frente a una lectura “fundamentalista” o una lectura que reduzca la Biblia a literatura sin referente histórico).

Para ilustrar ambas cuestiones nos centraremos en un debate, prolongado en el tiempo, que ha sido bastante fecundo para la exégesis: la polémica entre Childs (1924-2007) y James Barr (1924-2006) en torno al método canónico y la cuestión de la lectura sincrónica y diacrónica¹⁰⁴. El debate nace a finales de los años setenta, cuando Childs empieza a ser conocido por la aplicación del método canónico, especialmente a partir de la publicación de su obra *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979)¹⁰⁵. Desde entonces, y en varias ocasiones, Barr se ha mostrado en desacuerdo con las líneas maestras del método, y así lo ha hecho ver en diversas publicaciones¹⁰⁶.

Una de las insistencias centrales del nuevo método apadrinado por Childs es la afirmación de que cada uno de los libros sagrados debe ser leído en el contexto de todo el *corpus* literario al que pertenece, es decir, en el contexto del *canon*, este último entendido como lista de libros normativos para la Iglesia. Esta insistencia ha tenido la virtud de recuperar (o, al menos, poner en el centro de la discusión), para el corazón de la exégesis “científica”, el principio de *unidad de la Escritura* enunciado por DV 12c, un principio teológico (aunque también literario) un tanto eclipsado, en las décadas que siguieron al Concilio Vaticano II, por el estudio histórico de los textos que sugiere DV 12a-b. Dicho principio reza así:

¹⁰⁴ Ska alude a un debate similar que sostienen en la actualidad N. Lohfink y Eckart Otto, centrado en la posibilidad o no de una lectura sincrónica del Pentateuco (cf. Ska, “Old and New Perspectives”, 250, n.18).

¹⁰⁵ Las obras en las que Childs expone los principios fundamentales del método canónico ya han sido citadas (cf. nota 82 en el capítulo segundo). Para nuestro propósito es interesante añadir las réplicas que Childs hace a las críticas que recibe de Barr: B. S. Childs, “Response to Reviewers”, *JSOT* 16 (1980), 52-60; “A Response”; “Childs Versus Barr. Review of Barr, *Holy Scripture*”, *Interp* 38 (1984), 66-70; “Critical Reflections on James Barr’s Understanding of the Literal and the Allegorical”, *JSOT* 46 (1990), 3-9.

¹⁰⁶ J. Barr, “Review Article of B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*”, *JSOT* 16 (1980), 12-23; *Holy Scripture* (especialmente el capítulo cuarto); “The Synchronic, the Diachronic and the Historical”; *The Concept of Biblical Theology* (especialmente los capítulos 23 y 24). Las revistas *Journal for the Study of the Old Testament* y *Horizons in Biblical Theology* dedicaron en 1980 sendos números monográficos a debatir sobre la obra de Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (*JSOT* 16 [1980]; *HBT* 2 [1980]).

"Pero como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió, para obtener rectamente el sentido de los textos sagrados, *hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura*, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe (...)" (DV 12c).

Como ya tuvimos ocasión de ver en el capítulo segundo, la insistencia de Childs en una lectura dentro del canon no es sólo literaria, sino también teológica, y, en este sentido, acoge asimismo los principios de interpretación dentro de la *tradición* y a partir de la *analogía de la fe*, recogidos en DV 12c¹⁰⁷. Es una determinada comunidad creyente la que ha cerrado los libros y ha fijado el canon y la que entrega la Escritura en un determinado contexto interpretativo.

Pero la noción de "canon", para Childs, no se reduce a la idea de lista de libros normativos. En efecto, Childs llama "forma canónica" a la forma final de un determinado libro bíblico. Sólo esa forma final es canónica, porque "sólo ella da testimonio de la historia completa de la revelación. (...) Sólo en la forma final del texto bíblico, en la que la historia normativa ha alcanzado su punto final, se puede percibir la impresión completa de esta historia de la Revelación"¹⁰⁸. Evidentemente, esta insistencia en la forma final es una llamada a una lectura sincrónica del texto bíblico, hecha, por otro lado, en un contexto polémico, en el que el estudio diacrónico de cada libro, en el marco del método histórico-crítico, es considerado el único capaz de comprender adecuadamente la *res* de la Escritura. Es aquí donde se inserta el debate que nos interesa, en el que están en juego cuestiones tan decisivas como el valor de la forma final de un libro o el valor de la historia que se encuentra detrás de ese libro (tanto la historia de su redacción como la historia a la que hace referencia).

Barr critica esta segunda noción de canon por considerar que cuando "canon" se usa para consagrar un cierto tipo de exégesis basada en la forma final, no estamos ante "un hecho público, objetivo o legislativo, sino sólo ante una opinión, ante una propuesta o método que puede ser más o menos adecuado"¹⁰⁹. De hecho, "un libro bíblico puede ser leído tal y como nos ha llegado, sin tener en cuenta sus fuentes o las circunstancias de su origen, quizás incluso sin tener en cuenta la intención del autor. Se puede concebir un tipo de lectura como ésta, e incluso es posible, y, en principio, yo

¹⁰⁷ Cf. especialmente el último capítulo de su obra: CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New*, 719-726.

¹⁰⁸ CHILDS, "The Canonical Shape", 47-48.

¹⁰⁹ BARR, *The Concept of Biblical Theology*, 394.

no tendría nada contra ella. Pero queda por aclarar la cuestión de si ese tipo de interpretación sería teológicamente vinculante y normativo¹¹⁰. En su opinión, este tipo de lectura sería poco teológico, visto que se desentiende del proceso histórico que está detrás del texto y es responsable del mismo. Y es que “la teología, como modo de comprensión, comienza sólo cuando uno sale del plano del texto en sí mismo y empieza a preguntarse sobre las realidades extrínsecas a las que el texto hace referencia”¹¹¹.

La cuestión que plantea Barr es realmente decisiva, y más aún en el ámbito de la revelación judeo-cristiana: la cuestión de la historia. Acusa a Childs de no interesarse por la historia en sí misma, sino por una interpretación tardía de ella, que sería el texto final. Para Barr, la naturaleza de la historia de la salvación exige plantearse la cuestión del “original”: el *acontecimiento original* que está en la base de un relato, el *texto original* que se esconde en los pliegues del texto final, las sucesivas *etapas* que están *en el origen* de la formulación final de una ley o las diferentes *concepciones* religiosas o teológicas que están *en el origen* de una imagen final, presuntamente coherente, de Dios.

En opinión de Barr, el método canónico habría sustituido la palabra “original”, y la búsqueda a ella ligada, por su contrario, “final”¹¹². Y esto sería errado no porque lo que es primitivo y original tenga que ser lo auténtico y normativo, sino porque lo que es primitivo fue, en su día, el texto y fue, por ello, canónico. Hablando de la libertad que debe tener el exégeta o el predicador a la hora de trabajar, no sobre la forma final, sino sobre un estadio anterior del texto, dice:

“Él es libre para exponer la historia de la creación de Génesis 1 sin ligarla por vínculos de significado a la historia, muy diferente, del capítulo 2; él es libre para exponer las perícopas que representan el mensaje original de Amós sin verse forzado a integrarlas en el mensaje de la conclusión del libro, tan distinto (...). Y todo ello no porque todo lo que es primitivo y original tenga que ser auténtico y por ello normativo. Lo que es primitivo fue el texto una vez, y por ello, fue ‘canónico’, si debemos llamarlo así, en el mismo periodo bíblico. La porción que representa el texto ‘primitivo’ sigue siendo todavía una perícopa legítima y significativa de la Sagrada Escritura. Lo que el yahvista quiere decir en Gn 2 es un significado válido y adecuado de la escritura, al igual que lo que P quiere decir en Gn 1 (...). De este modo, el texto primitivo no es, por el mero hecho de ser primitivo, automáticamente superior al tardío; pero el tardío, simplemente por ser el texto final, no es, ciertamente, superior al primitivo”¹¹³.

¹¹⁰ BARR, *Holy Scripture*, 101.

¹¹¹ *Ibid.*, 102.

¹¹² Cf. *ibid.*, 77-78.

¹¹³ *Ibid.*, 92-93.

En opinión de Barr, al privilegiar la forma final del texto estamos erigiendo a la comunidad tardía que canoniza el texto¹¹⁴, una comunidad que en muchos aspectos se estaba “deteriorando” (es la que, con Esdras y Nehemías, pone las bases del judaísmo que reinterpreta toda la historia anterior), en árbitro de la Escritura¹¹⁵.

¿Realmente el método canónico, y Childs a la cabeza, desprecian la historia que está detrás del texto? No es eso lo que el mismo Childs defiende. Para él, la Iglesia siempre ha insistido en “relacionar el texto con la realidad a la que el texto apunta”, porque, de hecho, el texto no tiene una “autoridad separada de la realidad de la que habla”¹¹⁶. Usa incluso la categoría de testimonio, en los términos en los que venimos empleándola en esta obra, para describir la naturaleza de la Escritura: “El papel de la Biblia no debe reducirse al de una expresión cultural de pueblos antiguos; debe entenderse como un testimonio que remite, más allá de sí mismo, a una realidad divina de la que da testimonio”¹¹⁷.

Una prueba clara de que Childs no se acerca al texto dejando al margen su referencia histórica es la crítica que en los últimos años ha dirigido a los nuevos métodos de análisis literario aplicados a la Biblia (análisis narrativo, retórico y semiótico). Si en los años setenta el nacimiento de estos métodos, centrados en la forma final del texto, se presentaba como un dique al estudio diacrónico dominante que buscaba reconstruir la historia, el tiempo se ha encargado de mostrar que los nuevos métodos eran potencialmente tan destructivos como la corriente que buscaban corregir:

“La amenaza [que representan los nuevos métodos de análisis literario] consiste en separar la Biblia, vista como literatura, de su realidad teológica, de la que la Escritura es testimonio. Cuando el análisis se centra en la ‘construcción imaginativa’ del lector, se le priva al texto de todo significado concreto en el marco de las diferentes teorías de la participación del lector [*reader respon-*

¹¹⁴ “Prime theological authority is thus given to the generations of the redactors and canonizers” (BARR, “Review Article of B. S. Childs, Introduction”, 16).

¹¹⁵ Cf. BARR, *Holy Scripture*, 93-94. Llama la atención la nota con la que Barr intenta contener su propia afirmación de que la Escritura se fijó, llegado a un punto, porque la tradición se estaba deteriorando: “En el caso del Antiguo Testamento, uno debe estar prevenido frente a la opinión de que el judaísmo, como tal, representa un deterioro con respecto al Antiguo Testamento; pero la justa prevención ante este peligro no debe llevarnos a cerrar los ojos a la posible presencia de elementos de deterioro, tal y como se mide a partir de los criterios de los estadios centrales más importantes” (BARR, *Holy Scripture*, 94, nota 13).

¹¹⁶ CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, 103

¹¹⁷ CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New*, 9. Cf. la crítica que Barr hace a la categoría de testimonio tal y como es utilizada por Childs: “El uso del texto ‘como testimonio’ es, en realidad, un argumento dogmático más que uno que pertenezca a los estudios bíblicos” (BARR, “The Synchronic, the Diachronic and the Historical”, 14).

se]. Como consecuencia, el texto bíblico deja de hablar a la teología y su tradición se deconstruye de un modo tan destructivo como el del historicismo del siglo XX¹¹⁸.

Salta a la vista, por tanto, que Childs no representa un tipo de acercamiento a la Biblia que tome a ésta como una obra literaria cualquiera sin un referente histórico del que depende. Pero Childs no entiende la historia como un proceso en el que todos los momentos y todas las expresiones tienen el mismo valor. No todos los momentos ni todas las expresiones religiosas de la historia de Israel tienen el mismo valor normativo para nosotros. Y es precisamente aquí donde el canon juega un papel fundamental como criterio último (y autorizado) de juicio:

"Tomarse el canon en serio es tomarse en serio la función crítica que ejerce respecto a las primeras etapas de la formación literaria (...). Trabajar con la forma final del texto no significa perder la dimensión histórica, sino más bien aportar un juicio teológico crítico respecto a todo el proceso"¹¹⁹.

Sólo la forma final de un libro puede decirse canónica, en el sentido de que la imagen íntegra que transmite es normativa para nuestra fe. Y esa forma final ejerce un determinado juicio sobre todas las etapas del proceso histórico que tiene a Israel como protagonista. De hecho, subraya ciertos elementos y relativiza otros. Ciertamente, el texto bíblico refleja una historia de encuentro entre Dios y su pueblo. El canon serviría para "describir esta relación única y para definir el alcance de esa historia poniendo un punto final al proceso. Asigna un especial valor a este segmento particular de la historia que es considerado normativo para todas las generaciones futuras de esa comunidad de fe"¹²⁰. En realidad, sólo esa forma tiene la imagen completa (y, por ello, verdadera) de la historia de la Revelación. Es evidente que, dentro de la historia de la Revelación, el segmento histórico que cubre los años de la vida de Cristo, y los primeros de la Iglesia, tiene un papel decisivo. El acontecimiento de Cristo y el testimonio escrito a él ligado, el NT, se convierten, de hecho, en intérpretes autorizados de toda la historia de Israel y de su testimonio escrito, el AT.

¹¹⁸ *Ibid.*, 723. Cf. también *ibid.*, 205-206. En esto, Childs estaría de acuerdo con Barr, que hace este comentario sobre los nuevos métodos sincrónicos: "Yo mismo oí decir a uno de los principales representantes de los métodos literarios que una de las ventajas de su método es que ningún clérigo ni rabino presentaría ninguna objeción contra él, dado que no establece conexión alguna, ni favorable ni perjudicial, con intereses religiosos" (BARR, "The Synchronic, the Diachronic and the Historical", 11).

¹¹⁹ CHILDS, "The Canonical Shape", 48.

¹²⁰ *Ibid.*, 47.

Barr, por el contrario, parece buscar, hacia atrás, una historia que es difícil, si no imposible, de reconstruir, una historia que se busca al margen de la interpretación (normativa) de esa historia que nos ofrece el texto final. En muchas ocasiones esta historia no sólo se busca al “margen de” el testimonio que de ella nos da la forma final, sino que se busca en “dialéctica con” dicho testimonio, concibiendo la historia de la redacción como un proceso gobernado por la lucha entre diferentes concepciones de Dios, de Israel, de la Ley, de la historia y de sus actores principales. Sin necesidad de acudir a la forma más extrema de esta búsqueda histórica, el acercamiento a través de las ciencias sociales, hemos visto cómo una buena parte de los estudios que buscan reconstruir la historia “ideológica” de Israel (y las formas literarias a ella ligadas) proyectan sobre el *corpus* bíblico un esquema que es deudor de categorías modernas. Un esquema ante el que el texto se rebela.

Por otro lado, respondiendo a las críticas de Barr, Childs puntualiza que cuando insiste en que el texto recibido debe ser el objeto de la interpretación no quiere decir que el intérprete tenga que considerar la forma final como una piedra inamovible. De hecho, esa forma final debe funcionar como el punto de partida de la exégesis, pero el exégeta “tiene todavía la responsabilidad de tratar de discernir la configuración kerigmática del texto como el vehículo para su testimonio dentro de la totalidad de la composición”¹²¹. El proceso de crecimiento de un texto, con sus diferentes aportaciones kerigmáticas, debe ser apreciado y juzgado a partir de la forma final¹²².

Si se privilegia esta imagen final no es por otra razón que porque ésta es recibida como canónica, como Palabra de Dios. Por el contrario, si se buscan nuevos criterios para reorganizar el material de modo diferente, podremos discutir sobre la nueva o nuevas imágenes que resultan, pero lo que es evidente es que esa o esas imágenes no serán nunca normativas para ninguna comunidad creyente. De hecho, “la metodología crítica habitual de restaurar un contexto histórico original implica con frecuencia eliminar los mismos elementos que constituyen la forma canónica. Por eso no hay que asombrarse de que una vez que el texto ha sido enraizado en el pasado histórico ‘descanonizándolo’, el intérprete encuentre dificultades para aplicarlo a un contexto religioso moderno”¹²³.

¹²¹ CHILDS, “Childs Versus Barr. Review of Barr, *Holy Scripture*”, 68.

¹²² Cf. la función que Childs asigna al estudio diacrónico de un texto en CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New*, 216-217.

¹²³ CHILDS, “The Canonical Shape”, 49.

¿Cómo es posible reconducir a la unidad la tensión, que este debate deja entrever, entre la forma final del texto y la historia que subyace? Una vez más, resulta claro que estamos ante un problema hermenéutico, que va más allá de las capacidades “técnicas” del exégeta para adentrarse en sus opciones interpretativas. Retomemos algunas de las cuestiones que hemos abordado al inicio de este capítulo, que pueden ayudarnos a clarificar el problema.

Hemos descrito la Escritura como *testimonio escrito e inspirado de la Revelación*. De una comprensión como ésta se deriva la absoluta dependencia (“referencialidad”)¹²⁴ de la Escritura respecto al acontecimiento de la auto-donación divina que se realiza en la historia. La misma estructura de la *Dei Verbum* lo muestra claramente al situar a la Escritura no en el primer capítulo, dedicado a la *naturaleza* de la Revelación, sino en el segundo, dedicado a la *transmisión* de la misma. Un vez dicho esto, es necesario recordar que la Revelación, acontecida en la historia, ha querido transmitirse, entre otros cauces, a través de un testimonio escrito (y por tanto fijado) e inspirado (y por tanto verídico) que, de hecho, interpreta de modo autorizado (canónico) la contingencia histórica que es la *forma* de la Revelación.

Los hechos con los que la Revelación acontece en la historia no son hechos *neutrales*¹²⁵. En su momento fueron hechos que se ofrecieron a la interpretación de los hombres que acogieron, o no, la Revelación. La forma adecuada de acogida de la Revelación es aquella que la misma Revelación sostiene: la fe, que forma parte de la misma naturaleza de la Revelación¹²⁶. Desde entonces, el acontecimiento histórico de la Revelación nos llega como *acontecimiento interpretado*, en las formas de la Tradición y de la Escritu-

¹²⁴ *Referentiality* es un término técnico introducido por el mismo Barr en el debate exegético (cf. BARR, *The Concept of Biblical Theology*, 416).

¹²⁵ Aquí se sitúa la discusión, que empieza en el siglo XIX, sobre la distinción entre *Historie* y *Geschichte*, que pretende desligar los acontecimientos históricos en sí mismos, objeto de un estudio científico, de su interpretación. Cf. M. KÄHLER, *Die sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (Leipzig 1892); G. WOBBERMIN, *Geschichte und Historie. Über die Notwendigkeit in der Religionswissenschaft zwischen Geschichte und Historie strenger zu unterscheiden, als gewöhnlich geschieht* (Tubinga 1911).

¹²⁶ “Cuando Dios revela hay que prestarle ‘la obediencia de la fe’, por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios prestando ‘a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad’, y asistiendo voluntariamente a la revelación hecha por él. Para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios, que proviene y ayuda, a los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da ‘a todos la suavidad en el aceptar y creer la verdad’. Y para que la inteligencia de la revelación sea más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones” (*Dei Verbum* 5).

ra. La forma de conocimiento que es la fe nos testimonia los hechos y las palabras en los que la Revelación se ofrece a los hombres y ese testimonio alcanza el sentido de esos mismos hechos y palabras.

