

TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

UN JUICIO A YAHVÉ

Walter Brueggemann



La teología del Antiguo Testamento ha estado dominada en el siglo XX por la magistral obra de Eichrodt y sobre todo por la valiosa propuesta de Von Rad. Cualquier trabajo posterior se encuentra profundamente en deuda con esas aportaciones señeras, pero hoy en día ya no es posible reiterar y reproducir sin más aquellos patrones que hasta ahora han orientado la exposición teológica.

La coherencia exigida en la actualidad por una teología del Antiguo Testamento debe centrarse no en las cuestiones temáticas, sino en los procesos que se generan dentro de la comunidad a la que alude el texto. Por ello, Walter Brueggemann se centra en la metáfora y las imágenes que ofrece el desarrollo de un juicio ante el tribunal. Así, contempla el contenido teológico del Antiguo Testamento como una serie de afirmaciones a favor de Yahvé, el Dios de Israel.

El libro considera tres dimensiones. *Testimonio*: Las afirmaciones teológicas del Antiguo Testamento han de contemplarse como declaraciones de un testigo que serán valoradas por un tribunal. *Disputa*: Como en cualquier juicio, existen diversas ofertas de verdad que polemizan y establecen contenciosos entre sí. *Defensa*: El papel de la defensa en este caso consiste en abogar por una versión de la verdad y de la realidad según la cual Yahvé ocupa el puesto central.

Esta novedosa presentación de la teología del Antiguo Testamento proporciona un contexto que presta atención al pluralismo en cada dimensión del proceso interpretativo y que establece una serie de vínculos con la pluralidad de voces que existen en nuestro tiempo.

Walter Brueggemann es catedrático de Antiguo Testamento en el Seminario Teológico Columbia de Decatur (Georgia). Entre sus obras destacan: *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile* (1986), *Spirituality of the Psalms* (2001), *The Book That Breathes New Life: Scriptural Authority and Biblical Theology* (2004) y *The Word That Redescribes the World: The Bible and Discipleship* (2006).

TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Un juicio a Yahvé

Testimonio. Disputa. Defensa

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

121

Colección dirigida por
Santiago Gujarro Oporto

WALTER BRUEGGEMANN

TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Un juicio a Yahvé
Testimonio. Disputa. Defensa

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2007

JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
KD	<i>Kerygma und Dogma</i>
LCC	Library of Christian Classics
NFT	New Frontiers in Theology
NKZ	<i>Neue kirchliche Zeitschrift</i>
OBT	Overtures to Biblical Theology
OTL	Old Testament Library
SBLDS	SBL Dissertation Series
SBLSS	SBL Semeia Studies
SBT	Studies in Biblical Theology
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>
ST	<i>Studia Theologica</i>
StABH	Studies in American Biblical Hermeneutics
ThB	Theologische Bucherie
ThStud	Theologische Studien
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TS	<i>Theological Studies</i>
TToday	<i>Theology Today</i>
USQR	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	Vetus Testamentum, Supplements
WBC	World Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WW	<i>Word and World</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

EN RETROSPECTIVA I: DE PRINCIPIO A FIN DE UN PERIODO GENERATIVO

Adentrarse en el estudio de la teología del Antiguo Testamento, como en el estudio de cualquier disciplina, conlleva, en primer lugar, tomar conciencia de las cuestiones que rigen tal disciplina¹. Ningún estudio inteligible comienza *de novo*, sino que debe ser ubicado en el contexto de un permanente debate entre el pasado y la actualidad. El estudio del Antiguo Testamento toma de dos fuentes las cuestiones que lo configuran y rigen. Por un lado, la disciplina posee una larga historia en la Iglesia y en el ámbito académico, y los logros y las cicatrices de dicha historia aún están presentes, ejerciendo un poderoso influjo en el debate actual. Por otro lado, la disciplina sigue siendo desarrollada por estudiosos actuales que, de distintas maneras y en grados diversos, prestan atención y responden a los nuevos interrogantes que surgen de los contextos, los problemas y las posibilidades contemporáneas. Sólo se puede avanzar en el estudio si se tiene en cuenta seria y críticamente esa larga historia relativa a las cuestiones que lo han configurado y a los nuevos interrogantes que aparecen en los contextos actuales. Identificar tales interrogantes es una tarea peligrosa, que requiere en cierta medida una articulación subjetiva. No obstante, comenzaré intentando identificar los dos grupos de cuestiones de las que hemos de ocuparnos.

1. Los inicios en la Reforma

No es fácil determinar en qué punto debe comenzar el repaso a la historia de la investigación de la teología del Antiguo Testamento². Para nuestros fines, podríamos

1. Soy consciente del carácter problemático de la expresión *Antiguo Testamento*. La uso con inseguridad, pero la uso, no obstante, porque escribo y expongo como intérprete cristiano. Asimismo quedará claro en las páginas siguientes que soy muy consciente del carácter destructivo implícito en toda forma de sustitución. En el inestable estado en que se halla el debate, parece prudente evitar torpes neologismos. Lo hago, y lo reconozco con gusto, con cierta preocupación. Cf. R. Brooks-J. J. Collins (eds.), *Hebrew Bible or Old Testament? Studying the Bible in Judaism and Christianity*, Notre Dame 1990.

2. Existen varios estudios notables sobre la historia de la disciplina. A mi entender, los más útiles son H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study of Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven 1974; J. H. Hayes-F. C. Prussner, *Old Testament Theology: Its History and Development*, Londres 1985; E. G. Kraeling, *The Old Testament since the Reformation*, Londres 1955; H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1969; H. G. Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, Londres 1984; J. Rogerson, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century*, Londres 1984.

empezar con la Reforma protestante del siglo XVI. Ese punto de partida puede considerarse legítimo por diversas razones. En primer lugar, la teología del Antiguo Testamento, en su intención moderna, ha sido hasta hace poco tiempo una empresa casi exclusivamente propia del cristianismo protestante (hasta muy recientemente, del protestantismo alemán). En segundo lugar, la Reforma misma puede comprenderse como un esfuerzo por liberar la realidad evangélica de la Biblia de los empeños reduccionistas de la interpretación eclesial, y ese texto, más o menos liberado de la interpretación eclesial, se ha convertido en el tema y el problema de la teología del Antiguo Testamento³. El alcance y la conveniencia de tal liberación sigue siendo materia de notables polémicas. En tercer lugar, en los albores de la Reforma del siglo XVI, aunque no como una mera consecuencia de esta, se produjo una transformación radical en el contenido epistemológico del pensamiento europeo en el que se configuró la disciplina que nos ocupa. Dicho cambio supuso una separación del prolongado dominio epistemológico cristiano del medievo en dirección a lo que posteriormente denominaremos la epistemología «moderna». Por todos estos motivos, podemos considerar la Reforma del siglo XVI como nuestro punto de partida.

La Reforma se desarrolló como una respuesta a «la verdad evangélica de la Biblia», sin referirse principal o definitivamente a los presupuestos dogmáticos y a los controles de la interpretación eclesial establecida. Es bien conocida la intuición fundamental de Martín Lutero respecto a que la gracia de Dios se halla al margen de la administración de un sistema sacramental por parte de la Iglesia y al margen de la esperanza de un *quid pro quo* religioso y moral en relación con los sacramentos⁴. Lutero fue ante todo un intérprete de la Biblia. Su gran intuición revolucionaria, aunque al servicio de y configurada por su personal lucha teológica, surgió del estudio atento y cuidadoso que hizo de la Escritura. Lutero afirmó que el «contenido evangélico» de la fe bíblica no está ni puede estar encerrado en la lectura usual, habitual y reduccionista de la teología eclesiástica que convirtió a Dios simplemente en parte integrante de un sistema de salvación administrado por la Iglesia. Mientras que el énfasis teológico de Lutero y sus ramificaciones políticas son de sobra conocidos, en nuestro caso es importante descubrir el eje interpretativo-hermenéutico que fue crucial para él, a saber: que la Biblia es una voz reveladora que no puede ser confundida con, obstaculizada por o contenida en ninguna categoría interpretativa humana que haga que esa voz resulte más coherente, sumisa o agradable. Este reconocimiento de la realidad liberada y liberadora de la revelación, en su carácter extraño y libre, encuentra su paralelo en la audacia y el valor de Lutero para identificar esa peculiar afirmación engendradora en la fe y a su vez engendradora de fe. Se trató, pese a la labor del Espíritu

de Dios, de un acto teológico de interpretación e imaginación. La valentía intelectual e interpretativa de Lutero orientó la labor de la teología bíblica en una dirección completamente nueva.

La fuerza política de la Reforma (en la medida en que esta puede representar una revolución política y cultural) es compleja y no puede reducirse a una única causa o explicación. Es posible, sin embargo, afirmar que, a pesar de todos los intereses políticos y los caprichos interpretativos que pasaron a estar vinculados con la Reforma, sus principales defensores compartían la pasión fundamental de Lutero de que la Escritura posea una voz propia, la cual debe ser oída en su radicalidad liberada. Esta «voz de la Biblia» pronuncia su verdad y plantea sus pretensiones de acuerdo con sus propias categorías, las cuales una y otra vez resultan extrañas y antipáticas. El contenido de esa verdad es Dios, el creador de cielos y tierra, el Dios conocido de forma decisiva y particular en Jesús de Nazaret. La Biblia revela a ese Dios y nos ofrece el testimonio básico sobre él, sin acomodarse intelectual o epistemológicamente a otras categorías, incluidas las de la Iglesia católica (romana), de la cual eran hijos los reformadores. La Biblia ha de comprenderse «como Escritura» en la comunidad que se reúne para responder a la pretensión de que en ella Dios se manifiesta de forma decisiva⁵. Así, la Biblia es una revelación, y el estudio de la Escritura es un intento de recibir, comprender y explicar dicha revelación —esperemos que de recibir, comprender y explicar dicha revelación en toda su anormalidad, sin reduccionismos, domesticaciones u obstáculos⁶—.

Por una serie de motivos que resultarán evidentes, es importante descubrir que la *Institución* de Juan Calvino, la mejor y más influyente codificación de la lectura reformista de la Biblia, no se presentaba como una teología sistemática destinada a contrarrestar o competir con los viejos sistemas medievales⁷. Más bien, se presentaba como una guía para leer la Biblia evangélicamente. Es decir, Calvino no escribía para que el creyente pudiera leer «al margen de la Biblia» un sistema coherente (como con frecuencia ha sido considerada la *Institución*), sino para que el creyente leyese «la Biblia» y su reclamación evangélica, las cuales Calvino muestra que son pertinentes y definitorias en relación con todos los aspectos de la vida, tanto personal como pública.

5. En el debate contemporáneo es sobre todo Brevard S. Childs quien ha insistido en y ha ayudado a recuperar la comprensión canónica y teológica de la Biblia como Escritura. Cf. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Filadelfia 1979, 69-83 y *passim*.

6. Puesto que hemos dicho que la Biblia se considera revelación, es importante, y a la vez difícil, especificar lo que se entiende por el término *revelación*. Podría remitir a la manifestación inescrutable del misterio de Dios, lo cual, sin embargo, fácilmente deriva hacia la noción escolástica de que la revelación es un conjunto establecido de proposiciones. La dificultad radica en que entender la revelación como manifestación inescrutable del misterio de Dios no significa que ésta carezca de contenido. Pero convertir éste en un conjunto que pueda ser gestionado supone ignorar el carácter del texto, que, de forma notablemente artística e intencional, refleja a Dios con cierto carácter esquivo. Respecto al carácter extraordinario e inescrutable y la naturaleza de las ocasiones de evaluación (que posteriormente se convierten en «textos de redescipción»), cf. P. Ricoeur, *The Bible and the Imagination*, en M. I. Wallace (ed.), *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis 1995, 144-149.

7. Así, J. Calvino, *Institución de la religión cristiana* I, Madrid 2003, xxiv, puede decir en su prefacio: «Mi intento, pues, en este libro ha sido de tal manera preparar i instruir los que se querrán aplicar al estudio de la Teología que fácilmente puedan leer la Sagrada Escritura i aprovecharse de su lección entendiéndola bien, i ir por el camino derecho sin apartarse dél». Calvino se propone «que cualquiera que la entendié bien, podrá fácilmente juzgar i resolverse de lo que deba buscar en la Escritura».

3. Los análisis históricos sobre teología del Antiguo Testamento, con buenas razones, normalmente comienzan con la Reforma. Por ejemplo, cf. H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven 1974; J. H. Hayes-F. C. Prussner, *Old Testament Theology*, 8-15; H. G. Reventlow, *The Authority of the Bible*, 9-87.

4. El principio de Lutero de la *sola scriptura* no puede considerarse aisladamente, sino que guarda relación con su afirmación respecto a *sola gratia* y *sola Christi*. Es significativo que H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 6-24, comience su repaso del estudio histórico-crítico con *sola scriptura*.

El efecto práctico de la Reforma, en lo que concierne a la Biblia, es que permitió a ésta tener su propia voz, sin contar o sin estar en deuda con cualquier otra categoría establecida por la interpretación eclesiástica. En ese sentido, la Reforma fue, de hecho, un acto de emancipación interpretativa. Lutero y quienes le sucedieron en la Reforma forzosamente establecieron categorías y criterios de lectura innegociables. Insistieron con gran pasión, no obstante, en que sus modelos evangélicos de lectura de la Biblia no eran impuestos, sino que surgían del contenido del texto bíblico mismo. Como veremos, esta práctica consistente en idear categorías de interpretación que parezcan venir dadas es un tema recurrente en la teología del Antiguo Testamento.

a) Interpretación bíblica tras la Reforma

En lo concerniente a la interpretación bíblica, el periodo posterior a la Reforma puede resumirse en dos aspectos. En primer lugar, la Reforma provocó en el catolicismo lo que se ha dado en conocer como la Contrarreforma. El concilio de Trento se resistió al esfuerzo de la Reforma por lograr una interpretación de la Biblia libre de la autoridad interpretativa de la Iglesia (la misma autoridad interpretativa que los reformadores consideraban una causa decisiva de la lectura distorsionada). La formulación tridentina de la autoridad es que la verdad cristiana mana de dos fuentes: la Escritura y la tradición⁸. Con «tradición» se refiere al contenido acumulado de enseñanza eclesial, de modo que la Biblia será escuchada y comprendida de acuerdo con las categorías de la fe de la Iglesia católica, las mismas categorías que Lutero consideraba los medios por los que la reclamación evangélica del texto había sido silenciada, negada o distorsionada.

Cuando la polémica de Trento se entiende en su contexto, resulta evidente que el concilio estaba en lo correcto en su formulación; aunque en aquella situación polémica el cristianismo de la Reforma no podía aceptar la forma en que se llevaba a cabo en la Iglesia católica de Roma. Sin embargo, es cierto que la Escritura no puede comprenderse al margen de la constante función de la tradición comunitaria⁹. Ni siquiera los principales reformadores creían que la Escritura podía existir al margen de una comunidad interpretativa permanente con premisas interpretativas ya declaradas. En medio de la polémica del siglo XVI, no obstante, habría sido impensable el recono-

cimiento común de ello. El acercamiento en este punto crucial sólo ahora es una opción disponible en el diálogo ecuménico.

En segundo lugar, en el contexto de la Reforma del siglo XVI y ante la polémica tridentina en ambos lados, es frecuente hablar del endurecimiento de la interpretación bíblica protestante. Tal interpretación, en las generaciones posteriores al estallido de la Reforma misma, se apartó y endulzó la radicalmente liberadora idea de la Biblia pregonada por Lutero y sus discípulos. Mientras que las generaciones posteriores de intérpretes reformados siguieron repitiendo los eslóganes de la Reforma primitiva respecto a la *sola scriptura*, es decir, la Escritura al margen de la autoridad interpretativa de la Iglesia, en la práctica tales eslóganes, tanto en su versión luterana como calvinista, pronto se incluyeron en consolidados sistemas de ortodoxia que rivalizaban con las cerradas fórmulas tridentinas en su certeza y en su falta de porosidad. En la obra de teólogos tales como Martin Chemnitz, Matthias Flacius y Francis Turretin, la Biblia terminó por quedar ubicada en sistemas de fe protestantes que mantenían las formas de la radicalidad de la Reforma, pero que congelaban el contenido de la interpretación de tal modo que ponían gravemente en peligro y comprometían la «libertad del evangelio»¹⁰.

La permanente comunidad de intérpretes, en su conjunto, consideró excesiva la «rareza» de la Biblia, e hizo lo que pudo para hacer frente y reducir dicha rareza. Así, no es prudente para nuestros fines defender en exceso una comprensión reformada de la Biblia, a no ser que al mismo tiempo reconozcamos que la (mayor o menor) rareza de la Biblia en sí suponía un reto superior al que la Iglesia institucional podía tolerar. Esta bastante precipitada «resolución» de los interrogantes de la Reforma, tanto en las respuestas católicas como en las protestantes, nos presenta uno de los problemas principales de la teología del Antiguo Testamento: la difícil relación entre la Biblia y la teología de la Iglesia; en otras palabras, entre el texto y la comunidad lectora¹¹. Es obvio que la amplia noción de «regla de fe», una expresión usada tanto para la Biblia como para las reglas interpretativas de cada confesión, pretende mantener la unidad entre la Biblia y la interpretación eclesial, o quizás incluso neutralizar la tensión propia de nuestra labor de estudio de la teología del Antiguo Testamento¹². Asimismo es claro, con todo, que ninguna cuidadosa formulación puede esconder por completo la profunda problemática de la relación entre la Biblia y la fe de la Iglesia. La Reforma misma, especialmente en la obra de Lutero, fue un extraordinario momento de liberación —se podría llamar un de-

8. Frente a los problemas de las tradiciones de la Reforma, el conflicto de los católicos se halla en la relación de la Biblia con la autoridad interpretativa de la Iglesia. Comentando el concilio de Trento (junto a E. Lessing), K. Barth, *Church Dogmatics* 1/1, *The Doctrine of the Word of God*, Edimburgo 1936, 118, comenta: «Están de acuerdo en el resultado, en la relativa independencia que otorgan a la Iglesia actual en comparación con el canon de la sagrada Escritura, es decir, en la relativa devaluación de dicho canon». Entre los jalones que marcan la liberación del catolicismo de la autoridad escrituraria se encuentra la encíclica *Divino Afflante Spiritu*, que siguió a *Providentissimus Deus*.

9. Obviamente no existe exégesis sin premisas. Las premisas que rigen la exégesis, ocultas o reconocidas, surgen de la comunidad en la que y para la que se lleva a cabo la interpretación. Así, en la práctica, la autoridad de la Escritura está íntimamente unida a las reclamaciones de la comunidad interpretativa, una realidad no fácilmente aceptada en el protestantismo. Esta conciencia no está demasiado lejos de la fórmula tridentina de «Escritura y tradición» si la tradición se comprende como la lente de la interpretación. Tal lente está presente en las tradiciones de la Reforma, pues no desaparece con el eslogan *sola scriptura*.

10. Cf. E. G. Kraeling, *The Old Testament since the Reformation*, 38. El gran interrogante para el teólogo protestante es cómo escapar de la lógica de la reivindicación católica de que la Iglesia es la fuente más próxima de la autoridad canónica de la Escritura.

11. Por «comunidad lectora» me refiero a la Iglesia. El término *Iglesia* permite insistir en aspectos teológicos, mientras que el término genérico *comunidad lectora* reconoce que la Iglesia no es por sí misma una comunidad lectora privilegiada en relación con la Biblia sino que, como cualquier otra comunidad lectora, no es neutral o inocente, por lo que lee teniendo intereses en juego. Cf. S. E. Fowl-L. G. Jones, *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life*, Grand Rapids 1991.

12. Cf. la discusión sobre la «regla de fe» de B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, Minneapolis 1992, 55-79. Childs no ha logrado escapar del problema que supone que la «regla de fe» deba ser considerada operativa en el proceso canónico aun no siendo obra de la comunidad lectora.

senfreno epistemológico— pero no podía mantenerse. Rápidamente se llegó a un arreglo, quizás inevitable, para hacer de la Biblia algo útil y agradable institucionalmente.

Así, se produjo una lucha por el control de la interpretación entre los *ortodoxos*, que se consideraban respaldados por la Biblia en la defensa de la doctrina de la Reforma, los *racionalistas*, que se aferraban a modelos más novedosos de aprendizaje autónomo, los cuales condujeron al deísmo¹³, y los *pietistas*, que se oponían tanto a la ortodoxia contumaz como al racionalismo autónomo¹⁴. Si estas luchas interpretativas se toman en serio y se comprenden como esfuerzos que, aunque tal vez desorientados, eran, a la luz de quienes los llevaban a cabo, actos de buena fe, es posible percibir que se discutían y debatían cuestiones sumamente importantes y complejas. Es obvio, en resumen, que los planteamientos de la ortodoxia, el racionalismo y el pietismo dirigen preguntas muy diferentes a la Biblia, las cuales se derivan de intereses muy diversos y de realidades sociales muy distintas. Así, no nos sorprende que estas perspectivas interpretativas llegasen a lecturas muy diferentes del texto. Lo que nos pueden parecer cuestiones tremendamente quisquillosas fueron, de hecho, asuntos muy importantes sobre el poder y la confianza en un mundo que se sabía en peligro.

Resulta claro que esos grupos participantes en el polémico diálogo sobre la interpretación representaban y encarnaban una tendencia constante en relación con la interpretación. Así, aquellos a quienes ahora llamamos racionalistas continúan su trabajo en «el gremio» pretendiendo que su investigación «objetiva» no se vea frenada por limitaciones fideístas. Los «ortodoxos» continúan siendo aquellos que se acercan al texto mediante las categorías de los credos y las premisas de la Iglesia. Mientras que nuestros temas fundamentales se ocuparán de la controversia entre los racionalistas y los ortodoxos, la tradición pietista continúa activa a un nivel interpretativo más popular, no estando dispuesta a ser arrastrada hacia las sutilezas de los otros dos grupos. Estas viejas querellas aún siguen presentes entre nosotros, y las apuestas continúan siendo elevadas.

A resultas de esta apasionadamente debatida interpretación, las Iglesias de la Reforma, el primer hábitat natural de la teología bíblica, no estaban preparadas desde el punto de vista hermenéutico para el desafío de la modernidad con el que inmediatamente se enfrentaron. Los aires de cambio (¿quizás impulsados por Dios?) que pusieron en movimiento la Reforma no se detuvieron ahí. Siguió empujando la tarea de la interpretación de la Biblia hacia retos aún mayores.

2. La empresa crítica

Es importante no perder de vista el hecho de que la obra de Lutero y la agitación de la vida religiosa en Europa fueron seguidas inmediatamente por otro movimiento muy diferente, que fue el precursor de la inminente Ilustración europea. No es necesario

que un estudiante de teología del Antiguo Testamento conozca detalladamente la aparición del pensamiento «moderno», pero sí lo es que comprenda que en el periodo posterior a la Reforma se produjo un profundo cambio de sensibilidad¹⁵. Lutero murió en 1546. René Descartes nació en 1596 y publicó sus obras más importantes entre 1637 y 1650. John Locke, su homólogo inglés (después de Francis Bacon), nació en 1632, en vida de Descartes, y publicó su decisiva obra unos cincuenta años después de que lo hiciera el filósofo francés. La relación entre la Reforma y el auge de la modernidad (que posteriormente ha quedado normalmente asociada a Descartes y Locke) es ciertamente compleja. Para nuestros fines, no es preciso considerar detalladamente esta polifacética cuestión¹⁶. Nos basta con reconocer que la aparición de la modernidad siguió de cerca al nacimiento de la Reforma y cosechó frutos de algunos de los aspectos de la Reforma.

La Reforma, con su insistencia en la liberación de la interpretación del control de la jerarquía eclesiástica, puede ser de algún modo un preludio a la modernidad. En cualquier caso, el desarrollo de la modernidad ofreció a la Europa intelectual, y así a la Iglesia, una noción de verdad y un escenario de cómo se llega a ella, se valora y se transmite que diferían de la convicción y la praxis de la Iglesia medieval. La decisión de las Iglesias reformadas de defender y dar testimonio de una Biblia libre y evangélica fue asumida con prontitud en el seno del clima interpretativo de la modernidad. El clima cultural-intelectual que estaba surgiendo y que llegó a dominar Europa, además, tiene una importancia decisiva para comprender los problemas contemporáneos a los que se enfrenta la teología del Antiguo Testamento.

Para nuestra labor es muy importante conocer a grandes rasgos el trascendental desafío que la Ilustración presentó a la rareza epistemológica reivindicada por la Reforma, a las reclamaciones defensivas del catolicismo postridentino y al protestantismo reduccionista del periodo posterior al de los grandes reformadores. A pesar de la premura y la vitalidad de la Reforma, Trento y la aparición paralela de la escolástica protestante habían dejado la Biblia, en vísperas de la modernidad, aún profundamente enredada en la autoridad y la interpretación de la Iglesia y dependiente de ellos. La fuerza del racionalismo, manifestada en la capacidad de articular la fe en fórmulas lógicamente coherentes, se sentía después de la época de los grandes reformadores. La ortodoxia protestante, tanto en el luteranismo como en el calvinismo, elaboró un esquema rígido de reflexión teológica que seguía de cerca el perfil de la afirmación dogmática de la Iglesia. Es decir, las notables intuiciones evangélicas de los reformadores se convirtieron en un esquema cognitivo que mantenía las formas de la fe evangélica, pero que se alejaba cada vez más de la esencia y de la fuerza liberadora que lo había hecho nacer.

15. Cf. J. Kugel, *The Bible in the University*, en W. H. Propp y otros (eds.), *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, Winona Lake 1990, 143-165, respecto al cambio de sensibilidad en el contexto contemporáneo de la interpretación bíblica. El «cambio de sensibilidad» del que habla Kugel recuerda el cambio que tuvo lugar a inicios de la época moderna.

16. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung*, 3-4, considera el vínculo entre la Reforma y la ulterior empresa crítica como un problema particularmente urgente: «Was ist aus dem reformatorische Bekenntnis *sola scriptura* unter dem Anwachsen der historisches Kritik geworden?» [¿En qué se ha convertido la confesión reformada *sola scriptura* bajo la crecida de la crítica histórica?].

13. Sobre la aparición y la influencia del deísmo, cf. H. G. Reventlow, *The Authority of the Bible*, Londres 1984.

14. J. H. Hayes-F. C. Prussner, *Old Testament Theology*, 36-41, analizan convenientemente la relación triádica entre el pietismo, la ortodoxia y el racionalismo.

a) Tres corrientes de la modernidad

La perenne fuerza de la síntesis de la Iglesia medieval con su incontrovertible recurso a la revelación y las maniobras defensivas de la ortodoxia se enfrentaron, ya a comienzos del siglo XVII, con el desarrollo de la modernidad¹⁷. La complejidad de esta transformación política e intelectual en Europa impide cualquier exposición simplista, pero de forma resumida es posible identificar tres corrientes en el despliegue de dicha modernidad.

En primer lugar, es imposible sobrevalorar la importancia del *auge de la ciencia*, que a menudo se asocia con la obra de Francis Bacon y su dicho de que «el conocimiento es poder»¹⁸. El desarrollo del pensamiento científico se hallaba impulsado por la conciencia de que el agente humano no estaba encadenado en su capacidad de sondear, conocer y controlar (una consecuencia indirecta del auge de la ciencia fue la exploración del globo terráqueo, que había de ser sondeado, y la práctica de la colonización, de forma que el poder de Europa se convirtió en un poder mundial). El desarrollo del agente humano como aquel que conoce llegó a plenitud en la obra de Galileo y Copérnico, la cual convirtió la vieja síntesis del conocimiento basada en la autoridad de la Iglesia en algo insostenible desde el punto de vista epistemológico. Así, los cambios en epistemología impulsados desde perspectivas científicas tuvieron una enorme importancia¹⁹.

En segundo lugar, a menudo se considera que los *avances filosóficos* en Europa tuvieron su origen en el programa racionalista de Descartes y culminaron en la obra de Immanuel Kant y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Descartes logró ofrecer una epistemología alternativa a aquella que apelaba a la autoridad interpretativa de la Iglesia y a su recurso a la revelación. Dicha epistemología alternativa se centraba en el agente humano como alguien que, sin cadenas ni obstáculos, duda y conoce, pudiendo llegar, en virtud de la razón objetiva, a saber lo que es verdadero y fiable. Surgía un nuevo ambiente epistemológico, que intencionadamente echaba por tierra cualquier recurso a la tradición (incluida la de la Iglesia) y la ubicación del conocimiento en contextos concretos. Así, el programa cartesiano se asocia a menudo con la razón, la objetividad, la autonomía y, en última instancia, con el positivismo, que creía que lo que es cognoscible puede ser conocido de forma exhaustiva por medio del pensamiento.