En este sentido, el único testimonio escrito autorizado es el que encontramos en los libros de la Biblia, que nos han llegado en una determinada forma ya cerrada, considerada inspirada y, por ello, canónica¹²⁷. La imagen que esos libros transmiten, la única normativa, está *necesariamente* ligada, en función de una coherencia literaria, a la forma final de cada libro. Es de un determinado libro, que nos llega con una determinada estructura literaria (contenido, orden, disposición de perícopas, nexos entre ellas, introducción y conclusión, etc.), del que se dice: es Palabra de Dios. Pero en este caso *forma final e historia* están intrínsecamente ligadas por el carácter inspirado del testimonio bíblico: la imagen (o relato) ofrecida de la historia única en la que la Revelación se expresa es verdadera¹²⁸.

En este contexto se plantea, como podemos ver, el problema de la inspiración y su relación con los diferentes estratos del libro y con su forma final. En la mayoría de los libros del AT es evidente que la redacción ha sido larga y que en ella han participado más de un autor/redactor/hagiógrafo. Desde el punto de vista de la teoría de la inspiración, ¿es inspirado sólo el redactor final del libro? El problema es que en muchas ocasiones ese redactor final no sería responsable más que de una parte minúscula del libro: a veces no habría hecho sino poner en orden unos textos, ligarlos con alguna intervención redaccional, poner un inicio y cerrar con un final. Si la inspiración cayera sobre el que pone el punto final, dejaríamos fuera de la misma una gran parte del texto (así como a sus autores), que llegaría a ser inspirado por la acción final del redactor. Esta postura se acercaría, peligrosamente, a la que el Concilio Vaticano I condenó cuando censuró la reducción de la inspiración a una especie de *imprimatur* final de la autoridad de la Iglesia (bajo el influjo del Espíritu Santo), que, en nuestro caso estaría ligado a la actividad del redactor final (cual “censor eclesiástico”):

¹²⁷ “El acercamiento canónico reacciona con razón contra la valorización exagerada de lo que se supone ser original y primitivo, como si ello fuera lo único auténtico. La escritura inspirada es ciertamente la Escritura tal como la Iglesia la ha reconocido como regla de fe. A propósito de esto se puede insistir, sea sobre la forma final en la cual se encuentra actualmente cada uno de los libros, sea sobre el conjunto que ellos constituyen como canon. Un libro no es bíblico sino a la luz de todo el canon” (PCB, *La interpretación de la Biblia* I. C.1).

¹²⁸ “Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación” (*Dei Verbum* 11).

"[Los libros del AT y del NT] los tiene la Iglesia como sagrados y canónicos no porque, habiendo sido compuestos por solo trabajo humano, hayan sido después aprobados por su autoridad, ni sólo porque contengan la revelación sin error, sino porque, habiendo sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la Iglesia"¹²⁹.

Precisamente porque los libros sagrados han "sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo", parece lógico extender la inspiración a todos y cada uno de los autores que han participado en la formación de un libro. El contenido de las diferentes partes, fuentes o documentos que confluyen en un libro debe estar de algún modo bajo la acción de la inspiración, si no queremos reducir ésta a una mera "inspiración consecuente", que haría que una obra escrita "compuesta de modo totalmente exclusivo por las fuerzas humanas ordinarias"¹³⁰ llegara a ser divina por una aprobación posterior que se lleva a cabo bajo la acción del Espíritu Santo. De este modo la *autoría* divina se vaciaría de contenido. Entonces, ¿de qué modo entender esta inspiración?

Norbert Lohfink se ocupó, ya hace tiempo, de este problema, y su solución nos parece acertada, porque valora todos los problemas en juego con gran equilibrio:

"Si un libro se ha ido haciendo poco a poco, es preciso hablar de muchos autores inspirados. La inspiración de esos individuos no se orientaría ya a su obra inmediata, en sí misma, sino que la caracterizaría en cuanto que era ordenada por Dios, en su tenor y sentido, al libro bíblico definitivo (...). La inspiración de los muchos que han colaborado en un escrito bíblico habría que considerarla como un todo único y, consiguientemente, produciría su efecto de inerrancia una sola vez, en el momento del resultado final de dicha colaboración"¹³¹.

Acogiendo el carácter inspirado de los diferentes autores, y por ello del contenido que producen, Lohfink subordina la actividad inspiradora a la *forma* final del texto, la forma canónica, única *forma* de la que, con propiedad, se puede decir que está inspirada. De este modo defiende la autoría divina de todo el libro, extendiendo la inspiración a todas sus etapas, pero, a la vez, previene contra la tentación de considerar inspiradas *formas* o

¹²⁹ Constitución dogmática *Dei Filius* (DS 1787).

¹³⁰ Ésta es la formulación de D. B. Haneberg, que parece estar en el punto de mira de la condena del Vaticano I: "Es posible que alguna Escritura haya sido primeramente compuesta de modo totalmente exclusivo por las fuerzas humanas ordinarias, y que sólo por el hecho de haber entrado en el canon haya sido elevada a Palabra de Dios y, también por ello, haya sido hecha inspirada (*inspiratio subsequens*)" (cf. D. B. HANEBERG, *Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung* [Regensburg 1850]).

¹³¹ N. LOHFINK, "Il problema dell'inerranza", *La verità della Bibbia nel dibattito attuale* (ed. AA. VV.) (Brescia 1968), 21-63 (31).

estratos anteriores del libro, que no están ya al alcance de nuestra mano (la tradición o redacción del libro no las ha querido conservar) y que la crítica literaria podría (siempre hipotéticamente) intentar recuperar. La historia nos ha mostrado con suficiente claridad que, en muchas ocasiones, las “formas anteriores” recuperadas por la crítica literaria nunca existieron y que los criterios para llegar a ellas fueron, con frecuencia, poco acertados (y poco literarios). Afortunadamente, la Iglesia nunca cayó en la tentación de canonizar o declarar inspirados los “documentos” J, E, P y D de la hipótesis apadrinada por Wellhausen, como tampoco lo hace ahora con el hipotético Documento Q de los evangelios¹³².

Al situar toda la actividad de la inspiración en función del libro bíblico definitivo, Lohfink, valorando todas las etapas, reconoce el papel decisivo y definitivo de esa etapa final que da forma a todo el material, una etapa que, de hecho, subraya ciertos elementos y relativiza otros, dirigiendo todo en una cierta dirección, esa que sale a la luz en la lectura *sincrónica* de la forma final. La gran cuestión, por lo tanto, se reconduce a la aceptación o no de un segmento de la historia con la suficiente autoridad para dar forma definitiva a los libros de la Biblia e incluso para reinterpretar en una cierta dirección esos mismos libros o el material recibido. La comunidad que declara normativos esos libros (sea el judaísmo o el cristianismo de los siglos I-II d. C.), que vive en otro segmento de la historia que resulta decisivo, está canonizando una cierta imagen de la Revelación, esa contenida en la forma final de cada libro y del entero *corpus bíblico*.

La tensión hacia la historia contenida en la misma naturaleza de la Escritura posee, además, otro polo de atracción en el mismo presente, tal y como ya hemos visto al inicio de este capítulo. En efecto, el acontecimiento de la autodonación de Dios en la historia se prolonga en el tiempo y en el espacio y me alcanza hoy a través de una forma histórica muy determinada que es la Iglesia. De hecho, Childs ha ligado siempre el valor normativo del canon a la autoridad de una comunidad eclesial en la que este canon ha nacido, comunidad que, a su vez, sigue proponiéndolo hoy. Frente a la acusación que Barr le dirige, de que la insistencia en el canon representa una *petitio principii* y que nada indica que deba ser el primer factor de interpretación de la Biblia, o que haya que preferirlo a otros criterios¹³³, Childs responde:

¹³² De este “Documento Q” se ha publicado, incluso, una “edición crítica”: J. M. ROBINSON – P. HOFFMANN – J. S. KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas* (Louvain 2000).

¹³³ “Entonces, ¿cuáles son las razones por las que deberíamos aceptar la idea de canon que propone Childs? Supongamos que partimos de una opinión diferente. Supongamos que

“En mi opinión, la aceptación del canon como normativo no se deriva, inicialmente, de un argumento de razón. El canon es el depósito de la sagrada tradición de la comunidad religiosa que cada uno recibe como miembro de ese cuerpo. El reconocimiento de una regla normativa funciona, desde el punto de vista confesional, como un testimonio de las propias creencias. Los intentos, que hemos visto en el pasado, de asignar al canon hebreo cualidades especiales de excelencia, como si contuviera el texto mejor, o reflejara una forma superior de literatura, o poseyera un derecho único sobre la historicidad, parecen haber fracasado”¹³⁴.

Como muy bien reconoce Childs, lo que en realidad está en juego es “el problema teológico clásico de la adecuada relación entre fe y razón”. Y Childs apuesta por una relación armónica cuando afirma que, aunque sea “el testimonio de la fe y no la razón la que establece el canon”, “existe una lógica interna de la fe dentro del marco de la confesión”¹³⁵.

La referencia a la historia, por tanto, está dentro de una doble tensión: hacia el canon y hacia la forma histórica contemporánea que continúa el acontecimiento de Cristo, verdadero intérprete de la Escritura, en el tiempo, la Iglesia. Contenido y unidad de toda la Sagrada Escritura, Tradición viva de toda la Iglesia y analogía de la fe, los tres criterios de lectura de la Biblia de DV 12c, están aquí contenidos. Sin esta doble tensión, el nexo con la historia se hace vago, y más en la medida que nos alejamos de los acontecimientos ori-

decimos que el canon, aunque significativo, no es demasiado importante, que se sitúa en el tercer o cuarto puesto en el *ranking* de conceptos en el esquema de la teología bíblica, que pertenece a un mundo posterior respecto a la época bíblica y que debería ser el período bíblico, más que el posterior mundo de la canonización, nuestra base interpretativa (...) supongamos que partimos de estos conceptos. ¿Qué razón nos ofrece Childs para abandonarlos y adoptar los suyos a cambio?” (BARR, “Review Article of B. S. Childs, Introduction”, 14).

¹³⁴ B. S. CHILDS, “Response to Reviewers”, 56. De hecho, ésta es una de las principales diferencias entre Childs y Barr a la hora de considerar el valor interpretativo del canon. De la posición de Childs se deriva que fuera de la inmanencia en la vida de una comunidad de fe (que conlleva la aceptación de una instancia crítica externa a mí, un principio hermenéutico más allá de mi propio parecer) es difícil defender el valor interpretativo del canon más allá de su valor literario (libros que nos llegan juntos, dentro de una misma encuadernación). En realidad, Barr acepta (o considera inevitable) un *datum* extrínseco al texto que tendría una valencia hermenéutica, un “sistema teológico completo”, como el que usaron Agustín o Calvino para interpretar la Escritura. El problema es que, para Barr, esas entidades externas serían criticables y cambiantes con el tiempo. De hecho, la investigación bíblica de los dos últimos siglos habría introducido nuevas instancias críticas de tipo histórico. Estas instancias críticas externas, lejos de confirmar la autoridad del canon y de la forma final de cada libro, sacarían a la luz las contradicciones en las que incurrieron los redactores y canonizadores, invitando, por tanto, a una lectura alternativa (cf. BARR, “Review Article of B. S. Childs, Introduction”, 16-18).

¹³⁵ CHILDS, “Response to Reviewers”, 56.

ginales. Y la búsqueda de la historia, desligada de los dos puntos de tensión descritos, lejos de ser “independiente” o “neutral”, queda ligada, como hemos visto, a imágenes que se proyectan desde el presente.

En el contexto de todo lo dicho, podemos responder ahora a la pregunta de Clines que dejamos en suspenso al final del primer capítulo. Este autor, defendiendo la lectura sincrónica, se planteaba si servía de algo tener una teoría sobre los orígenes del Pentateuco. Después de haber entendido cómo es posible integrar el valor de la historia con el valor del texto final, podemos responder con decisión que *es útil* contar con una teoría sobre los orígenes del Pentateuco, a condición de que sea una *buena* teoría, lo que, como hemos visto, no es nada fácil. Diacronía y sincronía no deben concebirse como acercamientos alternativos u opuestos. La misma naturaleza de la Escritura exige ambas lecturas.

La función crítica que la forma final ejerce respecto a las primeras etapas de la formación literaria (dicho con palabras de Childs) ayuda a situar correctamente ambos acercamientos. De hecho, un estudio serio del proceso de redacción de un libro puede ayudar a clarificar el juicio teológico, normativo, que la forma final ejerce sobre los pasos intermedios. Un ejemplo claro puede ser el de los tres primeros capítulos de Génesis. El estudio literario de estos capítulos no sólo nos ayuda a identificar dos relatos diferentes, sino que nos permite, a partir de la literatura comparada, sorprender a Israel eligiendo ciertos moldes narrativos de su entorno cultural (creación por la palabra y por la obra), y no otros (creación por la guerra o por el contacto sexual), para expresar sus convicciones, y articulando ambas narraciones a partir de algunas insistencias teológicas esenciales: un único principio creador bueno, no dos en tensión (el bien y el mal), la bondad de la creación (frente a la concepción de la materia como algo negativo), la creación de hombre y mujer a imagen de Dios, el misterio de la correspondencia hombre-mujer, el origen del mal ligado a la libertad del hombre, etc.

La revolución silenciosa que auguraba Clines (un paulatino desplazamiento del interés de los exégetas hacia otras cuestiones no relacionadas con los orígenes del Pentateuco) podría darse en un futuro no muy lejano. Pero no sería bienvenida si conllevara un olvido de la dimensión histórica de la Escritura. Como bien observó Childs, viendo la evolución de algunos métodos de análisis literario que parten de la lectura sincrónica, un acercamiento que deja a un lado la referencia del texto a una objetividad puede ser tan destructivo como el del historicismo del siglo XX.

Por último, la polémica entre Childs y Barr nos ha ayudado a entender mejor en qué sentido la forma final, entendida como forma canónica, no

deja a un lado la historia, tan decisiva para el cristianismo. La historia es siempre historia interpretada, que nos llega a través de un testigo. Escritura y Tradición, correctamente articuladas en los términos de DV 9¹³⁶, interpretan de forma autorizada (forman parte del mismo movimiento del Espíritu Santo) la contingencia histórica en la que se produce la Revelación divina. En este sentido, llama la atención que el historicismo y el fundamentalismo coincidan en una misma exaltación del origen a expensas del texto. El historicismo niega la función crítica e interpretativa que la forma final del texto ejerce sobre toda la historia original, y se lanza a la aventura de recuperarla al margen de dicho texto¹³⁷ (como vimos, no sólo al margen, sino a veces también en polémica con dicho texto). El fundamentalismo, por su parte, bajo capa de respeto por el libro recibido, violenta la naturaleza literaria y testimonial del escrito afirmando, a través de una lectura *al pie de la letra*, que texto e historia original coinciden, como si el texto fuera una especie de grabación en directo de lo acontecido¹³⁸. En realidad, en ambos casos se pierden tanto la historia como el texto.

¹³⁶ "Así pues, la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma divina fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin. Ya que la Sagrada Escritura es el hablar de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los apóstoles la Palabra de Dios, a ellos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo para que, con la luz del Espíritu de la verdad, la guarden fielmente, la expongan y la difundan con su predicación; de donde se sigue que la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas. Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad" (*Dei Verbum* 9).

¹³⁷ "El historicismo tiende a tomar los fenómenos 'históricos' (en el sentido crítico de esta palabra), si no expresamente como si fueran la realidad o el sustituto de la realidad, al menos como la medida de lo que se puede conocer científicamente de ella. Toda otra fuente le parecerá 'extrahistórica' (en el sentido fuerte y realista de esta expresión). Estimaré que no hay que tomarla en cuenta y que nunca se llegará a conocer nada de la historia real si no se pasa por su canal y se usan sus recursos específicos" (M. BLONDEL, *Historia y dogma* [Madrid 2004], 105).

¹³⁸ "[El fundamentalismo] rechaza admitir que la Palabra de Dios inspirada se ha expresado en lenguaje humano y que ha sido escrita, bajo la inspiración divina, por autores humanos, cuyas capacidades y posibilidades eran limitadas. Por esto, tiende a tratar el texto bíblico como si hubiera sido dictado palabra por palabra por el Espíritu, y no llega a reconocer que la Palabra de Dios ha sido formulada en un lenguaje y en una fraseología condicionados por tal o cual época. No concede ninguna atención a las formas literarias y a los modos humanos de pensar presentes en los textos bíblicos, muchos de los cuales son fruto de una elaboración que se ha extendido durante largos períodos de tiempo y lleva la marca de situaciones históricas bastante diversas. El fundamentalismo insiste también, de un modo indebido, sobre la inerrancia de los detalles en los textos bíblicos, especialmente en materia de hechos históricos, o de pretendidas verdades científicas. Frecuentemente considera como histórico lo que no tenía pretensión de historicidad, porque incluye en tal categoría cuanto es referido o narrado con verbos en pretérito, sin la atención necesaria a la posibilidad de un sentido simbólico o figurativo" (PCB, *La interpretación de la Biblia* I. F).

IV. La lectura del Antiguo Testamento desde el Nuevo

Como último punto de este capítulo afrontaremos una cuestión que bien puede considerarse un *banco de pruebas* de la interpretación bíblica: la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En el modo de afrontar esta cuestión (cómo articular esa relación) se ponen en juego los presupuestos fundamentales que gobiernan todo método de exégesis, especialmente el problema de si un acontecimiento histórico puede ser el criterio de interpretación de un *corpus* literario anterior, asunto en el que se pone también en juego la responsabilidad moral del intérprete.

La cuestión no es, ni mucho menos, secundaria. No es infrecuente entre exégetas cristianos, incluidos católicos, o por lo menos no lo ha sido en los últimos decenios, un tipo de posición que, bajo capa de *neutralidad* u *objetividad*, prescinde del NT, y más genéricamente del acontecimiento de Cristo, en la interpretación y presentación del AT. La interpretación cristiana del AT sería concebida como un momento ulterior del método, de modo que en el análisis objetivo inicial deberíamos ser capaces de coincidir con la interpretación judía. Dejando al margen esta última ingenuidad (considerar a la judía la interpretación *natural* del AT), sobre la que volveremos, la posición descrita esconde varias infidelidades y contradicciones que, de un modo u otro, ya han sido desveladas en este capítulo, pero que debemos afrontar en este nuevo contexto.

Para ello, y para afrontar la cuestión más amplia y decisiva de la justa relación AT-NT, nos serviremos, como hicimos en el apartado anterior, de una polémica entre exégetas que ha conocido una doble entrega, la primera en los años treinta y la segunda, muy reciente, en los años noventa (ambos del siglo pasado). En 1934, W. E. Vischer publica una obra titulada *El testimonio que el Antiguo Testamento da de Cristo*¹³⁹, provocando un vivo debate, sobre todo en la controvertida Alemania inmediatamente anterior a la Segunda Guerra Mundial. En efecto, Vischer era testigo del arrinconamiento que el AT estaba sufriendo dentro de la teología protestante y, en general, dentro de la cultura cristiana en la pujante Alemania. El antisemitismo de aquella época jugaba, evidentemente, un papel fundamental¹⁴⁰, aunque había otros

¹³⁹ W. E. VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments: I. Das Gesetz* (Zúrich 1934).

¹⁴⁰ Basta leer estas líneas de la encíclica *Mit brennender Sorge* que Pío XI dirige a los obispos alemanes, preocupado por los caminos que el nacionalsocialismo estaba embocando: "Solamente la ceguera y la terquedad pueden cerrar los ojos ante los tesoros de saludables enseñanzas escondidas en el Antiguo Testamento. Por tanto, el que pretende que se expulsen de la Iglesia y de la escuela la historia bíblica y las enseñanzas del Antiguo Testamento, blasfema de la Palabra de Dios, blasfema del plan de salvación del Omnipotente y erige en juez de

factores que venían preparando el terreno desde hacía algún tiempo¹⁴¹. Para subrayar la importancia del AT para el mismo cristianismo, Vischer concibe el proyecto de mostrar cómo los libros de la Antigua Alianza, uno a uno, dan “testimonio de Cristo” (*Christuszeugnis*).

La obra de Vischer tuvo la virtud, sin duda, de suscitar un debate que ponía en el centro de la atención el AT y su relación con el NT y con el cristianismo en general. Su modo de afrontar el problema, sin embargo, fue muy cuestionable, pues recurría a una lectura *quasi* alegórica del AT, de modo que, en su opinión, el ojo cristiano podía ver un testimonio de Cristo en cualquier detalle. De hecho, siempre según Vischer, no entenderíamos una sola palabra de toda la Biblia si no encontramos a Jesucristo en el AT:

“La historia de la vida de todos esos hombres [del AT] es parte de su historia [de Jesús]. Por eso los libros se escriben con tan escaso interés por la biografía de cada personaje. Lo que se escribe sobre ellos está escrito, en realidad, como parte de la biografía de aquel a través de quien y por quien viven”¹⁴².

En el debate suscitado entraron autores de la talla de Eichrodt, Von Rad, Zimmerli o Wolff, que, desvelando los peligros de la alegoría, se encargaron de subrayar la necesidad de partir de un análisis histórico-crítico para ser serios con el testimonio del AT¹⁴³.

Los ecos de aquel debate fueron amortiguándose poco a poco durante los años cincuenta hasta apagarse definitivamente, y se entró en un largo periodo en el que la relación AT-NT no volvió a aparecer como cuestión

los planes divinos un estrecho y restringido pensamiento humano. Niega la fe en Jesucristo, aparecido en la realidad de su carne, que tomó la naturaleza humana en un pueblo que después había de crucificarlo. No comprende el drama universal del Hijo de Dios, que al delito de sus verdugos opuso, a fuer de sumo sacerdote, la acción divina de la muerte redentora, con lo cual dio cumplimiento al Antiguo Testamento, lo consumó y lo sublimó en el Nuevo Testamento” (*Mit brennender Sorge* 17).

¹⁴¹ Paradigmática, en este sentido, es la posición de Harnack respecto al uso del AT en la vida de la Iglesia a principios del siglo XX: “Rechazar el Antiguo Testamento en el siglo II [alude a Marción] fue un error que la Iglesia universal justamente rechazó; conservarlo en el siglo XVI fue un destino al que todavía no pudo sustraerse la Iglesia de la Reforma; pero conservarlo todavía en el protestantismo a partir del siglo XIX, como documento canónico, con el mismo valor que el Nuevo Testamento, es la consecuencia de una parálisis religiosa y eclesial” (A. VON HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* [Leipzig 1920] XII y 217). Cf. I. CARBAJOSA, “La recuperación del Antiguo Testamento para la vida de la Iglesia. Estudio de *Dei Verbum* 14”, *Fuente de agua viva. Homenaje al profesor D. Enrique Farfán* (ed. J. PASCUAL TORRÓ – J. M. DÍAZ RODELAS) (SVal 55; Valencia 2007), 17-37.

¹⁴² W. E. VISCHER, *Die Bedeutung des Alten Testament für das christliche Leben* (Zürich 1938), 5.

¹⁴³ Cf. B. S. CHILDS, “¿Da el Antiguo Testamento testimonio de Jesucristo?”, *Biblia y ciencia de la fe* (ed. C. GRANADOS – A. GIMÉNEZ) (Madrid 2007), 170-183 (171).

central en la agenda exegética. Sin embargo, las dos últimas décadas han visto un nuevo florecer de estudios en torno a la relación de ambos Testamentos, especialmente a partir del fenómeno del recurso al AT en el NT¹⁴⁴. Dentro de ese movimiento, aunque con un perfil decididamente propio, pueden englobarse los estudios de Childs que proponen una lectura cristiana del AT. Era lógico que el mentor del acercamiento canónico acabara proponiendo una lectura del AT a la luz de todo el canon y, por lo tanto, a la luz del NT.

Aunque ya en 1964 publica un artículo donde defiende explícitamente el papel de la fe cristiana en la interpretación del AT¹⁴⁵, habrá que esperar hasta 1992, una vez desarrollado su método canónico y publicadas sus introducciones al AT¹⁴⁶ y al NT¹⁴⁷ y su teología del AT¹⁴⁸, para que salga a la luz su reflexión sistemática sobre la unidad de la Biblia cristiana. Fue precisamente la publicación de esta última obra, *Teología bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento. Una reflexión teológica sobre la Biblia cristiana*¹⁴⁹, la que motivó la reapertura de aquel viejo debate sobre el testimonio del AT. Es en esta última obra donde Childs, retomando la expresión de Vischer, afirma que el AT "da testimonio de Jesucristo"¹⁵⁰. La afirmación de Childs, que, más allá de su forma, se alejaba en su justificación de la de Vischer, provocó la reacción negativa, entre otros, de una autoridad en el campo del AT, Rendtorff, que, paradójicamente, compartía con Childs una misma sensibilidad hacia la interpretación de la Escritura en el contexto del canon. La reacción de

¹⁴⁴ Cf., como ejemplos, E. E. ELLIS, *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research* (Tubinga 1991); G. K. BEALE (ed.), *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New* (Grand Rapids 1994); S. MOYISE, *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNT.S 115; Sheffield 1995); G. K. BEALE, *John's Use of the Old Testament in Revelation* (JSNT.S 166; Sheffield 1998); C. A. EVANS, "The Function of the Old Testament in the New", *Introducing New Testament Interpretation* (ed. S. MCKNIGHT) (Grand Rapids 2000); R. PENNA, "Appunti sul come e perchè il Nuovo Testamento si rapporta all'Antico", *Bib* 81 (2000), 95-104; S. MOYISE, *The Old Testament in the New. An Introduction* (Londres-Nueva York 2001); M. J. J. MENKEN – S. MOYISE, *The Psalms in the New Testament* (Londres 2004); F. BELLI – I. CARBAJOSA – C. JÓDAR ESTRELLA – L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Vetus in Novo. El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento* (Madrid 2006). En esta última obra se encuentra abundante bibliografía sobre este fenómeno. El mismo documento *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (2001), de la PCB, puede enmarcarse en este renovado interés por las relaciones entre AT y NT.

¹⁴⁵ CHILDS, "Interpretation in Faith".

¹⁴⁶ CHILDS, *Introduction to the Old Testament*.

¹⁴⁷ CHILDS, *The New Testament as Canon. An Introduction* (Valley Forge 1984).

¹⁴⁸ CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*.

¹⁴⁹ CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New*.

¹⁵⁰ Cf. *ibid.*, 477-480.

Rendtorff se publica en 1994¹⁵¹ y tres años más tarde, en 1997, ve la luz la respuesta de Childs¹⁵². Este intercambio de opiniones contiene los elementos esenciales para afrontar, a partir de él, la cuestión de la justa articulación entre ambos Testamentos y, especialmente, la lectura cristiana del AT.

El mismo Childs resume en cuatro las razones que tiene Rendtorff para rechazar la afirmación de que el AT da testimonio de Cristo¹⁵³:

- a) La Escritura hebrea mantiene su integridad dentro de la Biblia cristiana, independientemente del NT. Y ello como resultado de la forma y función que el AT tiene en la Revelación cristiana.
- b) Decir que el AT da testimonio de Jesucristo, y no genéricamente de un Mesías, es un prejuicio dogmático desvinculado de la exégesis histórica. Supondría subordinar la exégesis a una instancia dogmática previa.
- c) El papel de una teología bíblica cristiana es indicar tanto los elementos de continuidad como los de discontinuidad entre los dos Testamentos por separado, sin proyectar la teología del Nuevo sobre el Antiguo Testamento. La pretensión de relacionar las teologías de ambos Testamentos deriva de una reflexión del intérprete cristiano y no puede afectar al sentido histórico de cada conjunto de textos. Por ello, "el Antiguo Testamento por sí mismo no es *Christuszeugnis* [testimonio de Cristo]"¹⁵⁴.
- d) La última razón que expone Rendtorff tiene que ver mucho con una postura personal, muy comprensible en un exégeta formado en la Alemania de la postguerra que se despertaba del horror nazi contemplando las dramáticas consecuencias del antisemitismo¹⁵⁵. En efecto, Rendtorff tiene un respeto exquisito por la interpretación judía y por la pertinencia de la lectura judía de la Biblia hebrea. Tanto es así que muestra una prevención especial contra los intentos de cristianizar el AT, hasta el punto de que, en diversas ocasiones, ha propuesto sustituir, en ámbito cristia-

¹⁵¹ R. RENDTORFF, "Rezension Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*", *Sünde und Gericht* (ed. J. BALDERMANN et al.) (JBTh 9; Neukirchen - Vluyn 1994), 359-369.

¹⁵² B. S. CHILDS, "Does the Old Testament Witness to Jesus Christ?", *Evangelium - Schriftauslegung - Kirche. FS Peter Stuhlmacher* (ed. J. ÅDNA - S. J. HAFEMANN - O. HOHUS) (Gotinga 1997), 57-64; versión española: CHILDS, "¿Da el Antiguo Testamento testimonio de Jesucristo?".

¹⁵³ Cf. CHILDS, "¿Da el Antiguo Testamento testimonio de Jesucristo?", 174.

¹⁵⁴ RENDTORFF, "Rezension Brevard S. Childs, *Biblical Theology*", 365.

¹⁵⁵ Cf. R. RENDTORFF, *Hat denn Gott sein Volk verstossen? Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar* (ACJD 18; Múnich 1989).

no, el nombre “Antiguo Testamento” por “Biblia hebrea” (para un protestante, los deuterocanónicos griegos no forman parte del canon), “Escritura” o “Primer Testamento”¹⁵⁶. Como consecuencia de esta postura, busca una exégesis del AT que pueda ser compartida por un judío.

Childs articula en dos partes su respuesta, añadiendo al final un corolario sobre el diálogo judío-cristiano. En la primera parte expone los aspectos teológicos básicos que están en juego en esta discusión, mientras que en la segunda, la propositiva, distingue los tres niveles de lectura de la Escritura que nos permitirán entender en qué medida podemos decir que el AT da testimonio de Cristo. Desarrollemos ambas partes.

Dentro de la primera parte, Childs comienza precisando que el NT no concibe su anuncio central como mera continuidad histórica respecto al AT. A Childs le interesa subrayar que en el mismo NT se fundamenta un plano “ontológico” (en palabras suyas) que los exégetas normalmente rechazan porque consideran una intrusión ilegítima desde el campo de la filosofía. Este plano ontológico trasciende la secuencia temporal, aunque no la anula. Así, el prólogo del evangelio de Juan presenta a Jesucristo como la Palabra eterna que estaba desde el principio junto a Dios (Jn 1,1), mientras que Col 1,15-16 afirma que “él es imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, y por medio de él fueron creadas todas las cosas”. Jesucristo no está solo *después* históricamente, sino *en el origen* ontológicamente.

La segunda observación se refiere a la drástica separación entre exégesis y reflexión teológica y, sobre todo, a la caracterización de cada una. Normalmente la primera se concibe como un ejercicio histórico y filológico, neutral y objetivo, que saca a la luz lo que el texto dice. La segunda, en cambio, se entiende como una actividad reflexiva ulterior, de naturaleza principalmente especulativa y, sobre todo, subjetiva. Childs desvela la falsedad de estas caracterizaciones y afirma que incluso Rendtorff (tan atento a los aspectos hermenéuticos de la exégesis bíblica) cae en esta reducción cuando insiste en que el análisis exegetico debe preceder a las consideraciones dogmáticas. De hecho, afirma Childs, uno hace exégesis ya con ciertos presupuestos teológicos. Aunque no cita a Gadamer, se apoya en los resultados

¹⁵⁶ Cf. R. RENDTORFF, *Christen und Juden heute. Neue Einsichten und neue Aufgaben* (Neukirchen - Vluyn 1998). Recientemente, Rendtorff ha publicado unas reflexiones autobiográficas en las que sale a la luz con mucha claridad cómo su teología y su biografía van de la mano: *Kontinuität im Widerspruch: autobiographische Reflexionen* (Gotinga 2007).

de la hermenéutica moderna para defender que la exégesis no se reduce a descubrir el sentido gramatical de un texto, sino que a través de él debe alcanzar la *res*. Así, “explicar” (*erklären*) y “comprender” (*verstehen*) pertenecen a la única actividad exegética.

La tercera y última observación quiere salir al paso del temor de Rendtorff de que el recurso a Jesucristo como *res* de la Escritura abra la puerta a una alegoría incontrolada, ajena al control de la exégesis histórico-crítica. El precedente de Vischer pesaba en el ambiente. Para responder a esta objeción, Childs propone considerar los distintos niveles de lectura de la Escritura, dentro de un único método de interpretación que sea capaz de abrazar todas las dimensiones del texto. Para evitar malentendidos, Childs precisa que su método no pretende, ni mucho menos, recuperar el esquema medieval de los cuatro sentidos, que, en su opinión, era muy defectuoso.

En la segunda parte, Childs expone el método antes aludido, presentando los tres niveles de lectura del AT que exige la misma naturaleza del texto: histórico, literario y canónico. Es aquí donde entra de lleno en la cuestión de si el AT da testimonio, o no, de Cristo. En el primer nivel de lectura, el histórico, no sería justo introducir la persona de Jesucristo:

“Si se toma en serio el género veterotestamentario del relato como una forma legítima de su testimonio, entonces introducir en este momento del relato la persona de Jesucristo, como hizo Vischer, o interpretar las distintas teofanías como manifestaciones de la segunda persona de la Trinidad, es distorsionar este testimonio y traicionar la voz propia del Antiguo Testamento. En el plano del relato no se pueden fusionar promesa y cumplimiento”¹⁵⁷.

Un segundo nivel de lectura sería el literario, que reconoce un único *corpus* (la Biblia nos ha llegado encuadrada en un único libro) compuesto de dos partes. En este nivel se analizan las semejanzas y desemejanzas (continuidad y discontinuidad) de ambos Testamentos, Antiguo y Nuevo. Éste no sería un análisis al estilo de la fenomenología de las religiones, que compara dos grupos de escritos pertenecientes a sistemas religiosos diferentes pero a la vez próximos. “Se trata más bien de una tarea exegética y teológica que busca descubrir una relación de contenido”, tarea en la que “ningún testigo es absorbido por el otro, ni sus contenidos se fusionan”¹⁵⁸. En este nivel de lectura tampoco sería legítimo, por lo tanto, afirmar que el AT da testimonio de Cristo. De este modo, Childs reconocería parte de razón a Rendtorff, que se mueve en este nivel.

¹⁵⁷ CHILDS, “¿Da el Antiguo Testamento testimonio de Jesucristo?”, 178.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 179.

Sin embargo, existe un tercer nivel de lectura, el canónico, un “tercer modo de exégesis bíblica que brota de la confesión cristiana de que la Biblia de la Iglesia forma una unidad teológica aunque está constituida por dos secciones distintas, cada una con su propia voz”¹⁵⁹. Sólo en este tercer nivel se puede afirmar que el AT da testimonio de Jesucristo. Llegados a este punto, Childs pone mucho interés en dejar claro de lo que *no* está hablando. No se refiere, en este tercer nivel, a un tipo de discurso homilético que llegaría después del riguroso análisis exegético y que, de modo subjetivo, uniría el testimonio de ambos Testamentos en una lectura linealmente cristiana. De hecho, la exégesis crítica clásica no presenta ninguna objeción a esta lectura, visto que no tiene ninguna pretensión de objetividad; es más, se ofrece como una especie de género literario, de juego creativo que no descansa en argumentos racionales. Childs no sólo desliga su tercer nivel de esta lectura homilética, sino que se declara contrario a ella, “pues comparte todos los presupuestos y las fatales deficiencias del clásico liberalismo teológico protestante”¹⁶⁰. Si Childs no habla de ese tipo de “licencias” que la exégesis permite a la teología bíblica, ¿en qué consiste entonces este “tercer modo de exégesis bíblica”?

“Sugiero más bien que un intérprete, confrontando el *contenido objetivo* (*res*) de los dos testimonios de la Escritura, experimentará la necesidad de llegar a una comprensión del texto bíblico que parta del conocimiento completo del *contenido* (*res*) que resulta de la escucha de ambos Testamentos. El intérprete camina entonces en una dirección que va desde la realidad misma hasta el testimonio escrito”¹⁶¹.

Para Childs, hablar de que el AT da testimonio de Cristo “supone ir más allá en la escucha de la única voz del testimonio profético sobre una figura real venidera”¹⁶². La vida, muerte y resurrección de Jesucristo proyectan una luz nueva sobre los textos de ambos Testamentos, que dan entonces un testimonio unitario. Aludiendo al cuarto canto del siervo de Yahvé (Is 53), Childs se pregunta si es posible hablar de Isaías como la voz de Israel dentro del canon del AT y a la vez hablar de su testimonio de Cristo. Y responde diciendo que no sólo es posible, sino que, además, es exigido por cualquier reflexión cristiana seria. Pero este acercamiento, dice Childs, “se aleja del de Vischer en cuanto que su género es la confesión, no la apología”¹⁶³.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, 179.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 180.

¹⁶¹ *Ibíd.*, 180.

¹⁶² *Ibíd.*, 181.

¹⁶³ *Ibíd.*, 182.

Es en este punto donde Rendtorff entra en conflicto con Childs, pues le acusa de imponer un dato dogmático (exterior al texto) a su lectura del AT. Childs ciertamente habla, en este tercer nivel, de un camino de la interpretación que va “desde la realidad misma hasta el testimonio escrito”, pero deja muy claro que es el mismo texto bíblico el que obliga a reconocer ese dato, pues “ejerce una presión teológica en el lector que exige que la realidad subyacente en ambas voces [del AT y del NT] no quede arrinconada y fragmentada, sino críticamente reunificada”¹⁶⁴. De este modo la Escritura no se subordinaría al dogma, pues el dato, la *res*, surgiría de la lectura de ambos Testamentos, de la obediencia al canon.

Ese camino que Childs describe “desde la realidad misma hasta el testimonio escrito” resulta decisivo para poder hablar con fundamento de una lectura del AT desde el NT. El problema estriba, y lo hemos visto en la discusión entre Childs y Rendtorff, en cómo se concibe ese camino. Para Rendtorff sería un camino ilegítimo, visto que subordinamos la exégesis al dogma. Childs, deseoso de evitar este extremo, no resulta excesivamente claro a la hora de definir los términos de ese camino al que él mismo alude. De hecho, podría describirse, siendo coherentes con sus palabras, como el camino “desde el conocimiento completo del *contenido* (*res*) que resulta de la escucha de ambos testimonios hasta el testimonio escrito”. Pero entonces todo el camino parece discurrir dentro de la lectura, lo que resulta problemático. El problema no es tanto si la realidad de la que se parte está testimoniada por la Escritura, lo que, justamente, quiere defender Childs a toda costa, sino cómo se llega a esa realidad o cómo esa realidad llega a nosotros. Si se alcanza a través de una escucha atenta de la voz de ambos Testamentos entonces resultan comprensibles las críticas de Rendtorff: estaríamos tachando la lectura judía de miope (o de sorda, siguiendo el símil de la voz), porque no es capaz de leer más allá de sus narices.

Llegados a este punto, uno podría preguntarse: ¿no es ésta la misma acusación que Pablo dirige a sus hermanos judíos cuando afirma que su entendimiento se ha “embotado” y que cuando leen a Moisés tienen un velo en sus corazones (=mentes) (2 Cor 3,14-15)? Ciertamente, la afirmación es clara y puede y debe ser defendida, pero el mismo ejemplo del apóstol Pablo nos ayuda a entender cuál es el camino (y cuál no lo es) para que ese velo caiga. En efecto, inmediatamente después de hablar de la lectura *velada* del AT afirma que “sólo cuando uno *se vuelve al Señor* el velo cae” (2 Cor 3,16) o, más sintéticamente, “el velo desaparece *en Cristo*”

¹⁶⁴ *Ibíd.*, 180.