El racionalismo de Descartes se encontró en la filosofía británica con el empirismo de John Locke²⁰. El recurso a la vivencia humana era muy diferente del racionalismo

continental. Locke celebraba que el conocimiento estuviese a disposición del cognoscente individual, si este prestaba atención al mundo circundante. Aun siendo muy diferente, el empirismo compartía con el racionalismo la pasión por que el genuino conocimiento evitase el recurso al contexto y a la tradición. La autoridad convencional de la Iglesia como árbitro de la verdad se percibía como un gran obstáculo para llegar al conocimiento verdadero, y el empirismo mantenía que la Biblia, como «revelación sobrenatural», necesitaba ser expulsada del centro y valorada en términos de su coincidencia con los logros del «conocimiento emancipado». Dicho conocimiento autónomo compartía parte del ímpetu emancipador de la Reforma, pero lo llevaba en una dirección muy diferente.

Junto a los esfuerzos científicos y filosóficos, Klaus Scholder recientemente ha hecho importantes alegaciones respecto a las *dimensiones políticas de la epistemología ilustrada*²¹. Scholder propone que la división teológica de Europa entre Roma y la Reforma, que se había llevado a cabo de forma sangrienta en la guerra de los Treinta años (en la época de Descartes), acabó con la pretensión universal de la teología cristiana en Europa. Incluso si alguien pretendía confiar en la enseñanza establecida por la Iglesia como verdad, el problema es que ahora había más de una enseñanza establecida por parte de más de una Iglesia. Obviamente, tales enseñanzas variaban, discentían y se contradecían mutuamente en aspectos importantes. En el panorama de la interpretación teológica en Europa, no había ya un árbitro neutral u objetivo que decidiese sobre esas reivindicaciones rivales y autorizadas. En el clima del siglo XVII, no resulta sorprendente que la *razón* apareciese como un árbitro fidedigno; es decir, lo fiable era la capacidad humana de pensar en profundidad y de emitir un juicio²². Así, el recurso a la razón fue, en parte, una necesidad política, dado el hecho de que las Iglesias que reivindicaban la verdad resultaron ser abogados y no árbitros como había ocurrido hasta entonces. La razón, entendida de forma imparcial, se convirtió en la prueba mediante la que se valoraba la revelación. Es imposible sobrevalorar la importancia de la emancipación de la razón eliminando los puntales de la revelación, que había aceptado como normativos durante largo tiempo.

Paul Hazard ha expuesto interesantes observaciones sobre lo que ocurrió con la mentalidad europea a lo largo de un periodo de treinta y cinco años (1680-1716), cuando, con el auge del empirismo y del racionalismo, surgieron nuevos modelos y premisas interpretativas. Ha descrito cómo, en el transcurso de una generación, la vida intelectual europea llegó a una nueva sensibilidad que ya no aceptaba el dominio interpretativo de la Iglesia y su recurso a la autoridad de la tradición. Para nuestros fines, nos sirve con reconocer, como Hazard ha mostrado, que pasó a primer plano «un nuevo espíritu», una «nueva conciencia», frente a la cual el viejo recurso a la tradición entabló una batalla defensiva y cada vez más desesperada²³.

17. Un breve resumen del problema que la «modernidad» plantea al estudio de la Escritura aparece en W. Brueggemann, *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*, Minneapolis 1993. He hallado especialmente útiles S. Toulmin, *Cosmópolis. El transcurso de la modernidad*, Barcelona 2001; P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid 1988; S. Bordo, *The Flight to Objectivity: Essays in Cartesianism and Culture*, Albany 1987.

18. B. Wren, *What Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology*, Londres 1989, ha realizado comentarios de gran utilidad en relación con el impacto del arsenal metafórico de Bacon sobre la conciencia moderna.

19. Cf. A. Koestler, *The Sleep-Walkers: A History of Man's Changing Vision of the Universe*, Nueva York 1990; R. J. Blackwell, *Galileo, Bellarmine, and the Bible: Including a Translation of Foscarini's Letter on the Motion of the Earth*, Notre Dame 1991.

20. Cf. H. G. Reventlow, *The Authority of the Bible*, 243-285; J. Rogerson, *Old Testament Criticism*, Londres 1984.

21. K. Scholder, *The Birth of Modern Critical Theology: Origins and Problems of Biblical Criticism in the Seventeenth Century*, Filadelfia 1990.

22. H. G. Reventlow, *The Authority of the Bible*, Londres 1984, ha estudiado el modo en que la capacidad liberada del individuo surgió del estudio humanístico.

23. P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, 168-198.

b) *La aparición de la crítica histórica*

Un estudiante de teología del Antiguo Testamento no apreciará lo que se ofrece y se exige en el desarrollo de la crítica a menos que la aparición de la crítica histórica se vea como parte de este gran cambio de sensibilidad, el cual se apartaba de la autoridad y la tradición confiando en una investigación objetiva y autónoma²⁴. El desarrollo de la ciencia supuso que la Biblia pasara a ocupar una posición interpretativa sin privilegios. La Biblia, en vez de actuar como el tribunal donde se resolvían las grandes cuestiones del conocimiento (como en cierto sentido había ocurrido anteriormente), pasó a ser lo que se juzgaba, se media y, en algunos casos, se consideraba insuficiente.

El auge de la crítica puede considerarse, desde un punto de vista positivo, como un aspecto derivado del desarrollo de la modernidad y, desde un punto de vista negativo, como un intento de arrancar la Biblia, todavía muy valorada y respetada, de las categorías reduccionistas de la interpretación eclesiástica. La interpretación de la Iglesia era percibida, dado el «nuevo espíritu», como una censura que impedía comprender a la Biblia en sí misma y que la obligaba a confirmar categorías y afirmaciones preestablecidas. La causa específica y los detalles del desarrollo de la crítica histórica han sido repetidos a menudo. Teniendo en cuenta nuestro objetivo, lo importante es reconocer la novedosa importancia del erudito individual y de la academia que les reunía, al margen de la tutela de la Iglesia.

Como uno de los aspectos de la transición de la síntesis medieval hacia la práctica moderna, la interpretación bíblica se convirtió en un precedente de la tensión entre la autoridad eclesiástica y la autoridad del estudioso científico emancipado. En este «nuevo deporte» se reconocía que los textos de la Biblia no eran datos absolutos, sino que fueron surgiendo a lo largo de la vida de Israel, en fórmulas bien orales o bien escritas.

Es decir, los textos bíblicos nacieron merced al esfuerzo, la fe, la pasión y la idiosincrasia humanas. La labor fundamental de los exegetas a partir del siglo XVII fue tratar de localizar y comprender esa empresa humana. Así se desarrolló una tradición de estudio, que contó con un consenso cada vez mayor, respecto a qué textos eran los más primitivos, cómo habían sido transmitidos y cómo se habían alterado en la transmisión, y qué textos eran más fiables, más correctos y más elaborados. Es decir, la crítica histórica, de acuerdo con el espíritu de la época, comenzó a hacer distinciones en los textos y a clasificarlos de acuerdo con diversos criterios científicos. El resultado práctico de esta empresa fue la relativización de las afirmaciones del texto como algo revelado y el tratamiento de éste como cualquier otro libro. A consecuencia de ello, el texto bíblico se vio sometido, al menos metodológicamente, a las reivindicaciones racionalistas de la elite interpretativa.

Al pasar al siglo XIX y especialmente bajo la influencia de Hegel, atestiguamos el auge de la historia, que en cierto modo está en tensión con el racionalismo imperan-

24. J. H. Hayes-F. C. Prussner, *Old Testament Theology*, 27-34, presentan una útil reflexión sobre Spinoza, quien reconoció la incompatibilidad entre la razón y la Biblia. Lo que se entendía por razón era sustancialmente un «giro hacia el sujeto», como en el caso de Immanuel Kant.

te en los siglos XVIII y XIX, apelando a una especie de empirismo inspirado en Locke²⁵. En el siglo XIX, la «historia» se convirtió en la forma de conocimiento dominante, de modo que todo se comprendía como partícipe de una historia, de una carrera evolutiva.

Tomar la historia como categoría de interpretación teológica no es algo novedoso en el siglo XIX. Ya la teología federalista (de la alianza) de los siglos XVI y XVII, que se remonta a las dramáticas perspectivas de Ireneo, se esforzó por vincular el texto bíblico y el drama histórico bajo el epígrafe de historia de la salvación. Es decir, la secuencia de experiencias narradas en el texto como «acontecimientos reales» fueron considerados como la arena donde el Dios de la Biblia es conocido y donde se percibe su actuación de forma decisiva. Es importante notar, en cualquier caso, que la consagrada noción de historia de la salvación y lo que la erudición ilustrada entendía por historia eran cosas bastante distintas. Tal distinción, como veremos, ha perseguido y afligido la labor de la teología del Antiguo Testamento a lo largo del siglo XX. Así, la crítica ha pretendido unir el texto a la experiencia (acontecimiento), pero ha definido la experiencia de tal manera que hace la interpretación sumamente problemática.

A finales del siglo XVIII y en el siglo XIX, la historia había adquirido una dimensión y una importancia muy distintas a todas las anteriores formas de comprenderla. En primer lugar, la historia había adquirido un carácter positivista, de modo que los acontecimientos se consideraban como algo totalmente descifrable, excluyendo cualquier realidad inescrutable. Tal cambio supuso que los acontecimientos tenían un sentido simple, discernible y claro, por lo que podía eliminarse cualquier misterio. En segundo lugar, en el siglo XIX pasó a ser crucial la noción de historia como evolución, de forma que los acontecimientos tendieron a ser contemplados como algo ordenado progresivamente en una secuencia. Los acontecimientos que no tienen una densidad inescrutable, sino una secuencia progresiva, no dejan nada que hacer a la teología. Así, la historia podía convertirse y de hecho se convirtió en una empresa autónoma, sin remitir a un significado superior u oculto.

El acento en el evolucionismo produjo una profunda tensión entre la labor interpretativa y aquellos que buscaban en la Biblia afirmaciones de verdad absolutas. Así, en líneas generales, podemos decir que en los siglos XVII y XVIII las categorías intelectuales eran las de la ciencia *racional*, que pretendían establecer lo que era «fundamentalmente» cierto; y en el siglo XIX los nuevos temas se plantearon en términos de desarrollo *histórico*, que abandonaba una realidad establecida por una realidad evolutiva. Lo que quedó como matriz para la interpretación teológica fue la tensión entre el *absolutismo* dieciochesco y el *evolucionismo* decimonónico, una tensión que

25. El auge de la ciencia amenazó la autoridad teológica de la Iglesia, pero fue el auge de la historia posteriormente el que presentó problemas más serios a la teología del Antiguo Testamento. J. Rogerson, *Old Testament Criticism*, 17, nota el cambio del siglo XVIII al XIX y los nuevos interrogantes a los que debe enfrentarse. Concretamente, Wilhelm Martin Leberecht de Wette se ocupó de cuestiones de conciencia histórica, por lo que se reconoció la existencia de una brecha entre las noticias del Antiguo Testamento y «los hechos históricos». O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975, 163, percibe la aguda oposición entre «el conocimiento en el siglo XVII y el conocimiento en el siglo XIX».

continuó en la lucha en torno al modernismo a inicios del siglo XX²⁶. Dicha tensión aún actúa hoy en la Iglesia escondida bajo las poco acertadas etiquetas de los llamados liberales (evolucionistas) y conservadores (absolutistas). *Es muy importante que el estudiante de teología del Antiguo Testamento descubra que en cada periodo de la disciplina, las cuestiones, los métodos y las posibilidades que tiene el estudio surgen del clima socio-intelectual en el que se debe realizar la tarea.*

Así, dada la aparición de la *ciencia* de Bacon, el *racionalismo* de Descartes, el *empirismo* de Locke y, finalmente, la *historia* de Hegel, resultaba imposible que el estudio de la Escritura no fuese modelado como lo fue en aquellas circunstancias particulares. Ello no se debe a que los estudiosos de aquel ambiente se viesan obligados a pensar en esos términos, ni a que lo hiciesen intencionadamente; se trata simplemente de que esas eran las categorías a su disposición como hijos de su época y ciudadanos de un determinado mundo socio-intelectual. Por consiguiente, a mi juicio, no sirve para nada acusar a la investigación de traición o lamentarse de lo ocurrido. El estudio teológico, si ha de tener relevancia, debe prestar atención a las cuestiones que se plantean en su época y en su ambiente. Así, con el nuevo espíritu de la época, en los siglos XVII y XVIII era grande la tentación de usar modelos de crítica «científicos», y en el siglo XIX resultaba ineludible el compromiso con los métodos de análisis «histórico». Al tener una mejor perspectiva respecto al modo en que el clima intelectual y el contexto modelan la investigación y la interpretación, es importante que reconozcamos que también nosotros, al igual que nuestros predecesores, somos hijos de nuestra época y nuestro ambiente, y debemos ocuparnos de los temas tal como los encontramos configurados. En las páginas siguientes veremos que la interpretación a finales del siglo XX, de forma muy distinta a la de los siglos XVII, XVIII y XIX, debe existir y trabajar en un contexto que favorece el pluralismo y la elección entre afirmaciones retóricas e ideológicas rivales. Ningún intérprete puede negarse a tener en cuenta las configuraciones que se dan en su contexto, aunque resulta igualmente claro que cada intérprete dispone de cierta maniobrabilidad a la hora de determinar cómo enfrentarse a las cuestiones y a las configuraciones en que aquellas aparecen.

Así, el auge de la crítica que resultó en la síntesis de Wellhausen es producto del desarrollo de la modernidad²⁷. En el periodo posterior a Hegel, quedó claro que todo poseía una historia, pues ése fue el periodo de Charles Darwin y de la creciente –aunque debatida– afirmación de que la raza humana había recorrido una larga historia desde lo simple hasta lo complejo²⁸. La versión de moda actual de esta convicción res-

26. Cf. J. H. Hayes-F. C. Prussner, *Old Testament Theology*, 13, respecto al problema del absolutismo. J. B. Rogers-D. K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*, San Francisco 1979, sugiere concretamente cómo incidió esta problemática en la praxis teológica de EE.UU. Cf. la crítica conservadora de Rogers y McKim por J. D. Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal*, Grand Rapids 1982.

27. No es posible incidir lo suficiente en la importancia de Julius Wellhausen para nuestro estudio, tanto por lo que hizo como por lo que terminó representando. Respecto a la vigente importancia de su obra, cf. D. A. Knight, *Julius Wellhausen and His Prolegomena to the History of Israel*: Semeia 25 (1983).

28. Un ejemplo es *El origen de las especies* de Charles Darwin. Respecto al ambiente en que Darwin actuó y sobre su idea respecto a los peligros de su intuición, cf. A. Desmond- J. Moore, *Darwin*,

pecto al evolucionismo es la idea de que todo –de la fe al sexo o de los matrimonios felices a las grandes fortunas– ocurre paulatinamente, requiriendo una serie de pasos sucesivos. Así, también en el estudio de la Biblia hemos de tener en cuenta el concepto de desarrollo. Todo tiene un desarrollo histórico: la Biblia, Israel e incluso Dios. La síntesis elaborada por Wellhausen que ha regido la investigación veterotestamentaria refleja el espíritu de la época. En dicha síntesis los eruditos podían convenir sobre documentos primitivos (JE), intermedios (D) y tardíos (P), los cuales a su vez reflejaban la religión de Israel: la temprana o primitiva, el monoteísmo ético y «el legalismo degenerado»²⁹. El desarrollo refleja la historia de los documentos, la historia de Israel, la historia de la religión de Israel y la historia del Dios de Israel (entendida como la historia de la *comprensión* de Dios por parte de Israel³⁰). Mientras que el evolucionismo decimonónico es muy distinto del racionalismo y del empirismo del siglo XVIII, se sitúa en continuidad con ellos al ejercer una *epistemología del cognoscente humano como un intérprete objetivo sin obstáculos, que era comprendido como un lector de los datos que no tomaba partido ni estaba implicado*. Nos sorprende continuamente la «inocencia» de intérpretes que se niegan a tomar en cuenta la densidad retórica del texto³¹. Así, la larga trayectoria del periodo moderno se refleja en el dominio de la crítica histórica. Para nuestros fines es importante considerar especialmente dos momentos referenciales. En primer lugar, una famosa conferencia de J. P. Gabler en 1787, en un intento de distinguir la interpretación teológica del Antiguo Testamento del programa dogmático de la Iglesia, identificó la tarea de la interpretación del Antiguo Testamento como histórica³². Los estudiosos se comprendían a sí mismos como historiadores implicados en una empresa de reconstrucción. En segundo lugar, la consecuencia de esta comprensión de sí mismos fue el rechazo de cualquier sentido «normativo» del

Londres 1991. Hoy en día existe un consenso respecto a que Wellhausen no fue directamente influido por Hegel. Sin embargo, es claro que la noción de dinamismo histórico, en general percibido como algo progresivo y evolutivo, formaba parte de las coordenadas epistemológicas de la época y del entorno de Wellhausen.

29. La conclusión de que el judaísmo tardío era «degenerado» constituía, por supuesto, un juicio peyorativo cristiano. Wellhausen vinculó su «historia de los documentos» con una teoría evolutiva de la religión israelita.

30. El hecho de que se trate de «una comprensión de Dios» y no de «Dios» es significativo. Este tipo de crítica distinguía necesariamente entre la afirmación y la realidad, presumiblemente porque no era posible, en el contexto ilustrado, aceptar el testimonio del texto como «realista». La epistemología de la Ilustración es en principio un proyecto de distanciamiento.

31. La Ilustración en principio rechazaba cualquier noción de densidad del texto. Son Friedrich Nietzsche, Fiodor Dostoievski y Sigmund Freud (los «maestros de la sospecha» que rechazaron las afirmaciones positivistas de la Ilustración) quienes prestaron atención a la densidad del texto. Así, la crítica histórica de un carácter notablemente pobre (tal como aparece en muchos comentarios) es ciertamente una práctica específica de la epistemología ilustrada.

32. El discurso de Gabler ha sido traducido al inglés en una forma abreviada por J. H. Sandys-Wunsch-L. Eldredge, *J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality*: SJT 33 (1980) 133-158. Cf. más recientemente la extensa reseña de la obra sobre Gabler de R. P. Knierim, *On Gabler*, en *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids 1995, 495-556. Sobre la obra de Gabler, cf. especialmente el juicio crítico de B. C. Ollenburger, *Biblical Theology: Situating the Discipline*, en J. T. Butler y otros (eds.), *Understanding the World: Essays In Honor of Bernhard W. Anderson*, Sheffield 1985, 37-62. Nótese que los primeros comentarios de J. H. Hayes-F. C. Prussner, *Old Testament Theology*, 2-5, se refieren a la obra clave de Gabler.

texto bíblico en cuestiones teológicas y éticas que apelase a la autoridad interpretativa de la Iglesia. El planteamiento promovido por Gabler, que reflejaba el espíritu de la época con su conocimiento objetivo liberado de todo obstáculo, pretendía establecer lo que era normativo. Lo hizo, no obstante, no basándose en la autoridad y la interpretación establecida por la Iglesia, sino apelando a la razón emancipada que podía crear normas «universales». El estudio del Antiguo Testamento, por consiguiente, se convirtió en el estudio de textos situados en distintos contextos (y de diversos géneros literarios); ejemplos de práctica religiosa y de organización política; movimientos y encuentros sociales contextualizados; intercambios, préstamos y resistencias al influjo del ambiente. Toda esta labor fue llevada a cabo, en cualquier caso, con la pretensión de alcanzar normas universales que renunciaban a cualquier particularidad de la fe bíblica que supusiera un obstáculo a las exigencias de la razón. La investigación moderna, reflejando la epistemología ilustrada, debía suprimir cualquier afirmación tradicionalmente normativa —cualquier noción de que una afirmación de fe del texto bíblico podía probablemente seguir manteniendo su carácter autoritativo en una determinada comunidad interpretativa—. A resultas de esta tendencia erudita, durante largo tiempo, el de la crítica histórica excelsa y emancipada, no hubo grandes esfuerzos en teología del Antiguo Testamento que pretendiesen articular las afirmaciones normativas de la fe bíblica *per se*. Cualquier posible reivindicación estaba firmemente subordinada a las afirmaciones de la razón, consideradas más importantes.

El resultado práctico de estos estudios fue liberar, de hecho, la interpretación bíblica de la autoridad eclesiástica. Extrañamente, la investigación crítica continuó con el esfuerzo de Lutero y los reformadores por dotar de un espacio al texto como algo diferente de la interpretación eclesiástica. Sin embargo, pasó desapercibido el hecho de que el Antiguo Testamento quedó mayormente atrapado en la metahistoria de la Ilustración —una metahistoria que eliminaba el carácter oculto, denso e inescrutable del texto—. El *resultado teológico* ha sido que «resolvieron» gran parte de aquello que era lo más interesante y atractivo de esa literatura, troceando en fuentes y estratos la mayoría de lo que el arte de la Biblia pretendía ubicar más allá de tan simplista desciframiento.

Los logros de la crítica histórica son inmensos, y ningún lector culto puede avanzar sin prestarles atención³³. *Lo que no se ha percibido es que dicha investigación no es tan inocente como creía ser*. Así, el programa cartesiano, plenamente asumido por gran parte de la investigación bíblica, no era tan neutral, objetivo o descontextualizado como pretendía ser, pues esa exégesis comulgó con facilidad con ciertas formas de poder a las que no desafió³⁴. Como Hans-Georg Gadamer ha afirmado, la Ilustración

tenía «un prejuicio contra el prejuicio»³⁵. No puede tolerar afirmaciones y reivindicaciones intelectuales o teológicas que se opongan a su débil objetivismo, que constituye en sí mismo una reconocida afirmación intelectual o teológica. En principio, el metarrelato de la modernidad, con su vigilancia de la autoridad, convirtió la teología del Antiguo Testamento en una empresa normativa imposible. La emancipación de la Biblia de la autoridad dogmática, que recibió su mayor impulso en la Reforma, se perdió en medio de una crítica reduccionista. Es justo decir que, hacia finales del siglo XIX, el Antiguo Testamento había dejado de ser una parte de la Escritura que contuviese afirmaciones autoritativas para la Iglesia. En ámbitos académicos siguió siendo objeto de estudio en el contexto de la metahistoria del positivismo, pero se trataba de un estudio que, por principio, tenía que distorsionar o negar las características más definitorias del texto mismo³⁶. No era posible releer los textos en términos del historicismo ilustrado sin, al mismo tiempo, distorsionar todo lo demás que era crucial en esa interpretación textual de la realidad, incluidas sus afirmaciones teológicas. La sustitución misma que la fe cristiana parece exigir se había convertido, en manos de la crítica moderna, en una sustitución intelectual perpetrada en nombre de la racionalidad ilustrada.

3. La recuperación de la interpretación teológica

Convencionalmente, se considera que el siglo XIX comienza con el congreso de Viena del año 1814, que estableció «una gran paz» en Europa tras la estela de Napoleón, y termina en 1914 con el estallido de la primera guerra mundial. El periodo de 1814 a 1914, que representó el momento más importante de la crítica histórica en el estudio de la Escritura, fue una época muy activa en Europa desde el punto de vista intelectual, y conllevó un enorme desarrollo cultural, así como un clima político que permitió confiar en la razón y ser optimista en relación con la autonomía y el progreso humanos. Alimentó la creencia de que cualquier cosa resultaba posible para el hombre. Aunque no hay una coincidencia exacta entre dicho ambiente general y el consenso en torno a Wellhausen, es posible mantener que la hipótesis sólo podría haber surgido en el contexto de una sensación de bienestar y autocomplacencia compartida por la mayoría.

35. H. G. Gadamer, *Verdad y método* I, Salamanca 112005, 335-336.

36. Mientras que la Iglesia ha tendido despreocupadamente a practicar la sustitución (es decir, la afirmación de que el texto del Antiguo Testamento ha sido desplazado por el Nuevo Testamento), la fuerza dominante de la crítica histórica también ha practicado a su estilo una especie de sustitución. Una minuciosa e intuitiva valoración de ello aparece en K. Soulen, *The God of Israel and Christian Theology*, Minneapolis 1996; respecto a las formas sutiles y bienintencionadas de sustitución, cf. S. R. Haynes, *Jews and the Christian Imagination: Reluctant Witness*, Nueva York 1995. Mientras que la Iglesia ha confesado demasiado a menudo que el Antiguo Testamento queda superado con el evangelio cristiano, la crítica histórica afirmaba, a través de su praxis, que el Antiguo Testamento en sus afirmaciones de fe es superado por la racionalidad ilustrada y la objetividad autónoma que acompaña a aquella. Un inventario de las diferentes formas y opciones respecto a la sustitución se encuentra en G. Fackre, *The Place of Israel in Christian Faith*, en M. Bockmuehl-H. Burkhardt (eds.), *Gott lieben und Seine Gebote halten: Living God and Keeping His Commandments*, Giessen 1991, 21-38.

33. W. Wink, *The Bible in Human Transformation*, Filadelfia 1973, ha declarado que la crítica histórica está «en la bancarrota», y el veredicto de Wink es importante, si bien sensacionalista. En este caso, en vez de «en la bancarrota», yo diría que es «inadecuada». Tal inadecuación queda de manifiesto sólo cuando la comunidad interpretativa se sitúa al margen (¿o más allá?) de la metahistoria de la Ilustración. La crisis interpretativa posibilita a la Iglesia descubrir que la Ilustración no es su hábitat natural. Por lo tanto, la Iglesia está teniendo que volver a aprender a leer la Biblia. En este sentido, estoy totalmente de acuerdo con Brevard S. Childs, pese a su juicio sobre mi obra. En las páginas siguientes quedará patente el hecho de que difiero notablemente de él respecto a la forma de llevar a cabo esa tarea.

34. Respecto a las dos Ilustraciones, cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander 1984.

Así como el desarrollo del consenso científico respecto al carácter progresivo de la revelación reflejaba un ambiente cultural de bienestar, los retos a esa hipótesis que aparecieron en el siglo XX también reflejaban un contexto cultural específico. La guerra de 1914 a 1918 con su desastroso final en el tratado de Versalles fue un poderoso testigo contra cualquier optimismo ingenuo y contra la confianza en la capacidad humana para construir un mundo adecuado, por no decir nada de una hipótesis adecuada respecto al evolucionismo progresivo. La situación de Occidente después de 1918 requería reconocer nuevamente la falta de solidez de la condición humana y el poder del mal en el mundo. Exigía, además, una empresa teológica que pudiese encontrar sentido al margen de lo que terminó por conocerse como el progresismo liberal.

a) Karl Barth

En medio de esa situación irrumpió, como un *novum* sin antecedentes, la *Carta a los romanos* de Karl Barth, publicada en 1919, la cual inauguró un periodo radicalmente nuevo en el discurso teológico, el cual rechazaba las bien fundadas premisas del liberalismo seguro de sí mismo³⁷. Como audaz e ingenioso intérprete pastoral de la Escritura, Barth rechazaba las conformistas premisas teológicas en las que había sido educado y las cuales dominaban la escena teológica alemana de su época. En su atrevida interpretación de la Carta a los romanos afirmaba que la verdad del evangelio no eran las convencionales premisas intelectuales del progresismo cultural que dominaba la cultura, la educación y gran parte de la Iglesia.

El contenido del insólito desafío de Barth a la teología de sus días tenía que ver con la gracia soberana de Dios conocida en Jesús de Nazaret. Como Stephen Webb ha indicado, la retórica de Barth era un complemento adecuado a su contenido³⁸. Barth rehusaba el discurso aceptable y razonable de «quienes en su cultura repudiaban la religión» y profería un discurso que era encendido, brusco, polémico y lleno de contradicciones, el cual terminó denominándose dialéctico. Su retórica, necesaria para lo que deseaba afirmar, estaba repleta de ironía, hipérboles e incongruencias, como si las palabras mismas de su interpretación estuviesen destinadas a representar el escandaloso desafío a la cultura que emprendió en nombre del evangelio cristiano.