(cf. 2 Cor 3,14). ¿Qué significa para Pablo *volverse al Señor* o *ese en Cristo*? En su caso resulta evidente que el velo que él reconoce que tenía en su relación con el AT no ha desaparecido por una lectura más atenta de esos libros o por una escucha sin prejuicios del testimonio unánime de toda la Escritura judía. Además, debemos tener en cuenta que no estamos hablando de un iletrado, sino de un hombre versado en las Escrituras (cf. Hch 22,3; Flp 3,5), que en sus cartas demuestra un gran conocimiento de los libros de Israel y de las técnicas de interpretación de su época.

Para la Iglesia primitiva y para todo judío que quisiera escucharle, resultaba evidente que el cambio radical en Pablo vino de un acontecimiento, de un hecho en su historia, el encuentro con "Jesús, el Nazareno" (cf. Hch 22,8), camino de Damasco. Es este acontecimiento de la historia de Pablo, el encuentro con el Resucitado, el que da contenido a la expresión "volverse al Señor", es decir, convertirse. Y es ese acontecimiento el que está detrás de las numerosas ocasiones en las que Pablo utiliza la expresión "en Cristo". El encuentro con Jesús camino de Damasco dio origen a una peculiar relación entre Pablo y Cristo, de modo que toda la realidad, la razón y el afecto, se viven *en Cristo*.

Todo el NT *testimonia* esta dinámica que, a su vez, podemos reconocer en el presente: es el encuentro con Cristo el que abre el entendimiento para comprender las Escrituras. Ilustrémoslo con algunos pasajes.

Los dos discípulos de Jesús que iban de camino a Emaús el primer día de la semana, después de la crucifixión de su maestro, estaban cargados de escepticismo (cf. Lc 24,13-35). No fue la lectura de las Escrituras de Israel la que les sacó de aquel escepticismo; fue un encuentro "casual" con un hombre que les alcanzó en el camino el que les abrió la comprensión de esas mismas Escrituras. Llama la atención que Jesús (como más tarde hará Pablo con los judíos) censura la incapacidad de sus discípulos para entender los libros sagrados de Israel: "¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho!" (Lc 24,25). Pero, de hecho, el camino por el que aquéllos reconocen que las Escrituras daban testimonio de Cristo es la explicación que él mismo les ofrece: "Y comenzando por Moisés y siguiendo con todos los profetas, les explicó lo referente a él en todas las Escrituras" (Lc 24,27). La prueba de que ésta no era una explicación *extrínseca* o *forzada* es lo que sucedía en ellos mientras Jesús hablaba: "¿No ardía nuestro corazón dentro de nosotros mientras nos hablaba en el camino, cuando nos abría las Escrituras?" (Lc 24,32). La explicación de Jesús les "abría" (*dianoigō*, "abrir de par en par") las Escrituras, reconocían una correspondencia sorprendente (descrita con la expresión "arder el corazón") entre lo que el AT (la Escritura de entonces) decía y los sucesos de los que habían

sido testigos acompañando a Jesús de Nazaret. Sólo entonces podrían decir: “verdaderamente éramos insensatos y tardos de corazón (=de razonamiento lento, deficitario) para entender lo que está claro en la Escritura”.

Es esta misma experiencia, que se repite inmediatamente después en presencia de todos los apóstoles (“Y les dijo: ‘Esto es lo que yo os decía cuando todavía estaba con vosotros: que era necesario que se cumpliera todo lo que sobre mí está escrito en la Ley de Moisés, en los profetas y en los salmos’. Entonces les abrió la mente para que comprendieran las Escrituras”), la que capacita a sus discípulos para testimoniar en la predicación y en los escritos que Jesús nació, vivió, padeció, murió y resucitó *según las Escrituras* (*kata tas graphas*).

Otro episodio verdaderamente iluminador se encuentra narrado en el libro de los Hechos de los Apóstoles, situado por tanto en el período (que, en cierto modo, es ya el nuestro) en el que Jesús resucitado asciende definitivamente a los cielos y deja de aparecerse a los discípulos. Es el tiempo de la Iglesia. El capítulo 8 nos presenta a un eunuco etíope, ministro de la reina Candace, que regresa a su patria después de haber peregrinado a Jerusalén (Hch 8,26-39). Como prosélito devoto usaba las Escrituras santas de Israel y, de hecho, se nos presenta leyendo al profeta Isaías, en concreto el pasaje del cuarto canto del siervo de Yahvé (Is 53). Merece la pena detenerse en el diálogo que se entabla entre este etíope y Felipe, discípulo de Jesús, que “impulsado por el Espíritu” se acerca a su carruaje:

“Cuando Felipe se acercó corriendo, le oyó leer al profeta Isaías y dijo: ‘Pero ¿entiendes lo que lees?’. Él dijo: ‘¿Y cómo podré, si alguien no me enseña?’. Y rogó a Felipe que subiera y se sentara con él. El pasaje de la Escritura que leía era éste: ‘Como oveja fue llevado al matadero; y como cordero, mudo delante del que lo trasquila, no abrió su boca. En su humillación no se le hizo justicia; mas su generación ¿quién la contará?, porque su vida fue arrancada de su tierra’. Respondiendo el eunuco, dijo a Felipe: ‘Tè ruego que me digas: ¿de quién dice el profeta esto; de sí mismo o de algún otro?’. Entonces Felipe, abriendo su boca y comenzando desde esta escritura, le anunció a Jesús”.

En este caso nos encontramos ante un episodio de lectura directa de las Escrituras de Israel. Que toda escritura debe ser interpretada se ve por la pregunta que el eunuco dirige a Felipe sobre la identidad del misterioso siervo. El pasaje no le resulta transparente. Lo que hace que el ministro de la reina Candace llegue a entender la Escritura no es la lectura de la misma Escritura, sino el encuentro, de nuevo aparentemente “casual”, con Felipe, que le anuncia, le testimonia, un acontecimiento: la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret. Y, una vez más, la prueba de que ese anuncio y la interpretación del AT que conllevaba no eran extrínsecos o forzados es la vo-

luntad de adhesión del eunuco y su confesión de fe (“Yendo por el camino llegaron a un lugar donde había agua, y dijo el eunuco: ‘Aquí hay agua; ¿qué impide que yo sea bautizado?’ Felipe dijo: ‘Si crees de todo corazón, bien puedes’. Él, respondiendo, dijo: ‘Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios’” (Hch 8,36-37), así como la alegría que de aquí nace (“y siguió gozoso su camino” Hch 8,39).

En este ejemplo, la comprensión de la Escritura por parte del ministro etíope coincide con el reconocimiento de que el AT da testimonio de Jesucristo, no en vano se parte del episodio del siervo de Yahvé, cuya identidad queda revelada en el misterio de la pasión, muerte y resurrección de Jesús anunciada por Felipe. Por otro lado, este caso revela muy bien la paradoja que se da en ese camino de interpretación del AT que va “desde la realidad misma hasta el testimonio escrito”. Por un lado, lo que abre y desvela la Escritura es un acontecimiento externo a la lectura de la misma (en el caso del episodio que nos ocupa, el encuentro con Felipe). Por otro lado, ese acontecimiento “externo” está testimoniado previamente en la Escritura, en el AT (en nuestro caso, el etíope llega a la fe a partir de la correspondencia de un hecho, que se le anuncia, con la autoridad de la Escritura). Se percibe así, de modo claro, que el testimonio del AT no es *prescindible*, como si pudiera eliminarse una vez que se ha manifestado el acontecimiento de Cristo que viene a cumplirlo. Es la autoridad de la Escritura de Israel, normativa para todo judío y para todo prosélito, la que permite al eunuco sorprender la correspondencia entre el Jesús que se le anuncia y la promesa que *es* el AT.

San Pablo resume a la perfección esta paradoja en su carta a los Romanos cuando, en el contexto de una discusión centrada en el pueblo judío y su Ley, afirma: “Pero ahora, al margen de la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la Ley y los profetas; es decir, la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen” (Rom 3,21-22). La justicia de Dios, que nos llega por la fe en Jesucristo, se ha manifestado al margen de la Ley (en su doble dimensión de legislación y Escritura santa). No es el cumplimiento de la Ley, sino la fe en Jesucristo, nacido en el tiempo, lo que nos consigue la justificación. Sin embargo, y paradójicamente, esa justicia de Dios, que es Jesucristo (1 Cor 1,30), es atestiguada por la Ley y los profetas, es decir, por las Escrituras santas de Israel¹⁶⁵. Y es que la Ley, como Escritura y promesa santa, no puede no cumplirse (cf. Hab 2,2-3; Mt 5,17-18).

¹⁶⁵ Para la interpretación de este pasaje, cf. F. BELLÍ, “Testimoniada por la Ley y los profetas”. Rom 3,21: Pablo y las Escrituras”, *RevAg* 43 (2002), 413-426.

En este camino que hemos realizado por algunos pasajes del NT, resulta evidente que la comprensión adecuada del AT, como profecía del cumplimiento de Cristo, se realiza únicamente gracias al encuentro real, en la historia, con el mismo acontecimiento de Cristo¹⁶⁶, en su misma persona o a través del testimonio vivo de su Iglesia. Precisamente por ello, es importante subrayar que el encuentro con Cristo, que abre el entendimiento a la Escritura, tal y como lo vivieron los apóstoles, no puede ser sustituido, *mutatis mutandis*, por la lectura del NT. El libro de los Hechos de los Apóstoles ilustra muy bien la modalidad con la que Cristo permanece en la historia: como un acontecimiento, hecho de palabras y obras, en el testimonio apostólico, suscitado y sostenido por el Espíritu dentro de la Iglesia. No está de más recordar que la Iglesia vivió durante varios decenios sin NT. Es en este contexto en el que el NT debe ser acogido como testimonio normativo (inspirado y canónico) del acontecimiento de Cristo, un acontecimiento que el Espíritu sigue haciendo presente hoy, de modo que se verifica la promesa del Resucitado: "Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo" (Mt 28,20).

Por eso no resulta acertada la afirmación de que el AT alcanza su cumplimiento en el NT. El cumplimiento de la espera y de la promesa del AT no lo realiza otro libro, sino Cristo, del que da testimonio el NT:

"La Iglesia lee el Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento pascual –la muerte y resurrección de Jesucristo–, que aporta una radical novedad y da, con una soberana autoridad, un sentido decisivo y definitivo a las Escrituras (cf. *Dei Verbum* 4). Esta nueva determinación de sentido forma parte integrante de la fe cristiana"¹⁶⁷.

Por el contrario, la reducción del acontecimiento de Cristo a su testimonio canónico en la Escritura, al margen de la Tradición (a partir del principio luterano "*Sola Scriptura*"), está en la base de cierta problematización a la hora de concebir las relaciones entre AT y NT. En efecto, decir que un *corpus* literario "cumple" otro sería extremadamente difícil y, aunque fuera posible (pensemos en la segunda parte de una novela en la que se desvela la intrincada trama planteada en la primera), no sería ése el caso de la peculiar relación AT-NT. En efecto, la noción de *cumplimiento de la Escritura*, tal y como es entendida en la fe cristiana (y se ve, en acto, en el NT), supera la imagen estática del *cumplimiento de algo que estaba escrito*. En este sentido, el documento que publicó la PCB en 2001, *El pueblo judío*

¹⁶⁶ Cf. BELLI – CARBAJOSA – JÓDAR ESTRELLA – SÁNCHEZ NAVARRO, *Vetus in Novo*, 50-52.

¹⁶⁷ PCB, *La interpretación de la Biblia* I. C.1. Cf. También la sección III. A.2, "Relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento".

y sus *Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, contiene observaciones muy útiles:

“La fe cristiana reconoce el cumplimiento en Cristo de las Escrituras y las esperanzas de Israel, pero no entiende el cumplimiento como la simple realización de lo que estaba escrito. Tal concepción sería reductora. En realidad, en el misterio de Cristo crucificado y resucitado, el cumplimiento se realiza de modo imprevisible. Comporta una superación. Jesús no se limita a interpretar un papel ya escrito, el papel de Mesías, sino que confiere a las nociones de Mesías y de salvación una plenitud que no se podía imaginar por adelantado: los llena de un contenido nuevo. Se puede incluso hablar a este respecto de una ‘nueva creación’ (2 Cor 5,17; Gál 6,15). Sería en efecto equivocado considerar las profecías del Antiguo Testamento como una especie de fotografías anticipadas de acontecimientos futuros”¹⁶⁸.

En efecto, el cumplimiento en Cristo se presenta como una *novedad*, y así ha quedado perfectamente testimoniado en el NT. Pero la novedad y sorpresa alcanzan su punto culminante, y por ello hablamos de cumplimiento y no de superación, ruptura o negación, cuando, una vez acontecidas, se muestran misteriosamente correspondientes a la espera plurisecular que testimonia el AT¹⁶⁹. Por ello se puede decir que el AT da testimonio de Cristo o por eso, una vez acontecida la novedad de Cristo, es posible decir, jugando con la escena de Emaús: “¡Qué insensatos y tardos de corazón éramos para entender todo lo que la Escritura decía sobre Él!” (cf. Lc 24,25).

La experiencia de los discípulos de Jesús después de la resurrección, testimoniada en los Hechos de los Apóstoles, ilustra muy bien este doble movimiento que estamos describiendo, del acontecimiento de Cristo a las Escrituras, y de las Escrituras a Cristo. En efecto, los apóstoles se muestran sorprendidos de que aquello de lo que han sido testigos en el tiempo y en el espacio explica las Escrituras (la pasión de Cristo ilumina los pasajes del siervo de Yahvé en Isaías: Hch 8,26-39; la resurrección de Cristo da significado a la profecía de Sal 118,22, “la piedra que desecharon los arquitectos es ahora la piedra angular”: Hch 4,11-12). A la vez, necesitan acudir a las Escrituras para interpretar el significado de los acontecimientos que están viviendo y de los que son protagonistas (la traición de Judas queda iluminada a la luz del salmo 109: Hch 1,15-20; los acontecimientos de Pentecostés se entienden a la luz de la profecía de Joel: Hch 2,14-21; la alianza entre Pilatos y Herodes cobra sentido a partir del Sal 2: Hch 4,25-28).

¹⁶⁸ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (Ciudad del Vaticano 2001), § 21.

¹⁶⁹ Cf. I. CARBAJOSA, “El Antiguo Testamento, realidad abierta”, *Entrar en lo Antiguo* (ed. I. CARBAJOSA – L. SÁNCHEZ NAVARRO) (PD 16; Madrid 2007), 21-50.

Escritura (AT) y acontecimiento pascual se reclaman mutuamente como palabras y hechos intrínsecamente unidos (cf. DV 2): “Las Escrituras revelan el sentido de los acontecimientos y (...) los acontecimientos revelan el sentido de las Escrituras”¹⁷⁰.

Por último, para concluir nuestro recorrido por la lectura del AT desde el NT, retomemos dos cuestiones que dejamos sólo apuntadas al inicio de este epígrafe y que ahora pueden ser abordadas con más claridad. La primera se refiere a la responsabilidad moral del exégeta católico que interpreta o enseña el AT. La interpretación del AT al margen de Cristo o del NT, bajo capa de objetividad o neutralidad, implica una deslealtad. Cristo se presenta todavía hoy como un acontecimiento que comporta cierta lectura del AT ante la que uno *debe* posicionarse. Y debe hacerlo porque supone una mayor inteligencia del AT. Interpretar el AT al margen de Cristo supone ya una decisión que *relativiza* el alcance revelador de la novedad cristiana. La de Cristo sería *una* interpretación entre otras, con sus derechos. Pero como ya hemos visto en este mismo capítulo, el acontecimiento de Cristo se dirige a la persona del exégeta como una novedad radical capaz de dilatar la razón, arrojando luz nueva sobre toda la realidad. Es imposible separar esta experiencia personal de la tarea exegetica (la separación delata, de hecho, una debilidad de dicha experiencia).

Dentro de esta misma cuestión, podríamos hablar de una segunda deslealtad del exégeta católico que interpreta el AT al margen de Cristo. Es la deslealtad frente al testimonio del NT. Son realmente numerosos los pasajes en los que el mismo Jesús o los hagiógrafos hablan del testimonio que el AT da de Cristo. Una vez más, leer estos pasajes (canónicos e inspirados), y no conformar nuestra interpretación del AT a la luz de ellos, implica una debilidad de la experiencia cristiana, una concepción dualista de la fe (que genera la separación drástica de exégesis –científica– y teología –creyente–):

“Felipe encontró a Natanael y le dijo: ‘Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la Ley y los profetas, a Jesús de Nazaret, el hijo de José’. Y Natanael le dijo: ‘¿Puede algo bueno salir de Nazaret?’. Felipe le dijo: ‘Ven y ve’” (Jn 1,45-46).

“Examináis las Escrituras porque vosotros pensáis que en ellas tenéis vida eterna; y ellas son las que dan testimonio de mí; y no queréis venir a mí para que tengáis vida (...) No penséis que yo os acusaré delante del Padre; el que os acusa es Moisés, en quien vosotros habéis puesto vuestra esperanza. Porque si creyerais a Moisés, me creeríais a mí, porque de mí escribió él. Pero si no creéis sus escritos, ¿cómo creeréis mis palabras?” (Jn 5,39-40.45-47).

¹⁷⁰ PCB, *La interpretación de la Biblia* III. A.2.

“Y nos mandó predicar al pueblo y testificar con toda solemnidad que este Jesús es el que Dios ha designado como Juez de los vivos y de los muertos. De éste dan testimonio todos los profetas, de que, por su nombre, todo el que cree en él recibe el perdón de los pecados” (Hch 10,42-43).

La segunda cuestión apuntada al inicio de este epígrafe se refiere al lugar común que considera que la interpretación natural, original u objetiva del AT coincide con la interpretación judía del mismo. De este modo, el Nuevo Testamento sería percibido, consciente o inconscientemente, como el libro de otra religión, que se habría apropiado de las Sagradas Escrituras de los hebreos. Hemos tachado de ingenua esta posición, porque implica un grave desconocimiento de la historia de la formación del AT y de la historia del judaísmo, especialmente del judaísmo plural del siglo I d. C. La interpretación judía, e incluso su mismo canon de libros sagrados, es una lectura muy particular del AT, aquella que practicaban los fariseos, único grupo judío que sobrevivió a la destrucción del templo en el 70 d. C. y a los dramáticos acontecimientos que siguieron a la revuelta de Bar Kokhba, en el 135 d. C. En este sentido, es una lectura tan legítima, de entrada, como la que podía realizar esa otra “secta” judía que tomaba el nombre de Cristo. Dejemos la palabra a un conocido exégeta judío que puede ilustrar este punto con autoridad (y que no es nada sospechoso de favorecer la postura católica):

“La tendencia haggádica hace de la Escritura un *corpus* literario que crece por adición. Me parece que éste es exactamente el modo en que crece el reflejo literario de una tradición religiosa viva. De la forma oral a la escrita, del libro a la canonicidad, del canon al midrás: un proceso que nunca se interrumpe. En el primer siglo de la era cristiana este midrás tomó dos direcciones principales (junto con algunas otras menores). Un midrás se convirtió en Misná y Gemara, en *el Midrás* y los targumín; posteriormente en Saboraim y Gaonim y, por último, en filósofos, tanto aristotélicos como neoplatónicos. El otro derivó en evangelios y epístolas y, a la larga, en el Nuevo Testamento; además hubo apóstoles, padres, y padres prenicenos y postnicenos, y, por último, filósofos, tanto aristotélicos como neoplatónicos”¹⁷¹.