Es difícil sobrevalorar la relevancia de la audaz obra de Barth para la recuperación de la interpretación teológica del Antiguo Testamento. A lo largo del siglo XIX y bajo la tutela de la crítica histórica, cualquier idea de afirmación teológica normativa en el Antiguo Testamento —es decir, cualquier pretensión de verdad— había desaparecido de la interpretación. La Biblia se consideraba casi exclusivamente como una serie de evoluciones religiosas, cada una de las cuales estaba totalmente contenida en su determinado contexto cultural, cada una de las cuales era probada por un «universal ra-

zonable». Frente a esa poderosa asunción cultural de la religión, Barth bramaba con normatividad teológica³⁹. Así, Barth cometió un manifiesto acto de rebelión rompiendo con el aprecio decimonónico por los «universales razonables».

Aunque la valoración de la crítica histórica, un método de interpretación que había alcanzado la preeminencia en el siglo XIX, no era una cuestión central para Barth, su obra encarnaba un enorme desafío y presentaba una alternativa a la generalizada confianza en los métodos críticos⁴⁰. Barth descubrió que la empresa teológica, que comenzaba en Descartes y Locke y culminaba en Ludwig Feuerbach, se había acomodado a la razón autónoma, a la noción de conocimiento objetivo tal como había sido defendida en el desarrollo de la ciencia⁴¹. El resultado de tales premisas, como Barth percibió con claridad, es que toda la extrañeza del testimonio bíblico ha de clarificarse o adaptarse a los modos vigentes de lo que se considera razonable. Como consecuencia de ello, la crítica se dedicaba a aclarar lo que resultaba extraño en el texto, incluido lo teológicamente extraño.

El reto asumido por Barth consistía en encontrar un punto de partida para la afirmación teológica que no estuviese, ya desde el principio, comprometido por una relativización objetivista. Barth llevó a cabo su declaración basándose en una afirmación cristológica, pero ésta se hallaba íntimamente unida a la autoridad de la Escritura. Una de las premisas fundamentales de Barth es que la Biblia, en sus propios términos y sin apelar a la «razón natural», es el punto de partida de la fe. Así, Barth programáticamente fue más allá de Descartes y apeló a la noción anselmiana de «la fe que busca ser comprendida»⁴². Es decir, la fe no es una conclusión que puede derivarse o no de la reflexión; más bien es una premisa y un presupuesto innegociable de cualquier lectura acertada de la Biblia. Barth sabía que, frente a esta afirmación, la premisa de la autonomía ilustrada, tal como se expresaba en la crítica histórica, no era una conclusión, era igualmente una premisa y un presupuesto innegociable. En esta enorme maniobra epistemológica, Barth cuestionó toda la empresa de la crítica moderna, que pretendía conformar el texto al canon de la razón moderna. Como fundamento, el punto de referencia epistemológico de la crítica del siglo XIX es irreconciliable con el punto de partida de Barth.

Es relativamente fácil acusar a Barth de fideísmo y positivismo teológico, y tal acusación se ha expresado con frecuencia. El problema radica en que, en este caso, no hay obviamente un punto de partida legítimo para la reflexión teológica y se debe co-

39. El contraste entre «fe» y «religión» es algo programático en Barth. Por ejemplo, cf. K. Barth, *The Word of God and the Word of Man*, Londres 1928.

40. Barth era plenamente consciente de las afirmaciones y la praxis de la crítica histórica, pero esa forma de aproximarse al texto no le interesaban ni le beneficiaban. Cf. B. L. McCormack, *Historical Criticism and Dogmatic Interest in Karl Barth's Exegesis of the New Testament*, en M. S. Burrows-P. Rorem (eds.), *Biblical Hermeneutics in Historical Perspective: Studies in Honor of Karlfried Froehlich on His Sixty-Fifth Birthday*, Grand Rapids 1991, 322-338.

41. Cf. el análisis de Barth respecto a la aparición de la autonomía en la teología del siglo XIX en K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History*, Londres 1972. Respecto a la autonomía como tema en Barth, cf. J. Macken, *The Autonomy Theme in the «Church Dogmatics»: Karl Barth and His Critics*, Cambridge 1990.

42. K. Barth, *Anselm: Fides quaerens intellectum: Anselm's Proof for the Existence of God in the Context of His Theological Scheme*, Londres 1960.

37. K. Barth, *Carta a los romanos*, Madrid 1998. En la jerga teológica, el libro se conoce por doquier como *Der Römerbrief*, Zurich 1985, tal como fue publicado por vez primera. Cf. una valoración revisada del programa de Barth en B. L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909-1936*, Oxford 1995.

38. S. H. Webb, *Re-configuring Theology: The Rhetoric of Karl Barth*, Albany 1991.

menzar en otro lugar. La acusación contraria es menos obvia y sólo se ha elaborado recientemente: *el programa cartesiano de la razón autónoma, que desembocó en la crítica histórica, también es un acto de fideísmo filosófico*⁴³. Dado que tal reflexión y método crítico ha parecido imparcial y objetivo, no ha resultado tan obvio que la «investigación objetiva» no es neutral, sino que tiende hacia la teoría, está comprometida con una praxis ideológica⁴⁴.

Puesto que Barth puso de relieve que la investigación objetiva tiende a la teoría, no se deduce de ello que su premisa teológica reciba privilegio alguno. No obstante, el reconocimiento de que no hay una exégesis inocente o neutral resulta ineludible; todo estudio teológico o interpretativo es fiduciario en uno u otro sentido⁴⁵. La continua polémica de Barth contra la religión es que *toda práctica de sentido que desemboca en el liberalismo ha de ser criticada no porque no sea neutral, sino porque huye ante el sujeto que se propone estudiar*, a saber, la actuación y la presencia del Dios que no puede ser captado en categorías tan convencionales y autónomas.

Es difícil sobrevalorar la importancia programática de Barth. En un sentido negativo, terminó con las premisas de la modernidad que habían vaciado al texto bíblico de cualquier afirmación teológica seria. En un sentido positivo, afirmó que la fe bíblica tiene una voz peculiar. Oponiéndose a Feuerbach, Barth mantenía que la fe bíblica no es un eco de otras voces (culturales), sino que precisa ser escuchada en y por sí misma. Además, según Barth, la Biblia «trata de algo» (¡de Alguien!). Es decir, se afirma primero la realidad de Dios, no se considera un pensamiento ulterior después de haber afirmado la «posibilidad de Dios», establecida en categorías modernistas⁴⁶. De ese modo, Barth creó la retórica y proporcionó un espacio donde podían realizarse afirmaciones normativas (es decir, «verdaderas») sobre la fe bíblica, sin que estas fuesen dictaminadas a partir de la epistemología naturalista de la autonomía.

Al atribuir a Barth la recreación de la posibilidad de una teología bíblica, hemos de indicar una cuestión importante que Barth y sus sucesores tienen en cuenta. La afirmación de Barth de la realidad de Dios es un ejercicio de retórica audaz, de modo que, para Barth, la realidad está profundamente enraizada en el lenguaje. En la me-

diación de la fe de Barth, es preciso enfrentarse a la poderosa retórica de la Biblia, que a su vez nos llega a través de la enérgica y convincente retórica de Barth. Al margen de esos actos de retórica, lo «real» de Barth ni es conocido ni está disponible⁴⁷. La historia de la teología cristiana reciente (de hecho, de toda la teología cristiana, enraizada tal como está en las categorías de la filosofía helenística) es un salto hacia una afirmación ontológica. Dada tal inclinación a la ontología, la afirmación de lo «real» y lo «sustancial» fácilmente se considera una realidad ontológica que existe por detrás del texto y, en última instancia, al margen del texto. Es decir, la teología sistemática, con su firme apelación a la ontología, tiende a establecer una división total entre la ontología y la retórica, de modo que la retórica en sí, en el fondo, tiene una importancia mínima en relación con las afirmaciones teológicas que se llevan a cabo.

Dicha separación radical entre ontología y retórica puede que resulte necesaria e ineludible para la teología sistemática. Sin embargo, para la teología bíblica tal ruptura es, a mi juicio, impensable. Lo «real» y «sustantivo» a disposición de la teología bíblica está sólo disponible retóricamente. Barth, al menos en algunos momentos, se daba cuenta de ello, pues su retórica se corresponde con la extrañeza del tema. De esta forma, para Barth, la opción no era simplemente entre una técnica religiosa o una ontología cristológica, sino que un tercer factor, la retórica, debía ser tenido seriamente en cuenta. *El Dios de la Biblia no está en «alguna parte», sino que sólo se da en, con y bajo el texto mismo*. El enérgico y provocativo programa de Barth, entre otras cosas, parecía resistirse a un reduccionismo ontológico que tendiera a eliminar muchos elementos del Dios bíblico que resultan cruciales e interesantes. Aquí meramente indicamos este aspecto respecto a la retórica en Barth, pero cobrará importancia posteriormente en nuestro intento de descubrir la retórica mediante la cual el Antiguo Testamento habla de Dios.

Debido a que Barth representa una interrupción decisiva en el curso de los estudios bíblicos, todo en la teología bíblica posterior a su famoso comentario a la Carta a los romanos se considera «posbarthiano». Desde el punto de vista epistemológico, Barth mismo rompió prácticamente por completo con la modernidad en la que había sido educado, aunque es posible afirmar que ni siquiera Barth pudo romper con ella tan claramente como creía. En cualquier caso, los seguidores de Barth, en su mayoría, o no han querido o no han podido llevar hasta sus últimas consecuencias la ruptura epistemológica de Barth.

Por consiguiente, la mayor parte de los exegetas que han intentado dedicarse a la teología del Antiguo Testamento después de Barth han mostrado cierta doblez (por citar una frecuente crítica) o han sido bilingües (por ponerlo en positivo). La tensión a la que se enfrentan los estudiosos se produce entre los presupuestos epistemológicos de la modernidad, que desembocan en la crítica histórica y que se resisten a las afirmaciones normativas como fiduciarias y potencialmente autoritarias, y la declaración

43. Cf. especialmente H. G. Gadamer, *Verdad y método* I. En un sentido más general, la lucha más profunda contra tal positivismo tal vez aparece en M. Horkheimer-T. W. Adorno, *La dialéctica de la Ilustración*, Madrid 1994.

44. Los actuales debates y conflictos metodológicos en el estudio del Antiguo Testamento en parte consisten en una exposición de la teoría que impulsa a la crítica histórica. En las conversaciones actuales está siendo cada vez más evidente que una «crítica histórica pura» ahora (aunque no haya ocurrido en el pasado) presta servicio a una interpretación socialmente conservadora. Al hacer este juicio me refiero a la crítica histórica distinguiéndola de la crítica retórica o sociológica, la cual ha sido asumida por exegetas que, en su mayoría, están preparados para escapar de la prolongada hegemonía epistemológica. Más aún, tal paso es implícita e ineludiblemente un avance contra la hegemonía sociopolítica que presta servicio a y se beneficia de dicha epistemología. Un análisis de los aspectos referentes al poder en la crítica convencional se encuentra en D. Patte, *The Ethics of Biblical Interpretation*, Louisville 1974.

45. Respecto al elemento fiduciario en el conocimiento, cf. M. Polanyi, *Personal Knowledge: Toward a Post-critical Philosophy*, Chicago 1974.

46. K. Barth, *Church Dogmatics* 1/2, 1-44, invirtió los interrogantes modernistas respecto a «la posibilidad», hablando en primer lugar de la «realidad», a la luz de la cual el discurso sobre la posibilidad se configura de una manera muy diferente.

47. Mi propio punto de partida respecto al testimonio hace eco con lo que considero que es la intención de Barth. Cf. el tercer capítulo, acerca del testimonio como discurso que genera el contenido teológico de la fe de Israel. Como indico allí, mi apelación al testimonio se encuentra profundamente influida por Barth.

neoevangélica de las afirmaciones teológicas normativas, que son tal vez imposiciones sobre los materiales bíblicos. Así, optar por hacer una obra descriptivo-histórica o normativo-teológica no es simplemente una cuestión de elegir qué tipo de argumento se hace respecto a la Biblia. La elección supone una decisión interpretativa en relación con los presupuestos epistemológicos, de modo que se opta por situar el propio trabajo hermenéutico en el relato de la modernidad o en el relato de la fe que rechaza el escepticismo moderno. En las páginas siguientes sugeriré que esta forma de presentar el problema sigue teniendo fuerza en ambos bandos de la controversia, pero, en un contexto posmoderno, puede que ya no sea la manera más adecuada de afrontar la cuestión.

Hasta hace poco, la exégesis del Antiguo Testamento se ha negado a optar y ha tratado de acomodar ambas partes. Esta negativa ha supuesto el gran problema de la teología del Antiguo Testamento. No obstante, tal vez la misma negativa ha sido la razón por la que la interpretación del Antiguo Testamento ha rechazado el reduccionismo teológico. Esta articulación de la tensión y esta negativa a optar no supone afirmar que la crítica histórica sea el problema. Ciertamente, optar por la crítica histórica es una elección en dirección hacia la modernidad. Sin embargo, la otra alternativa también presenta sus problemas, pues se trata de una elección en dirección a un reduccionismo autoritario que tiende a amortiguar la afirmación del texto mismo. De este modo, la elección de un presupuesto interpretativo no es sencilla. A lo largo del siglo XX, se ha llevado a cabo un interminable juicio en torno a dicha cuestión. Una de las razones para iniciar una nueva forma de teología del Antiguo Testamento es considerar si disponemos de las condiciones culturales y epistemológicas que permitan una rearticulación de los fundamentos a la hora de enfrentarnos a la cuestión de lo normativo y lo descriptivo.

El final de la época decimonónica con la guerra de 1914 a 1918 y el posterior ascenso del nacional-socialismo hizo urgente una vez más una apertura hacia lo normativo⁴⁸. Fue principalmente Barth, sin embargo, quien impulsó y dio credibilidad a la articulación de lo normativo. El temperamento y el estilo de Barth no derivaba lo normativo del panorama, como había sido la costumbre de sus predecesores liberales. Más bien, basándose en la Palabra (que comprendía de diversas maneras como Jesucristo, el texto escriturístico o el momento de la predicación), Barth se atrevió a reivindicar la afirmación normativa del evangelio retando al panorama existente⁴⁹. Lo que es normativo es extraño y particular, peculiar y escandaloso, y no se puede acomodar jamás al panorama de la ideología cultural. Para Barth esta profunda tensión se expresaba principalmente como «fe frente a religión», una formulación no muy lejana de la idea de Lutero de «fe y razón» o de la de una «teología de la cruz» frente a una «teología de la gloria»⁵⁰. La articulación de contraste, conflicto y polémica lleva-

48. El movimiento que terminó por conocerse como neo-ortodoxia se ha de comprender teniendo como trasfondo el colapso de la confianza humana que había presidido el siglo XIX y que dio crédito al evolucionismo, que dominó la interpretación del Antiguo Testamento.

49. Cf. K. Barth, *Church Dogmatics* I/1, 98-212, respecto a la palabra en sus múltiples dimensiones.

50. Respecto a este contraste enraizado en Lutero, cf. la útil presentación de D. J. Hall, *Lighten Our Darkness: Toward an Indigenous Theology of the Cross*, Filadelfia 1976.

da a cabo por Barth impulsó a la teología del Antiguo Testamento hacia el siguiente periodo de estudios, que consideraremos a continuación.

b) Albrecht Alt y Martin Noth

La recuperación de la articulación de la peculiaridad de la fe del Antiguo Testamento representa una ruptura importante con respecto a las directrices que habían gobernado durante mucho tiempo el estudio del Antiguo Testamento. Aunque hay otros antecedentes notables a las aportaciones teológicas de Walther Eichrodt y Gerhard von Rad, nos fijaremos principalmente en la obra de Albrecht Alt y su estudiante Martin Noth, haciendo referencias, aunque menos detalladas, a la influencia de William Foxwell Albright. Tanto Alt como Noth se comprendieron a sí mismos principalmente como historiadores, y así en continuidad con sus antecesores del siglo XIX. Al prestar atención a la peculiaridad de Israel en el mundo antiguo, es claro que su labor histórica tenía consecuencias teológico-interpretativas cruciales, si no una intencionalidad teológico-interpretativa. Alt y Noth (y de otra forma Albright) invirtieron los presupuestos que normalmente dominaban el estudio del Antiguo Testamento. Durante el largo periodo dominado por la crítica histórica y su evolucionismo, se asumía que las grandes categorías teológicas de Israel habían aparecido tardíamente en el desarrollo histórico de Israel —en el esquema de Wellhausen sólo con Deuteronomio y los profetas, posteriormente a los materiales JE—.

Una de las consecuencias de la obra de Alt fue la afirmación de que muy temprano, casi desde el principio, el Israel mosaico poseía presupuestos teológicos peculiares. En la obra de Alt se pueden identificar dos hipótesis que fueron cruciales para la exégesis del periodo siguiente. En primer lugar, en su estudio de la ley israelita, Alt distinguió de acuerdo con los criterios de la crítica de las formas entre una ley referida a casos (casuística) y una ley apodíctica⁵¹. La primera, que surgió a partir de determinados veredictos de los tribunales, es característica de colecciones legales anteriores a Israel y conocida en otras culturas. Dicha formulación legal está ampliamente difundida por el entorno cultural de Israel. Por el contrario, la ley apodíctica expresa mandamientos y prohibiciones absolutas (por ejemplo, «no...») que son propias de Israel y no se encuentran en ninguna otra parte en las colecciones legales del Próximo Oriente. Este mandamiento apodíctico, formulado de una forma tan absoluta que no prevé sanción alguna, se basa en la soberanía total de Yahvé, el Dios de Israel⁵². Así, la forma de la ley se toma como una prueba del monoteísmo riguroso e intransigente que ya estaba presente en Israel y que fue decisivo en los orígenes mosaicos de Israel. Martin Noth continuó la intuición de Alt afirmando que la «soberanía exclusiva» de Yahvé es el fundamento de la autocomprensión de Israel como una comuni-

51. A. Alt, «The Origins of Israelite Law», en Id., *Essays on Old Testament History and Religion*, Sheffield 1989, 79-132.

52. Entre los intérpretes cristianos es práctica común vocalizar el tetrágramaton (YHWH). Yo continúo con tal práctica, aun con ciertas reservas, siendo plenamente consciente de las razones por las que los judíos la rechazan.

dad bajo el mandato de Yahvé⁵³. A partir del estudio de crítica de las formas de Alt surge un presupuesto teológico fundamental que sería crucial para el desarrollo de la teología del Antiguo Testamento en el siglo XX⁵⁴.

En segundo lugar, Alt también prestó cuidadosa atención a la «religión de los ancestros» en Gn 12–36⁵⁵. Articuló un agudo contraste entre «el Dios de los padres» y otros dioses preisraelitas de los que se encuentran huellas en los relatos del Génesis. Los otros dioses, como El Roí (Gn 16, 13) y El-Elyon (Gn 14, 18), están típicamente vinculados a lugares y a fenómenos naturales; es decir, son estáticos y fijos. Por el contrario, «el Dios de los padres» no está atado a ningún lugar, sino a personas. Así, este Dios del libro del Génesis, a diferencia de los demás dioses, va con los ancestros de Israel en su viaje a la tierra prometida.

Hay algo paradójico en los resultados del estudio de Alt. Como historiador metódico, Alt llevó a cabo su tarea considerando cuidadosamente los paralelos históricos y las analogías en otras propuestas religiosas. Sin embargo, el logro más útil de Alt fue subrayar la peculiaridad del Dios de las promesas. La interpretación teológica que subyace a la afirmación histórica de Alt no es que «el Dios de los padres» se distinga de los demás dioses, sino que es distinto de los otros dioses presentes en los relatos ancestrales. De ese modo, «el Dios de los padres» es un agente dinámico móvil que tiene una intención determinada. Además, es el mensaje de las promesas y la actividad de este Dios peculiar lo que inicia el proceso histórico de Israel⁵⁶. Supuestamente Alt no hacía más que investigar las huellas fragmentarias de la historia de la primitiva religión israelita. Resulta obvio, sin embargo, que la investigación histórica de Alt tuvo grandes implicaciones teológicas, primero en la obra de Gerhard von Rad y posteriormente en la *Teología de la esperanza* de Jürgen Moltmann⁵⁷. La interpretación de Alt respecto a los dioses de Gn 12–36 supuso un notable impulso a la hora de establecer la peculiaridad de la fe de Israel⁵⁸.

Las posibilidades hermenéuticas promovidas por Alt —la ley apodíctica y el Dios de los padres— recibieron un emplazamiento institucional verosímil gracias a su alumno Noth en un estudio suyo enormemente influyente, *El sistema de las doce tribus*⁵⁹. Basándose en paralelos posteriores y no bíblicos, Noth propuso que el Israel primiti-

53. M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, Londres 1966, 54, ha visto que la afirmación exclusiva de Yahvé es el núcleo de la tradición legal de Israel.

54. Cf. T. L. Thompson, *Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources*, Leiden 1992, 27–34, donde enfatiza la importancia de las conclusiones de Alt, a pesar de que Thompson considera la obra de Alt como desafortunada y desacertada. En un sentido más general, cf. la despectiva andanada contra la exégesis representada por Alt en P. R. Davies, *In Search of «Ancient Israel»* (JSOTSup 148), Sheffield 1992.

55. A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, 1–77.

56. G. von Rad, «El problema morfogenético del Hexateuco», en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, descubrió que las promesas a los ancestros constituían el motivo conductor del Pentateuco. Cf. D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield 1978.

57. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 2006.

58. A. Alt, *The God of the Fathers*, 62, denominó a esos dioses «tutores» (*paidagogeí*), preparando el camino para Yahvé. La relación entre la «religión del Génesis» y los temas mosaicos del Pentateuco no es algo obvio; cf. W. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarcal Narratives and Mosaic Yahwism*, Minneapolis 1992.

59. M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (BWANT 41), Stuttgart 1930.

vo consistía en un sistema bastante fluido de doce tribus (no siempre las mismas doce), relacionadas con un calendario lunar de doce meses y organizadas en torno a un templo o santuario central. La notable y definitoria vida del sistema se centraba en las actividades del santuario, presentado de diversas maneras en las hipótesis de Betel, Guilgal, Siquén o Siló.

Según esta hipótesis, las tribus se reunían regularmente en el santuario para escuchar la Torá (Dt 31, 10–13) y para juramentar alianzas que las unían entre sí en común lealtad a Yahvé, el Dios de la federación⁶⁰. Así, las tribus participaban habitualmente en esas ceremonias, que regulaban todos los aspectos de la vida.

La hipótesis de Noth, que cautivó en gran medida a la exégesis veterotestamentaria (incluida la exégesis estadounidense, aunque aparentemente rechazaba algunos de sus presupuestos), impulsa la articulación del carácter peculiar de Israel. Tres temas resultaron cruciales para los estudios de Antiguo Testamento en su interés por la peculiaridad de Israel, la cual estaba fundamentada desde el punto de vista histórico, mas necesitada de articulación teológica.

En primer lugar, este grupo de tribus, que se reunían con regularidad para profesar una lealtad común, llegaron a una alianza solemne⁶¹. La alianza se convierte en el rasgo distintivo de esta comunidad, la cual otorga a sus miembros una identidad particular en un mundo en que existen muchas tribus y naciones. Israel, tal como se comprendía, era diferente al resto de tribus y naciones porque ninguna otra estaba vinculada a su Dios por medio de una alianza (cf. Dt 4, 7–8).

En segundo lugar, el núcleo de esta alianza se hallaba en la proclamación de la ley, por la que (gracias a los mediadores de la alianza) este Soberano inigualable pronunciaba sobre la comunidad una voluntad soberana que era rigurosa, exigente e intransigente. Puede ocurrir que ahora dispongamos en el texto de diversas versiones de lo que se proclamaba. Cuando nos centramos en dicho material, tendemos a prestar atención al decálogo (Ex 20, 1–17), a un segundo decálogo (Ex 34, 10–26) y al severo recital de maldiciones de Dt 27, 15–26. Estas intransigentes palabras trataban de situar todo aspecto de la vida de Israel, tanto privado como público, tanto civil como cultural, bajo la voluntad y la determinación de Yahvé.

Una tercera característica de esta confederación tribal era, por lo que parece, la guerra santa. Los exegetas posteriores a Noth, especialmente Von Rad, han planteado la hipótesis de que una dimensión de la confederación eran las posibilidades militares legitimadas y ordenadas por la actividad cultural⁶². Los aspectos militares de la comunidad tenían como objetivo un pacto defensivo, en virtud del cual las tribus miembros prometían apoyarse unas a otras en tiempos de peligro bélico (cf. Jue 5, 13–18). Esta ideología de la guerra, no obstante, no era simplemente un acuerdo político

60. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, 73–90, sustituyó el término *federación* (así como el de *liga*) por el más problemático de *anficiónia* que había ofrecido Noth.

61. Así, la hipótesis de Alt-Noth había afirmado que la alianza era una idea temprana y definitiva en Israel. Un desafío a tal hipótesis lo encontramos especialmente en E. W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1988.

62. G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zürich 1951.

de apoyo mutuo. Se trataba también de una afirmación de que Yahvé, el soberano de la federación, era un Dios guerrero que, como agente militar, actuaba diligentemente para bien de las tribus miembros⁶³.

Deberíamos indicar dos rasgos importantes en esta teoría de la guerra. Primeramente, los exegetas no se han puesto de acuerdo respecto a si esta teoría de la guerra tenía sólo fines defensivos o si también se aplicaba a las campañas ofensivas. Debido a que esta teoría de la guerra es particularmente apropiada sólo para las tribus, aparentemente no estaba relacionada en primera instancia con las guerras de expansión territorial entabladas por la posterior monarquía (cf. 2 Sm 8, 6.14). En segundo lugar, es sumamente importante indicar que esta noción de guerra santa, tal como se comprendía en este periodo de la exégesis del Antiguo Testamento, no se refería a que Israel luchara por Yahvé; más bien, se trataba de que Yahvé luchaba por Israel. Así, Yahvé era considerado un agente activo capaz de tomar una iniciativa armada, siendo de ese modo distinto a cualquier otro dios.

Fundándose en esos tres aspectos –ley apodíctica, proclamación de la ley y guerra santa– dichos historiadores defendieron la peculiaridad de Israel, la cual suponía, de hecho, una peculiaridad teológica, enraizada en el carácter particular de Yahvé, el supuesto Dios de la federación. Es esta raíz central de la peculiaridad de Yahvé lo que daba impulso a la particularidad histórica de Israel como un pueblo peculiar entre las otras tribus y naciones (cf. 2 Sm 7, 22-23).

Mientras que esta extraordinaria exégesis alemana proporcionaba las categorías fundamentales para la teología del Antiguo Testamento, en los Estados Unidos se produjo una evolución comparable que fue, a su modo, igualmente notable, creativa e influyente. La figura más sobresaliente en la exégesis estadounidense fue William Foxwell Albright, en muchos sentidos el homólogo estadounidense de Alt en Alemania. Albright, un erudito, fue el impulsor principal que dio origen y definió la arqueología bíblica, una empresa típicamente estadounidense⁶⁴. Albright trabajó especialmente en las edades del bronce tardío y del hierro inicial, y así estaba interesado en el periodo formativo de la vida premonárquica de Israel. Su obra arqueológica tendía a «demostrar» la fiabilidad «histórica» del texto bíblico. Además, en su gran libro *From Stone Age to Christianity*, Albright denunciaba directamente la vigente hipótesis evolucionista de que la gran autocomprensión teológica de Israel era tardía⁶⁵. Insistió en que todo lo que era importante para la fe de Israel se hallaba ya presente, *in nuce*, en Moisés.

63. Cf. P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* (HSM 5), Cambridge 1973.

64. Cf. W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1946; Id., *History, Archaeology and Christian Humanism*, Londres 1965; G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, Filadelfia 1957. Albright y especialmente su alumno Wright insistieron en que la arqueología podía iluminar enormemente la especificidad de la Biblia. La interacción entre Biblia y teología no era sencilla, y la noción de arqueología bíblica es, en gran medida, rechazada hoy en día. Entre otros, W. Dever, *The Contribution of Archaeology to the Study of Canaanite and Early Israelite Religion*, en P. D. Miller (ed.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Filadelfia 1987, 209-247, ha defendido que la arqueología debe ser considerada en sí misma, como una empresa científica sin particular referencia a la Biblia.

65. W. F. Albright, *From Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Baltimore 1946, 11.

La obra de Albright se presentaba como una investigación inductiva. Es decir, tomó los datos arqueológicos e históricos tal como los encontró y descubrió que de manera convincente los datos confirmaban la tesis bíblica de la peculiaridad de Israel en el proceso histórico. Recientemente Burke Long ha mostrado que la arqueología inductiva de Albright estaba impulsada desde el principio por un profundo compromiso con y por una gran confianza en la insistencia teológica del texto bíblico mismo respecto a la relevancia de Yahvé y la particularidad de Israel⁶⁶. Esta consideración no quita méritos a la obra de Albright. Más bien, nos recuerda algo que deberíamos haber reconocido constantemente: que no existe una «historia» neutral; toda «historia» conlleva cierta intencionalidad teológica. Esto es asimismo cierto de aquellos exegetas que ahora ponen de manifiesto la ideología que actuaba en la síntesis de Albright.

La empresa estadounidense bajo la tutela de Albright se desarrolló intensamente en las décadas de 1940 a 1960. Mientras que la escuela de Albright tenía grandes conflictos con la escuela alemana de Alt y Noth, y a menudo parecía contraria a ella en principio, *resulta obvio de forma retrospectiva que los distintos programas de Alt y Albright prestaron un servicio a la misma empresa*. La intención que compartían, pese a que no estaba claramente articulada en aquel momento, era explicar el Antiguo Testamento de manera que demostrase *la singularidad de la fe de Israel*. Este énfasis es seguramente una respuesta al evolucionismo que precedió su labor. En ambos casos optaron por articular su defensa por medio de la historia, quizás mejor expresado como reconstrucción histórica. En ambos casos, sin embargo, la reconstrucción histórica estaba al servicio de objetivos teológicos cruciales. Y al menos en el caso de Albright, Long ha sugerido que el objetivo teológico no fue algo accidental, sino que se trataba de algo intencionado y determinante.

Dos dimensiones del programa de Albright merecen nuestra atención. En primer lugar, G. Ernest Wright, uno de los primeros alumnos de Albright, fue el intérprete teológico más importante del grupo de Albright y actuó de una forma no muy distinta a la de Von Rad en la escuela de Alt. Wright publicó una serie de monografías que defendían la singularidad de Israel: *The Challenge of Israel's Faith* (1944), *The Old Testament against Its Environment* (1950) y *God Who Acts* (1952)⁶⁷. En las dos primeras obras, Wright defendía directamente la peculiaridad de la fe de Israel. En el primer caso, la fe de Israel es comprendida como un reto a la religión cananea. En el segundo, el razonamiento se radicaliza, de modo que la fe israelita es contrastada con el politeísmo en todos sus aspectos. La importancia de la afirmación de Wright sólo puede ser apreciada si recordamos el antiguo consenso de la crítica respecto a que el monoteísmo de Israel surgió tardíamente a partir de una fe israelita que había sido po-

66. B. O. Long, *Mythic Trope in the Autobiography of William Foxwell Albright: Biblical Archaeology* 56 (1993) 36-45. Una valoración más mordaz de la obra de Noth aparece en T. L. Thompson, *Martin Noth and the History of Israel*, en S. L. McKenzie-M. P. Graham (eds.), *The History of Israel's Traditions: The Heritage of Martin Noth* (JSOTSup 182), Sheffield 1994, 81-90.

67. G. E. Wright, *The Challenge of Israel's Faith*, Chicago 1944; Id., *The Old Testament against Its Environment* (SBT 2), Londres 1950; Id., *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (SBT 8), Londres 1952.

liteísta. Así, Wright insiste en que el monoteísmo de Israel ya estaba presente, aunque no de forma expresa, desde el periodo mosaico.

La segunda gran aportación que podemos mencionar a partir de la trayectoria exegética de Albright es *Law and Covenant*, de George Mendenhall, publicada en 1954⁶⁸. Esta pequeña monografía replanteaba por completo la teología del Antiguo Testamento en lo que suponía una revolución de categorías. Mendenhall proponía que la alianza mosaica estaba modelada sobre la base de tratados políticos internacionales del siglo XIV a.C., de manera que el lenguaje y la intención de la alianza de Moisés en el Sinaí no tenían nada en común con la religión cananea. Desde sus inicios, la alianza de Israel era una teoría política sobre la justicia. Así, Mendenhall sugería que el decálogo constituía una afirmación de carácter político respecto al ordenamiento de la curiosa noción israelita de poder público. De ese modo, el poder absoluto de Yahvé eliminaba el carácter absoluto de cualquier otra reivindicación y pretensión de poder, convirtiendo así a Israel en un fenómeno político sumamente peculiar en el mundo de la religión cananea⁶⁹.

Ciertamente los logros de las escuelas de Alt y Albright han avanzado bastante en relación con la obra pionera de Barth. Es importante, no obstante, percibir que la tarea de esos exegetas del Antiguo Testamento de las dos generaciones posteriores hizo uso de un terreno disponible sólo gracias a Barth. Es decir, insistieron de forma programática en la *peculiaridad de Israel*. Aun ocupados en una tarea de crítica histórica, su obra seguramente tenía en cuenta los avances teológicos. Es posible sacar la conclusión de que nos «estafaron» como historiadores y favorecieron construcciones interpretativas que convirtieron en inevitables determinado tipo de afirmaciones teológicas. O es posible considerar su trabajo como algo más inocente, si reconocemos que la noción de peculiaridad estaba en el ambiente, y una propuesta proporcionaba el espacio necesario para la aparición de otra.

Sea cual sea la valoración de las motivaciones de esta exégesis, dos cosas quedan claras. En primer lugar, la investigación generada por Alt y Albright dominó completamente los estudios del Antiguo Testamento durante dos generaciones y avanzó enormemente en su desafío al esquema evolucionista que se había dado junto a la crítica histórica. En segundo lugar, estos estudiosos encontraron una manera adecuada de unir la crítica y el interés teológico en su tiempo y su espacio. Seguidamente, por supuesto, se puede reflexionar sobre la eficacia y la legitimidad de tal empresa. Debería indicarse, en cualquier caso, que durante el periodo en que esta exégesis dominó el panorama, pocos exegetas de renombre dejaron de adherirse al modelo y a las construcciones que Alt y Albright propusieron para la historia de Israel. Al final, se desarrollaría una seria respuesta crítica... pero tardaría en llegar.

Estos dos programas exegéticos de Alemania y de Estados Unidos llevaron a cabo una importante inversión del consenso crítico del siglo XIX. Mientras que dicho con-

senso había sido marcadamente evolutivo, esta obra del siglo XIX se resistía a una comprensión evolutiva de la fe de Israel. El viejo consenso crítico encontraba la fe de Israel imbricada en un ambiente cultural y religioso, del cual había nacido y seguía participando. Ahora, por el contrario, se proponía que la fe de Israel era *de novo*, incompatible y opuesta desde su origen al entorno cultural y religioso. En lo que parece ser un efecto secundario de tal inversión, podemos también descubrir algo que tiene mucha mayor importancia para nosotros.

El consenso decimonónico trataba de describir lo que había aparecido históricamente. Lo hacía sin emitir un juicio de valor explícito, aunque actuaban los criterios evaluativos de tipo evolutivo del racionalismo objetivo decimonónico. En esta nueva exégesis de mediados del siglo XX, la investigación no se contentaba con describir lo que había surgido en la vida de Israel, sino que tendía a contemplar la aparición de Israel como algo normativo en sí mismo. Mientras que la exégesis del siglo XIX estaba dominada por profesores universitarios que estaban en conflicto con la autoridad religiosa o que al menos la consideraban poco, los intérpretes del Antiguo Testamento más importantes del siglo XX eran creyentes confesos y convencidos, y comprendían su labor como un servicio a la Iglesia. Aunque no de manera tan explícita como en Barth, su intención era estar al servicio de la predicación de la Iglesia⁷⁰.

Teniendo en cuenta nuestra reflexión posterior, es necesario reconocer que estos diversos exegetas se comprendían a sí mismos como historiadores. Es decir, asumían que estaban investigando «cómo era» y «qué había ocurrido». En su investigación, el texto bíblico en sí mismo era importante, *pero la Biblia no era importante en sus propios términos o por sí misma*. Era importante como un comentario o como una pista que orientaba a lo que era cierto «en el terreno», es decir, lógica y experimentalmente. En esto actúa una especie de realismo inocente, en el que no se contempla de forma sospechosa la distancia entre el texto y la realidad. La investigación histórica debe presumir cierta correlación entre acontecimiento y evidencia textual; en retrospectiva, sin embargo, las correlaciones asumidas en este caso son excesivamente inocentes. Tal inocencia es, al menos en parte, una inocencia teológica, una disposición a confiar en el texto bíblico como un testigo fiable de la realidad histórica. Como veremos, esta práctica en que no existe crítica o examen fue paulatinamente considerada como problemática. De momento, los presupuestos de Alt y Albright y de sus herederos proporcionaron un mundo plenamente reconstruido en el que era posible enfrentarse al texto de Israel de una forma inteligente y en el que era posible comprender y practicar la fe de Israel con convencimiento.

Así, a mi juicio, es evidente que Barth permitió y autorizó una labor completamente nueva de interpretación veterotestamentaria que se centraba en lo que se con-

68. G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg 1954.

69. G. E. Mendenhall, *The Conflict between Value Systems and Social Control*, en H. Goedicke-J. M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore 1975, 169-180. Cf. también J. Bright, *The Kingdom of God in Bible and Church*, Londres 1955.

70. La revolución teológica instigada por Karl Barth, especialmente en aquel ambiente en que el nacional-socialismo estaba desarrollándose, hizo que la tarea teológica fuese particularmente urgente. Es de justicia decir que este ímpetu a comienzos del siglo XX permaneció como una fuerza impulsora en la teología del Antiguo Testamento hasta, al menos, 1970. Esta orientación eclesial es claramente obvia en Albright, Wright y Von Rad. Es menos evidente en Noth y no lo es en Alt. Sin embargo, incluso la obra de Alt puede fácilmente reclutarse para tales fines.

sideraban las afirmaciones teológicas normativas respecto a la soberanía de Yahvé y las obligaciones que conllevaba la alianza de Israel. Este conjunto de construcciones hermenéuticas aparece más claro al considerar las dos grandes síntesis de teología del Antiguo Testamento del siglo XX.

c) Walther Eichrodt

El primer modelo importante de teología del Antiguo Testamento después de la revolución barthiana de 1919 fue el trabajo de Walther Eichrodt, publicado en tres volúmenes en alemán en 1933 y sólo tardíamente en inglés (en dos volúmenes) en 1961 y 1967⁷¹. Eichrodt era colega de Barth en Basilea, aunque el alcance de su interacción no es conocido. La fecha de publicación de 1933 no indica el momento en que Eichrodt comenzó a investigar y a escribir sobre el tema. El trabajo formativo de Eichrodt se produjo en el contexto de o poco después del trabajo inaugural de Barth, y la publicación en alemán tuvo lugar al inicio de la crisis nacional-socialista en Alemania.

El prólogo de Eichrodt a su primera edición de 1933 es, como era de esperar, modesto. Indica que está llevando a cabo una tarea enormemente difícil y qué puede él aportar, si bien provisionalmente, a la nueva tarea a la que ahora se han de enfrentar. Dos aspectos son especialmente notables en el prólogo. Primero, en un sentido positivo, Eichrodt considera el Antiguo Testamento como «una realidad bien delimitada que, a pesar de las condiciones históricas cambiantes, muestra una tendencia fundamental y un carácter constante»⁷². Es decir, Eichrodt reconoce la dinámica histórica y el cambio en el texto que ha preocupado al último siglo de exégesis crítica. Frente a ella, sin embargo, Eichrodt se atreve a identificar lo que es «una tendencia fundamental y un carácter constante». Segundo, en un sentido negativo, se enfrenta a «los cánones de un individualismo racionalista y de los esquemas de teorías evolucionistas», es decir, a toda la empresa descriptiva de la crítica histórica⁷³. Eichrodt de forma consciente pretende articular lo que es constante, y por tanto normativo, frente a una perspectiva histórica excesivamente evolucionista. *Mutatis mutandis*, Eichrodt trata de hacer con el estudio del Antiguo Testamento lo que Barth había llevado a cabo con la teología dogmática frente a sus antecesores liberales.

El programa de Eichrodt consiste en explorar como todas las variaciones y evoluciones de la religión de Israel pueden considerarse al servicio de una única noción conceptual, la alianza. Es imposible sobrevalorar la importancia de este singular logro intelectual. En sus tres volúmenes, Eichrodt estudia el Dios de la alianza, los instrumentos de la alianza y la alianza en la vida de los individuos.

Resulta habitual basar la importancia de Eichrodt en su intento de incluir todo el Antiguo Testamento bajo una idea. Y, en efecto, es lo que hace. El hecho de que trabaje con «una idea» significa que su planteamiento es intelectual, cognitivo y concep-

tual. Demuestra una intuición extraordinaria ser capaz de ver que esta única idea ilumina y establece relaciones entre una rica variedad de temas e imágenes. Posteriormente otros exegetas también han trabajado con un único concepto⁷⁴. Para ellos, así como para Eichrodt, la rica diversidad del texto supone que esa «idea única» deba ser inevitablemente reduccionista. En la medida en que un estudioso se centra en una idea, el planteamiento es excesivamente cognitivo, tendiendo necesariamente a inclinar la cuestión hacia lo reflexivo, como algo diferente de la rica realidad emocional, estética, retórica y cultural que no se acomoda fácilmente a lo cognitivo.

La grandeza de Eichrodt, en cualquier caso, consiste no sólo en que trabajase con una idea, sino en que ésta era la de la *relación en alianza*. Aunque la articulación de su noción central hoy en día parece sumamente conceptual, había percibido y expresado lo que es más característico de la visión de realidad en Israel, a saber: que toda la realidad –Dios, Israel, los seres humanos, el mundo– participa de una naturaleza de *relacionalidad*. Todo el programa de Eichrodt consiste en considerar dicha naturaleza relacional desde el mayor número posible de ángulos, haciendo referencia al mayor número posible de temas.

Hay cuatro aspectos en su argumento que continúan siendo fecundos más allá de su propia conceptualización:

1. Sin duda, el programa de Eichrodt pretende ser controvertido. En su prólogo inicial, se opone al «individualismo racionalista» y a los «esquemas de teorías evolucionistas». En términos actuales, podríamos decir que Eichrodt polemiza contra las categorías de modernidad que el estudio crítico ha impuesto al texto; dichas categorías se caracterizan por el individualismo y la autonomía, resistiéndose a articulaciones que sean dialógicas y, por consiguiente, complejas, ambiguas e inestables. La relacionalidad fundamental de toda la realidad, que es característica de la fe de Israel, convierte al Antiguo Testamento en un enemigo de las categorías de la modernidad, pues, como Eichrodt comprendió perfectamente, «ser» en el Antiguo Testamento significa «ser con»: estar en presencia de, estar comprometido con, estar identificado con, estar en peligro con. Con esta temática Eichrodt muestra que todos los intentos convencionales que realicemos para contener el Antiguo Testamento bien en categorías científicas modernas o bien en categorías teológicas escolásticas son vanos. Ciertamente, Eichrodt mismo estaba atado a categorías que no le permitieron explorar completamente su rica intuición acerca de la relacionalidad. No obstante, a cualquiera que llegase a conocer su obra le ha exigido una total reformulación de las categorías interpretativas más convencionales.

2. Al comienzo Eichrodt afirma que esta relación de alianza es «bilateral... recíproca»⁷⁵. Las consecuencias de tal intuición son enormes. En su libro complementario *Man in the Old Testament*, no obstante, Eichrodt no pudo avanzar en exceso en relación con esta noción, pues su tratamiento del «hombre» gira en torno a los temas de

71. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Madrid 1975.

72. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I, 13.

73. *Ibid.*, 14.

74. Por ejemplo, S. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, Nueva York 1978.

75. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* I, 34.

la soberanía de Dios y la obediencia del «hombre»⁷⁶. La relación se describe típicamente como una empresa unilateral de Dios para con la humanidad, en la que no existe acción significativa alguna en dirección contraria. La propia resistencia de Eichrodt a la categoría de «bilateral» indica la forma en que esta intuición se opone a todas nuestras premisas teológicas clásicas y convencionales.

Fue la tarea de otros, mucho después de Eichrodt, y quizás culminando en *El Dios crucificado* de Jürgen Moltmann, descubrir que la relacionalidad de Dios conlleva el riesgo y la vulnerabilidad de Dios⁷⁷. Como veremos posteriormente, esta ruptura con la «teología común» representa un rasgo definitorio de la fe de Israel⁷⁸. Aunque Eichrodt no siguió su inclinación en esta materia, proveyó las categorías para el ulterior trabajo interpretativo.

3. El acento de Eichrodt sobre la alianza no tuvo lugar en un vacío, sino en un mundo que estaba listo para ver la realidad en términos de interacción. Mencionar la aparición de la nueva física en las décadas anteriores a Eichrodt podría parecer una conexión remota. Es claro, sin embargo, que en su tiempo la realidad había vuelto a comprenderse científicamente en términos de interacción, los cuales eliminaron la noción de elementos discretos y diferentes. Como antecedente más próximo, podemos indicar que Hans Urs von Balthasar es profundamente consciente de que en el periodo posterior al final de la guerra de 1918 la noción de realidad como algo interactivo estaba viva en los arriesgados análisis de diversos pensadores⁷⁹. Entre estos, podemos mencionar la noción de encuentro de Emil Brunner y más problemáticamente la noción de «Yo-Tú» de Martin Buber, según la cual el pensador judío consideraba que la vida humana está generada esencialmente en y mediante el don de un «tú» que permite y autoriza un «yo»⁸⁰. De hecho podemos preguntarnos si esta interacción es en cierta medida una afirmación típicamente judía, tal como ahora se articula en la valiosa obra de Emmanuel Levinas⁸¹.

El disciplinado y cognitivo trabajo de Eichrodt no llega a constituir un análisis de la radicalidad de la noción interactiva de bilateralidad. Como veremos, el alcance y la limitación de la bilateralidad consiste en el reconocimiento de que *Dios también es parte de la interacción y depende, en cierto sentido, de la vida y del testimonio que da Israel sobre su soberanía en el mundo*⁸². Así, si la «bilateralidad» conlleva algo autén-

76. W. Eichrodt, *Man in the Old Testament* (SBT 4), Londres 1951.

77. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1977.

78. Cf. la nota 39 del segundo capítulo; cf. W. Brueggemann, *A Shape for Old Testament Theology I: Structure Legitimation*: CBQ 47 (1985) 28-46.

79. H. U. von Balthasar, *Teodramática I*, Madrid 1990, 35-38.

80. E. Brunner, *Truth as Encounter*, Londres 1964; M. Buber, *Yo y Tú*, Madrid 1995. Cf. R. Horwitz, *Religion als Gegenwort*, Heidelberg 1978; M. Buber, *Between Man and Man*, Londres 1947, 1-39.

81. E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 2006. La posterior obra de Levinas explicita aún más la dimensión judía de su pensamiento, pero *Totalidad e infinito* proporciona las categorías decisivas de su obra, en la que presenta el cara-a-cara como algo decisivo para la existencia humana. Esta forma de pensar está íntimamente unida a las más elementales nociones de alianza de Israel.

82. La afirmación de que la relación entre Dios e Israel es radicalmente bilateral hasta el punto de hacer a Dios un auténtico participante de la interacción es un paso al que la teología cristiana por lo general se resiste. No obstante, se trata de un paso que la reflexión judía puede considerar. Además, tal

ticamente mutuo, pese a lo restringida que pueda ser la intuición, empezamos a descubrir las drásticas posibilidades de la idea central de Eichrodt. Así, el tema de la alianza exige apartarse de las categorías filosóficas más convencionales de inmanencia y trascendencia y de cualquier tentación cartesiana de caer en el dualismo, pues la alianza no es un equilibrio entre lo trascendente y lo inmanente, sino el rechazo total de un dualismo excesivamente pulcro y libre de peligros.

4. Por último, nos dedicamos a la segunda parte de la presentación de Eichrodt, «Dios y el mundo». Este volumen no ha recibido demasiada atención, pero la disponibilidad de Eichrodt a poner «la cosmología y la creación» en relación con la alianza sugiere que incluso «el mundo» ha de comprenderse no como un sistema independiente, sino como una criatura y un compañero* de Dios. Se trata de una afirmación sumamente importante teniendo en cuenta el contexto de la reflexión ilustrada sobre la autonomía del mundo científico. La exposición de Eichrodt es paralela al riguroso intento de Barth de mostrar que creación y alianza son articulaciones complementarias, una externa y otra interna, de la misma realidad⁸³. Subsumir la creación bajo el epígrafe de alianza directamente anula cualquier esfuerzo por entender el mundo ya sea autónoma o panteísticamente. Incluso los intentos de llegar a un panenteísmo plantean cuestiones muy diferentes a las de la alianza⁸⁴. Así, la capacidad que tuvo Eichrodt de tratar la creación de esta manera supuso una visión extraordinaria en su tiempo y en su ambiente. Además, en la medida en que aumenta el interés por la relación entre «la crisis ecológica» y la fe bíblica, esta interpretación de la realidad del mundo a la luz de la alianza probablemente siga siendo importante⁸⁵. Como Eichrodt trata de resistirse al individualismo racionalista, también muestra la manera en que la fe normativa de Israel se niega a contemplar el mundo como una realidad autónoma, fácilmente sujeta al uso y al abuso humano. El mundo, más bien, se sitúa en el contexto del gobierno de Yahvé y en esa interacción con Yahvé que posibilita la vida.

Desafortunadamente, con excesiva facilidad y demasiada frecuencia la obra de Eichrodt se entiende simplemente desde el punto de vista metodológico como una presentación del Antiguo Testamento bajo «una idea». La alianza no es «una idea» casual. No es como si la alianza fuese uno de muchos posibles temas entre los que podría escoger un principio organizador. En este tema resulta evidente que Eichrodt ha

noción parece evidente en el texto del Antiguo Testamento. Quizás el alcance de la incidencia del carácter transaccional de la alianza en la soberanía divina constituye el tema más espinoso y más importante en la teología bíblica. Esa cuestión, en categorías cristianas, aparece en la relación entre la cruz y la Pascua.

* Hemos optado por traducir el polisémico término inglés *partner* por *compañero*, descartando alternativas como *socio*, *colega* o *pareja*, a fin de que pueda englobar relaciones de un carácter más variado (N. del T.).

83. K. Barth, *Church Dogmatics* 3/1. *The Doctrine of Creation*, Edimburgo 1958, 42-329.

84. Respecto al panenteísmo, cf. el tratamiento de J. Moltmann, *Dios en la creación*, Salamanca 1987.

85. Respecto a la creación, entendida en términos de alianza, como el horizonte de la teología del Antiguo Testamento, cf. W. Brueggemann, *The Loss and Recovery of «Creation» in Old Testament Theology*: TToday 53 (1996) 177-190; nótese especialmente las referencias a la obra de Hans Heinrich Schmid y Rolf Knierim. Cf. P. D. Miller, *Creation and Covenant*, en S. J. Kraftchick (ed.), *Biblical Theology: Problems and Perspectives*, Nashville 1995, 155-168.

pisado tierra virgen en el contexto de la crítica histórica. No sólo su método sino también la sustancia de su exposición rompió de forma decisiva con el evolucionismo racionalista. El carácter relacional de la realidad implicado en el término *alianza* se enfrenta a todo supuesto naturalista, de manera que ninguna noción evolutiva podía hacer pasar a Israel de una «teología común» a las afirmaciones peculiares que hace en su fe. Precisamente es este *novum* lo que Eichrodt encuentra en la fe de Israel en los momentos iniciales, en los tardíos y en todo momento. Y es este *novum* sobre el que Eichrodt permanece firme en su exposición.

d) Gerhard von Rad

El segundo gran modelo de la teología del Antiguo Testamento en este contexto posbarthiano, modelo que ha ejercido un gran influjo en los Estados Unidos, es la obra de Gerhard von Rad⁸⁶. Su obra apareció en dos volúmenes veinte años después de la de Eichrodt⁸⁷. Más que en el caso de Eichrodt, Von Rad debe mucho a su maestro Albrecht Alt y su sucesor Martin Noth, así como a las construcciones históricas de éste respecto al Israel premonárquico y tribal⁸⁸. Al igual que Alt y Noth, Von Rad considera este periodo como teológicamente normativo. Como hemos visto, Alt y Noth, plantearon la hipótesis de que el Israel premonárquico estaba organizado en una confederación tribal constituida por el culto regular, la proclamación de los mandamientos de la Torá y la periódica reafirmación de la lealtad a la alianza.

Von Rad poseía una notable sensibilidad teológica, mucho mayor que la de Alt y Noth, por lo que fue capaz de poner las construcciones sociohistóricas de Alt y Noth al servicio de la interpretación teológica. La declaración programática de Von Rad, que su obra en dos volúmenes explicitó posteriormente, apareció ya en 1938 como *El problema morfogenético del Hexateuco*. Nótese que este sumamente influyente ensayo, que se tradujo al inglés sólo en 1966, apareció antes de que transcurriera una década desde las grandes hipótesis de Alt y Noth y poco después de la publicación de la obra de Eichrodt⁸⁹. También es importante darse cuenta de que apareció inmediatamente después de la Declaración de Barmen de 1934, reflejando seguramente la lucha de la Iglesia en Alemania en relación con el régimen nacional-socialista.

El punto de partida del ensayo de Von Rad de 1938, basado en un análisis de crítica de las formas, consiste en proponer que los relatos de Dt 26, 5-9; 6, 20-24 y Jos 24, 1-13 constituyen la articulación teológica más primitiva y más característica de

86. G. von Rad, «El problema morfogenético del Hexateuco», en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, 11-80; Id., *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 2000.

87. Los dos volúmenes han conocido diversas versiones en alemán. La edición inglesa de 1962 y 1965 se basa en la segunda edición alemana [la edición española se basa en la edición alemana de 1967].

88. Eichrodt llevó a cabo su tarea mientras Alt y Noth estaban articulando sus influyentes propuestas y reconstrucciones históricas. Eichrodt, sin embargo, se planteaba un tipo de interrogante muy distinto y no tenía interés en dichas reconstrucciones históricas de carácter especulativo.

89. Lamentablemente este ensayo decisivo no fue publicado en inglés hasta 1966 [en español no lo sería hasta 1976]. Había ejercido un influjo importante en Estados Unidos antes de su traducción, especialmente en la obra de George Ernest Wright.

Israel⁹⁰. Estos relatos tan estudiados, situados en contextos de culto e instrucción, narran el recuerdo que guarda Israel de la experiencia histórica de la manera decisiva en que Yahvé, el Dios de Israel, ha intervenido y actuado en la vida del pueblo. De esta manera, desde el comienzo, Von Rad entiende la teología de Israel como una *interpretación narrativa* de lo que ha ocurrido en el pasado de Israel, una narración que todavía posee fuerza decisiva y definitiva para generaciones venideras.

El contenido del relato mismo del credo, en sus formulaciones más tempranas, consiste en tres recuerdos fundamentales. Primero encontramos una breve alusión a los ancestros que aparecen en Gn 12-36, pero los hechos decisivos son la liberación de la esclavitud en Egipto y la entrada en la tierra prometida. De este modo, la vida confesional de Israel se sitúa entre la «salida» (de Egipto) y la «entrada» (en la tierra prometida). Ambos acontecimientos se derivan y dependen de la implicación soberana y fiel de Yahvé en la vida de Israel.

A partir de este relato nuclear, al que él apunta en los inicios de la fe de Israel, Von Rad propone dos desarrollos que condujeron a la fe israelita a su plena expresión. En primer lugar, este esquemático relato fue rellenado no sólo en mayor detalle, sino con otros temas: la «adición» (*Vorbau*) de los materiales sobre la creación de Gn 1-11 (en sus partes más primitivas); el posterior «desarrollo» (*Ausbau*) de los materiales sobre los ancestros de Gn 12-50, que en el credo inicial no habían sido una referencia de pasada; y la tardía «inclusión» (*Einbau*) del material del Sinai, que había experimentado una evolución independiente. Estos rasgos adicionales, cuando estuvieron en su lugar, proporcionaron el esquema de lo que posteriormente llegó a ser el Hexateuco (Génesis-Josué). Este credo expandido constituye el «argumento» de la fe de Israel, que va desde la promesa de la tierra en Gn 12, 1-3 hasta el total asentamiento en la tierra en Jos 21, 43-45. De esta manera, la fe de Israel se dispone en un gran arco que va desde la promesa al cumplimiento⁹¹.