Ciertamente, la interpretación cristiana parte de un acontecimiento histórico que condiciona toda su lectura del AT. Pero esto no es menos cierto de la lectura judía, que conlleva una serie de opciones interpretativas a la luz de su propia tradición, que no era la única en el siglo I d. C. (pensemos en los saduceos, en los esenios, en la comunidad de Qumrán –tenga que ver o no con los esenios– o en los celotas), incluida una cierta

¹⁷¹ SANDMEL, “The Haggada within Scripture”, 122.

postura frente a la pretensión cristiana (de rechazo). Cuando el exégeta católico interpreta el AT a la luz de Cristo (testimoniado de forma normativa en el NT) no hace nada diferente, desde el punto de vista metodológico, de lo que hace un judío que interpreta el AT desde la tradición oral judía que acabaría cristalizando en una segunda escritura: Misná, targumín, midrasim, Talmud, etc. No existe lectura *natural* u *objetiva* del AT. Por otro lado, la lectura que nos interesa no es ésta, sino una lectura que haga justicia a lo que está ahí testimoniado. Y Cristo, sorprendentemente (el exégeta es el primero en sorprenderlo y testimoniarlo a partir de su experiencia), cumple la Escritura.

V. Conclusiones

En este capítulo hemos descrito y profundizado las dimensiones características de la exégesis católica en el marco de los dos capítulos anteriores, que nos han servido para ilustrar los problemas fundamentales de la interpretación bíblica.

Nuestro punto de partida ha sido la misma naturaleza de la Escritura, de la que se derivan las dos dimensiones que la exégesis debe tener presente metodológicamente: la histórico-crítica y la teológica. Estas dos dimensiones, que el Papa ha recordado recientemente, estaban ya expuestas de forma clara en DV 12. Sin embargo, el gran problema de la exégesis moderna es la drástica separación de ambas dimensiones o, dicho en otro sentido, la no comprensión de la justa articulación entre ambas.

Para entender esta articulación hemos querido remontarnos a la misma naturaleza de la Revelación, de la fe como adecuada respuesta a ésta y de la Escritura como testimonio escrito e inspirado de aquélla. De una justa comprensión de estos términos se deriva que la exégesis, como interpretación de la Escritura, no puede sino ser una disciplina teológica, es decir, una disciplina que parte de la fe para poder llegar a su objeto. La *res* de la Escritura (como testimonio autorizado de la Revelación) no se alcanzará, de hecho, a través de un método histórico en el que no intervenga desde el principio (conformando el mismo método) la fe como libertad del hombre generada y sostenida por la gracia.

En el desarrollo de este capítulo nos hemos detenido a considerar sucesivamente los problemas fundamentales que deben ser afrontados en cada una de las dos dimensiones de la interpretación de la Escritura: teológica e histórica. En la dimensión teológica nos hemos preguntado cómo es posible que la fe pueda ser parte del método exegetico si es considerada, desde los tiempos de la Ilustración, un elemento perturbador

del conocimiento. Como primera aproximación, hemos visto que la exclusión de la fe en la investigación crítica de los últimos dos siglos no ha redundado en una mayor "objetividad". Al contrario, nuestro estudio ha revelado los variados presupuestos filosóficos y culturales que guiaban gran parte de aquella investigación, en muchas ocasiones violentando el texto bíblico.

Por otro lado, hemos podido ver que la exclusión de la fe de la investigación bíblica estaba relacionada con la pretensión de que la exégesis se rigiera por el método de las ciencias naturales. Sin embargo, el fenómeno que testimonia la Escritura es humano, histórico, literario y religioso y, por lo tanto, el método adecuado para afrontarlo debe ser distinto al utilizado para estudiar fenómenos mecánicos o naturales. Precisamente porque estamos ante un fenómeno religioso, el investigador o intérprete no puede sustraer su libertad de la pretensión que el objeto alberga: *debe* decidir, no en vano el problema religioso es *su* problema. Y esta decisión, en el caso de la Biblia, se realiza en primer lugar frente al fenómeno histórico que prolonga en el tiempo la pretensión cristiana: la Iglesia. Se entiende entonces que la fe pueda ser el presupuesto más adecuado para interpretar la Escritura.

Siendo la fe el método de conocimiento adecuado para el objeto de estudio que es la Biblia, nos hemos detenido a entender mejor, en su aplicación práctica a la Escritura, las características de esta fe. En primer lugar hemos destacado la dinámica del todo particular de la fe respecto a la religiosidad natural humana que está en el origen de la creatividad religiosa. La fe está, toda ella, referida a un hecho situado espacio-temporalmente que tiene la pretensión de ser *la* intervención de Dios en la historia para revelarse a sí mismo. El punto de partida de la fe, por tanto, es un acontecimiento en la historia. Precisamente por ello exige del hombre un posicionarse frente a él, en su doble condición de fenómeno histórico y fenómeno religioso. En segundo lugar, el punto de partida de la fe, un hecho que provoca mi libertad (a la vez que la genera y la sostiene), supone un reto al concepto moderno de razón como medida de todas las cosas. Reclama una apertura de la razón, según su naturaleza, a un dato que no posee de antemano, del que puede venir una novedad, algo *no deducible*. La razón moderna, por el contrario, tiene en la exclusión de la intervención de Dios en la historia uno de sus presupuestos fundamentales. Por último, la afirmación de la fe como método de conocimiento resalta el papel que en la interpretación juega la responsabilidad moral del exégeta, que no es un mero "científico" que no entra en juego en su investigación (si es que esto es posible en algún campo).

En el contexto de la discusión sobre la responsabilidad moral del exégeta hemos examinado una de las corrientes más recientes de interpretación bíblica, especialmente en el campo de los profetas: aquella que se apoya en los métodos de las ciencias sociales y que habíamos dejado sin evaluar en el capítulo segundo. Ahora hemos podido comprender que los autores estudiados, que consideran que su acercamiento es neutral, precisamente porque excluye la fe, incurren en una última deslealtad. Ante todo, obvian la decisión inevitable frente al cristianismo (o judaísmo), lo cual, de hecho, es ya una posición moral que tiene sus consecuencias en los resultados de la exégesis que proponen.

De un modo más o menos manifiesto, dependiendo de los autores, se da un rechazo *a priori* de la singularidad del antiguo Israel y de la religión cristiana, es decir, se niega que en la historia haya entrado un *discontinuum* que rompe la línea del *continuum* sobre el que quieren fundamentar sus estudios sociológicos. El presupuesto kantiano de que sólo una fe religiosa pura, una mera fe racional, puede fundar una iglesia universal (tener una valencia universal), y no una fe histórica basada sólo en hechos, está claramente detrás de estas posiciones. Si en el siglo XIX este presupuesto llevaba a defender una religiosidad natural (que se proyectaba sobre la Escritura) frente a las religiones positivas, en el siglo XX ha contribuido a la extensión del fenómeno del agnosticismo y del ateísmo que comparten, además, una nueva deslealtad: la falta de compromiso con la realidad y con la propia experiencia humana.

Las consecuencias de todos estos presupuestos se ven en los resultados de la exégesis basada en las ciencias sociales, que se resumen en la violencia que se ejerce sobre el texto, dado que se proyectan sobre él (en concreto sobre el fenómeno del que da testimonio) modelos sociales creados a partir de categorías ideológicas del presente. Esos modelos sociales no son, en absoluto, "neutrales", pues todos ellos son deudores de una visión dialéctica y marxista de la historia y de su evolución. Por otro lado, el presupuesto de un *continuum* histórico que justificaría la aplicación al pasado de modelos sociales que "funcionan" en el presente, esconde una falacia. El hombre, con sus factores esenciales, se mantiene "inmutable" a lo largo del tiempo, pero en la historia intervienen factores imponderables e imprevisibles que, de hecho, condicionan y cambian el curso de esa historia y de las sociedades, empezando por la misma libertad humana.

A la hora de considerar la dimensión histórica de la interpretación de la Escritura, hemos insistido en la necesidad de un estudio literario e histórico de la misma, precisamente a partir de la dinámica de la condes-

condescendencia divina (que alcanza su punto culminante en la Encarnación redentora) que la misma Escritura testimonia¹⁷². Este tipo de estudio ha encontrado su concreción, en los últimos dos siglos, en el método histórico-crítico, considerado por el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de la PCB, como “indispensable” para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Con todo, este método no está exento de sombras, como hemos podido ver en su aplicación histórica en los dos primeros capítulos de esta obra. Llegados a este punto, sin embargo, no basta decir que si se depura el método de sus opciones hermenéuticas tendenciosas se puede usar de modo objetivo, sin ningún *a priori*. Un método que quiera interpretar la Escritura, por la misma naturaleza de ésta, deberá, y no podrá ser de otro modo, partir de ciertas opciones hermenéuticas. La “objetividad” se ha revelado como un ideal ingenuo y a la vez abstracto, poco realista.

Dos ejemplos claros de la presencia de opciones hermenéuticas en los primeros pasos del método histórico-crítico se encuentran en la cuestión de la búsqueda del texto “original”, dentro de la crítica textual del AT, y en la cuestión del estudio diacrónico o sincrónico del texto, dentro de la crítica literaria. En ambos casos hemos podido sorprender en acto opciones hermenéuticas que, de hecho, orientan el curso de la investigación.

Dentro de la crítica textual del AT es decisiva la cuestión de dónde se encuentra la frontera entre crítica literaria y crítica textual. O lo que es lo mismo, cuál es el texto que hay que reconstruir. Toda forma del texto anterior a esa frontera caerá del lado de la crítica literaria (estudio de las fuentes y del proceso de formación o redacción de un texto). La crítica textual, por su parte, se encargará de reconstruir, a partir de los testigos textuales, esa forma “original” previamente contextualizada. El valor que se le da a la versión griega de los LXX, a la comunidad farisea del siglo I d. C. o a la comunidad cristiana responsable del NT será decisivo a la hora de determinar “el original” que debe intentar reconstruir la crítica textual. Para el exégeta cristiano, las opciones textuales que ha tomado el NT respecto a la Escritura de Israel deben ser un factor, por lo menos, a tener en cuenta a la hora de decidir qué forma textual del AT leer (lo que es aún más evidente en el campo del uso litúrgico).

Por lo que respecta a la crítica literaria, otra opción hermenéutica decisiva es la que hay que tomar sobre el *nivel* del texto que sometemos a estu-

¹⁷² En esta clave de condescendencia divina puede leerse todo el AT: I. CARBAJOSA, “La progresiva condescendencia de la Palabra de Dios en Israel”, *Palabra encarnada. La Palabra de Dios en la Iglesia* (ed. I. CARBAJOSA – L. SÁNCHEZ NAVARRO) (PD 20; Madrid 2008), 15-66.

dio o a interpretación: el texto en su forma final (nivel sincrónico) o el texto en su proceso histórico de formación (nivel diacrónico). Está claro que ambos niveles no se presentan como irreconciliables para la crítica literaria; es más, ambos deben ser contemplados en virtud de la naturaleza de la misma Escritura. Sin embargo, *de hecho* la interpretación privilegia uno u otro y orienta su estudio (y las conclusiones se resienten de ello) en función de dicha opción. Por otro lado, el hecho de que un libro bíblico sea canónico e inspirado parece que tiene mucho que decir sobre la forma del texto que leemos o interpretamos.

En este contexto hemos recogido la discusión reciente, descrita en los dos capítulos anteriores, en torno a la lectura diacrónica y sincrónica, representada por Clines, para el Pentateuco, y por Childs, para los profetas. Para afrontar esta cuestión hemos partido del debate entre uno de ellos, Childs, y otro prestigioso exégeta, Barr. La conclusión más importante que aquí retomamos es que el estadio final del texto es la única forma que puede llamarse canónica e inspirada y que, de hecho, ejerce sobre las etapas anteriores una función crítica esencial, que hace que la imagen final que arroja de la historia sea normativa, es decir, que en ella se pueda percibir la impresión completa y verdadera de la historia de la Revelación. Con todo, el estudio diacrónico del texto nos ayuda a definir los contornos de ese juicio teológico crítico, de valor normativo, que la forma final ejerce sobre el material anterior. En esta discusión entran en juego muchos factores que han ido apareciendo a lo largo de este capítulo, como el valor normativo de un cierto periodo de la historia, la interpretación canónica de ese periodo que hace la Escritura, el papel de la Tradición y la autoridad de una comunidad eclesial, el valor del canon y sus significaciones, la noción de inspiración, etc.

En último lugar hemos afrontado las relaciones entre ambos Testamentos, especialmente cómo y en qué sentido se puede leer el AT desde el NT. Salimos así al paso de una objeción, desgraciadamente frecuente entre algunos exégetas cristianos, incluidos católicos, que pretende ver en la lectura cristiana una especie de violencia sobre el texto, de modo que una interpretación objetiva o neutral del AT debe prescindir de todo acontecimiento histórico o literario posterior al mismo.

Para ilustrar esta discusión hemos partido, de nuevo, de un debate entre exégetas, en este caso entre Childs y Rendtorff, que, discutiendo sobre la cuestión de si el AT da testimonio de Cristo, tocan los factores esenciales en juego en esta cuestión. El mismo NT, en su relación con el AT, nos instruye sobre esta cuestión. En efecto, lo que dilata la comprensión del AT no es una lectura detenida o más aguda de ese mismo texto. Sólo un aconteci-

miento “externo”, sorprendente, indeducible e imprevisible, el acontecimiento de Jesucristo, nos abre el entendimiento para comprender las Escrituras, de modo que, entonces sí, podamos reconocer que ellas (el AT) dan testimonio de Cristo. Esta última “sorpresa”, la correspondencia de Cristo con la Escritura, que tiene un carácter normativo, se convierte a su vez, paradójicamente, en criterio de verdad de la revelación cristiana.

Lo que cumple el AT no es otro *corpus* literario, el NT, sino Cristo mismo, testimoniado en ese *corpus*. Una vez más, en esta cuestión están en juego la libertad y la responsabilidad moral del exégeta que ha reconocido a Cristo en su historia. La posición que tome frente al AT juzgará, de hecho, el tipo de experiencia de fe que vive. Por otro lado, la fidelidad al NT exige una comprensión del AT como testimonio de Cristo, si atendemos a los numerosos pasajes neotestamentarios que la ilustran. La interpretación judía del AT, lejos de ser “neutral”, también parte de una serie de opciones, en concreto la de privilegiar, entre varias, la interpretación que del AT hace la comunidad farisea del siglo I d. C.

Como les sucedió a los discípulos de Emaús, es el encuentro con Cristo, contemporáneo en su Iglesia por obra del Espíritu Santo, el que nos dilata el entendimiento para comprender las Escrituras y nos enseña todo lo que en ellas se refiere a él.

Conclusiones generales

Al inicio de esta obra partíamos de la invitación del papa Benedicto XVI a desarrollar una exégesis no sólo histórica, sino también teológica. Dicha invitación se fundamenta en las dos dimensiones metodológicas de la interpretación de la Escritura presentes en DV 12 que, a su vez, responden a la misma naturaleza de la Biblia como testimonio escrito e inspirado de la Revelación.

El llamamiento del Papa responde a una situación preocupante, caracterizada por un hiato cada vez más grande entre exégesis “científica” y teología. Hablando en términos generales, la exégesis produce unos resultados que son difícilmente aprovechables por la teología y ésta, a su vez, construye su edificio al margen de aquélla, aunque acabe coronándolo con un rosario de citas bíblicas. Las consecuencias de esta drástica separación constituyen, de hecho, uno de los problemas más agudos que tiene planteada la comprensión de la fe en nuestros días, y se hacen sentir en campos muy diversos.

En el campo de la enseñanza de la Escritura, esta radical división colabora a sostener y a fortalecer el dualismo razón-fe con el que, con mucha frecuencia, los estudiantes de teología, influidos por el contexto cultural, inician el estudio curricular. La exégesis, en el escenario descrito, se presenta como una disciplina “científica”, “objetiva”, que trabaja sobre una obra literaria con un método adecuado a ella: el método histórico-crítico. Se trata, por tanto, de una disciplina que usa la razón de forma metódica y cuyos resultados pueden ser verificados o contrastados. Más o menos implícita-

mente, el discurso teológico será presentado (o al menos percibido por el estudiante) como un paso ulterior que no se sigue si uno no acepta una serie de premisas que van más allá del estudio científico del texto: que el texto es inspirado o que Dios quiere hablarnos a través de una segunda significación, o sentido espiritual, que va más allá del sentido literal, el único significado “objetivo” que puede ser científicamente deducido del texto.

Evidentemente, la construcción teológica que parte de estos presupuestos (o los asume) no podrá evitar la sospecha de fondo de que su discurso no es del todo “lógico” (a pesar de defender la razonabilidad de la fe) o de que no parte del dato de la Escritura (que, estudiada “críticamente”, diría cosas diferentes a lo que la Tradición sostiene). Pero, sobre todo, el discurso teológico, que parte de la fe, acabaría siendo arrinconado (en el contexto de la radical división descrita) en el terreno del “creer” (ligado al sentimiento), lejos de ese otro territorio, donde se juegan las verdades del hombre y de la historia, que es el “saber”. Así, la drástica separación entre exégesis “científica” y teología no haría sino alimentar esa otra separación, de consecuencias dramáticas para la certeza de la fe, que es la separación entre saber y creer.

Los campos de la catequesis y de la predicación también se resienten de esta división. La divulgación bíblica reproduce un esquema similar al que hemos descrito en la enseñanza. Los resultados de la exégesis “científica” se popularizan en la catequesis a través de cursillos bíblicos. Sin embargo, en el contexto de la liturgia y la predicación, el exégeta se permite unas licencias que no se permitiría en sede académica por no seguirse objetivamente del texto. Lo divino o “espiritual” entra entonces en nuestro discurso, pero, necesariamente –una vez más–, será percibido como un “añadido”, algo que debo incorporar al texto desde fuera. Que éste es un problema que tiene planteado la Iglesia desde hace mucho tiempo (y el recorrido histórico que hemos realizado lo ha mostrado) se ve por la sorprendente actualidad del juicio que otro papa, Pío X, hacía ya hace cien años, hablando de los errores de los modernistas: “Cuando escriben historia no mencionan la divinidad de Cristo; cuando predicán en las iglesias, sin embargo, la profesan firmemente (...). Por lo tanto, separan la exégesis teológica y pastoral de la científica e histórica” (*Pascendi*; DS 2086).

Por mencionar un último campo, la división aludida se hace notar también en las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. La exégesis “crítica” se encargará de decir que el AT es un *corpus* literario independiente, que puede ser comprendido en sí mismo y que, de hecho, pertenece a una comunidad creyente, la judía, que lo lee como un todo completo. La teología podrá decir que el AT se cumple en Jesucristo, e in-

cluso que el AT da testimonio de Cristo, pero esta afirmación será percibida –una vez más– como algo que no tiene fundamento *in re* (es decir, en los libros del AT), sino que parte de una confesión de fe que es sólo válida en el contexto de una comunidad creyente (es más, no convendría sacarla de ese contexto). En este caso se resentiría gravemente la certeza de la fe, que desde los primeros tiempos apostólicos se ha sorprendido de la admirable correspondencia entre el acontecimiento de Jesucristo y la espera que el AT testimonia.

Para afrontar esta grave situación, que el Papa ha diagnosticado con acierto, tanto en sus términos como en sus consecuencias, en nuestro estudio hemos querido recorrer dos caminos que el mismo J. Ratzinger / Benedicto XVI ha indicado en dos momentos diferentes. Ambas vías pretenden atacar de raíz el problema del dualismo exégesis-teología o, mirado desde otra perspectiva, el problema de una exégesis que es sólo histórica y no es teológica.

La primera vía fue sugerida por Ratzinger, entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y presidente de la Pontificia Comisión Bíblica, en una conferencia en Nueva York en 1988. En ella, después de describir el problema de una exégesis que quiere llamarse crítica y no acepta la fe como parte de su método, propone llevar a cabo una “crítica de la crítica” desde el interior mismo del pensamiento crítico. Se trataría de una lectura diacrónica de los resultados del método histórico-crítico en las diferentes disciplinas. Una tarea, decía entonces Ratzinger, que “no me creo en condiciones de llevar a término yo solo”¹. Con esta propuesta quería mostrar que la exégesis no puede pretender alcanzar una certeza equiparable a la de las ciencias naturales, con las que gusta compararse. De hecho, una lectura como la sugerida debería mostrar claramente el mundo de prejuicios que ha condicionado históricamente la interpretación bíblica, haciendo del ideal de la objetividad algo irrisible.

Ésta es precisamente la tarea que hemos querido llevar a cabo en la primera parte de esta obra (capítulos primero y segundo), en dos campos diferentes, ambos relevantes dentro del estudio del AT. El primer campo es la investigación sobre la formación del Pentateuco, una página de la historia de la exégesis especialmente instructiva, por cuanto su paradigma central (la hipótesis de los documentos), después de un siglo de dominio prácticamente incontestado, hoy sufre una gravísima crisis de legitimidad, hasta tal punto que pocos estudiosos la sostienen. El segundo campo es el del estu-

¹ RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto”, 28.

dio de la figura del profeta, uno de los terrenos en los que más se han proyectado las precomprensiones religiosas o culturales.

La posibilidad de llevar a cabo la lectura diacrónica de los resultados de la exégesis crítica en ambos campos es hoy, debemos decirlo, más fácil que hace 20 años, cuando Ratzinger lanzaba esta sugerencia y, por supuesto, mucho más fácil que hace 40, 60 u 80 años. La exégesis cuenta ya con 250 años de existencia en el campo de la crítica literaria del Pentateuco y casi 150 en el estudio crítico de los profetas. Son años más que suficientes para mirar hacia atrás con inteligencia e identificar un cierto recorrido acompañado por (y entremezclado con) la historia de las ideas. Pero además hay otros factores que juegan a nuestro favor.

En efecto, el movimiento hermenéutico, que da sus mejores frutos en la segunda mitad del siglo XX, ha ayudado a entender que ninguna interpretación es neutral; es más, que la precomprensión es un factor esencial en el acercamiento a un texto. Las dos guerras mundiales han terminado con el optimismo "cientificista" de finales del siglo XIX y principios del XX, que tanto atractivo ejercía sobre la exégesis. La caída del Muro de Berlín en 1989, con el consiguiente derrumbe de ideologías que parecían destinadas a durar para siempre, ha favorecido un contexto cultural más abierto, que ha permitido criticar paradigmas hasta entonces inatacables. En el campo del Pentateuco, la crisis de la hipótesis de los documentos (uno de los grandes paradigmas de la interpretación del AT), aunque tiene su origen en la segunda mitad de los años setenta, no empieza a ser dato adquirido para toda la exégesis hasta bien entrados los años noventa (siempre del siglo XX). Es entonces cuando comienzan a proliferar estudios que afrontan la cuestión de los métodos y sus presupuestos, algo difícil de encontrar en las décadas anteriores. Por último, la aparición en escena del método canónico (que sólo en los años ochenta empieza a ser considerado), apadrinado por Childs, ha permitido (ciertamente favorecido por el contextual cultural) poner en discusión uno de los axiomas fundamentales del método histórico-crítico: el estudio diacrónico de los textos, mostrando la pertinencia de partir del texto final, que ejerce una función crítica sobre las etapas anteriores de la redacción.

Nuestra lectura diacrónica de los resultados del método histórico-crítico, en los dos campos descritos, ha desvelado de forma muy clara los presupuestos filosóficos y culturales que han determinado el devenir de la exégesis y sus hipótesis más notables. Resulta verdaderamente llamativo cómo, en muchas ocasiones, esos presupuestos han provocado una suerte de miopía en la interpretación bíblica, de modo que datos que, de por sí, no apoyaban una cierta hipótesis (más bien parecían contradecirla), son reconducidos dentro de la misma.

En el caso de la formación del Pentateuco, la presencia de diferentes nombres divinos, la existencia de duplicados o de contradicciones dentro de un mismo texto, apuntan hacia un carácter compuesto de la obra, no necesariamente hacia la existencia de cuatro documentos completos y continuados. Es más, los estudios sobre la historia de las formas y de las tradiciones que llevaron a cabo Gunkel, Von Rad y Noth, después de Wellhausen, contenían elementos que, apoyando el carácter compuesto del Pentateuco, minaban directamente la hipótesis de cuatro documentos completos en su origen. La fuerza persuasiva de un modelo que era omnicompreensivo, junto con cierto ambiente cultural, permitieron que el paradigma dominante no hiciera sino consolidarse con los citados estudios. Y esta hipótesis explicativa, que llevaba el valioso sello de “científica” (pues partía del análisis objetivo de datos literarios), atravesó el tiempo firme en su pretensión de autoevidencia, hasta que las condiciones culturales y la aparición de un estudioso como Rendtorff lograron someterla a examen.

En el campo de los profetas, la investigación crítica nació de la mano de un principio fundamental: *lex post prophetas*. El paso del tiempo ha permitido depurar los elementos de verdad que contenía esta afirmación y aquellos que no se sostenían. Que la Ley, tal y como la conocemos hoy en sus diferentes redacciones, no precede en su totalidad a los profetas resulta evidente. Sin embargo, hoy ya no es posible decir que los profetas no tenían delante una tradición, y en concreto una tradición legislativa, a la que hacían referencia. En este caso, y así lo ha mostrado nuestro estudio, los presupuestos religiosos y filosóficos de la época fueron determinantes a la hora de dirigir los resultados de la investigación hacia una imagen distorsionada de los profetas, que aparecerían a los ojos del mundo como los genios creativos de Israel, los iniciadores de la religión del monoteísmo ético. Está claro que en la figura del profeta estaba en juego la verdadera naturaleza del cristianismo. El protestantismo liberal de finales del siglo XIX veía en esta figura la posibilidad de reivindicar una religiosidad pura desvinculada de las cadenas de la Ley y del culto. El profeta estaría en el origen de esta religión, luego culminada por Cristo y traicionada por la Iglesia católica.

En realidad, las conclusiones de Ratzinger, al afrontar la lectura diacrónica de los resultados de la exégesis de Martin Dibelius y Rudolf Bultmann², pueden servir de conclusión a nuestra propia lectura diacrónica de los estudios sobre el Pentateuco y los profetas:

² Ratzinger se apoya en la tesis doctoral de Reiner Blank, dedicada a los estudios de la historia de las formas de ambos autores: R. BLANK, *Analyse und Kritik der formengeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann* (ThDiss 16; Basilea 1981).

"Después de unos doscientos años de trabajo histórico-crítico sobre los textos, no se pueden leer sus resultados bidimensionalmente; es necesario verlos en perspectiva, en relación con su propia historia. Entonces se manifiesta que esta historia no es simplemente la historia de un progreso, que parte de unos resultados poco precisos para llegar a otros cada vez más precisos y objetivos. Se manifiesta sobre todo y principalmente como una historia de constelaciones subjetivas, cuyos caminos corresponden precisamente a los desarrollos de la historia del espíritu, y la reflejan en forma de interpretación de textos. En la lectura diacrónica de la exégesis se manifiestan por sí mismos sus prejuicios filosóficos. Desde la distancia, el observador comprueba con asombro que las interpretaciones que en apariencia eran rigurosamente científicas y puramente 'históricas' reflejan el 'espíritu de los intérpretes' más que el espíritu de épocas pasadas. Esto no debe conducir al escepticismo, sino más bien al reconocimiento de los propios límites y a la purificación del método"³.

De un modo muy parecido se expresa Guardini, que analizó con determinimiento la pretensión de la exégesis de ser científica:

"Y aquí también ha ocurrido que con el paso del tiempo (a veces solo un siglo o incluso un período más breve) hemos visto cambiar algo que se había afirmado como absolutamente científico. Más aun, la investigación científica –realizada por hombres reales, no por sus ideologías– está llena de prejuicios y, aparte de esto, existe esa extraña realidad de la moda en el campo científico"⁴.

La segunda vía, sugerida en este caso por Benedicto XVI, es la de intentar una nueva síntesis que aúne en una sola exégesis, y no de forma dualista, las dos dimensiones metodológicas de la interpretación de la Escritura: la histórica y la teológica. Éste es el deseo que el Papa expresa en su exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini*, consciente de las dramáticas consecuencias de la separación entre ambas dimensiones. Se trata de alcanzar una exégesis que sea crítica y teológica a la vez. En realidad, está en juego cierto tipo de *ejercicio* de la exégesis, pero que será imposible sin una *reflexión* hermenéutica y teológica seria, vistos los condicionantes, muchos de ellos inconscientes, que hasta ahora han impedido la deseada síntesis.

Salta a la vista que esta segunda tarea es mucho más complicada que la primera. Y, de hecho, los tiempos no son tan propicios como lo son para la lectura diacrónica de los resultados de la exégesis crítica. La fase negativa o de autocrítica, en la que se concentra la primera indicación de Ratzinger, empieza a dar sus primeros resultados en diferentes campos. La labor positiva, sin duda alguna, se beneficiará de los resultados de la autocrítica, pero,

³ RATZINGER, "La interpretación bíblica en conflicto", 30.

⁴ GUARDINI, "Sagrada Escritura y ciencia de la fe", 51.

sin embargo, exigirá todavía mucha reflexión para superar el dualismo entre exégesis científica y teología al que tantas veces nos hemos referido. El mismo Ratzinger, al final de la conferencia de 1988 en la que proponía la primera tarea, dejaba apuntados algunos “elementos fundamentales para una nueva síntesis”⁵, consciente de que esa labor positiva necesitará “todavía el trabajo de al menos toda una generación”⁶.

Por todo ello, nuestro intento de contribuir a una nueva síntesis con algunas reflexiones no puede sino ser humilde, enmarcándose en el trabajo de esa generación a la que Ratzinger aludía. Este intento es el que hemos llevado a cabo en la segunda parte de la obra (capítulo tercero), afrontando las dimensiones características de la interpretación católica del AT. Para esta tarea no basta con afirmar las dos dimensiones metodológicas de la interpretación de la Escritura, tal y como las presenta DV 12. Hoy comienza a ser un dato adquirido por los exégetas católicos que la tarea interpretativa no debe quedarse en la dimensión histórico-crítica, sino que debe alcanzar la teología. Sin embargo, el gran problema se plantea a la hora de combinar ambas dimensiones en una síntesis indivisible: la mera yuxtaposición (en la que la teología siempre representaría el paso ulterior) no basta para librarnos del dualismo razón-fe y exégesis-teología que nos amenaza. Este dualismo no se supera con llamadas a la devoción o con generosos intentos de añadir comentarios piadosos a una interpretación escriturística en cuyo método no ha entrado, desde el principio, la fe.

Precisamente por ello, nuestra aportación ha querido partir de la naturaleza del objeto de estudio, el testimonio escrito e inspirado de la Revelación, así como de la misma naturaleza de la Revelación, y de la fe como la respuesta adecuada del hombre a Dios, que se comunica. Entender la verdadera naturaleza del objeto nos pone en condiciones de identificar el método que es capaz de acoger dicho objeto en todas sus dimensiones.

La Escritura se caracteriza, como testimonio escrito (humano) e inspirado (divino), por ser una realización del Espíritu y a la vez un producto de la fe (graciosa y razonable al mismo tiempo). No es, por tanto, un texto que pueda ser accesible metodológicamente (en su dimensión histórico-crítica) sin la intervención de una libertad (la fe del intérprete, dimensión teológica) que se haga cargo de la estructura simbólica con la que la verdad se dona en el testimonio. Por lo tanto, las dimensiones histórico-crítica y teológica se reclaman mutuamente no en virtud de un apelo moral o de un esfuerzo piadoso, sino en virtud de la naturaleza de su objeto.

⁵ Cf. RATZINGER, “La interpretación bíblica en conflicto”, 42-54.

⁶ *Ibid.*, 27.

Por eso la fe debe necesariamente intervenir desde el principio en la conformación del método, haciendo posible esa unidad indivisible de las dos dimensiones metodológicas que hacen justicia a la naturaleza de la Escritura: la histórico-crítica y la teológica. En esta síntesis juega un papel decisivo la libertad del exégeta (es decir, su implicación personal, que conlleva siempre un ejercicio moral de la responsabilidad), que ya no podrá ser entendida como un factor que queda al margen de la investigación, a imagen de lo que presuntamente ocurre en la indagación científica. Al contrario, será decisiva, porque, de hecho, sólo la decisión a favor del acontecimiento de Cristo que permanece en el tiempo en su Iglesia (por la acción del Espíritu Santo), es decir, la fe (generada y sostenida por la gracia), es capaz de abrir los tesoros de la Escritura.

Se desvela así la irresponsabilidad moral del exégeta que pretende ahorrarse la decisión de su libertad ante el hecho cristiano amparándose en un método "científico". Dicha irresponsabilidad, más allá de un juicio sobre la persona del exégeta, es una traba para el conocimiento, dado que provoca una grave miopía que impide, de hecho, entender el texto como lo que es, testimonio de lo divino. Cuestiones decisivas para la exégesis de hoy, como la discusión en torno a los métodos diacrónico y sincrónico, o la relación entre AT y NT, dependen en gran parte de la posición que el exégeta toma ante la singularidad de Cristo y su permanencia en el tiempo.

Salta a la vista que estas reflexiones deben tener en cuenta, como así lo hemos hecho en este estudio, el ambiente cultural en el que hoy se mueve la exégesis y que está detrás de la dificultad para alcanzar una nueva síntesis. El camino para superar ciertas dificultades modernas en la concepción del conocimiento, de la razón, de la fe, etc., debe estar necesariamente implicado en la propuesta de una nueva comprensión unitaria de la exégesis. No en vano, Benedicto XVI afirma que "la unidad de los dos niveles de trabajo de interpretación de la Sagrada Escritura presupone, en definitiva, una armonía entre la fe y la razón"⁷.

Las reflexiones que hemos ofrecido siguiendo la indicación del Papa permiten entender mejor el criterio general de interpretación que da DV 12, que invita a leer e interpretar la Escritura "con el mismo Espíritu con que se escribió". Es la gracia de la fe, en la inmanencia en la vida de la Iglesia, la que permite leer la Escritura con ese mismo Espíritu que estuvo en su origen. El documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de la PCB, recoge el mismo criterio afirmando que "el justo conocimiento del texto bíblico no

⁷ *Verbum Domini* 36.

es accesible sino a quien tiene una afinidad vivida con aquello de lo cual habla el texto"⁸.

La obra que ahora concluye nace de una sincera preocupación educativa, más allá de la enseñanza del AT en sede académica. Superar el hiato, que dura ya más de dos siglos, entre exégesis "científica" y teología "creyente" es una tarea urgentísima que redundará en bien de toda la teología, en sentido restringido, y, en general, del *intellectus fidei*. Está en juego ni más ni menos que la justa comprensión de la fe, así como evitar el dualismo razón-fe, en sus diferentes flexiones, que es una de las enfermedades de nuestro tiempo.

⁸ PCB, *La interpretación de la Biblia* II. A.2.

Bibliografía

ABRAHAM, W. J., *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism* (Oxford 1982).

ALBERTZ, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Gotinga 1992).

ALBRIGHT, W. F., *From the Stone Age to Christianity* (Nueva York ²1957).

———, "Abram the Hebrew. A New Archeological Interpretation", *BASOR* 163 (1961), 36-54.

———, *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of two Contrasting Faiths* (Londres 1968).

———, *Archeology and the Religion of Israel* (Nueva York ⁵1969).

ALONSO SCHÖKEL, L., "Interpretación de la Sagrada Escritura", *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la constitución "Dei Verbum" del Vaticano II sobre la Divina Revelación* (ed. ALONSO SCHÖKEL, L. – ARTOLA, A. M.) (Bilbao 1991), 385-417.

———, "Ieb", *Diccionario bíblico hebreo-español* (ed. ALONSO SCHÖKEL, L.) (Madrid 1994), 380-384.

ALT, A., *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Urgeschichte der israelitischen Religion* (BWANT 3; Stuttgart 1929).

ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative* (Londres 1981).

- ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid 2002).
- ARKOUN, M., "Corano", *Dizionario del Corano* (ed. AA. VV.) (Milán 2007), 175-180.
- AUVRAY, P., "Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante", *RB* 59 (1952), 321-336.
- AVALOS, H., *The End of Biblical Studies* (Nueva York 2007).
- BARR, J., "Review Article of B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*", *JSOT* 16 (1980), 12-23.
- , *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism* (Oxford 1983).
- , "The Synchronic, the Diachronic and the Historical: A Triangular Relationship?", *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (ed. DE MOOR, J. C.) (OTS 34; Leiden - Nueva York - Colonia 1995), 1-14.
- , *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective* (Londres 1999).
- , *History and Ideology in the Old Testament. Biblical Studies at the End of a Millennium. The Hensley Henson Lectures for 1997 delivered to the University of Oxford* (Oxford 2000).
- BARTHÉLEMY, D., "L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie", *ThZ* 21 (1965), 358-370.
- , "La place de la Septante dans l'Eglise", *Aux grands carrefours de la révélation et de l'eségèse de l'Ancien Testament* (RechBib 8; París 1967), 13-28.
- BEALE, G. K. (ed.), *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New* (Grand Rapids 1994).
- , *John's Use of the Old Testament in Revelation* (JSNT.S 166; Sheffield 1998).
- BELLI, F., "Testimoniada por la Ley y los profetas'. Rom 3,21: Pablo y las Escrituras", *RevAg* 43 (2002), 413-426.
- BELLI, F. – CARBAJOSA, I. – JÓDAR ESTRELLA, C. – SÁNCHEZ NAVARRO, L., *Vetus in Novo. El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento* (Madrid 2006).
- BENOIT, P., "La Septante est-elle inspirée?", *Vom Wort des Lebens. Festschrift für Max Meinertz* (ed. ADLER, N.) (Münster 1951), 41-49.