En segundo lugar, el relato mismo tal como estaba expresado —por ejemplo, en Dt 26, 5-9— se producía en un acto cultural. Es decir, su recitado es un acto litúrgico. En el transcurso de la vida de Israel, no obstante, con su avanzada secularización, el relato fue eliminado del contexto del culto y se convirtió en un mero relato épico por medio del cual Israel afirmaba su puesto en el mundo al lado de los demás pueblos del mundo, así como su razón de ser y su misión en el mundo⁹².

Von Rad comprende la teología del Antiguo Testamento como un proceso continuo de «tradición», en el que cada sucesiva generación israelita recita el relato, pero lo hace incorporando nuevos materiales y reformulándolo, de manera que el antiguo relato pueda seguir siendo pertinente para las nuevas circunstancias y las nuevas crisis⁹³.

90. El hecho de que Von Rad considerase estos relatos como primitivos, en el comienzo cronológico de una trayectoria de tradiciones, muestra en gran medida que Von Rad trató de continuar trabajando en categorías históricas.

91. G. von Rad, *El problema morfogenético del Hexateuco*, 71-76.

92. Von Rad hablaba del Hexateuco como una «etiología» de Israel; cf. G. von Rad, *El problema morfogenético del Hexateuco*, 69.

93. Respecto a este método, cf. D. A. Knight, *Rediscovering the Traditions of Israel: The Development of the Tradition-historical Research of the Old Testament, with Special Consideration of Scandinavian Contributions* (SBLDS 9), Missoula 1975.

La forma completa de la tradición es, por consiguiente, la acumulación de numerosas enunciaciones del recuerdo central de Israel. Aun introduciéndose en el proceso gran cantidad de materiales nuevos e interpretaciones novedosas, el material fundamental es constante.

El ensayo de 1938 estableció las categorías de la ulterior teología de Von Rad. Von Rad tendió a denominar «credos» a esos relatos estilizados, considerados la articulación más básica de lo que es incuestionable e innegociable en la fe de Israel. La proximidad de la empresa de Von Rad a la Iglesia confesional de Alemania ciertamente sugiere que Von Rad imaginaba una comunidad israelita que, de forma no excesivamente disimilar a la de la Iglesia alemana, trataba enfrentarse a una alternativa teológica formidable. En el caso de Israel, el desafío era la «religión cananea»; en el caso de la Iglesia alemana, era la ideología de «sangre y tierra» del régimen nacional-socialista⁹⁴.

El ensayo de 1938 sobre el Hexateuco se convirtió en el contenido y el programa del primer volumen de la teología del Antiguo Testamento de Von Rad, que se subtitula *La teología de las tradiciones históricas de Israel*⁹⁵. Dicho volumen consiste a grandes rasgos en una exposición de los temas del Hexateuco, los cuales son, esencialmente, las acciones características de Yahvé, por medio de las que ha intervenido decisivamente en la vida de Israel. Este primer volumen, merced al cual Von Rad ha ejercido su mayor influencia, ha permitido comprender la fe de Israel de una manera narrativa. Así, el Antiguo Testamento es, en primera instancia, la *constante repetición* de la narración canónica de la vida de Israel con Yahvé. Von Rad concibe este proceso como la actividad teológica fundamental en Israel. Cada nueva generación ha de hacer «ese esfuerzo continuo por volver actuales en cada periodo de su existencia las intervenciones salvíficas de Dios en la historia, esa persistente y renovada comprensión y proclamación de las acciones divinas, que, en último término convirtió las antiguas profesiones de fe en un enorme y complejo conglomerado de tradiciones»⁹⁶. Von Rad percibe y llama la atención sobre el dinamismo histórico de la fe de Israel y el proceso continuo en virtud del cual el material requería una nueva articulación. Muchos exegetas han notado que, a diferencia de la obra de Eichrodt, la teología de Von Rad carece de un centro, y así no es posible decir que existe una articulación normativa; más bien es el proceso continuo mismo el que es normativo⁹⁷, de modo que cada nueva generación es invitada a participar en este proceso normativo y creador de normas.

94. Ahora podemos percibir que la «religión cananea», en ese periodo de la exégesis, sirvió de contraste para marcar la peculiaridad de la articulación de Israel. Tal código aún se emplea, como en la actual polémica contra la teología feminista, que en algunos ambientes es concebida como una recuperación de la religión cananea. Es obvio que se exageró el contraste entre la religión cananea y la israelita. Es igualmente obvio que el uso de la antítesis merced a una analogía continuada es sumamente problemático.

95. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, Salamanca 2000.

96. *Ibid.*, 15.

97. Respecto al problema de un «centro» en la teología del Antiguo Testamento, cf. H. G. Reventlow, *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*, Londres 1985, 125-133. Se debe prestar atención a R. Smend, *Die Mitte des Alten Testaments*, Zürich 1970; *Id.*, *Die Bundesformel*, Zürich 1963.

Al hacer esta propuesta verdaderamente novedosa, que se centra en la continua dinámica histórica, Von Rad hace de forma consciente una crítica a «una teología que intente abarcar el contenido del Antiguo Testamento en una serie de divisiones conceptuales... [porque] no respeta la íntima trabazón que estas profesiones de fe tienen con la historia, este fundarse de la fe de Israel sobre determinadas intervenciones salvíficas de Dios y su esfuerzo por adquirir una comprensión siempre nueva de las mismas»⁹⁸. Con esta afirmación Von Rad se opone al modelo de Eichrodt, al cual considera demasiado comprometido con los acentos doctrinales y temáticos como para tomar en cuenta la vitalidad del material mismo. Así, Von Rad se encuentra casi solo entre los grandes intérpretes del Antiguo Testamento al negarse a aceptar un planteamiento ideal en su intento de dar testimonio de la naturaleza del material en sí.

El contenido de la teología del Antiguo Testamento, tal como Von Rad la presenta en su primer volumen, consiste en un relato de las «acciones poderosas» de Dios que han sido obradas en el pasado de Israel. Dichas acciones poderosas siguen reclamando la imaginación de Israel y evocando su confianza y su fe. Israel confiaba en que el Dios que les había liberado, guiado e introducido en la tierra siguiera actuando de la misma manera en el presente y en el futuro.

La «teología del relato» del primer volumen de Von Rad coincidía en los Estados Unidos con la publicación en 1952 de *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, de G. Ernest Wright⁹⁹. Esta pequeña monografía presentaba de una forma clara y mucho más sencilla un modelo de teología similar al de Von Rad. Wright remite a los ensayos de Von Rad de 1938, estando sin duda influido por el exegeta alemán¹⁰⁰. No debemos imaginar, sin embargo, que Wright simplemente se aprovecha de Von Rad, pues la obra anterior de Wright muestra un avance en la misma dirección, independientemente de Von Rad. En cualquier caso, como profesor, eclesiástico e intérprete brillante, Wright ejerció un influjo desmesurado en los Estados Unidos, especialmente porque la teología de Von Rad no apareció en inglés hasta 1962, una década después de *God Who Acts*¹⁰¹.

La esencia del libro de Wright, muy próxima a la de Von Rad, consideraba el relato de las acciones poderosas como el contenido de la fe de Israel. La obra de Von Rad y Wright, junto a otras similares, generó a mediados del siglo XX un ímpetu y una agitación extraordinaria en el campo de la teología bíblica que terminó por ser denominado por sus críticos «el movimiento de teología bíblica» o de forma más despectiva «el llamado movimiento de teología bíblica». Este modelo interpretativo, que se mostraba relativamente accesible y no se enredaba en cuestiones filosóficas, dio como resultado una formidable participación de la Iglesia en el contenido real de la Biblia. Von Rad y Wright trataron de reiterar la retórica de la Biblia misma, sin apelar a categoría dogmática alguna.

98. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 15.

99. Cf. *supra*, nota 67.

100. Cf. G. E. Wright, *God Who Acts*, 70.

101. La otra presentación temprana e importante de la obra de Von Rad en inglés fue la de B. D. Napier, *From Faith to Faith: Essays in Old Testament Literature*, Nueva York 1955. Hago notar mi gran deuda y gratitud con la obra de Napier, pues fue ese libro el que me condujo de forma decisiva al estudio del Antiguo Testamento.

En retrospectiva, la exégesis queda hoy en día sorprendida por la relativa inocencia de su exposición. Cuando se valora a Von Rad y Wright de forma crítica —es decir, de acuerdo con las categorías de la modernidad— aparecen serios problemas en sus propuestas. Von Rad insistía en la historicidad de los acontecimientos relatados y Wright fue uno de los líderes de lo que terminó por ser llamado arqueología bíblica, la cual pretendía proporcionar equivalentes históricos a las afirmaciones teológicas del relato¹⁰². Mientras que la noción de que «Dios actúa en la historia» constituía un programa atractivo, la categoría de historia siguió incomodando a este planteamiento. Desde el desarrollo de la crítica histórica, la exégesis bíblica ha estado preocupada por la aparente incapacidad de saltar la «fea brecha» de Gotthold Lessing que separa lo histórico de lo teológico¹⁰³. Algunos han intentado establecer esa conexión hablando de «historia secular» e «historia de la salvación», o contrastando un «mínimo de crítica» con un «máximo teológico», pero el problema persiste¹⁰⁴.

Por ejemplo, en Ex 15, 21, quizás uno de los poemas más antiguos de Israel, María y las demás mujeres cantan «caballo y caballero ha arrojado al mar». Como articulación teológica, esta afirmación lírica es lo suficientemente clara. Sin embargo, ¿qué podía significar históricamente? ¿Significa la frase que las mujeres israelitas vieron a Yahvé en el agua tirando a los soldados egipcios de sus caballos? Si no es así, ¿qué significa?

A modo de otro ejemplo, Wright hablaba de la capacidad de Moisés para atrapar codornices a fin de proveer de carne a Israel¹⁰⁵. Wright propone que las codornices habían cruzado volando el mar, estaban completamente exhaustas, y así fueron fácilmente recogidas del suelo. Si se da crédito a esta propuesta ingeniosa (que carece de cualquier apoyo textual), la maravilla de la narración queda explicada; la carne ya no es un don de Yahvé, pues cualquiera puede recoger codornices agotadas. La descuidada explicación de Wright satisfizo las exigencias de la historia secular, pero la historia de la salvación se desvanece en el proceso. ¿O debemos finalmente decir que las articulaciones de fe del antiguo Israel tienen una especie de inocencia preilustrada, a la que la modernidad no tiene acceso creíble? En tal caso, los intérpretes bíblicos deben renunciar a la concreción misma que Von Rad y Wright trataban de acentuar, quedándonos con un esquema ideal que no está en contacto con la vivencia concreta de Israel. La mayoría de la crítica a Von Rad y Wright estuvo en desuso durante varias décadas. Mientras que tal crítica ahora parece ineludible, en los años de apogeo de la teología bíblica la perspectiva del relato proporcionó gran energía y viabilidad a la interpretación bíblica.

Independientemente de lo que se pueda decir en retrospectiva, Von Rad y Wright retomaron la exigencia de Barth de que la interpretación del Antiguo Testamento no

fuese solamente descriptiva, sino también normativa. Su teología del relato se centraba en un Dios peculiar que llevaba a cabo acciones normativas y en una comunidad particular que se beneficiaba y daba testimonio de esas afirmaciones. No se hizo esfuerzo alguno por acomodar el relato a las exigencias intelectuales del positivismo histórico, ni se hizo concesión alguna al intento de recortar al Autor de tales acontecimientos de acuerdo con la medida de la Ilustración. Von Rad insistía en el carácter normativo de esos relatos para la Biblia misma. Wright fue aún más lejos afirmando la perenne autoridad de tales acontecimientos para el desarrollo de la vida de la Iglesia en el mundo. Nos encontramos, de hecho, a una enorme distancia del reduccionismo histórico propio del evolucionismo decimonónico.

Von Rad completó su teología formal con un segundo volumen sobre los profetas de Israel¹⁰⁶. Es llamativo que el subtítulo del volumen sea *La teología de las tradiciones proféticas de Israel*. Al comienzo del volumen, Von Rad colocó el texto de Is 43, 18-19: «No recordéis las cosas pasadas, no penséis en lo antiguo. Mirad, voy a hacer algo nuevo». En este segundo volumen, Von Rad explora el tema de la continuidad y la discontinuidad entre las tradiciones del Pentateuco y las proféticas, o la tensión entre la vieja articulación de la que él se había servido y la nueva rearticulación de la tradición en un tiempo y una circunstancia diferentes. De ese modo, Von Rad muestra cómo la voz profética de Israel retoma y utiliza la tradición del Hexateuco, a la vez que critica la vieja tradición. Al igual que Von Rad había mostrado que la repetida rearticulación del credo tenía una profunda dinámica, ahora de forma similar indica que la dimensión profética de la fe de Israel es también dinámica, al ir más allá de la vieja tradición, testimoniando y prestando así su voz al Dios de Israel, que está siempre de forma inquieta y vigorosa al filo de la vida de Israel.

La teología de Von Rad, presentada en inglés en 1962 y 1965, se ofrecía como una declaración plena y completa de la fe veterotestamentaria. Pronto se observó que una teología de las acciones poderosas no dejaba espacio para los temas sapienciales del Antiguo Testamento en los que Dios no «actuaba». De hecho, una forma de enfrentarse al problema de la sabiduría era tratar el material sapiencial del Antiguo Testamento como algo poco común, en gran medida prestado y de carácter utilitario, de modo que apenas si cualificaban como elementos de teología israelita¹⁰⁷. En su primer volumen, Von Rad se había dedicado extensamente al material sapiencial y al de los salmos bajo el epígrafe «Israel ante Yahvé»¹⁰⁸. De hecho, el epígrafe no se adecuaba demasiado bien al material, pues no es obvio que tales materiales sean en absoluto una respuesta a la tradición del credo. Parece claro que Von Rad colocó aquí este material

106. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, Salamanca 1966.

107. La sabiduría siguió incomodando la teología del Antiguo Testamento durante gran parte del siglo XX, pues las categorías dominantes de la disciplina no tenían un espacio para tal disciplina. Cf. L. G. Perdue, *The Collapse of History*, Minneapolis 1994, respecto a la reaparición de los estudios sapienciales en la teología del Antiguo Testamento. En este sentido no es posible sobrevalorar la obra de Hans Heinrich Schmid. Hoy en día pocos exegetas aceptarían las restricciones de H. D. Preuss en relación con la sabiduría como un componente de la teología del Antiguo Testamento. Cf. H. D. Preuss, *Erwägungen zum Theologischen Ort alttestamentlicher Weisheitsliteratur*: EvT 30 (1970) 393-417; Id., *Das Gottes Bild der älteren Weisheit Israels*: VTSup 23 (1972) 117-45.

108. Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, 435-554.

102. Las publicaciones de Wright sobre la relación entre Biblia y arqueología son numerosas. Cf. su resumen y síntesis en *Biblical Archaeology*.

103. Cf. V. Harvey, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*, Nueva York 1966; así como L. G. Perdue, *The Collapse of History*, Minneapolis 1994, respecto a la problemática de este planteamiento y a las nuevas iniciativas ante su ruina.

104. Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, 150.

105. Cf. G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, 65.

por conveniencia, a fin de incluirlo en alguna parte. Aunque los materiales no se adecuaban demasiado bien a su esquema, en esas páginas Von Rad exhibe su gran sensibilidad teológica y su capacidad para leer los textos, al mostrar que el material sapiencial es una meditación sobre la ordenada fiabilidad del mundo bajo el gobierno de Yahvé¹⁰⁹. La exposición es brillante, pese a que no se acomode al epígrafe y se le concede una posición subordinada en el esquema general de Von Rad.

Uno de los notables logros de la carrera como exegeta de Von Rad fue su publicación en el último año de su vida de otro libro importante, *Sabiduría en Israel*¹¹⁰. Aunque fue publicado como un libro independiente, no resulta inapropiado considerarlo como el tercer volumen de su teología. En dicho libro Von Rad explica más detalladamente los temas que había apuntado en el último apartado del primer volumen. Es un rasgo de grandeza que cuando en la exégesis llegó la hora de ir más allá del modelo planteado en sus primeros dos volúmenes, fue Von Rad mismo el primero en ofrecer nuevas formulaciones.

En contraste con la discusión sapiencial del primer volumen, en este libro el material sapiencial, en especial Proverbios y Job, no está subordinado a las tradiciones históricas, sino que se le trata en sus propios términos, como material teológico legítimo y serio. Al igual que en el caso del primer volumen, esta manera de considerar el material sapiencial nos sitúa ante el problema del orden teológico-moral del mundo, planteando así un interrogante que va más allá de las tradiciones históricas, que incluye una consideración de la creación como un dato de la teología y que culmina en la crisis de la teodicea¹¹¹.

En muchos sentidos, en este último volumen Von Rad lleva a cabo un giro radical en relación con su obra previa. Cuando este libro fue publicado en 1970, había comenzado a crecer la crítica exegetica en torno a su hipótesis del credo. Es como si Von Rad reconociese tales críticas, como si reconociese que una teología de las «acciones poderosas» había cumplido su cometido. En vez de llevar a cabo una acción defensiva en la retaguardia, escribe una reflexión marcadamente novedosa que anticipa la siguiente fase de la exégesis¹¹². Así, este libro no está atado a las críticas referentes al tratamiento de las tradiciones históricas por parte de Von Rad, sino que avanza en una dirección completamente nueva.

Ya en 1936 Von Rad había escrito que la creación no era un tema primordial en la fe de Israel, sino que había sido articulado de manera tardía y siguió siendo una cues-

tion marginal¹¹³. Es probable que el juicio de Von Rad al respecto estuviese influido por las restricciones de Barth en relación con la «teología natural», tal como ésta había sido adoptada por el régimen nacional-socialista en Alemania y por los «cristianos alemanes».

En respuesta a esa crisis nacional y eclesial, Von Rad, tal vez siguiendo a Barth, simplemente había puesto entre paréntesis cualquier énfasis sobre la creación. El primer ensayo de Von Rad al respecto tuvo un enorme influjo y casi por sí mismo desalentó a una generación de estudiosos del Antiguo Testamento a la hora de llevar a cabo un estudio detenido de los materiales sobre la creación. Sólo muy tardíamente, tal vez en la obra de Hans Heinrich Schmid, comenzó a cambiar esta situación¹¹⁴.

En su libro de 1970, en cualquier caso, es como si Von Rad reconociese que nos encontrábamos en un momento diferente con nuevas posibilidades teológicas. Ahora la vieja polémica contra los cultos de la fertilidad cananeos, que habían impulsado el trabajo de Wright, y todos los eslóganes contra la «teología natural» habían desaparecido y ya no parecían pertinentes. Muchos exegetas se unieron a ello, afirmando que la teología del relato referente a las acciones poderosas de Dios estaba agotada. No obstante, nadie lo reconoció más claramente que el mismo Von Rad. Ello no significa que repudiase su obra anterior. Más bien, se percató de que ante las circunstancias cambiantes era preciso llevar a cabo un nuevo trabajo en torno a temas distintos. Su último libro es un acto extraordinario de estudio de cuestiones novedosas. *Así, es posible percibir una gran tensión en la obra de Von Rad entre los materiales históricos y los sapienciales, una tensión que podemos percibir si tratamos de detectar los fundamentos de la fe veterotestamentaria.*

e) Tras la estela de Eichrodt y Von Rad

El gran periodo de la teología bíblica, modelado de formas muy distintas por Eichrodt y Von Rad, es un tema sumamente importante para nuestra posterior reflexión. Sin embargo, es imposible, a mi juicio, aceptar a Eichrodt o Von Rad como modelo de nuestro propio trabajo. Mi sugerencia es que es más importante percibir la manera en que esas obras resonaron en su tiempo y en su ambiente particular, reconocer la brillantez de esas obras y descubrir que una dimensión de su grandeza es el hecho de ser específicas para su tiempo. Eichrodt respondió al desafío planteado por Barth: articular lo que es normativo, característico y peculiar de la fe de Israel, frente a un evolucionismo que relativizaba toda afirmación teológica. Von Rad, quizás de manera más específica, buscó en la hipótesis del credo un contenido y un método, a fin de encontrar un apoyo para la fe en un contexto social que se oponía fundamental-

113. G. von Rad, «El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento», en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 129-139.

114. H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit: Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (BZAW 101), Berlín 1966; Id., *Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (BHT 40), Tübinga 1968; Id., *Creation, Righteousness, and Salvation: «Creation Theology» as the Broad Horizon of Biblical Theology*, en B. W. Anderson (ed.), *Creation in the Old Testament*, Filadelfia 1984, 102-117.

109. W. Zimmerli, *The Place and Limit of the Wisdom Framework of the Old Testament Theology*: SJT 17 (1964) 148, resumió la conclusión a la que llegó la exégesis: «La sabiduría piensa firmemente dentro del marco de una teología de la creación». La afirmación de Zimmerli anticipa grandes avances en este campo, especialmente en la obra de Hans Heinrich Schmid (cf. *infra*, nota 114).

110. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985.

111. C. Westermann ha articulado la «creación como un dato de la teología» bajo el epígrafe de la bendición. Indica que en los procesos ordinarios de la vida, la fuerza vital otorgada por Dios es operativa. Cf. C. Westermann, *The Gospel and Human Destiny*, en V. Vajta (ed.), *The Gospel and Human Destiny*, Minneapolis 1971, 11-38.

112. A partir del libro de Von Rad sobre la sabiduría, se ha producido una enorme explosión de literatura sobre ese tema. Entre los mejores resúmenes está el de R. E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Nueva York 1990.

mente a su confesión. Parece claro que el modelo interpretativo de Von Rad fue una arriesgada respuesta a la crisis de la Iglesia alemana en sus primeros años. Esa respuesta fue útil para la Iglesia estadounidense de mediados de siglo, cuando la Iglesia buscó un apoyo en medio de las grandes convulsiones provocadas por la guerra y las protestas raciales. Tanto Eichrodt como Von Rad, al igual que Wright, comprendieron la fe bíblica como una fe opuesta a su ambiente: ya sean israelitas en un contexto cananeo, creyentes en un mar de evolucionismo positivista o confesores en medio del desafío del paganismo. El impulso hacia lo normativo tenía una importancia crucial y dichas empresas exegéticas le prestaron un buen servicio.

En un repaso retrospectivo como éste, es posible percibir que Eichrodt y Von Rad estaban aliados en tal empresa. Es preciso darse cuenta de sus enormes diferencias en cuanto a método y contenido, pero no podemos apreciar la audacia e imaginación de su trabajo hasta que nos percatemos de que ambos (al igual que Barth) estaban respondiendo a una situación intelectual en la que la fe se había convertido simplemente en un débil eco de premisas culturales. De forma muy distinta, los dos afirmaron que la fe del antiguo Israel reivindicaba algo propio. En el contexto cristiano que compartían, afirmaron que la fe del antiguo Israel, sin recortar excesivamente esa fe de acuerdo con las convicciones cristianas, era importante para la fidelidad y la vitalidad de la Iglesia en su tiempo y en su ambiente.

Teniendo en cuenta esa pasión que compartían, las diferencias entre Eichrodt y Von Rad y sus dos modelos son muy importantes. Como hemos visto, Eichrodt trata de exponer «una tendencia fundamental y un carácter *constante*» de la teología del Antiguo Testamento. Es decir, desea superar el evolucionismo fomentado por la crítica histórica e identificar lo que persiste y define la fe de Israel en toda circunstancia histórica cambiante. Por el contrario, Von Rad trata de subrayar el *dinamismo* de la fe de Israel, que está siendo constantemente articulada en nuevas versiones de la antigua formulación del credo. Frente a Eichrodt y a quienes repetían su modelo, Von Rad defiende una teología abierta a la radical historicidad de la fe, la cual no puede contenerse en un conjunto de doctrinas. Von Rad trata de tomar en serio el dinamismo histórico de la fe de Israel; a su vez, esto supone tomar en serio la dinámica de las tradiciones, la continua articulación de una fe que es constantemente reformulada. Estos distintos acentos en Eichrodt y Von Rad son importantes porque subrayan respectivamente el carácter constante y dinámico de la fe de Israel. Cuando su obra se pone en mutua relación, podemos hacer tres observaciones:

1. En cada caso, lo que se afirma se expresa de manera convincente. Eichrodt ha defendido vigorosamente la constancia de la alianza, por lo que comprende todo el Antiguo Testamento en categorías transaccionales. A la inversa, Von Rad ha mostrado que las diversas afirmaciones teológicas de Israel están completamente vinculadas a la historia, de forma que ninguna afirmación teológica puede considerarse definitiva, sino que es seguro que será desplazada a su vez por una formulación posterior.

2. A la vez, ni Eichrodt ni Von Rad han logrado hacer una interpretación que pueda integrar lo que el otro subraya. El énfasis de Eichrodt en lo constante dificulta, aunque su intención sea la contraria, la inclusión del dinamismo histórico de la fe

de Israel; así Eichrodt es fácilmente acusado de reduccionismo. Por el contrario, el subrayado que hace Von Rad del dinamismo histórico significa que, en última instancia, en su teología se encuentran muchas teologías, pero no una única formulación teológica. De hecho, Von Rad concluye que tal afirmación es imposible. La diversidad del material impide tal afirmación sin pagar un precio excesivo en términos de reduccionismo¹¹⁵.

Dado que la formulación de las cuestiones desde Barth ha autorizado la búsqueda de lo normativo, la comparación entre Eichrodt y Von Rad revela una cuestión aún pendiente en la teología del Antiguo Testamento: la interacción entre lo constante y lo histórico. La misma articulación de Israel parecería subrayar lo histórico, y en ese sentido Von Rad parece tener razón. Ello es lo que convierte al Antiguo Testamento en algo extraño a la hora de hacer teología. Sin embargo, durante largo tiempo la teología ha subrayado lo constante, lo que trata de hacer Eichrodt, por lo que este material no se adecua excesivamente bien a la elaboración de teología, tal como esta labor se ha entendido frecuentemente. Por ello, numerosos exegetas han deducido que la teología del Antiguo Testamento es desde el principio algo imposible, porque el material al que se denomina Antiguo Testamento se resiste a ser moldeado como teología. Como veremos, la articulación de Brevard Childs respecto a la «crítica [histórica]» y la «[teología] *canónica*» es una forma de plantear el mismo tema.

Así, al final de este periodo de la exégesis puesto en marcha por Barth, la cuestión de la constancia y el dinamismo sigue sin ser resuelta y quizás deba permanecer siempre así. *Llevada al extremo, la tensión entre lo constante y lo dinámico puede convertir a la expresión «teología del Antiguo Testamento» en una especie de oxímoron.* Ahora nuestra tarea consistirá en ver si podemos avanzar de forma novedosa respecto a lo que es, en cierta medida, un punto muerto.

3. Tanto Eichrodt como Von Rad emplean métodos íntimamente vinculados con el contenido de la exposición. Así, a menudo se cita a Eichrodt como alguien que organiza su obra en torno a una sola idea. No obstante, cabe destacar que la idea de alianza de Eichrodt es una idea *peculiarmente característica y persuasiva* para Israel, por lo que Eichrodt debe ser tomado como un exponente de la fe de la alianza y no de un método centrado en «una idea». Del mismo modo, Von Rad es ahora conocido por su obra sobre el relato histórico o, en sus propias palabras, los «credos primitivos». Sin embargo, su intención no es dedicarse a los relatos *per se*, sino al relato particular de unos pocos recuerdos paradigmáticos que otorgan a Israel una identidad peculiar a lo largo de generaciones. Tales extraños recuerdos paradigmáticos hablan de un Dios que se inmiscuye de forma activa en la vida de esa comunidad.

Así, tanto en el caso de Eichrodt como en el de Von Rad no debe prestarse demasiada atención al método en sí. Ambos son intérpretes teológicos y ambos se adentran

115. La conciencia del variado carácter del texto conduce a algunos a deducir que la teología del Antiguo Testamento es algo imposible. Tal juicio quiere resistirse al reduccionismo que se cree que el término *teología* requiere. Quienes hacen tal juicio se ven forzados a contentarse con una historia de la religión israelita. Respecto al problema del pluralismo en la fe del Antiguo Testamento y sus consecuencias para la historia de esa religión, cf. el excelente estudio de R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols., Madrid 1999.

en la problemática y el peculiar contenido del Antiguo Testamento con una preocupación fundamental por lo que allí existe. En el fondo, es la afirmación sustancial del texto y no el método lo que debe preocuparnos. Para Eichrodt, lo más importante es el Dios que establece una alianza; para Von Rad, es el Dios que actúa.

A la hora de evaluar este periodo generativo de la exégesis dominado por Eichrodt y Von Rad, hemos de prestar atención a la valoración que de pasada se hacen mutuamente. La valoración que Eichrodt hace de Von Rad es explícita y sucinta¹¹⁶. Plantea tres críticas a Von Rad. En primer lugar, Von Rad no ha encontrado una manera de tomar en serio la verdadera historia de Israel; en segundo lugar, Von Rad no es capaz de ofrecer un «sistema de creencias independiente»; y, en tercer lugar, Von Rad hace uso de un planteamiento tipológico inaceptable. La conclusión a la que llega Eichrodt es que Von Rad propone que «la interpretación existencial de los testimonios bíblicos» es la correcta¹¹⁷. La propia comprensión de Eichrodt de lo que constituye teología —un esquema intelectual unificado y coherente que da razón de una afirmación de fe normativa— puede, de hecho, ser problemática en sí, pero supone una de las grandes críticas presentadas a Von Rad. La crítica nos permite descubrir cuán problemática es la obra de Von Rad. Sin embargo, también nos permite ver qué audaz y novedoso era lo que se proponía llevar a cabo.

Aunque Von Rad no responde específicamente a Eichrodt, en su introducción menciona de forma explícita a Edmond Jacob y T. C. Vriezen, y seguramente tendrá presente a Walther Eichrodt¹¹⁸. Pese a que no hay una respuesta detallada a Eichrodt, Von Rad está continuamente impresionado por el pluralismo y la dinámica evolutiva del texto mismo, que se desarrolla como un «despliegue» o una serie de «actualizaciones», cada una de las cuales ha de tomarse en serio y de forma normativa en el propio contexto en que se formularon¹¹⁹. La apelación de Von Rad a Heb 1, 1 («muchas veces y de diversos modos») insiste en que la fe de Israel no es una serie de variaciones tras las que existe una constancia coherente; lo importante es la serie de variaciones¹²⁰.

En última instancia, no hay solución a esta disputa entre Eichrodt y Von Rad, de manera que la cuestión del pluralismo y la coherencia es la que plantea los más difíciles interrogantes a la labor permanente de la teología del Antiguo Testamento. Además, como veremos, en medio de los actuales cambios epistemológicos en que hemos de llevar a cabo nuestro trabajo, esta cuestión puede proporcionar una importante oportunidad para redescubrir la afirmación de que el Antiguo Testamento es «hacer teología». Obviamente, en la medida en que es «hacer teología», nos encontramos con un tipo muy distinto de exposición de la fe.

Es importante indicar que, mientras Eichrodt y Von Rad juntos han dominado este periodo de estudios generativo, Eichrodt apareció dos décadas antes que Von Rad.

116. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento* II, 15-22.

117. *Ibid.*, 18.

118. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 13.

119. *Ibid.*, 167.

120. *Ibid.*, 159.

Quizás Eichrodt fuese indispensable para establecer una base de normatividad después de un largo periodo de evolucionismo. Tal vez Von Rad pueda ser comprendido correctamente como una respuesta contra la (¿excesiva?) cerrazón que Eichrodt dio a la teología del Antiguo Testamento. A resultas de ello, el debate más apasionado se ha ocupado de Von Rad y no de Eichrodt, pues la obra de Von Rad ha ocupado el campo de batalla más recientemente.

Aun encontrando problemas en la presentación de Von Rad, no es responsable regresar a la singular constancia de Eichrodt. El clima epistemológico general en el que trabajamos y las necesidades actuales de la comunidad teológica no nos permiten tal vuelta. Desde el momento en que Von Rad completó su obra en 1970, nos hemos quedado con una presentación que puede parecer a algunos, como a Eichrodt, desastrosamente existencial, o como un reflejo fiel e ineludible de la naturaleza del material bíblico en sí. Se trata de un material que insiste en que ha de ser tomado en serio y se niega a ser domado o reducido a una coherencia estable. Esta negativa puede que no sea simplemente literaria, sino también teológica, perteneciente al Sujeto central. El inquieto carácter del texto, que se resiste a una excesiva cerrazón, algo tan bien comprendido por Von Rad, refleja a Aquel que es su Personaje principal, quien también se resiste a ser domado o sistematizado. Así, es el mismo Dios expresado en esos textos quien se encuentra detrás de los problemas de perspectiva y método.

4. Punto final a un periodo generativo

Hoy en día es algo convencional reconocer que el gran periodo de la teología del Antiguo Testamento dominada por Eichrodt y aún más por Von Rad llegó a su fin en torno a 1970. De hecho, la elección de un punto final depende del momento y del modo en que se identifique la transición. He elegido 1970 debido a la publicación del último libro de Von Rad, *Sabiduría en Israel*, que parece «ir más allá de Von Rad», y porque en ese mismo año Brevard Childs publicó su libro *Biblical Theology in Crisis* y llamó la atención sobre la diferente situación de la teología del Antiguo Testamento¹²¹. En 1970 (y alrededor de esa fecha) se reconocía de forma generalizada que los modelos de interpretación teológica a los que se había acostumbrado el estudio del Antiguo Testamento ya no resultaban adecuados.

a) Críticas del llamado movimiento de teología bíblica

Mientras toda la obra de interpretación teológica que se remontaba a Barth se cuestionaba en ese momento, es un indicio del dominio de Von Rad que la mayoría de la retórica que lo rechazaba se dirigía contra Von Rad y la empresa que él había puesto en marcha. El planteamiento general representado por él empezó a ser denominado el movimiento de teología bíblica. La nomenclatura es confusa y desafortunada,

121. B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Filadelfia 1970.

pues sugiere que Von Rad se dispuso a dirigir un movimiento, algo que no hizo. Además, la expresión insinúa que el planteamiento de Von Rad era un fenómeno que podía ser aislado, sin pasado ni futuro, algo que tampoco era. Von Rad, como todo exegeta, trataba de dar un paso más en la investigación. El hecho de que su planteamiento terminase por dominar el terreno sugiere que mucha gente concienzuda halló útil su perspectiva, y que su planteamiento resonaba de forma importante en el clima cultural y epistemológico en el que desarrolló su labor.

En el periodo en que la influencia de Von Rad estaba desapareciendo, ha habido una tendencia a rechazar su trabajo como si estuviese poco documentado, mal concebido o fuese fácil. Tal rechazo no es capaz de reconocer el gran logro de su obra. No es posible ignorar a Von Rad, como si su destacada labor no hubiese cambiado irreversiblemente la disciplina. Sin duda, la obra de Von Rad, como la de cualquier exegeta, participa de su tiempo y su ambiente¹²². En mi opinión, su tiempo y su ambiente requerían una base —una base confesional— para una comunidad de fe que se veía sumamente hostigada por una cultura hostil y una ideología virulenta. La influencia de la obra de Von Rad puede reflejar una comunidad de fe que se ha acomodado excesivamente a la cultura y a su epistemología (como Barth), y mostrar que la amplia resonancia de su hipótesis sobre el credo era un modo de enfrentarse a ese acomodo. *Así, mientras que es posible decir que se ha encontrado posteriormente la obra de Von Rad inadecuada o carente de fuerza, no puede deducirse que fuese un fracaso.* De hecho, el mismo Von Rad podría decir, en coherencia con su método, que su obra era una articulación de la fe que en el transcurso de la vida de la comunidad requiere formulaciones posteriores a la suya.

En cualquier caso, el periodo que va desde 1970 quizás hasta 1990 presenta dos novedades en el estudio del Antiguo Testamento que no podían ser previstas una década antes. La primera era el rechazo casi total de la forma de hacer teología del Antiguo Testamento de Von Rad y el retorno a una obra de crítica histórica con su típica suspensión de cualquier interpretación teológica que afirmase ser normativa¹²³. La crítica principal de Von Rad y de su «relato de las acciones poderosas» es que ni Von Rad ni otra persona ha encontrado una manera de relacionar la historia de la salvación (el relato de los datos teológicos o credales) con la historia secular, tal como ésta podía recuperarse por medio de la investigación histórica. Von Rad había intentado hacerlo al afirmar la tensión entre «mínimos históricos» y «máximos teológicos», pero tal formulación sólo reconocía el problema y la tensión, no lo solucionaba¹²⁴.

Ya en 1961, Langdon Gilkey había identificado el problema recubierto por el lenguaje, y desde entonces se ha dedicado una gran cantidad de energía a la cuestión de

lo que quiere decir la expresión «acciones de Dios»¹²⁵. El resultado de tal discusión es que la noción de «acción de Dios» es o bien comprendida de una forma ingenua y general, incapaz de resistir un escrutinio crítico, o bien convertida en una extensa noción filosófica (como en Paul Tillich o Gordon Kaufman) en la que no se discierne la relación con lo transmitido en el Antiguo Testamento. En última instancia, los defensores del planteamiento de Von Rad eran incapaces de definir de forma convincente para la crítica moderna a qué se referían con «acción de Dios»¹²⁶. De pasada podemos indicar que el problema puede que no esté en Von Rad, sino en el material textual mismo, que continúa dando un testimonio audaz que no tiene en cuenta categorías y sensibilidades modernas. Así, el problema puede ser intrínseco a las afirmaciones del Antiguo Testamento.

Este profundo problema epistemológico y lingüístico, que persiguió la obra de Von Rad, estaba acompañado de una serie de objeciones histórico-críticas a la hipótesis del credo de Von Rad, y a las hipotéticas construcciones de apoyo de Alt y Noth, Albright y Wright¹²⁷. Para nuestros fines, sin embargo, es suficiente con mencionar la crítica fundamental elaborada contra el movimiento de teología bíblica por Brevard Childs y James Barr, quienes, aunque unidos en una crítica que resultó ser decisiva, lo hicieron de forma diferente y por distintas razones.

En sus conferencias publicadas en 1970, Childs habló de la crisis en la teología bíblica¹²⁸. Al final del libro, propuso como antídoto para dicha crisis centrarse en el canon de la Escritura como un indicio que lleve a una lectura adecuada del Antiguo Testamento desde el punto de vista teológico. Desde 1970 Childs ha publicado una serie de libros sobre este tema, culminando en el ambicioso y formidable *Biblical Theology*

125. La problemática de la noción de «acción de Dios» está indicada en literatura ya consolidada. Entre las discusiones más importantes se halla la de L. Gilkey, *Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language*: JR 41 (1961) 194-205. De manera temprana en los debates actuales, Gilkey reconoció el problemático carácter de la retórica bíblica y de la retórica de los intérpretes clásicos.

126. A consecuencia de ello, los exegetas que continuaron su trabajo con cierta «inocencia» respecto a «las poderosas acciones de Dios en la historia» se vieron obligados a tomar la narración como el discurso privilegiado por Israel. Dicha aceptación de la narración fue vigorosamente defendida por H. R. Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, Nueva York 1967. Respecto a las visiones representativas sobre la teología narrativa, cf. S. Hauerwas-L. G. Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Grand Rapids 1989. W. B. Gallie, *The Historical Understanding*, en G. H. Nadel (ed.), *History and Theory*, Connecticut 1977, 149-202, ha ofrecido un argumento convincente a favor de la validez de la epistemología de la que se sirven los modelos narrativos de conocimiento. Repasando en retrospectiva esa fase de la interpretación bíblica, el problema no es que la Biblia no hiciese una convincente presentación de sus afirmaciones, sino que las categorías positivistas impuestas a la Biblia eran inadecuadas para esa tarea. Es decir, la cuestión no es la naturaleza de la Biblia, sino las categorías de la modernidad, que ahora están siendo sometidas a severo escrutinio. En cualquier caso, mi argumento en las páginas siguientes, en relación con el testimonio, está claramente en continuidad con los modelos de certeza narrativos.

127. Una crítica temprana de la hipótesis del credo de Von Rad se encuentra en J. P. Hyatt, *Were There an Ancient Historical Credo in Israel and an Independent Sinai Tradition?*, en H. T. Frank-W. L. Reed (eds.), *Translating and Understanding the Old Testament: Essays in Honor of Herbert George May*, Nashville 1970, 152-170. De manera más general, la síntesis histórica sobre la que se basa la construcción teológica está siendo combatida desde muchos ángulos. Por ejemplo, cf. J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975; y las restricciones de T. L. Thompson y P. R. Davies citadas *supra*, en la nota 54. Una respuesta reciente al «nuevo escepticismo» aparece en I. W. Provan, *Ideologies, Literary and Critical: Reflections on Recent Writing on the History of Israel*: JBL 114 (1995) 585-606.

128. B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Filadelfia 1970.

122. Respecto a Von Rad en su contexto histórico, cf. J. L. Crenshaw, *Gerhard von Rad*, Waco 1978.

123. No sugiero que la tarea de crítica histórica cesase durante la época hegemónica de Von Rad. Sin embargo, hubo en algunos ambientes un suspiro de alivio ante el hecho de que terminase el «episodio barthiano», permitiendo un singular regreso a la tarea crítica «propia», sin que categorías interpretativas más amplias incidiesen en la empresa.

124. Von Rad nunca fue capaz de construir un puente sobre «la fea brecha», por lo que sus elegantes razones nunca mantuvieron unidas a la «historia» y a la «historia de la salvación» de forma efectiva.

of the Old and New Testaments¹²⁹. Durante más de veinticinco años, Childs ha ofrecido diversas perspectivas sobre este tema, y es posible concluir que él mismo ha experimentado un proceso, tendiendo siempre a una comprensión más nítida de lo que puede significar «canónico».

Aquí nuestro único objeto es mencionar la crítica que Childs hace del llamado movimiento anterior. Lo más importante es que Childs consideraba que tal interpretación del Antiguo Testamento, teológica como pretendía ser, se había separado de los puntos de referencia necesarios: los indicios dados en el texto mismo y la guía dada en la comunidad de fe respecto a una lectura teológica responsable (por ejemplo, los credos y las afirmaciones doctrinales). A resultas de ello, la llamada interpretación teológica tendía a actuar de forma autónoma (¿un eco de lo «existencial» de Eichrodt?), según construcciones que no estaban enraizadas ni en el texto mismo ni en las tradiciones teológicas de la Iglesia. Por decirlo de otro modo, la *teología bíblica no era lo suficientemente teológica*, porque estaba demasiado influida por juicios histórico-críticos que conllevaban presupuestos teológicos ajenos al material en sí. Por consiguiente, Childs propuso que la interpretación teológica, en vez de hacerse de acuerdo con el esquema de la crítica histórica, debe llevarse a cabo según la «intencionalidad canónica» del texto.

No fue hasta bien pasado 1970 que Childs formuló plenamente lo que quería decir. En cualquier caso, es claro que tiende a una noción cognitivo-ideal de teología, de modo que la teología bíblica produce ideas que pueden estar al servicio de una Iglesia intérprete que es consciente de su herencia doctrinal. Se trata de una separación importante respecto al énfasis de Von Rad sobre los «acontecimientos» que han de ser hallados en la «historia» más que en el residuo cognitivo que se deriva de la interpretación de tales acontecimientos. En cualquier caso, para Childs, todo el programa de Von Rad traicionaba la más amplia intención canónica de «la forma final del texto», un abandono de algo que la teología cristiana responsable ha valorado y debe valorar.

Desde una dirección bastante distinta, James Barr también ha criticado la obra de Von Rad y la teología bíblica¹³⁰. En su crítica de Von Rad, Barr estaba de acuerdo con Childs, aunque rechazaba vigorosamente la oferta de Childs de una alternativa canónica. La investigación de Barr comenzaba con un estudio magistral y pionero sobre la semántica y el papel que la teoría semántica puede jugar en la interpretación de la Escritura¹³¹. Llevó a cabo una detenida crítica de las irresponsables prácticas semánticas usadas por gran parte de la teología bíblica. Barr se refiere a tres elementos de la teología bíblica, los cuales no todos conciernen directamente a Von Rad.

En primer lugar, la obra pionera de Barr consistía en lanzar andanadas contra un método lingüístico pobre, en el que se creía que el hebreo por sí mismo tenía cierta fuerza teológica particular, y en el que determinados términos bíblicos se trataban como si tuviesen una fuerza y un sentido cosificado. La gran aportación de Barr a la exégesis bíblica fue mostrar que no es una palabra, sino una frase —palabras en contexto— lo que tiene importancia teológica. Barr trató de desmitificar la mayor parte de aquello que había intentado reclamar un privilegio especial como discurso teológico, insistiendo en que el discurso teológico del Antiguo Testamento ha de ser comprendido como algo inteligible; es decir, ha de ser tomado por lo que dice, sin ventajas o privilegios ocultos.

En segundo lugar, Barr se ocupó de la cuestión de la historia que había quedado sin resolver en Von Rad, pues éste (y muchos otros) habían sido incapaces de unir la afirmación teológica y el dato recuperable. Barr estaba a la cabeza de aquellos que proponían que el relato israelita de las acciones de Dios consiste en «historias» o «algo similar a la historia» más que en «historia»¹³². Dos décadas después, tal juicio parece ser normal. Pero debería reconocerse que este aparentemente inocente cambio léxico de «historia» a «historias» es, de hecho, una decisión muy importante para prescindir del «carácter de acontecimiento» del relato bíblico, de modo que exista una dimensión de imaginación ficticia en la narración del texto. Es posible seguir reflexionando sobre el alcance de la imaginación ficticia, pero comenzar reconociendo eso permite y requiere a la vez una empresa hermenéutica muy diferente.

En tercer lugar, la empresa de Von Rad y Wright se había centrado en la acción de Dios. Barr, en su típica decisión sensata respecto al texto, simplemente observó que, en el texto mismo, Dios no tanto actúa cuanto habla, y, por consiguiente, la interpretación teológica puede y debe centrarse en el discurso de Dios¹³³. Puede haber muchos elementos insolubles en el «discurso de Dios» en términos de cuestiones histórico-críticas, pero el discurso es un dato del texto y, por tanto, el material de la interpretación teológica.

Childs y Barr en su conjunto han contribuido poderosamente al ocaso del programa de Von Rad. Juntos han mostrado que la idea nuclear del relato de Von Rad es sumamente problemática y han persuadido a la mayor parte de aquellos que se dedican a la teología del Antiguo Testamento de que no es posible, de un modo sencillo y directo, continuar con el planteamiento del relato. Como veremos posteriormente, habiendo realizado esa crítica común, Barr y Childs se han separado definitivamente, pues ambos están en profundo desacuerdo respecto al camino que se abre por delante.

129. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Filadelfia 1979; Id., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Filadelfia 1985; Id., *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis 1992.

130. J. Barr, *Gerhard von Rad's 'Theologie des Alten Testaments'*: Expository Times 73 (1961-62) 142-146. Cf. la reseña de la crítica de Childs y Barr realizada por S. J. Kraftchick, *Facing Janus: Reviewing the Biblical Theology Movement*, en *Biblical Theology: Problems and Perspectives*, 54-77.

131. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961; Id., *Biblical Words for Time* (SBT 33), Londres 1962. Respecto a la importancia de la obra de Barr en esta área en lo concerniente a la teología bíblica, cf. S. E. Balentine, *James Barr's Quest for Sound and Adequate Biblical Interpretation*, en S. E. Balentine-J. Barton (eds.), *Language, Theology, and the Bible: Essays in Honour of James Barr*, Oxford 1994, 5-15.

132. J. Barr, *Story and History in Biblical Theology*: JR 56 (1976) 1-17. Respecto a la cuestión de la historia, «lo similar a la historia» y las historias, cf. H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*; D. Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Nueva York 1981, 259-281.

133. J. Barr, *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments*, Londres 1966, 65-102, ha argüido notablemente que la preocupación por las acciones de Dios ha conducido a un desprecio por las palabras de Dios, que es lo que principalmente tenemos en la Biblia. Cf. otra versión del argumento en J. Barr, *Revelation through History in the Old Testament and in Modern Theology*: Int 17 (1963) 193-205. La atención que presta Barr al discurso es un importante antecedente a mi propio énfasis en la retórica del testimonio.

Por último, a fin de comprender el punto de ruptura de la teología del Antiguo Testamento a finales del siglo XX, los estudiantes sacarán provecho si prestan cuidadosa atención al libro *The Collapse of History*, de Leo Perdue¹³⁴. Mientras que lo central del sobresaliente libro de Perdue es la consideración de los sondeos que hoy en día se están haciendo para superar a Von Rad, la base de la discusión de Perdue es el reconocimiento de que el problema de la teología del Antiguo Testamento del siglo XX ha sido su incapacidad de convenir con la historia, tal como ésta había sido entendida en la crítica decimonónica y como siguió actuando de forma bastante acrítica en el siglo XX. Ya hemos visto cómo, desde Gabler en 1787, el estudio del Antiguo Testamento se entendía por lo general como un estudio histórico¹³⁵. La aparición de la historia como principal co-disciplina de la exégesis bíblica a finales del siglo XVIII marcó la determinación de los exegetas de librarse de la interpretación eclesiástica, que desde antiguo había considerado a la filosofía como su co-disciplina propia¹³⁶. La aceptación de la historia como la perspectiva adecuada para entender los textos bíblicos reflejaba el espíritu del siglo XIX y era, sin duda, un intento de ser científico más que confesional. Por tanto, la gran empresa histórico-crítica del siglo XIX se planteaba fundamentalmente cuestiones históricas. De hecho, el gran culmen que supuso la «hipótesis documentaria» de Wellhausen fue un intento de ordenar las fuentes históricas de un modo adecuado para que pudiese ser reconstruida la historia de la religión de Israel¹³⁷.

A fin de comprender la crisis de la teología bíblica a fines del siglo XX, hemos de detenernos para entender lo que conllevaba esta singular preocupación por lo «histórico», en la medida en que cautivó a la exégesis del Antiguo Testamento. Lo mejor es quizás reconocer la articulación de la «historia absoluta» por parte de Hegel, la cual reflejaba una convencida visión eurocéntrica de toda la realidad. Es decir, la historia, en cualquier consideración práctica, consistía en historia de Europa y reflejaba la hegemonía acrítica de los autores de dicha historia. Otros dos aspectos de la historia se perciben fácilmente en la obra de la exégesis del Antiguo Testamento durante el siglo XIX. Primero, se consideraba que la historia avanzaba en una única línea evolutiva, nuevamente reflejo de una perspectiva hegemónica. Segundo, en un ambiente positivista, se creía de forma generalizada que una investigación objetiva podía recuperar la historia «tal como ocurrió», sin ambigüedades. Y, de hecho, no era necesario juego interpretativo alguno respecto a «lo que significaba»¹³⁸.

134. L. G. Perdue, *The Collapse of History*, 1-68.

135. Cf. *supra*, nota 32.

136. El paso de la filosofía a la historia como la principal co-disciplina de la exégesis bíblica tuvo una importancia enorme. A finales del siglo XX, nos enfrentamos a una crisis y a una oportunidad, pues la historia es hoy en día desplazada en gran medida como principal co-disciplina de la exégesis bíblica a favor de disciplinas retóricas y sociológicas.

137. El decisivo libro de Wellhausen, hoy en día muy valorado y criticado, es *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Nueva York 1957. Respecto a un detenido análisis de Wellhausen y de sus aportaciones al estudio del Antiguo Testamento, cf. Julius Wellhausen and His *Prolegomena to the History of Israel*, citado *supra*, en la nota 27.

138. La insistencia en que esos materiales del Antiguo Testamento estaban supuestos a ser considerados como historia aparece especialmente en J. van Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville 1992; B. Halpern, *The First Historians: The Hebrew Bible and History*, San Francisco 1988.

Dicha investigación avanzaba con una enorme sensación de confianza en el «cognoscente» (descrito por Descartes) que usaba los métodos correctos, de forma que podía tener fácilmente a su disposición toda la historia para ser analizada y diseccionada. Desde nuestra perspectiva, no es difícil percibir que tal visión de la historia es enormemente pobre; no permite la densidad o ambigüedad del proceso humano real, ni la manera en que distintas perspectivas ofrecen diversas versiones del mismo «acontecer». Es obvio, en retrospectiva, que un positivismo tan pobre no puede implicar la densidad del texto bíblico en sí. No quiero subrayar en exceso esta crítica del planteamiento de la historia positivista, pero cualquier muestra de exégesis decimonónica del Antiguo Testamento revela una inocente confianza en la información y la reconstrucción histórica que ya no pueden aceptarse a finales del siglo XX. Además, al igual que los «hechos» estaban a nuestra disposición de manera neutral, también lo estaban los «significados» encarnados y representados por esos hechos. Así, «la recuperación del pasado» sirvió, en el siglo XIX, para reforzar el presupuesto científico, con mucha frecuencia inexpressado, de que todo este pasado interesante y recuperable es un preliminar del presente más desarrollado y sofisticado que culmina en la «avanzada» erudición, cultura y crítica europea¹³⁹.

Mientras que los cimientos culturales y políticos para tan autocomplaciente historia se quebraron en la primera guerra mundial entre 1914 y 1918, los presupuestos epistemológicos de tal empresa han seguido siendo un poderoso residuo en la investigación durante casi todo el siglo XX. Así, la historia y la crítica histórica, que pretendieron recobrar el pasado recuperable, pero que también contrabandearon su esquema evolutivo, continuaron siendo el rasgo definitorio de la exégesis del siglo XX, incluyendo la teología del Antiguo Testamento. Pese a que Barth había lanzado un potente desafío a tales presupuestos, no interrumpió esta tendencia mayoritaria de la investigación. Así, Albrecht Alt, aunque enormemente influido por los avances en la crítica de las formas de Hermann Gunkel, actuó principalmente como un historiador, y su alumno Martin Noth reconstruyó la historia primitiva de Israel, muy influida por la obra de Alt¹⁴⁰. En los Estados Unidos, Albright era fundamentalmente un historiador, aunque su gran libro *From Stone Age to Christianity*, desafiaba al inocente evolucionismo del siglo XIX.

De ese modo, el desarrollo de la exégesis veterotestamentaria en el siglo XX, que influyó en la matriz en la que trabajaron Eichrodt y Von Rad, se define básicamente en términos de cuestiones, propuestas y reconstrucciones históricas. Como hemos visto, la teología de Von Rad estaba comprometida con «las acciones poderosas de Dios en la historia». Todas las palabras de la fórmula (excepto quizás «poderosas») son problemáticas, pero la más problemática es «historia», pues, en última instancia, Von Rad

139. Tal visión representa una arrogancia implícita que considera el florecimiento de la cultura y la erudición europea como la norma absoluta hacia la que todo ha ido avanzando. Así, lo que se ofrecía como una valoración objetiva se convirtió, en algunos círculos, en una acrítica complacencia consigo mismo. Me parece que la reciente «victoria del capitalismo» también es vista como la llegada al culmen del desarrollo histórico; por ejemplo, cf. F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona 1992.

140. M. Noth, *The History of Israel*, Londres 1960, 53-163.

no podía aceptar la historia con definitoria seriedad y es acusado por Eichrodt de ser existencialista. De hecho, Barr ha vinculado a Von Rad con Rudolf Bultmann, presumiblemente en relación con su tratamiento existencialista de lo histórico¹⁴¹.

Así, el «colapso de la historia» de Perdue es una conclusión que ya había sido intuida por Childs y Barr, quienes reconocieron que toda una manera de investigar ya no era persuasiva ni adecuada. Cabe destacar que, mientras que el diagnóstico de Perdue se aplica de forma más directa a la obra de Von Rad, de hecho, concierne a toda la empresa de la exégesis veterotestamentaria, tal como ésta se ha practicado en los círculos europeos y norteamericanos de los últimos doscientos años. El «colapso» no significa solamente el reconocimiento de que algo como la historia de la salvación es demasiado inocente, sino que los presupuestos epistemológicos de la modernidad europea, con sus privilegios hegemónicos, resultan insuficientes. Nuestra capacidad de conocer, tal como se concebía, está siendo cuestionada radicalmente. Nuestro presupuesto de una evolución progresiva es denunciado como una convicción en beneficio propio. Nuestra noción acrítica de una singular línea evolutiva en la historia cultural, que culmina con la cultura europea y norteamericana, es expuesta hoy en día a los retos de un pluralismo desordenado, en el que cada elemento posee su propia versión de lo que constituye la realidad. Mientras que debemos esforzarnos por dar un nuevo paso en la interpretación teológica, *es probable que no hayamos comprendido con la suficiente claridad la ruptura epistemológica ante la que nos encontramos*, que desafía ferozmente el prolongado privilegio de los intérpretes de la Escritura europeos y norteamericanos. Perdue ha articulado todo esto con claridad.

b) Planteamientos sociológicos

En las décadas que van de 1970 a 1990, por consiguiente, podemos reconocer que un modelo histórico de exégesis es, al menos, problemático, incluso si no decimos, con Walter Wink, que está en la bancarrota. En segundo lugar, podemos descubrir que en el mismo periodo se produjo una considerable confusión metodológica. Por un lado, quedó cada vez más claro que los viejos métodos no podían continuar con su prolongada inocencia. Por otro lado, no era obvio qué métodos alternativos podrían ser capaces de seguir avanzando la tarea exegética en la interpretación teológica.