- , "L'inspiration des Septante d'après les Pères", *L'Homme devant Dieu, mélanges offerts au Père Henri De Lubac. Vol. I: Exégèse et Patristique* (Théologie 56; París 1963), 169-187.
- BENTZEN, A., *Introduction to the Old Testament* (Copenhague 1948).
- BERTULETTI, A., "Esegesi biblica e teologia sistematica", *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia. Raccolta di Studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini, Arcivescovo di Milano, per il suo LXX compleanno* (ed. ANGELINI, G.) (Milán 1998), 133-157.
- BLANK, R., *Analyse und Kritik der formengeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann* (ThDiss 16; Basilea 1981).
- BLINKINSOPP, J., *The Pentateuch: an Introduction to the First Five Books of the Bible* (Nueva York 1992).
- BLONDEL, M., *Historia y dogma* (Madrid 2004).
- BLUM, E., *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen - Vluyn 1984).
- , *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlín - Nueva York 1990).
- BORGONOVO, G., "Una proposta di rilettura dell'ispirazione biblica dopo gli apporti della Form- e della Redaktionsgeschichte", *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999* (ed. GRECH, P. – ALETTI, J. N. – OUELLET, M. – SIMIAN-YOFRE, H.) (Atti e Documenti 11; Ciudad del Vaticano 2001), 41-63.
- BRIGHT, J., *A History of Israel* (Londres 1960).
- BRUEGGEMANN, W., *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy* (Mineápolis 1997).
- CAMPBELL, A. F. – O'BRIEN, M. A., *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations* (Mineápolis 1993).
- , *Rethinking the Pentateuch. Prolegomena to the Theology of Ancient Israel* (Louisville 2005).
- CARBAJOSA, I., "El Antiguo Testamento, realidad abierta", *Entrar en lo Antiguo* (ed. CARBAJOSA, I. – SÁNCHEZ NAVARRO, L.) (PD 16; Madrid 2007), 21-50.
- , "La recuperación del Antiguo Testamento para la vida de la Iglesia. Estudio de *Dei Verbum* 14", *Fuente de agua viva. Homenaje al profesor D.*

- Enrique Farfán (ed. PASCUAL TORRÓ, J. – DÍAZ RODELAS, J. M.) (SVal 55; Valencia 2007), 17-37.
- , "Il Testamento divino offerto alla libertà umana", *Oasis* 7 (2008), 17-21.
- , "La progresiva condescendencia de la Palabra de Dios en Israel", *Palabra encarnada. La Palabra de Dios en la Iglesia* (ed. CARBAJOSA, I. – SÁNCHEZ NAVARRO, L.) (PD 20; Madrid 2008), 15-66.
- CARRASCO ROUICO, A., "La puesta en cuestión histórico-crítica del testimonio apostólico sobre Jesucristo", *RET* 61 (2001), 207-231.
- CARROLL, R. P., *Jeremiah: a Commentary* (Londres 1986).
- , "Whose Prophet? Whose History? Whose Social Reality? Troubling the Interpretative Community Again. Notes Towards a Response to T. W. Overholt's Critique", *JSOT* 48 (1990), 33-49.
- , "On Representation in the Bible: an *Ideologiekritik* Approach", *JNSL* 20 (1994), 1-15.
- , "An Infinity of Traces: on Making an Inventory of our Ideological Holdings. An Introduction to *Ideologiekritik*", *JNSL* 21 (1995), 25-43.
- , "Jeremiah, Intertextuality and *Ideologiekritik*", *JNSL* 22 (1996), 15-34.
- , *Wolf in the Sheepfold: the Bible as problematic for Theology* (Londres 1997).
- , "Biblical Ideolatry: *Ideologiekritik*, Biblical Studies and the Problematics of Ideology", *JNSL* 24 (1998), 101-114.
- CARRÓN PÉREZ, J., *Acontecimiento y razón. Principio hermenéutico paulino y la interpretación moderna de la Escritura* (Sub 1; Madrid 2001).
- CARTER, C. E., "Opening Windows onto Biblical Worlds. Applying the Social Sciences to Hebrew Scripture", *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches* (ed. BAKER, D. W. – ARNOLD, B. T.) (Grand Rapids 1999), 421-451.
- CARTER, C. E. – MEYERS, C. L. (ed.), *Community, Identity and Ideology: Social Science Approaches to the Hebrew Bible* (Winona Lake 1996).
- CASSUTO, U., *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch* (Jerusalén - Nueva York 2006).
- CASTELLI, E., et al., *The Postmodern Bible* (New Haven - Londres 1995).

- CHILDS, B. S., "Interpretation in Faith. The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary", *Interp* 18 (1964), 432-449.
- , *Biblical Theology in Crisis* (Filadelfia 1970).
- , "The Canonical Shape of the Prophetic Literature", *Interp* 32 (1978), 46-55.
- , *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadelfia 1979).
- , "A Response", *HBT* 2 (1980), 199-211.
- , "Response to Reviewers", *JSOT* 16 (1980), 52-60.
- , "Childs Versus Barr. Review of Barr, *Holy Scripture*", *Interp* 38 (1984), 66-70.
- , *The New Testament as Canon. An Introduction* (Valley Forge 1984).
- , *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Londres 1985).
- , "Critical Reflections on James Barr's Understanding of the Literal and the Allegorical", *JSOT* 46 (1990), 3-9.
- , *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible* (Londres 1992).
- , "Retrospective Reading of the Old Testament Prophets", *ZAW* 108 (1996), 362-377.
- , "Does the Old Testament Witness to Jesus Christ?", *Evangelium - Schriftauslegung - Kirche. FS Peter Stuhlmacher* (ed. ÅDNA, J. – HAFEMANN, S. J. – HOFIUS, O.) (Gotinga 1997), 57-64.
- , *Isaiah* (OTL; Louisville 2001).
- , *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture* (Grand Rapids 2004).
- , "¿Da el Antiguo Testamento testimonio de Jesucristo?", *Biblia y ciencia de la fe* (ed. GRANADOS, C. – GIMÉNEZ, A.) (Madrid 2007), 170-183.
- CLEMENTS, R. E., *Prophecy and Tradition* (Oxford 1975).
- CLINES, D. J. A., *The Theme of the Pentateuch* (JSOT.S; Sheffield 1978).
- , "Response to Rendtorff", *Probing the Frontiers of Biblical Studies* (ed. ELLENS, J. H. – GREENE, J. T.) (PTMS 111; Eugene 2009), 49-55.
- COLOMBO, G., "Grazia e libertà nell'atto di fede", *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede* (ed. FISICHELLA, R.) (Roma 1993), 39-57.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones* (Ciudad del Vaticano 1996).

DAHMEN, U., "Psalmentext und Psalmensammlung. Eine Auseinandersetzung mit P. W. Flint", *Die Handschriftenfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel* (ed. DAHMEN, U. – LANGE, A. – LICHTENBERG, H.) (Neukirchen-Vluyn 2000).

———, *Psalmen- und Psalter-Rezeption im Frühjudentum. Reconstruction, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11QPs^a aus Qumran* (STDJ 49; Leiden - Boston 2003).

DAVIES, P. R., *In Search of "Ancient Israel"* (JSOT.S 148; Sheffield 1992).

DE LUBAC, H., "Comentario al preámbulo y al capítulo primero", *La Revelación divina. Comentarios a la constitución dogmática "Dei Verbum"* (ed. DE LUBAC, H. – DUPUY, B. D., et al.) (Madrid 1970) I, 183-367.

DE VAUX, R., "A propos du second centenaire d'Astruc. Reflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque", *Congress Volume. Copenhagen 1953* (VT. S; Leiden 1953), 182-198.

———, *Histoire ancienne d'Israel* (París 1971).

DE WETTE, W. M. L., *Dissertatio critica qua Deuteronomium diversium a prioribus Pentateuchi libris, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur* (Jena 1805).

DEIST, F. E., "The Problem of History in Old Testament Theology", *OTWSA* 24 (1981), 23-39.

———, "The Prophets: Are we Heading for a Paradigm Switch?", *Prophet und Prophetenbuch: Festschrift für Otto Kaiser zum 65. Geburtstag* (ed. FRITZ, V. – POHLMANN, K.-F. – SCHMITT, H.-C.) (BZAW 185; Berlín 1989), 1-18.

———, *The Material Culture of the Bible. An Introduction* (BS 70; Sheffield 2000).

DOZEMAN, T. B. – SCHMID, K. (ed.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBLSS 34; Atlanta 2006).

DUHM, B., *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion* (Bonn 1875).

———, *Das Buch Jesaia* (Gotinga 1892).

EICHHORN, J. G., *Einleitung in das Alte Testament* (Gotinga 1780-1783).

- ELLIS, E. E., *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research* (Tubinga 1991).
- EMERTON, J. A., "The Riddle of Genesis XIV", VT 21 (1971), 403-439.
- ENGNELL, I., "Prophets and Prophetism in the Old Testament", *A Rigid Scrutiny. Critical Essays on the Old Testament by Ivan Engnell translated from the Swedish* (ed. WILLIS, J. T. – RINGGREN, H.) (Nashville 1969), 123-179.
- EVANS, C. A., "The Function of the Old Testament in the New", *Introducing New Testament Interpretation* (ed. MCKNIGHT, S.) (Grand Rapids 2000).
- EWALD, H., *Geschichte des Volkes Israels bis Christus* (Gotinga 1843-1845).
- FINKELSTEIN, I. – SILBERMAN, N. A., *The Bible Unearthed. Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (Nueva York 2001).
- FISHER, B. – WEBER, R. (ed.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* (Stuttgart³1983).
- FREI, H. W., *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven -Londres 1974).
- FRIEDMAN, R. E., *The Hidden Book in the Bible* (San Francisco 1998).
- , *The Bible with Sources Revealed. A New View into the Five Books of Moses* (San Francisco 2003).
- FRAMPTON, T. L., *Spinoza and the Rise of Historical Criticism of the Bible* (Nueva York 2006).
- GADAMER, H. G., "Hermeneutik und Historismus", PhR 1962 (1962), 241-276.
- , *Verdad y método* (Salamanca 1977-2002).
- GARCÍA LÓPEZ, F., "De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco", EstBib 52 (1994), 7-35.
- , *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (IEB 3a; Estella 2003).
- GEDDES, A., *The Holy Bible as the Books Accounted Sacred by Jews and Christians* (Londres 1792).
- , *Critical Remarks* (Londres 1800).
- GERSTENBERGER, E. S., *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens* (Stuttgart 2001).

- GISMONDI, G., "Epistemologia", *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura scientifica, Filosofia e Teologia* (ed. TANZELLA-NITTI, G. – STRUMIA, A.) (Roma 2002) I, 486-504.
- GNILKA J., "Die biblische Exegese im Lichte des Dekretes über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum)", *MThZ* 36 (1985), 5-19.
- GORDON, R. P., "A Story of Two Paradigm Shifts", *"The Place Is Too Small for Us". The Israelite Prophets in Recent Scholarship* (ed. GORDON, R. P.) (SBThS 5; Winona Lake 1995), 3-26.
- GRAF, K. H., *Die Geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritischen Untersuchungen* (Leipzig 1866).
- GRELOT, P., "Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante", *ScEc* 16 (1964), 387-418.
- , "La inspiración de la Sagrada Escritura y su interpretación. Comentario al capítulo III", *La Revelación divina. Comentarios a la constitución dogmática "Dei Verbum"* (ed. DE LUBAC, H. – DUPUY, B. D. et al.) (Madrid 1970) II, 15-58.
- , "Le texte du Psaume 39,7 dans la Septante", *RB* 108 (2001), 210-213.
- GRESSMANN, H., *Mose und seine Zeit* (Gotinga 1913).
- GRIL, D., "Rivelazione e ispirazione", *Dizionario del Corano* (ed. AA. VV.) (Milán 2007), 724-730.
- GUARDINI, R., "Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft", *Die Schildgenossen* 8 (1928), 24-57.
- , "Sagrada Escritura y ciencia de la fe", *Biblia y ciencia de la fe* (ed. GRANADOS, C. – GIMÉNEZ, A.) (Madrid 2007), 17-66.
- GUITTON, J., *Nuevo arte de pensar* (Madrid 2001).
- GUNKEL, H., "Die israelitische Literatur", *Die Kultur der Gegenwart: die orientalischen Literaturen* (ed. HINNEBERG, P.) (Berlín - Leipzig 1906).
- , *Genesis* (GHZAT 1,1; Gotinga ³1910).
- , "Die geheimen Erfahrungen der Propheten", *Die grossen Propheten* (ed. SCHMIDT, H.) (Gotinga ²1923) xvii-xxxiv.
- , "The Secret Experiences of the Prophets", *Exp* 9 (1924) I, 356-366. 427-435; II, 23-32.
- GUNNEWEG, A. H. J., *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht* (Stuttgart 1993).

- HAHN F., "Probleme historischer Kritik", *ZNW* 63 (1972), 1-17.
- HANEBERG, D. B., *Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung* (Regensburg 1850).
- HARRISVILLE, R. A. – SUNDBERG, W., *The Bible in Modern Culture. Baruch Spinoza to Brevard Childs* (Grand Rapids 2002).
- HARVEY, V. A., *The Historian and the Believer. The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief* (Nueva York 1966).
- HENGEL, M., "Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments", *KuD* 19 (1973), 85-90.
- HERRMANN, W., *Theologie des Alten Testaments. Geschichte und Bedeutung des israelitisch-jüdischen Glaubens* (Stuttgart 2004).
- HÖLSCHER, G., *Die Profeten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels* (Leipzig 1914).
- , *Hesekiel, der Dichter und das Buch: Eine literarkritische Untersuchung* (BZAW 39; Giessen 1924).
- HOPING, H., "Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*", *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Vol. 3* (ed. HÜNERMANN, P. – HILBERATH, B.-J.) (Friburgo - Basilea- Viena 2005), 695-831.
- HOUSE, P. R., *Old Testament Theology* (Downers Grove 1998).
- HUPFELD, H., *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht* (Berlín 1853).
- ILGEN, K. D., *Die Urkunden des Jerusalemer Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beitrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik aus dem Hebräischen mit kritischen und erklärenden Anmerkungen, auch mancherley dazu gehörenden Abhandlungen* (Halle 1798).
- ŽIŽEK, S. (ed.), *Mapping Ideology* (Londres – Nueva York 1994).
- JAGERSMA, H., *A History of Israel to Bar Kochba* (Londres 1994).
- KÄHLER, M., *Die sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (Leipzig 1892).
- KAISER, O., *Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments* (Gotinga 1993).
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid 2009).

- KAUFMANN, Y., *The Religion of Israel, from its Beginnings to the Babylonian Exile* (Chicago 1960).
- KERMODE, F., "The Argument about Canons", *An Appetite for Poetry. Essays in Literary Interpretation* (ed. KERMODE, F.) (Londres 1989), 189-207.
- KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal (o de la desesperación y el pecado)* (Madrid 1969).
- KLATT, W., *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtliche Methode* (Gotinga 1969).
- KNOHL, I., *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* (Mineápolis 1995).
- KRENTZ, E., *The Historical-Critical Method* (Filadelfia 1975).
- KRAUS, H.-J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testament* (Neukirchen-Vluyn ³1982).
- KUENEN, A., "Critische bijdragen tot de geschiedenis van den Israëlitischen godsdienst. V. De priestelijke bestanddeelen van Pentateuch en Josua", *ThT* 4 (1870), 391-426. 487-526.
- , *The prophets and prophecy in Israel. An historical and critical enquiry* (Londres, 1877).
- KUHN, T., *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago 1962).
- LEMCHÉ, N. P., "Rachel and Lea. Or: On the Survival of Outdated Paradigmas in the Study of the Origin of Israel", *SJOT* 2 (1987), 127-153.
- LESSING, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos* (Barcelona 1990).
- , "La educación del género humano", *Escritos filosóficos y teológicos* (ed. LESSING, G. E.) (Barcelona 1990), 627-658.
- , "Sobre la demostración en espíritu y fuerza", *Escritos filosóficos y teológicos* (ed. LESSING, G. E.) (Barcelona 1990), 480-484.
- LIVERANI, M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele* (Roma - Bari 2003).
- LOHFINK, N., "Il problema dell'inerranza", *La verità della Bibbia nel dibattito attuale* (ed. AA. VV.) (Brescia 1968), 21-63.
- , "Der weibe Fleck, in *Dei Verbum*, Artikel 12", *TThZ* 101 (1992), 20-35.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud* (Barcelona 2004).
- MAIER, G., *Das Ende der historisch-kritischen Methode* (Wuppertal 1974).

- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, F. J., *Más allá de la razón secular. Algunos retos contemporáneos para la vida y el pensamiento de la Iglesia, vistos desde Occidente* (Cuadernos 1; Granada 2008).
- MCAULIFFE, J. D. (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Leiden 2001-2006).
- MC CONVILLE, J. G., *Law and Theology in Deuteronomy* (JSOT.S 33; Sheffield 1984).
- MENDENHALL, G. E., "Ancient Oriental and Biblical Law", *BA* 17 (1954), 26-46.
- , *Law and Covenant in the Ancient Near East* (Pittsburgh 1955).
- MENKEN, M. J. J. – MOYISE, S., *The Psalms in the New Testament* (Londres 2004).
- MOBERLY, R. W. L., *The Old Testament of the Old Testament* (Mineápolis 1992).
- MOLINA PALMA, M. A., *La interpretación de la Escritura en el Espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la constitución 'Dei Verbum'*, 12 (Burgos 1987).
- MOWINCKEL, S., "'The Spirit" and the "Word" in the Pre-exilic Reforming Prophets", *JBL* 53 (1934), 199-227.
- , *Prophecy and Tradition. The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition* (Oslo 1946).
- , *Offersang og sangoffer. Salmediktingen i Bibelen* (Oslo 1951).
- , *Religion und Kultus* (Gotinga 1953).
- , *The Psalms in Israel's Worship* (Nashville 1962).
- MOYISE, S., *The Old Testament in the Book of Revelation* (JSNT.S 115; Sheffield 1995).
- , *The Old Testament in the New. An Introduction* (Londres-Nueva York 2001).
- NATHAN, E., "Truth and Prejudice. A Theological Reflection on Biblical Exegesis", *EThL* 83 (2007), 281-318.
- NATIONS, A. L., "Historical Criticism and the Current Methodological Crisis", *SJT* 36 (1986), 59-71.
- NIEBUHR, H. R., *Radical Monotheism and Western Culture* (Nueva York 1960).
- NOBILE, M., *Teologia dell'Antico Testamento* (Turín 1998).

- NOTH, M., *Das System der zwölf Stämme Israels* (BWANT 52; Stuttgart 1930).
- , *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948).
- , *Geschichte Israels* (Gotinga 1950).
- , *Überlieferungsgeschichtliche Studien; die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tubinga ²1957).
- , *Das vierte Buch Mose: Numeri übersetzt und erklärt* (Gotinga 1966).
- ODEN, R. A., *The Bible without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It* (San Francisco 1987).
- , "Intellectual History and the Study of the Bible", *The Future of Biblical Studies. The Hebrew Scriptures* (ed. FRIEDMAN, R. E. – WILLIAMSON, H. G. M.) (Atlanta 1987), 1-18.
- PANNENBERG, W., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze* (Gotinga 1967).
- PENNA, R., "Appunti sul come e perchè il Nuovo Testamento si rapporta all'Antico", *Bib* 81 (2000), 95-104.
- PERLITT, L., *Vatke und Wellhausen* (BZAW 94; Berlín 1965).
- PETERS, T., "The Use of Analogy in Historical Method", *CBQ* 35 (1973), 475-482.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano 1993).
- , *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (Ciudad del Vaticano 2001).
- PORTEOUS, N. W., "Record and Revelation", *Record and Revelation. Essays on the Old Testament by Members of the Society for the Old Testament Study* (ed. ROBINSON, H. W.) (Oxford 1938), 216-249.
- PRADES, J., "La fe como gracia. Libertad de la fe", *Diccionario de Teología* (ed. IZQUIERDO, C. – BURGGRAF, J. – AROCANA, F. M.) (Pamplona 2006), 407-415.
- , "Un testigo eficaz: Benedicto XVI", *Dios salve la razón* (ed. BENEDICTO XVI – BUENO, G., et al.) (Madrid 2008), 7-27.
- PREUSS, H. D., *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgart 1991).
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo* (Salamanca ⁵1982).
- , "La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy", *Escritura e Interpretación*.