No es excesivamente llamativo el hecho de que la confusión metodológica se ha producido en un momento en el que se intentaron desarrollar diversos métodos, algunos de los cuales se consideraron insuficientes y se rechazaron rápidamente. Lo que es llamativo es que en tan corto periodo de tiempo se pueda empezar a percibir la aparición de nuevas metodologías que conllevan el inicio de programas de investigación y de trayectorias interpretativas. Ya se ha convertido en algo convencional sugerir dos metodologías tales que seguramente serán influyentes en la próxima fase de la tarea exegética, y que están, de modo diverso, en continuidad con la investigación anterior. Nos ocuparemos de esos planteamientos sucesivamente.

141. Cf. J. Barr, *The Old Testament and the New Crisis of Biblical Authority*: Int 25 (1971) 24-40.

En primer lugar, el *análisis sociológico* ha aparecido en las décadas pasadas como una rica posibilidad¹⁴². La sociología, en sí una disciplina que sólo cuenta con doscientos años, pretende descubrir las fuerzas mediante las cuales comunidades y sociedades vertebran su vida por medio de la organización del poder y de los símbolos. Las herramientas sociológicas en sí no han sido ajenas a la exégesis del Antiguo Testamento, pues ya en los albores del siglo XX, la investigación alemana hizo un uso importante de la obra de Max Weber¹⁴³. Es de justicia decir, sin embargo, que la investigación histórica en un sentido más estricto hasta hace poco ha minimizado la importancia del análisis sociológico.

La producción de literatura sociológica en el estudio del Antiguo Testamento ha sido casi explosiva, prestando atención a cada fase y aspecto de la vida pública de Israel. Ello incluye la obra de Robert Wilson sobre los profetas, así como las investigaciones antropológicas de Thomas Overholt y Paul Hanson sobre el periodo postexílico y las de George Mendenhall sobre la monarquía¹⁴⁴. La obra más impresionante e influyente, no obstante, ha sido la de Norman Gottwald, a la que también están asociados los trabajos de Frank Frick y Marvin Chaney¹⁴⁵.

Al inicio de su obra sociológica, Gottwald desafió las premisas en el campo de la exégesis del Antiguo Testamento —premisas de la disciplina que ya anticipaban y predeterminaban algunos resultados del estudio y excluían otros¹⁴⁶—. Gottwald propuso unas premisas alternativas que radicalmente abrieron lo que es concebible y posible en la disciplina. Sin embargo, fue su gran libro de 1979, *The Tribes of Yahweh*, el que impactó la exégesis de forma decisiva. En dicho libro, Gottwald siguió la tesis de Mendenhall de que los informes narrativos del libro de Josué, de hecho, no narran una invasión de la tierra de Canaán por parte de forasteros, sino que más bien reflejan una disputa interna y violenta entre los campesinos agobiados por las rentas que han de pagar y las elites urbanas y privilegiadas que viven de la riqueza excedentaria posibilitada por los tributos de los campesinos. La revuelta campesina dio lugar al movimiento social que terminó siendo conocido como Israel y a la revoluc-

142. Cf. R. R. Wilson, *Sociological Approaches to the Old Testament*, Filadelfia 1984; N. K. Gottwald, *Sociological Method in the Study of Ancient Israel*, en M. J. Buss (ed.), *Encounter with the Text: Form and History in the Hebrew Bible*, Filadelfia 1979, 69-81.

143. M. Weber, *Ancient Judaism*, Glencoe 1952. Cf. también la obra, atenta a las cuestiones sociológicas, de A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, París 1937. Es probable que tanto Weber como Durkheim trabajaran a la sombra de la exégesis veterotestamentaria y continuaran haciéndolo. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Nueva York 1979, 591-667.700-709, ha considerado el modo en que la sociología idealista ha sido asumida en los estudios del Antiguo Testamento y ha exigido una lectura materialista en vez de aquella.

144. R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Filadelfia 1980; T. W. Overholt, *Channels of Prophecy: The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Minneapolis 1989; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic*, Filadelfia 1975; G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore 1973.

145. Además de N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Nueva York 1979; cf. Id. (ed.), *Social Scientific Criticism of the Hebrew Bible and Its Social World: The Israelite Monarchy*: Semeia 37 (1986), con particular referencia a la obra de Marvin Chaney y Frank Frick.

146. N. K. Gottwald, *Domain Assumptions and Societal Models in the Study of Premonarchal Israel*: VTSup 28 (1974) 89-100.

ción que trató de destruir las ciudades-estado cananeas, que eran los símbolos y la encarnación del privilegio y la opresión social.

Ya en 1962, Mendenhall había propuesto que era Yahvé, el Dios de justicia, el instigador de la revolución emprendida bajo su tutela¹⁴⁷. En su libro, Gottwald rompió de manera decisiva con Mendenhall en un aspecto. Al apelar a las categorías de Karl Marx en lo concerniente a la base y la superestructura, Gottwald afirmó que eran las *condiciones materiales* de los campesinos las que generaron la revolución, y que Yahvé es una legitimación tardía de esa actividad revolucionaria impulsada por lo material. Ciertamente, la formulación de Gottwald de la naturaleza del Israel primitivo es formalmente imparcial, asegurando sucesivamente que Yahvé es una «función» de la revolución así como la revolución es una «función» de Yahvé¹⁴⁸. Mientras Mendenhall ha rechazado firmemente el uso de tales categorías sociológicas en la interpretación, Gottwald, seguramente de forma acertada, ha insistido en que no se trata de si uno emplea categorías sociológicas, sino de qué modelo sociológico se utiliza. Si no se usa la sociología materialista de las categorías marxistas, entonces se emplean inconscientemente las categorías idealistas de Weber y Durkheim, que son intrínsecamente conservadoras y protectoras del *statu quo*.

Muchos elementos del libro de Gottwald se hallan sujetos a discusión, necesitan revisión y están siendo vivamente debatidos. Desde su publicación en 1979, Gottwald ha ofrecido otras formulaciones mucho más depuradas¹⁴⁹. El aspecto principal del que Gottwald no se ha retractado, en cualquier caso, es que la fe israelita no es un descartado cuerpo de ideas, como la teología europea y norteamericana había supuesto en su hegemonía inocencia, sino que esa fe, como cualquier declaración de sentido, está profundamente entremezclada y moldeada por las realidades materiales, tales como la demografía, la tecnología y la producción de alimentos. Ello significa que el Antiguo Testamento no contiene afirmaciones teológicas asépticas, unidimensionales o desencarnadas, sino que toda formulación teológica en el texto está, de forma muy importante, íntima e inexorablemente unida a las vivencias.

Inmediatamente se percibe con claridad que Gottwald en principio no ha roto con la crítica histórica, ya que ningún exegeta serio puede prescindir de los antecedentes de la investigación. Más bien, Gottwald ha cuestionado la inocencia de cualquier lectura «ideal» del texto bíblico que obrara como si Israel viviese en un mundo de puras ideas. Gottwald da por descontado y trabaja con todo el aparato de la exégesis histórico-crítica, incluido el análisis de los documentos del Pentateuco. Sin embargo, comprende cada testimonio textual como testigo de una realidad concreta y material que está presente en, con y bajo cada declaración de sentido.

Así, Gottwald y otros que comparten su punto de vista han mostrado de forma irreversible que toda declaración textual del Antiguo Testamento necesita ser comprendida como partícipe de las realidades del poder, de la protección del poder, del

mantenimiento del poder o de la legitimación del poder. Por consiguiente, todo texto vive en la controvertida realidad de los intereses encubiertos y se enfrenta con cuestiones ideológicas¹⁵⁰. La perspectiva de Gottwald, así como la de aquellos que participan de su práctica interpretativa, es sumamente elaborada y matizada. Si, no obstante, se llega a la encrucijada del programa de lectura marxista, entonces, en última instancia, todo se reduce a un conflicto de clases, en el que algunos tienen acceso al poder y a los bienes mientras otros no. No es preciso ser reduccionista al respecto para reconocer que, de acuerdo con esta idea, toda afirmación teológica e interpretativa está en cierto modo situada en esta realidad cambiante, que es de naturaleza fuertemente política y económica¹⁵¹.

Mientras que Gottwald tiende a centrarse en los intereses que están en juego en el texto mismo, ciertamente sabe que así como las cuestiones de poder, intereses e ideología intervienen en el texto, también actúan en la labor hermenéutica. Es decir, las diversas lecturas del texto también están influidas e impulsadas por la clase de lector. Lo que surge de esta percepción sobre el texto y el lector es el reconocimiento de que, al igual que no hay textos neutrales, no hay lectores neutrales. En cada caso, la teología del Antiguo Testamento ha de prestar atención a los procesos de poder e impotencia que operan en el testimonio y en la interpretación. Sin prestar demasiada atención a las particularidades del libro de Josué y a la hipótesis de la revuelta campesina en sí, podemos percibir inmediatamente que *Gottwald ha alterado la supuesta neutralidad que ha prevalecido en la vieja lectura histórico-crítica positivista. De hecho, ahora somos capaces de ver que la que ha sido considerada una lectura objetiva (y aún lo hace en algunos ámbitos) es a menudo la obra de una elite privilegiada que está de acuerdo en una serie de métodos de lectura que mantienen al texto en la esfera de las ideas, donde no entre en contacto con las ventajas o las desventajas materiales*¹⁵².

Entre otras cosas, esta denuncia de los intereses cuestiona el cómodo presupuesto de que los críticos del texto, de cualquier índole, son neutrales y objetivos, mientras la interpretación teológica es confesional y fideísta. Si Gottwald está en lo cierto respecto a la dimensión material del texto y la lectura, como creo que lo está, entonces no existe una lectura objetiva o neutral. Toda lectura, en gran medida, es fideísta y confesional, incluidas aquellas lecturas que rechazan la afirmación teológica

150. La noción de ideología es ahora una noción importante y generalizada en la exégesis veterotestamentaria, y ningún estudiante de teología del Antiguo Testamento puede permitirse el lujo de ignorar su relevancia. La confusión se produce porque están actuando al mismo tiempo dos diferentes significados del término *ideología*. Por un lado, Karl Marx comprendió la ideología como distorsión teórica; por otro lado, Clifford Geertz ha usado el término para referirse a cualquier narración que da sentido y coherencia a la experiencia social. El término es utilizado en el estudio del Antiguo Testamento de forma descuidada e incongruente. Cf. las útiles reflexiones sobre ideología de P. Ricoeur, *Ideología y utopía*, Barcelona 1989.

151. Esta realidad en relación con cuestiones textuales y hermenéuticas ha sido puesta de manifiesto en diversas exposiciones de corte liberal sobre el conocimiento convencional, las cuales ponen de relieve que gran parte de lo que ha sido considerado objetivo es, de hecho, reflejo de los intereses de la hegemonía interpretativa.

152. Richard Rorty hace la crítica más enérgica a las nociones convencionales de objetividad. Por ejemplo, cf. R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona 1996; Id., *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos*, Barcelona 1996.

147. G. E. Mendenhall, *The Hebrew Conquest of Palestine*: BA 25 (1962) 66-87.

148. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 608-621.

149. Cf. su colección de trabajos en N. K. Gottwald, *The Hebrew Bible in Its Social World and in Ours* (SBLSS), Atlanta 1993.

ca del texto. Tal como ocurre a menudo (y más adelante me ocuparé de ello con mayor detenimiento), la crítica histórica hoy en día tiende a convertirse en el punto de encuentro de aquellos que preferirían soslayar las invitaciones más revolucionarias del texto en una operación distante y «objetiva».

Hemos de indicar que el análisis sociológico no necesita ser marxista por definición. Así, por ejemplo, el estudio de los profetas de Wilson desde una perspectiva sociológica está influido por una rica teoría antropológica, y el estudio de las tradiciones postexílicas de Hanson apela a las categorías sociológicas de Karl Mannheim. No obstante, incluso cuando los presupuestos sociológicos no son marxistas, tal forma de lectura nos exige descubrir en mayor o menor medida que los textos negocian con el poder y con intereses encubiertos.

La tarea de la teología del Antiguo Testamento no consiste en reiterar intuiciones sociológicas. Sin embargo, los lectores teológicos del Antiguo Testamento no tienen ni pueden tener ningún recurso textual que esté sobre, más allá o al margen del conflicto social. Es decir, no existen textos neutrales por encima de la conflictiva interacción social, pues todo texto está inevitablemente situado allí. Así, hacer teología del Antiguo Testamento requiere una cierta cantidad de coraje (que no es lo mismo que ingenuidad), para permitir que textos que defienden un poder sean a la vez, y sin negar su papel concreto en los conflictos por el poder, declaraciones de sentido que puedan ser recibidas como normativas. Ciertamente, el análisis sociológico plantea grandes exigencias a la interpretación teológica. Sin embargo, el camino que se extiende ante nosotros, dado el auge de este método, supone descubrir que las declaraciones normativas son típica e ineludiblemente afirmaciones fraguadas en el conflicto, que sirven a intereses de poder y que son constantemente cuestionadas.

La normatividad, podemos descubrir al final del siglo XX, no es algo a lo que se llega de forma calmada y neutral. Más bien, *la normatividad es aquello por lo que uno arriesgaría su propia vida*¹⁵³. Sostengo que es precisamente en tales contextos de riesgo donde lo que recibimos como datos teológicos fueron expresados, oídos, valorados y transmitidos en la vida de esa primitiva comunidad. O, expresado de forma negativa, las afirmaciones normativas que no estén orientadas hacia algo peligroso y disputado probablemente no sean útiles, interesantes o, en última instancia, ciertas.

c) La crítica retórica

La crítica más fácil que se puede hacer a Gottwald es que, por lo general, se preocupa de las realidades de poder en una situación social reconstruida, de modo que no presta atención al texto bíblico en sí de forma detenida. Como Marx antes que él, muestra poco interés o aprecio por la calidad artística del texto mismo. Al reconocer esto, es importante ocuparnos del segundo método que está surgiendo en nuestra época y que es un complemento indispensable al análisis sociológico: *la crítica retórica*.

153. La dimensión del riesgo en la praxis es lo que distingue la normatividad de lo particular en la fe bíblica. Se trata de un tipo de normatividad muy distinto al de los universales razonados.

La crítica histórica, tal como se ha ido practicando, ha sido desgraciadamente famosa por su falta de interés en la expresión del texto mismo. De hecho, las referencias primordiales de la crítica histórica típicamente están fuera del texto o, como a menudo se dice hoy en día, «tras el texto» en el proceso histórico. Generaciones de estudiantes de Escritura han tendido no a leer el texto mismo, creyendo que las cuestiones verdaderamente interesantes se hallan tras el texto, a las que el texto simplemente se refería o de las que daba un lejano testimonio. Tal desatención para con el texto es evidente en la típica forma en que se han planteado los interrogantes históricos en el estudio de la Escritura. Como es normal, los conservadores han estado profundamente interesados en si algo recogido en el texto bíblico «realmente ocurrió», y para determinar tal cosa debían ir más allá del texto, quizás mediante la arqueología. Por el contrario, los liberales han estado tremendamente interesados en el material explicativo y comparativo aparte del texto. A la hora de plantear cuestiones teológicas la situación era similar. Se creía que el texto simplemente apuntaba hacia el Dios que está situado ontológicamente en alguna parte de la «realidad», pero ciertamente no en el texto en sí. Así, tanto en la investigación histórica como en la interpretación teológica, se pensaba que la realidad estaba en otra parte diferente al texto.

Como consecuencia de ello, el texto bíblico mismo era sólo incidental o instrumentalmente importante para el estudio de lo que es «real», ya sea que lo «real» se comprenda histórica o teológicamente. El problema del estudio de la Escritura que elude el texto buscando lo que es «real» es una vieja dificultad, aunque no resulta fácil determinar cuándo surgió tal dificultad. Se puede sospechar que la cuestión es tan vieja como el enfrentamiento de Platón con los sofistas. En cualquier interpretación convencional, Platón siempre es «el bueno» que trata de la realidad, mientras que los sofistas son charlatanes que sólo tratan de palabras, es decir, que crean textos. El prejuicio contra la retórica es muy profundo en la filosofía occidental y en el pensamiento occidental en general, y ciertamente recibió un impulso con Aristóteles¹⁵⁴.

Dicho hondo prejuicio, además, reapareció bajo la forma del positivismo decimonónico, el cual, con una enorme confianza en sí mismo, pretendió reducirlo todo a datos técnicos; y tardíamente en el siglo XX en el sutil arte del memorándum. En un mundo tal que es capaz de acercarse a «cómo son realmente las cosas», la habilidad de la expresión tiene una importancia o un interés secundario y, en cualquier caso, es sospechosa, pues tales expresiones pueden desviarse de lo «real».

En el estudio de la Escritura, este mismo positivismo es evidente en los grandes comentarios de los críticos históricos y en la obra cumbre de Wellhausen. Los comentarios se dedican típicamente a clasificar lo que es «genuino» en el texto y a identificar paralelos en otras culturas. Dicho tratamiento del texto no se ocupa en absoluto de las declaraciones del texto mismo, sino que en realidad es una detenida incursión en el texto, buscando indicios que apoyen una reconstrucción histórica. Es extraño que una empresa tan preocupada por el texto como lo es el estudio de la Escritura tenga, en última instancia, tan poco verdadero interés en el texto y en su carácter retórico y artístico.

154. Cf. C. J. Swearingen, *Rhetoric and Irony: Western Literacy and Western Lies*, Oxford 1991.

El camino de regreso hacia la retórica fue emprendido por Hermann Gunkel en torno al cambio de siglo, con sus estudios sobre los Salmos y el Génesis¹⁵⁵. Su práctica de crítica de las formas aseguró que la investigación contemplase la forma del texto en sí. Gunkel en persona tenía un agudo sentido del arte. Sin embargo, posteriormente a Gunkel, la labor de la crítica de las formas tendió a convertirse en algo bastante rígido en algunos círculos, hasta que en ciertas partes de la obra del Proyecto de Crítica de las Formas, el análisis de las formas queda reducido a nada más que un inventario o incluso a un esquema del contenido¹⁵⁶. En conjunto, en cualquier caso, la crítica de las formas perdió su fuerza como un método específico porque impregnó completamente la práctica exegética y se convirtió en una perspectiva sobre los textos que no se cuestionaba.

La crítica de las formas preparó el camino para la más reciente aparición de la crítica retórica como una fuerza principal en los estudios del Antiguo Testamento, convertida ya en indispensable en la labor de la teología del Antiguo Testamento. La crítica retórica es un método que insiste en que el *cómo* se dice resulta crucial y definitivo para el *qué* se dice, de manera que la teología del Antiguo Testamento no trata con un conjunto de ideas normativas que puedan expresarse de muchos modos, sino con una expresión particular que es pronunciada y/o escrita de un modo determinado.

Hoy en día hay un consenso en que el impulso principal de la crítica retórica como una empresa internacional en relación con el Antiguo Testamento brota del discurso de James Muilenburg, *Form Criticism and Beyond*, presentado en 1968 y publicado en 1969¹⁵⁷. Dicho discurso pone de relieve la atención que la larga carrera de Muilenburg había prestado a la intencionalidad artística del texto mismo¹⁵⁸. Muilenburg casi por sí solo dio credibilidad a la práctica de la lectura detenida, mediante la cual se perciben los detalles del texto, como, por ejemplo, los patrones y la disposición de las palabras, la repetición de términos clave, la cuidadosa ubicación de preposiciones y conjunciones, y la aliteración. Muilenburg insistía en que, a fin de prestar atención a la intención comunicativa del texto, es preciso notar todos y cada uno de los detalles. En términos de interpretación teológica, dado que el *qué* está vinculado al *cómo*, no es posible generalizar o resumir, sino que es necesario prestar atención a los detalles.

Cabe destacar la paralela insistencia de Muilenburg y Gottwald, que fue alumno de Muilenburg. Gottwald ha hecho hincapié en que los textos no son declaraciones de ideas aisladas, sino que las ideas están típicamente situadas en medio de las presiones y exigencias de las fuerzas sociales y del poder. De forma paralela, Muilenburg insis-

te en que los textos bíblicos no proporcionan conceptos o ideas que flotan libremente, sino que consisten en afirmaciones que deben ser consideradas en términos de su situación retórica en conjunto. Así, tanto Muilenburg con la retórica como Gottwald con la sociología subrayan que el contenido del Antiguo Testamento, ya sea histórico o teológico, no puede ser extraído del texto, sino que debe ser tomado en toda su densidad en el texto donde se encuentra.

Desde la propuesta programática de Muilenburg en 1969, la crítica retórica ha surgido como una importante inversión metodológica, menos disputada que el programa sociológico de Gottwald. La consideración del método nos hace prestar atención a la obra de Phyllis Trible, una de las estudiantes más destacadas de Muilenburg y ciertamente heredera de sus inquietudes retóricas. Como practicante de los métodos de lectura de Muilenburg, Trible ha publicado dos libros de ensayos: *God and the Rhetoric of Sexuality* y *Texts of Terror*¹⁵⁹. Mucho antes que el feminismo como una fuerza hermenéutica se pusiera de moda en el estudio del Antiguo Testamento, Trible decidió estudiar textos que pertenecían al ámbito de la mujer y de la imaginaria feminista. En su primer estudio, *God and the Rhetoric of Sexuality*, prestó particular atención a la metáfora, comenzando así a explorar una serie de tropos literarios que se situaban al margen de la perspectiva unidimensional de la crítica histórica. Más recientemente, Trible ha publicado un tercer libro, *Rhetorical Criticism*, en el que ha situado el método en perspectiva histórica y ha proporcionado un modelo práctico a través de un estudio del libro de Jonás¹⁶⁰.

Aparecen dos temas en su estudio a los que hay que prestar especial atención. En primer lugar, Trible destaca de forma regular la notable densidad del texto, a fin de poner de manifiesto toda la complejidad y calidad de un texto en el que muchos elementos ya están presentes en su diseño¹⁶¹. Dicha densidad, por lo general, nos alerta ante cualquier historicismo o extracción teológica carente de complicaciones. En segundo lugar, Trible normalmente evita cualquier resultado fuertemente ideológico a partir de su lectura. Es una lectora feminista atenta a cuestiones de prejuicios y prácticas sexistas en relación con el texto, pero tal atención no se inmiscuye o controla su lectura. Lo que resulta evidente en su obra es que, si se es paciente con los detalles del texto, no es preciso imponer conclusiones teológicas, pues normalmente el texto ofrecerá, al menos, indicios de su propia defensa, aun haciéndolo con reticencia y delicadeza. Tal atención al detalle requiere obviamente que la teología del Antiguo Testamento se elabore de una forma distinta a la de tiempos pasados, no mediante grandes generalizaciones, sino ocupándose *cada vez de un texto*. La crítica retórica permite al lector acercarse al texto y no presupone que algo más importante, ya sea histórico o teológico, se halla tras él. Al mismo tiempo, es importante reconocer, dado el carácter generativo del texto, que gran parte de lo teológico se en-

155. El singular impacto de Hermann Gunkel en los estudios de Antiguo Testamento está atestiguado en muchos manuales. Por ejemplo, cf. J. H. Hayes (ed.), *Old Testament Form Criticism*, San Antonio 1974; K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition: The Form Critical Method*, Nueva York 1975; G. M. Tucker, *Form Criticism of the Old Testament*, Filadelfia 1971.

156. Los diversos volúmenes del Proyecto de Crítica de las Formas están siendo publicados por Eerdmans. Respecto a la permanente importancia de la obra de Gunkel, cf. M. J. Buss, *The Study of Forms*, en *Old Testament Form Criticism*, 1-56; Id., *Understanding Communication*, en *Encounter with the Text*, 3-44.

157. J. Muilenburg, *Form Criticism and Beyond*: JBL 88 (1969) 1-18.

158. La obra más importante y característica de James Muilenburg es *Isaiah 40-66*, en *IB*, vol. 5, Nashville 1956, 381-773.

159. P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Filadelfia 1978; Id., *Texts of Terror: Literary-Feminist Reading of Biblical Narratives*, Filadelfia 1984.

160. P. Trible, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*, Minneapolis 1994.

161. Empleo el término *densidad* en un sentido no muy distinto al uso que hace Clifford Geertz de una descripción «compacta».

cuentra «frente al texto». Un intérprete teológico no debe proteger el texto de tal manera que no se atreva a realizar esa extrapolación generativa.

Otros practicantes de la crítica retórica también han mostrado el servicio que dicha lectura detallada puede prestar a la empresa teológica. David J. A. Clines ha considerado la coherencia y la intención literaria de todo el Pentateuco¹⁶². En su discusión también ha indicado el modo en que la retórica puede engendrar un mundo en el que pueden vivir los oyentes del texto¹⁶³. Clines se ocupa de la fuerza generativa de la retórica. Al hacer tal cosa, va más allá de la lectura detallada de Muilenburg en dirección hacia la teoría, algo que comentaremos posteriormente. En sus primeros libros sobre Saúl y David, David M. Gunn ha proporcionado destacados ejemplos de cómo una lectura detallada puede ocuparse de la intencionalidad del texto¹⁶⁴. Mientras que Gunn en dichos libros ha permanecido fiel al texto, también ha tematizado su lectura en torno a los motivos del «don» y la «recepción»¹⁶⁵. En dos libros que han llamado poderosamente la atención, Robert Alter ha dado un gran impulso al análisis retórico, mostrando que las artísticas pautas retóricas del Antiguo Testamento, tanto en prosa como en poesía, tienen una sutileza y una densidad a las que la crítica histórica normalmente no ha prestado la atención suficiente¹⁶⁶. Si esa densidad y sutileza no son tenidas en cuenta en el trabajo crítico, seguramente no estarán a nuestra disposición para la posterior interpretación teológica.

Aunque la obra de Paul Ricoeur está llena de teorías y es consciente de sí misma desde el punto de vista hermenéutico de una manera que no lo es la declaración programática de Muilenburg, no resulta inapropiado referirse aquí a la influyente obra de dicho autor francés¹⁶⁷. En diversos libros Ricoeur ha reflexionado sobre la naturaleza del texto bíblico, sobre todo en lo referente a la narración, como una empresa de imaginación generativa. Ricoeur ha percibido que las perspectivas histórico-críticas, por lo general, pretenden recuperar (o reconstruir) «el mundo detrás del texto», un

162. D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*. Respecto a la capacidad artística de un texto para ir más allá de la historicidad, cf. G. Josipovici, *The Book of God: A Response to the Bible*, New Haven 1988.

163. D. J. A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, 102.

164. D. M. Gunn, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story* (JSOTSup 14), Sheffield 1980; Id., *The Story of King David: Genre and Interpretation* (JSOTSup 6), Sheffield 1978.

165. D. M. Gunn, *David and the Gift of the Kingdom* (2 Sam 2-4, 9-20, 1 Kgs 1-2): Semeia 3 (1975) 14-45.

166. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, Nueva York 1981; Id., *The Art of Biblical Poetry*, Nueva York 1985. Cf. también M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985.

167. La obra de Paul Ricoeur está publicada en muchas partes y bajo muchos títulos. Es imposible identificar un texto suyo como un punto de referencia específico, pero un estudiante de teología del Antiguo Testamento hará bien en prestar atención a la obra de Ricoeur sobre el tiempo, la narración y la imaginación. Entre sus notables colecciones de ensayos, publicados originalmente en diversos lugares, cf. D. Ihde (ed.), *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston 1974; C. E. Reagan-D. Stewart (eds.), *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, Boston 1978; P. Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics 2*, Evanston 1991 [versión cast.: *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica 2*, México 2001]; M. J. Valdés (ed.), *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Toronto 1991; P. Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (cf. *supra*, nota 6). Para una orientación sobre el trabajo de Ricoeur, cf. M. I. Wallace, «Introduction», en *Figuring the Sacred*, 1-32.

proceso que Robert Alter ha tildado de «excavación»¹⁶⁸. El giro en la perspectiva interpretativa al que nos referimos aquí ha reconocido normalmente que «el mundo detrás del texto» no se halla disponible. De ese modo, esta perspectiva supone un importante desafío a todo el programa de la crítica histórica. Durante el pasado siglo, la búsqueda del «mundo detrás del texto» en la crítica histórica ha ejercido una sofocante hegemonía sobre el texto. No existe garantía alguna de que los nuevos planteamientos no ejerzan una hegemonía asfixiante similar. Por tal motivo, la comunidad interpretativa, académica y eclesial, debe estar constantemente alerta y ser autocrítica. Además, si el mundo detrás del texto estuviese disponible, no sería de ningún modo directo generador de una interpretación teológica.