- Los fundamentos de la interpretación bíblica* (ed. RATZINGER, J., et al.) (Madrid 2003), 19-54.
- RATZINGER, J. – BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración* (Madrid 2007).
- REDFORD, B. D., *A Study of the Biblical Story of Joseph* (VT. S 20; Leiden 1970).
- RENAN, E., *Vida de Jesús* (Madrid 1985).
- RENDTORFF, R., "Der "Jahwist" als Theologe? Zum Dilemma der Pentateuchkritik", *Congress Volume Edinburgh 1974* (ed. ANDERSON) (VT. S 28; Leiden 1975), 158-166.
- , *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147; Berlín - Nueva York 1977).
- , "Between historical criticism and holistic interpretation: new trends in Old Testament Exegesis", *Congress Volume. Jerusalem 1986* (ed. EMERTON, J. A.) (VT. S 40; Leiden 1988), 298-303.
- , *Hat denn Gott sein Volk verstossen? Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar* (ACJD 18; Múnich 1989).
- , "Rezension Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*", *Sünde und Gericht* (ed. BALDERMANN, J., et al.) (JBTh 9; Neukirchen - Vluyn 1994), 359-369.
- , *Christen und Juden heute. Neue Einsichten und neue Aufgaben* (Neukirchen - Vluyn 1998).
- , *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf* (Neukirchen-Vluyn 1999).
- , *Kontinuität im Widerspruch: autobiographische Reflexionen* (Gotinga 2007).
- , "What Happened to the Yahwist? Reflections after Thirty Years", *Probing the Frontiers of Biblical Studies* (ed. ELLENS, J. H. – GREENE, J. T.) (PTMS 111; Eugene 2009), 39-49.
- REUSS, E., *L'Histoire Sainte et la Loi* (París 1879).
- RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (París 1969).
- , "Contribut d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole", *Exégèse et herméneutique* (ed. AA. VV.) (París 1971), 301-318.

- , "Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica", *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (ed. BOVON, F. – ROUILLER, G.) (Neuchâtel 1975).
- , "Herméneutique de l'idée de révélation", *La Révélation* (ed. AA. VV.) (Bruselas 1977), 15-54.
- , "Le sujet convoque à l'Ecole des Récits de Vocation Prophétique", *RICP* 28 (1988), 83-99.
- , "L'herméneutique du témoignage", *Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie* (ed. RICOEUR, P.) (Paris 1994), 107-139.
- , "The Canon Between the Text and the Community", *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis* (ed. POKORNÝ, P. – ROSKOVEC, J.) (WUNT 153; Tübinga 2002), 7-26.
- RIEHM, E., *Die Gesetzgebung Moses in Lande Moab* (Gotha 1854).
- ROBERTS, T. A., *History and Christian Apologetic* (Londres 1960).
- ROBINSON, H. W., *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford 1946).
- ROBINSON, J. M. – HOFFMANN, P. – KLOPPENBORG, J. S., *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas* (Lovaina 2000).
- ROBINSON, T. H., "The Ecstatic Element in O. T. Prophecy", *Exp* 21 (1921), 217-238.
- , *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (Londres 1923).
- ROFÉ, A., *La composizione del Pentateuco. Un'introduzione* (SB 35; Bolonia 1999).
- RÖMER, T., "The Elusive Yahwist: A Short History of Research", *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (ed. DOZEMAN, T. B. – SCHMID, K.) (SBLSS 34; Atlanta 2006), 9-27.
- RÖMER, T. – SCHMID, K. (ed.), *Les Dernières Rédactions du Pentateuque, de L'Hexateuque et de L'Ennéateuque* (BETHL 203; Lovaina 2007).
- SANDERS, J. A., *The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11* (DJD IV; Oxford 1965).
- , *Torah and Canon* (Filadelfia 1972).
- , *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism* (Filadelfia 1984).

- , *From Sacred Story to Sacred Text. Canon as Paradigm* (Filadelfia 1987).
- , "Stability and Fluidity in Text and Canon", *Tradition of the Text: studies offered to Dominique Barthélemy in celebration of his 70th birthday* (ed. NORTON, G. J. – PISANO, S.) (OBO 109; Friburgo - Gotinga 1991), 203-217.
- , "Canon as Dialogue", *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation* (ed. FLINT, P. W.) (SDSSRL; Grand Rapids - Cambridge 2001), 7-26.
- , "The Modern History of the Qumran Psalms Scroll and Its Relation to Canon Criticism", *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov* (ed. PAUL, S. M. – KRAFT, R. A. – SCHIFFMAN, L. H. – FIELDS, W. W.) (VT. S 94; Leiden-Boston 2003), 393-411.
- SANDMEL, S., "The Haggada within Scripture", *JBL* 80 (1961), 105-122.
- SCHEARING, L. S. – MCKENZIE, S. L., *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism* (Sheffield 1999).
- SCHENKER, A., "L'Écriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simultanées", *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999* (ed. GRECH, P. – ALETTI, J. N. – OUELLET, M. – SIMIAN-YOFRE, H.) (Atti e Documenti 11; Ciudad del Vaticano 2001), 178-186.
- SCHMID, H. H., *Der sogennante Jahwist* (Zúrich 1976).
- SCHREINER, J., *Theologie des Alten Testaments* (Würzburg 1995).
- SCHWEITZER, A., *Investigaciones sobre la vida de Jesús* (Valencia 1990-2002).
- SCOBIE, C. H. H., *The Ways of our God. An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids 2003).
- SCOLA, A., *Cuestiones de antropología teológica* (Madrid 2000).
- , *¿Quién es la Iglesia? Una clave antropológica y sacramental para la eclesiología* (Valencia 2008).
- SEGAL, M. H., *The Pentateuch. Its Composition and its Authorship and Other Biblical Studies* (Jerusalén 1967).
- SKA, J.-L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Roma 1998).
- , "The Yahwist, a Hero with a Thousand Faces: A Chapter in the History of Modern Exegesis", *Abschied vom Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (ed. GERTZ, J. C. – SCHMID, K. – WITTE, M.) (BZAW 315; Berlín 2002), 1-23.

- , "Old and New Perspectives in Old Testament Research", *The Exegesis of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions* (ed. SKA, J.-L.) (FAT 66; Tübinga 2009), 246-266.
- SPINOZA, B., *Tratado teológico-político* (Madrid 2008).
- STRAUSS, D. F., *Das Leben Jesu* (Tübinga ⁴1840).
- THEISSEN, G., "Historical Scepticism and the Criteria of Jesus Research or My Attempt to Leap Across Lessing's Yawning Gulf", *SJT* 49 (1996), 147-176.
- THOMPSON, T. L., *Early History of the Israelite People* (Leiden 1994).
- TOV, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Mineápolis - Assen ²2001).
- TROELTSCH, E., *Gesammelte Schriften. Vol. II. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Tübinga 1922).
- URÍBARRI, G., "Para una nueva racionalidad de la exégesis. Diagnóstico y propuesta", *EstBib* 65 (2007), 253-306.
- , "Exégesis científica y teología dogmática. Materiales para un diálogo", *EstBib* 64 (2006), 547-578.
- VAN SETERS, J., *Abraham in History and Tradition* (New Haven - Londres 1975).
- , *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville 1992).
- , *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Kampen 1994).
- , "The Report of the Yahwist's Demise Has Been Greatly Exaggerated!", *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (ed. DOZEMAN, T. B. – SCHMID, K.) (SBLSS 34; Atlanta 2006), 143-157.
- , "The Yahwist and the Debate", *Probing the Frontiers of Biblical Studies* (ed. ELLENS, J. H. – GREENE, J. T.) (PTMS 111; Eugene 2009), 62-66.
- VIGNOLO, R., "Metodi, ermeneutica, statuto del testo biblico. Riflessioni a partire da L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa (1993)", *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia. Raccolta di Studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini, Arcivescovo di Milano, per il suo LXX compleanno* (ed. ANGELINI, G.) (Milán 1998), 29-97.
- VISCHER, W. E., *Das Christuszeugnis des Alten Testaments: I. Das Gesetz* (Zúrich 1934).

- , *Die Bedeutung des Alten Testament für das christliche Leben* (Zúrich 1938).
- VOLZ, P., *Mose und sein Werk* (Tubinga ²1932).
- VOLZ, P. – RUDOLPH, W., *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (BZAW 63; Giessen 1933).
- VON BALTHASAR, H. U., *Gloria. Una estética teológica. Vol. I: La percepción de la forma* (Madrid 1985).
- VON HARNACK, A., *La esencia del cristianismo* (Barcelona 1904).
- , *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig 1920).
- VON RAD, G., *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT 78; Stuttgart 1938).
- , *Theologie des Alten Testaments* (Múnich ⁴1962).
- , *Teología del Antiguo Testamento* (BEstB 11-12; Salamanca 1969).
- , *Das erste Buch Mose. Genesis. Übersetzt und erklärt* (ATD 2/4; Gotinga ¹⁰1976).
- , *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985).
- WEBER, M., *Das Antike Judentum* (Tubinga 1921).
- WELCH, A. T. – PARET, R. – PEARSON, J. D., “*Ḳur’ān*”, *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition* (ed. BEARMAN, P. – BIANQUIS, T. – BOSWORTH, C. E. – VAN DONZEL, E. – HEINRICHS, W. P.) (Leiden 1960-2005) V, 401-435.
- WELLHAUSEN, J., *Prolegomena to the History of Israel* (Edimburgo 1885).
- , *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlín ⁶1905).
- , *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlín ⁴1963).
- WENHAM, G. J., “Pondering the Pentateuch: The Search for a New Paradigm”, *The Face of Old Testament Studies. A Survey of Contemporary Approaches* (ed. BAKER, D. W. – ARNOLD, B. T.) (Grand Rapids 1999), 116-144.
- WHYBRAY, R. N., “The Joseph Story and the Pentateuchal Criticism”, *VT* 18 (1968), 522-528.
- , *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study* (JSOT.S 53; Sheffield 1987).

WOBBERMIN, G., *Geschichte und Historie. Über die Notwendigkeit in der Religionswissenschaft zwischen Geschichte und Historie strenger zu unterscheiden, als gewöhnlich geschieht* (Tubinga 1911).

ZAMBRANO, M., *Hacia un saber sobre el alma* (Madrid 2000).

ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (Madrid ⁵1994).

Índice de autores

- Abraham, W. J., 165n
- Agustín, San, 198n
- Albertz, R., 130n, 160n
- Albright, W. F., 40, 40n, 57
- Alcuino de York, 183n
- Alonso Schökel, L., 155n, 174n
- Alt, A., 37n, 39n
- Alter, R., 48, 50, 186n
- Arendt, H., 169n
- Arkoun, M., 173n
- Astruc, J., 17n, 28, 30
- Auvray, P., 185n
- Barr, J., 23n, 120n, 130n, 169n,
188-191, 188n, 191n-192n,
193, 194n, 197, 198n, 199,
220
- Barthélemy, D., 185n
- Beale, G. K., 203n
- Belli, F., 203n, 211n-212n
- Benedicto XVI, 15, 18-19, 19n,
139, 142, 156-157, 223, 225,
228, 230
- Benoit, P., 185n
- Bentzen, A., 51n
- Bertuletti, A., 176-177, 177n-178n,
179
- Blank, R., 227n
- Blenkinsopp, J., 28n, 44n, 53n
- Blondel, M., 200n
- Blum, E., 66-67
- Borgonovo, G., 177n
- Bright, J., 40-41
- Brueggemann, W., 130n
- Bultmann, R., 143n, 227

- Calvino, J., 198n
- Campbell, A. F., 68n
- Carbajosa, I., 141n, 202n-203n, 212n-213n, 219n
- Carrasco Rouco, A., 154n
- Carroll, R. P., 134-137, 134n-135n, 158, 161, 169, 169n
- Carrón Pérez, J., 155n
- Carter, C. E., 128n, 131-134, 132n, 158-160, 159n
- Cassuto, U., 46, 46n, 55n
- Castelli, E., 134n
- Cause, A., 128n
- Childs, B. S., 69n, 119-123, 119n-121n, 125, 125n, 129n, 138, 182n, 186, 188-193, 188n-189n, 191n-193n, 197-199, 197n-198n, 202n, 203-208, 204n, 220, 226
- Clements, R. E., 111
- Clines, D. J. A., 71, 71n, 73-76, 78, 120-121, 138, 186, 199, 220
- Colombo, G., 144, 144n
- Dahmen, U., 181n
- Darwin, C. R., 101
- Davies, P. R., 133
- De Fiore, J., 109n
- De Lubac, H., 140n
- De Saussure, F., 186n
- De Vaux, R., 40, 41, 51n
- De Wette, W. M. L., 28-30
- Deist, F., 125-127, 126n, 129-131, 129n, 135, 158, 158n, 172
- Dibelius, M., 227
- Dozeman, T. B., 67n,
- Duhm, B., 24, 42n, 85-87, 92, 102, 109, 118, 125n
- Durkheim, É., 128n
- Eichhorn, J. G., 29-30
- Eichrodt, W., 202
- Ellis, E. E., 203n
- Emerton, J. A., 56n
- Engnell, I., 110-116, 114n, 118, 118n
- Evans, C. A., 203n
- Ewald, H., 30, 82
- Finkelstein, I., 130n
- Fisher, B., 183n
- Frampton, T. L., 105n
- Frei, H. W., 42n
- Freud, S., 92, 103
- Friedman, R. E., 68n
- Gadamer, H. G., 17, 147n, 186n, 205
- García López, F., 28n, 70n
- Geddes, A., 29
- George, L., 32
- Gerstenberger, E. S., 130n
- Gismondi, G., 149n
- Gnilka, J., 174n, 179n
- Golénischeff, W., 93

- Gordon, R. P., 118-119
- Graf, K. H., 31-32, 42, 82
- Grelot, P., 174n, 182n-183n, 185n
- Gressmann, H., 111n
- Gril, D., 173n
- Guardini, R., 144n-145n, 147-148, 149n-151n, 228
- Guitton, J., 154
- Gunkel, H., 35, 35n, 36-39, 42n, 77, 92, 94-100, 94n-95n, 103-104, 107-110, 113, 117, 162, 227
- Gunneweg, A. H. J., 129n
- Hahn, F., 16n
- Haneberg, D. B., 196n
- Harrisville, R. A., 23n
- Harvey, V. A., 164n-165n
- Hengel, M., 164n
- Herder, J. G., 42n
- Herrmann, W., 130n
- Hoffmann, P., 197n
- Hölscher, G., 93-94, 93n, 96, 103, 118, 125n
- Hoping, H., 174n
- House, P. R., 130n
- Hupfeld, H., 31
- Ibn al-Athir, 51n
- Ibn Ezra, A., 28n
- Ilgen, K. D., 31, 31n
- Jagersma, H., 130n
- Jerónimo, San, 174, 182-183
- Jódar Estrella, C., 203n, 212n
- Juan Pablo II, 22,
- Kähler, M., 194n
- Kaiser, O., 129n
- Kant, I., 107n, 108-109, 148n, 154, 162
- Kaufmann, Y., 55n
- Kermode, F., 186n
- Kierkegaard, S., 153n
- Klatt, W., 35n
- Kloppenborg, J. S., 197n
- Knobel, A., 82
- Knohl, I., 67-68, 67n
- Kraus, H.-J., 32n, 44, 44n
- Krentz, E., 165n
- Kuenen, A., 31, 85, 87-91, 102, 104, 106-109, 114, 162
- Kuhn, T., 75
- Lemche, N. P., 39n
- Lessing, G. E., 108n-109n, 162, 166, 167n
- Liverani, M., 130n
- Lohfink, N., 179, 179n, 188n, 196-197
- Lutero, M., 43, 102, 183
- MacIntyre, A., 170n
- Maier, G., 164n
- Marción, 202n
- Martínez Fernández, F. J., 170n

- McAuliffe, J. D., 173n
- McConville, J. G., 68, 68n
- McKenzie, S. L., 59n, 68n
- Mendenhall, G. E., 111n
- Menken, M. J. J., 203n
- Meyers, C. L., 128n
- Moberly, R. W. L., 71-73
- Molina Palma, M. A., 174n
- Mowinckel, S., 112n-113n, 113, 117,
- Moyise, S., 203n
- Nathan, E., 178n
- Nations, A. L., 16n
- Niebuhr, H. R., 151n
- Nobile, M., 130n
- Noth, M., 35, 38-40, 39n, 53-54, 63, 63n, 77, 227
- O'Brien M. A., 68n
- Oden, R. A., 42n, 133
- Orígenes, 174
- Otto, E., 188n
- Pannenberg, W., 164n-165n
- Paret, R., 173n
- Pearson, J. D., 173n
- Penna, R., 203n
- Perlitt, L., 32n, 44, 44n
- Peters, T., 164n, 165
- Pío X, 224
- Pío XI, 201n
- Pío XII, 18
- Planck, M., 76
- Porteous, N. W., 117
- Prades, J., 151n, 156n, 162n
- Preuss H. D., 129n
- Ratzinger, J., 18, 21-23, 23n, 25, 140n, 147, 149n, 159n, 163n, 175, 179n, 225-229, 227n, 229n
- Redford, B. D., 56n
- Reimarus, H. S., 22
- Renan, E., 106
- Rendtorff, R., 56-57, 60-70, 61n-63n, 65n, 70n, 73-74, 77, 130n, 138, 203-206, 204n-205n, 208, 220, 227
- Reuss, E., 31-32, 31n, 82
- Ricoeur, P., 17, 143n, 157, 157n, 168n, 186n
- Riehm, E. K. A., 31
- Ritschl, A., 32
- Ritschl, A., 32, 82
- Roberts, T. A., 165n
- Robinson, H. W., 117-118
- Robinson, J. M., 197n
- Robinson, T. H., 100
- Rofé, A., 43n
- Römer, T., 43n, 68n
- Rudolph, W., 53n, 54
- Sánchez Navarro, L., 203n, 212n
- Sanders, J. A., 119n, 125, 125n, 181n

- Sandmel, S., 47n, 52n
- Schearing, L. S., 59n, 68n
- Schenker, A., 185n
- Schmid, H. H., 66-68, 94, 94n
- Schmid, K., 67n-68n
- Schreiner, J., 129n
- Schweitzer, A., 22-23, 105
- Scobie, C. H. H., 130n
- Scola, A., 141n, 144n, 151n
- Segal, M. H., 46n, 54, 55n, 71n
- Sequeri, P., 140n
- Silberman, N. A., 130n
- Ska, J.-L., 43n-44n, 59, 69n, 147n, 188n
- Smith, W. R., 128n
- Smith, W. R., 83, 101
- Spinoza, B., 28n, 105, 105n, 146-147, 147n
- Strauss, D. F., 19, 32n, 106, 178
- Sundberg, W., 23n
- Taciano, 51-52, 51n-52n
- Theissen, G., 166n
- Thompson T. L., 130n
- Tov, E., 180-181, 181n
- Troeltsch, E., 163-164, 164n-165n, 166-167
- Uríbarri, G., 179, 179n
- Van Seters, J., 52, 56-60, 58n-59n, 64-65, 67-68, 70, 70n, 73
- Vatke, W., 32, 32n, 44
- Vignolo, R., 175n, 178
- Vischer, W. E., 201-203, 206-207
- Volz, P., 53-54, 53n, 111n
- Von Balthasar, H. U., 144n, 145
- Von Harnack, A., 109, 202n
- Von Rad, G., 20, 35-40, 37n, 56-57, 60-61, 61n, 65, 67-69, 69n, 77, 155, 202, 227
- Weber, M., 128n
- Weber, R., 183n
- Welch, A. T., 173n
- Wellhausen, J., 24, 30-37, 32n, 35n, 42-44, 42n, 47-48, 50, 53, 55, 57-60, 64, 67-68, 74, 77, 82-85, 83n, 92, 100-103, 108, 111-113, 126, 137-138, 162, 197, 227
- Wenham, G. J., 57n, 60n
- Whybray, R. N., 47n-48n, 49, 53n, 56n
- Witter, H. B., 28
- Wobbermin, G., 194n
- Wolff, H. W., 202
- Wrede, W., 22
- Wundt, W., 92, 93n
- Zambrano, M., 168n
- Zimmerli, W., 202
- Žižek, S., 134n
- Zubiri, X., 150n