Ricoeur nos ha dado formas de expresar dos modos alternativos de considerar la relación del texto con el «mundo». Primeramente, habla de «el mundo en el texto». Esta frase remite a un conjunto de presupuestos e interacciones que se producen en la expresión del texto mismo, sin analizar si tales presupuestos e interacciones son posibles en el «mundo real». Así, por ejemplo, en «el mundo en el texto» es posible que Eliseo orase y que los sirios se quedasen ciegos (2 Re 6, 18) y que el rey de Babilonia se convirtiese en una bestia (Dn 4, 33), de modo que los personajes del texto experimentan así su realidad. En el mundo en el texto, los controles y las limitaciones del «mundo exterior» quedan suspendidos. Cabe destacar que este procedimiento literario, que otorga gran libertad a la imaginación de un mundo alternativo, no es incongruente con la insistencia de Barth en que lo «real» debe preceder a lo «posible», porque si uno decide primero lo «posible», lo hará de acuerdo con el mundo asumido por la razón dominante¹⁶⁹.

En segundo lugar, Ricoeur habla del «mundo frente al texto», el mundo vital generado por el texto y mediado a los oyentes del texto cuando éstos lo reciben. Los lectores y oyentes atentos y complacientes son atraídos hacia los presupuestos y las interacciones del texto mismo, las cuales, si se da crédito al texto, son, de hecho, posibles. Esta «posibilidad en el mundo real», generada por el texto mismo, se convierte en el dato práctico de la reflexión teológica e insiste en no ser supervisado o vigilado por el «mundo detrás del texto». Así, incluso en lo referente a Dios, la fuerza generativa e imaginativa de la retórica ofrece al oyente del texto un Dios que no es conocido o disponible de otro modo o incluso —me atrevería a decir— que no está «ahí» de otro modo. De esta manera, el texto no pretende describir, sino generar, y la atención al texto consiste en el acto de permitir que este tenga su voz plena e imaginativa y de «seguir» al texto sin ninguna restricción previa¹⁷⁰.

En relación con la antigua búsqueda del «mundo detrás del texto», dos aspectos de la sugerencia de Ricoeur constituyen una importante diferencia. En un sentido crítico somos capaces de percibir que, mientras el texto siga cautivado por el «mundo detrás del texto», el texto no puede ser más que un reportaje de lo que hay allí. Así, el «mundo detrás del texto» se convierte en el criterio en virtud del cual el texto es juzgado. Donde el texto se aparta de una información creíble, debe ser rechazado o al

168. R. Alter, *The World of Biblical Literature*, Nueva York 1992, 133.

169. Cf. *supra*, nota 46.

170. Respecto al término *seguir*, cf. W. B. Gallie, *The Historical Understanding*, 151 y *passim*.

menos explicado¹⁷¹. En sentido positivo, el «mundo en el texto» y el «mundo frente al texto», cuando ya no están controlados por el «mundo detrás del texto», tienen la oportunidad de evocar un auténtico *novum* en el imaginativo acto de la escucha, de modo que el texto puede, de hecho, subvertir, ofreciendo una versión alternativa de la realidad que crea nuevas perspectivas, nuevas posibilidades y nuevas actividades que trascienden el conocido mundo detrás del texto.

La consecuencia última de este sentido generativo de la retórica es la relativización del «mundo detrás del texto» que la crítica histórica tomó como normativo, y que la autoridad hegemónica del periodo crítico no ha tenido intención de desafiar. Así, cuando las incursiones imaginativas de un texto generativo son medidas por el conocido mundo detrás del texto, el resultado es que el texto es medido por el *statu quo*, que pasa a ser valorado como un dato inmune a la crítica. La afirmación programática de Ricoeur sugiere que una literatura generativa, tal como la encontramos en la Biblia, desestabiliza en última instancia «el dato» y nos permite considerar que datos consagrados pueden no ser más que meras interpretaciones imaginativas de la realidad ávidamente aceptadas. Es claro que como arte teológico, el Antiguo Testamento invita a los oyentes a adentrarse en un mundo muy diferente, donde pueden ocurrir cosas que no están permitidas por los poderes interpretativos hegemónicos¹⁷².

d) Entre el poder y la retórica

El programa de Ricoeur de una imaginación generativa trasciende cualquier cosa que Muilenburg hubiese articulado en su metódica aproximación al texto. Me parece claro, no obstante, que incluso sin tal formulación, Muilenburg comprendió intuitivamente, dada su gran sensibilidad al arte del texto, que *la retórica es, de hecho, capaz de construir, generar y evocar una realidad alternativa*.

Así, el momento del «colapso de la historia» y la aparición de nuevas metodologías son dos caras de una misma moneda. Hoy en día es posible reconocer que el planteamiento histórico es pobre y unidimensional. De hecho, la Ilustración, cuya hija es la crítica histórica, pretendía que todo fuese visto, entendido y explicado, de manera que nada quedase oculto¹⁷³. Sin embargo, cuando todo es visible, comprendido y ex-

171. En este sentido uno de los casos más patéticos del texto bíblico es la narración en la que Eliseo «milagrosamente» hace flotar un hacha de hierro en las aguas cenagosas (2 Re 6, 1-7). La prueba típica de la interpretación positivista es que la narración ha de ser rechazada a no ser que alguien sea capaz de afirmar que el hierro flota, es decir, de afirmar algo contrario a la razón científica. Tal prueba de la narración malinterpreta la densidad narrativa del texto y su fuerza para generar un mundo alternativo fuera del dominio de la administración real.

172. K. Barth, *Word of God, Word of Man*, hablaba del «extraño nuevo mundo de la Biblia». La capacidad de Barth para aceptar la dimensión artística e imaginativa del texto permitió que su afirmación teológica actuase de forma poderosa y autorizada al margen de lo convencionalmente posible. Gran parte de la interpretación ha considerado ese extraño nuevo mundo demasiado extraño y lo ha domesticado convirtiéndolo en un mundo más familiar y manejable, robando así a la Biblia su capacidad de amenazar y vivificar.

173. Los «enemigos de la Ilustración» —es decir, Freud, Marx, Nietzsche, Dostoievski, Søren Kierkegaard— eran precisamente aquellos que se ocuparon de lo oculto e inescrutable en la realidad, quienes rechazaron una comprensión superficial de la realidad humana.

plicado, y la realidad es controlada, se pierde lo que nos interesa y nos convence. Estos dos métodos que están surgiendo, según propongo, son intentos de eludir un planteamiento explicativo del texto bíblico. Existen grandes diferencias entre el planteamiento sociológico de Gottwald y el planteamiento retórico de Muilenburg, y ciertamente Gottwald se encuentra mucho más cerca de un modelo explicativo que Muilenburg. De hecho, el planteamiento de Gottwald, en manos que no sean las suyas, puede llevar a un nuevo reduccionismo en el que todo deba ser explicado o justificado en términos de historia social. Sin embargo, los dos planteamientos comparten el énfasis en la densidad del proceso hermenéutico. Gottwald insiste en que los textos han de ser entendidos dentro de la densidad de la interacción y el conflicto social, reflejando intereses encubiertos y astucias ideológicas. Si tal densidad se ignora, es demasiado sencillo considerar inocente al texto. Muilenburg insiste en que los textos han de ser comprendidos dentro de la densidad de la imaginación y la intencionalidad artística, de tal modo que si se ignora esta densidad, el texto fácilmente queda agotado en una lectura superficial. Es de esta densidad, que complica y desafía una fácil lectura del texto de acuerdo con nuestras categorías hegemónicas usuales, de la que hemos de ocuparnos a continuación.

Si esta densidad es esencial para el análisis social y retórico, seguramente no lo es menos para la interpretación teológica. Quizás una de las grandes aportaciones de la reflexión teológica sobre la Biblia a empresas teológicas más «respetables» es dar testimonio de la densidad del material, la cual impide una certeza excesiva. En la medida en que aprendemos que la lectura ilustrada de la historia resulta ahora sumamente dudosa, la teología ilustrada de forma paralela es propensa a encontrar una mayor certeza de la que es creíble o de la que es dada en el material.

La nueva situación de la teología del Antiguo Testamento, por consiguiente, refleja una gran ruptura en la cultura occidental. Dicha ruptura no concierne especialmente a la Biblia, sino al motor hermenéutico de los modelos dominantes de la cristiandad occidental. La ruptura tiene que ver con modelos de conocimiento que habían ofrecido certezas de una manera excesivamente inocente. De modo paralelo, tiene que ver con modelos de poder a los que se ha otorgado el control de forma excesivamente sencilla. La convergencia de la certeza inocente y del fácil control ha hecho que el tratamiento de la teología bíblica resultase sumamente útil para fines hegemónicos. Ahora que se ha mostrado que estos modelos de conocimiento y de poder en los que se había confiado demasiado son inadecuados, también nuestros modos de interpretación teológica pueden variar. Nos encontramos simplemente comenzando a reflexionar sobre el modo de avanzar de forma novedosa. Sin embargo, apenas si puede dudarse de que ésta es la tarea que se extiende ante nosotros al hacer teología del Antiguo Testamento.

Es importante que un estudiante de teología del Antiguo Testamento tenga muy en cuenta la afirmación de que nuestra labor hermenéutica se produce hoy en día en un contexto nuevo en lo concerniente al poder y al conocimiento. Mientras que las obras de Walther Eichrodt y Gerhard von Rad son relativamente recientes, en términos de la tarea interpretativa actualmente nos encontramos muy alejados de ellos. Hemos sugerido que la expresión «el colapso de la historia» de Leo Perdue se refiere no sólo al cambio de método, sino también a los presupuestos culturales y a los apoyos políticos que a lo largo del siglo XX dieron validez a un tipo específico de tarea interpretativa.

1. *La situación interpretativa posmoderna*

Aún no existe consenso alguno respecto a la forma de caracterizar la nueva situación sociopolítica y hermenéutica, pero aquí emplearé el término *posmoderno*. No abogo por él de manera especial, sino que lo acepto como una forma convencional de referirse al fin de un periodo dominado por un positivismo objetivo que posibilitó una pobre exégesis histórica y que concedió el privilegio interpretativo a determinadas perspectivas aventajadas¹. Sin ahondar en el término en sí, sugiero diversos aspectos de nuestra nueva situación sociopolítica y hermenéutica que intervienen en relación con la elaboración de una teología del Antiguo Testamento.

a) *Un contexto plural*

En la actualidad la interpretación se desarrolla en una nueva situación política. En la situación política anterior, rígidamente controlada y en gran medida homogénea, no era necesario o quizás resultaba imposible darse cuenta de que la labor hermenéutica tiene lugar en un contexto político (aunque, por supuesto, así ocurría). Ahora nuestra percepción de esa realidad ha cambiado drásticamente.

El hecho más destacado y novedoso de la interpretación es que vivimos en un contexto plural, en el que a la interpretación textual (teológica) se dedican muchos intérpretes distintos que actúan en diferentes contextos particulares y que representan in-

1. Cf. W. Brueggemann, *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*, Minneapolis 1993, cap. 1.

tereses muy diversos. El viejo consenso sobre los límites y las posibilidades de la interpretación ya no es válido. Así, la interpretación ya no está en manos de una elite pequeña y numeraria, sino que las distintas voces y sus muy diversas lecturas proceden de culturas dispersas por todas las partes del globo, así como de muchas subculturas presentes incluso en el seno de la cultura occidental². La realidad hermenéutica es que no hay un tribunal de apelación más allá de esas diversas lecturas. No hay tribunal de apelación más allá del texto mismo, y estamos aprendiendo de forma nueva e inesperada cuán sumamente flexible es el texto y cuán abiertas son las diversas lecturas. La situación posmoderna se caracteriza precisamente por la desaparición de cualquier presupuesto común y universal al inicio de la lectura.

Esta nueva situación supone, inevitablemente, que las diversas interpretaciones se vean envueltas en conflictos y enfrentamientos. Paul Ricoeur ya lo había percibido en su enunciación programática: *Conflict of Interpretations*. Alasdair MacIntyre, en *Three Rival Versions of Moral Enquiry* y *Whose Justice? Which Rationality?*³, ha afirmado que, en general, el panorama intelectual está copado por interpretaciones y versiones rivales de la realidad moral entre las que no existe árbitro alguno. Lo mismo puede decirse de la teología del Antiguo Testamento. En la actualidad poseemos interpretaciones y versiones opuestas de teología del Antiguo Testamento, de las cuales las alternativas más visibles parecen ser la canónica, las liberadoras en sus diversos submodelos y la histórico-crítica, que tiende a ofrecer una versión minimalista o escéptica de la cuestión. Estas versiones rivales inevitablemente se encuentran en conflicto, no sólo en lo relativo a sus conclusiones, sino también respecto a las cuestiones interpretativas que consideran legítimas. El conflicto está inserto en el centro de la cuestión hermenéutica.

Además, hoy en día ha quedado claro que las versiones rivales del proyecto interpretativo, aun haciéndolo de buena fe, no son en absoluto inocentes. Cada una de ellas, de hecho, aboga por unos intereses creados, que pueden ser sumamente visibles o estar ocultos. Una práctica interesada obvia es la de la interpretación feminista, una derivación de la lectura realizada por la teología de la liberación, que trata, al menos, de poner de manifiesto la opresión patriarcal que existe en el texto y en la historia de la interpretación⁴. Menos obvio, pero indudable en mi opinión, es el interés presente en lo que ha terminado por denominarse la perspectiva canónica, en la que los resultados son, como era de esperar, conservadores y en sintonía con el consenso clásico del protestantismo⁵. Menos patentes, pero sin duda reales, son los intereses de los críticos his-

2. La apertura de la conversación hermenéutica se aprecia, por ejemplo, en el congreso anual internacional de la Society of Biblical Literature, que pretende ofrecer una tribuna a quienes no se les da voz en los ambientes académicos convencionales, y en la nueva revista *Biblical Interpretation*, que trata de ser verdaderamente multicultural, posibilitando así una interpretación al margen de la hegemonía académica.

3. P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston 1974; A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame 1990; Id., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1989.

4. Cf. la útil bibliografía de A.O. Bellis, *Helpmaies, Harlots, and Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible*, Louisville 1994.

5. Así, B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis 1992, saca conclusiones que, de manera previsible, resultan coherentes con el consenso calvinista. Es evidente que las restricciones de Childs en relación con una hermenéutica liberadora no son inocentes. Cf. la rese-

tóricos que parecen creer que cualquier interpretación teológica que da crédito a las ostensivas afirmaciones teológicas del texto es fideísta y oscurantista, y que al practicar el escepticismo defienden una especie de autonomía inocente, es decir, la vieja inocencia de la Ilustración. Esta postura en la interpretación teológica parece considerar cualquier interés teológico como intrínsecamente autoritario, de modo que se repite el viejo drama entre Gottfried Leibniz y Jacques Bossuet⁶. Simplemente quiero indicar que esta postura positivista no es más inocente en lo relativo a la interpretación teológica que la liberadora o la canónica.

Parece que no hay escapatoria de esta competitiva y conflictiva situación; no hay «respuestas al final del libro» con las que todos estemos de acuerdo –ni críticas, ni clásicas, ni defensivas–. Además, es obvio que tal defensa –ya sea que se admita (liberadora), que esté al servicio de una tradición de fe (canónica) o al servicio de la autonomía ilustrada (crítica)– es fácilmente controlada y aparentemente contrarrestada en el tratamiento de cualquier texto por la referencia a un texto de signo contrario, que muy a menudo puede ser identificado, o por la oferta de una interpretación opuesta.

En la actualidad se reconoce que no hay una interpretación libre de inclinaciones, una interpretación que no esté al servicio de algún interés y que en cierto sentido abogue por algo. De hecho, el que pueda existir una interpretación libre de todo esto es una ilusión de la Ilustración. La interpretación como defensa es un proceso continuo de negociación, adjudicación y corrección. Ello supone, muy probablemente, que puede no haber una interpretación correcta y definitiva, sino sólo juicios provisionales que el intérprete está dispuesto a asumir responsablemente, y que deben ser siempre nuevamente sometidos a un diálogo más amplio⁷. Por lo tanto, cualquier conclusión interpretativa adecuada probablemente sólo gozará de validez un momento. Tal empresa hermenéutica se halla muy lejos de la vieja y consagrada hegemonía de interpretaciones en las que uno podía disfrutar de «resultados ciertos». En mi opinión, sin embargo, una interpretación fiel –es decir, una interpretación coherente con el texto interpretado– requiere disponibilidad para permanecer implicado en el proceso de decisión y no retirarse a una comunidad interpretativa separada.

La garantía de tal procedimiento hermenéutico radica en que precisamente este tipo de proceso es evidente en el texto bíblico mismo. Mientras que, de acuerdo con la antigua crítica, normalmente se pensaba que la religión israelita podía ser comprendida como un único desarrollo en línea recta, en la actualidad tenemos otra visión. Rai-

ña de la obra de Childs, junto con la de James Barr y Jon D. Levenson en J. J. Collins, *Historical Criticism and the State of Biblical Theology*, en *Christian Century*, 1993, 7434-7447.

6. Cf. P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, Madrid 1988, 168-198.

7. D. J. A. Clines, *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, Sheffield 1995. En una serie de notables artículos, Clines ha pasado a una posición de pluralismo radical en la que cada intérprete está libre para dirigirse sólo a su comunidad interpretativa y no necesita sentirse obligado hacia ni debe desafiar otra interpretación al margen de una particular comunidad interpretativa. Nótese bien que mi idea es bastante distinta de la de Clines. Aunque actuamos principalmente en una determinada comunidad interpretativa, creo que la labor de cualquier comunidad interpretativa particular ha de estar en contacto con el diálogo hermenéutico más amplio y con la labor de otras comunidades de interpretación particulares muy distintas de ella. Ésa es la única manera en que puede evitarse que el pluralismo derive hacia una serie de lecturas sectarias.

ner Albertz, en un avance importante en lo que se refiere a la historia de la religión israelita, muestra que esta, y así los textos, son incesantemente plurales⁸. Hay disputas sobre toda cuestión religiosa y frecuentemente somos capaces de identificar las diversas voces polémicas que resuenan en el texto. Además, Albertz concluye que el canon mismo es un acuerdo, en el que ningún participante en el juicio es silenciado o expulsado del terreno, es decir, del texto⁹, y ningún participante domina por completo.

Así, si Albertz está en lo cierto, la fe de Israel, tal como aparece en el Antiguo Testamento, no tiene un punto de consenso en el que todos estén de acuerdo, sino que el canon mismo es un ejercicio de adjudicación. Gran parte de lo que la comunidad exegética ha considerado como edición o redacción es, de hecho, ese continuo proceso de enjuiciamiento, en el que a cualquier punto en común se llega sólo de manera provisional y es, a su vez, susceptible de una nueva consideración. Por tanto, argüiré que la interpretación teológica como continuo enjuiciamiento es fiel al carácter del texto en sí. Este proceso, además, no se refiere sólo a este o aquel personaje, sino al personaje mismo de Yahvé, el Dios de Israel. Yahvé, en la vida del texto, es llevado en una u otra dirección por la polémica retórica de Israel. Por tanto, cualquier interpretación teológica debe ser cuidadosa para no cubrir el proceso por el que el Dios de la Biblia se pone a nuestra disposición.

Al valorar esta nueva conciencia hermenéutica, Rowan Williams ha comentado que los distintos textos, que no resultan fácilmente armonizables, son, de hecho, «pujas» de una declaración de verdad, cada una de las cuales debe avanzar y vivir en medio de otras serias «pujas»¹⁰. Desear un proceso interpretativo más estable es desear algo que no está disponible en el Antiguo Testamento, algo que no logrará ningún esfuerzo de crítica histórica o de hermenéutica canónica. Nuestra labor interpretativa consiste en prestar atención al modo en que las diversas pujas viven en tensión mutua y de vez en cuando prevalecen sobre las demás. La hermenéutica, en última instancia, no puede superar la naturaleza irritablemente plural del texto.

b) *El papel de la retórica*

Debido a que la tarea y la vida del texto del Antiguo Testamento consiste principalmente en ofrecer afirmaciones opuestas, se ha de prestar gran atención a la retórica y al carácter retórico de la fe veterotestamentaria. Ya hemos indicado, en la antigua disputa entre Platón y los sofistas, y nuevamente en la Ilustración, la tendencia a vaciar la retórica de cualquier tipo de poder en serio. Nuestra herencia intelectual normalmente ha preferido el «ser» a la retórica, y, por consiguiente, ha asumido que la metafísica es una cuestión mucho más grave que el discurso. El resultado es que las cuestiones sobre Dios son expresiones cerradas de antemano en vez de expresiones polémicas por naturaleza. Sin embargo, la adjudicación que debe producirse en me-

8. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols., Madrid 1999.

9. *Ibid.*, II, 616 y *passim*.

10. R. Williams, *The Literal Sense of Scripture: Modern Theology* 7 (1991) 121-34.

dio del pluralismo sitúa el lenguaje en el centro de la vida de fe de Israel y coloca a la metafísica como un efecto secundario de los triunfos provisionales de la retórica.

De esta manera, la situación actual y posmoderna de la hermenéutica no puede apelar fácilmente a cualquier tradición esencialista en un esfuerzo por articular la fe de Israel. Más bien, el intérprete debe ser un audaz participante en el proceso retórico en el que el ser está frecuentemente en juego en y por medio del lenguaje. Las cuestiones son extremadamente complicadas, pero al menos hemos de reconocer que lo que ha sido considerado una posición esencialista o realista, de hecho, ha sido el intento realizado por el discurso hegemónico de silenciar cualquier otra expresión alternativa. En el polémico pluralismo del Antiguo Testamento, no obstante, cualquier discurso que desee ser hegemónico y reclamar un privilegio esencialista no logra silenciar a los demás discursos, por lo que es incapaz de establecer un discurso hegemónico como el de la esencia. Volvemos así al proceso persuasivo del lenguaje. En mi opinión, aunque el Antiguo Testamento pueda tener presupuestos y realizar afirmaciones sobre lo que es real, ni es capaz ni está dispuesto a hacerlo silenciando las voces contrarias.

Así, me parece que, en la práctica, el lenguaje lleva a la realidad en el Antiguo Testamento. El lenguaje constituye la realidad, y quién resulte ser Dios en Israel depende del discurso de los israelitas o, secundariamente, del discurso del texto¹¹. Estamos tan acostumbrados al discurso hegemónico que tal afirmación respecto al lenguaje como constituyente de la realidad nos resulta extremadamente difícil. Afirmaré, sin embargo, que práctica y concretamente el personaje mismo de Dios en el Antiguo Testamento depende del valor y de la imaginación de quienes hablan acerca de Dios, y quienes al hablar ponen a disposición de Israel (y posteriormente de la Iglesia) no sólo a Dios, sino a un Dios particular de una naturaleza muy peculiar y sin precedentes. Brevard Childs, en su planteamiento canónico, escribe sobre «la realidad de Dios» detrás del texto en sí¹². En términos de teología del Antiguo Testamento, no obstante, se debe preguntar: ¿Qué realidad? ¿Dónde detrás? Es obvio que un planteamiento como el de Childs deriva sus juicios y afirmaciones sobre Dios de alguna otra parte, de una tradición esencialista, que no es respaldada por el texto mismo del Antiguo Testamento. Al hacer teología del Antiguo Testamento, hemos de vigilar a fin de no importar afirmaciones de otras partes. Me temo que en las páginas siguientes no estoy lo suficientemente alerta, pero estoy de acuerdo en que este tema es urgente y merece nuestra constante atención.

11. Respecto a la noción del lenguaje como constituyente de la realidad, cf. W. Bruggemann, *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*, Filadelfia 1988, cap. 1. Creo que la cuestión de lenguaje y realidad es una de las más problemáticas en este estudio. No sostengo que los discursos textuales no conlleven afirmaciones respecto al ser, pero quiero reconocer que tales afirmaciones dependen del lenguaje para que puedan considerarse afirmaciones viables y creíbles. Mientras que existe una supuesta realidad fuera del texto (Dios), esa supuesta realidad depende del discurso para que cobre fuerza y autoridad o sea accesible a la comunidad. En el Antiguo Testamento, Dios no es una mera construcción retórica, pero se halla constantemente inmerso en el proceso de ser reconstruido retóricamente. Se trata de una cuestión sumamente importante y densa, que no soy capaz de solventar con claridad. Simplemente quiero indicar que es un tema que la teología del Antiguo Testamento, quizás mucho más que la teología sistemática, debe continuar considerando un asunto exigente.

12. B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 20.

En un análisis de la literatura clásica, Richard Lanham ha realizado una convincente y útil distinción entre el «hombre serio» (*homo seriosus*) y el «hombre retórico» (*homo rhetoricus*)¹³. Aunque pueda ser cierto que la tradición platónica y toda la tradición de la teología clásica han sido dirigidas por el «hombre serio», insisto en que es característico del Antiguo Testamento, y típicamente judío, que Dios se nos es dado (y existe como Dios «existe») solamente mediante la peligrosa práctica de la retórica. Por tanto, al hacer teología del Antiguo Testamento, debemos tener cuidado de no importar afirmaciones esencialistas que no estén autorizadas por esa peculiar y particular retórica. *Subrayaré, tan firmemente como pueda, que el Dios de la teología del Antiguo Testamento vive en, con y bajo la empresa retórica de dicho texto, y no en otro lugar o de otro modo.* Dicha empresa retórica actúa con presupuestos ontológicos, pero tales presupuestos están abiertos a la discusión y la revisión en la continua empresa retórica de Israel. Al considerar el carácter retórico de la teología del Antiguo Testamento, podemos identificar diversos aspectos de la retórica a los que ha de prestarse atención.

El marco narrativo. Ya en la obra de Gerhard von Rad y G. Ernest Wright queda claro que en el Antiguo Testamento el relato tiene ciertos privilegios como género dominante¹⁴. Ciertamente, gran parte del Antiguo Testamento no aparece en forma narrativa. Sin embargo, sugiero que las mismas afirmaciones de la realidad narrativa están actuando en otros géneros, como el mandamiento, la canción y el oráculo, aunque apartados ligeramente de su expresión narrativa. Así, los grandes himnos de Israel (Ex 15; Jue 5; Dt 33) se desenvuelven en un marco narrativo. Los mandamientos normalmente están enmarcados por los relatos del éxodo y la travesía. Los oráculos proféticos por lo regular comunican lo que Yahvé ha hecho y lo que hará. Es probable que en el discurso de Yahvé, incluso en los géneros no narrativos, Israel dependiese particularmente de los presupuestos de la narración¹⁵. Por lo general Israel empleó la intervención de Yahvé o el discurso de Yahvé en un relato de necesidad-intervención-resolución, para el que la intervención de Yahvé constituye el factor decisivo, en el sentido de la realidad de Israel, y en el que la intervención de Yahvé, de obra o de palabra, resulta decisiva para la más extensa caracterización de Yahvé¹⁶.

Estudios fenomenológicos importantes sugieren que la narración es el género privilegiado para el ser humano, y puede que así sea¹⁷. Lo que nos importa, sin embar-

13. R. A. Lanham, *The Motives of Eloquence: Literary Rhetoric in the Renaissance*, New Haven 1976.

14. Respecto al estatus privilegiado del relato, cf. A. N. Wilder, *Story and Story-World: Int 37* (1983) 353-364; S. Hauerwas-L. Gregory Jones (eds.), *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Grand Rapids 1989.

15. En su estudio del nombre divino, F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays on the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, 60-75, ha propuesto que el nombre Yahvé se deriva del verbo *hyh* en una oración verbal, presentando así un carácter narrativo.

16. Respecto a la temática de la necesidad-intervención-resolución como característica de la vida de Israel con Dios, cf. P. D. Miller, *They Cried to the Lord*, Minneapolis 1994.

17. Cf. S. Crites, *The Narrative Quality of Experience*, en S. Hauerwas-L. Jones (eds.), *Why Narrative?*, 65-88; Wiggins, J. B., *Religion as Story*, Nueva York 1986.

go, no es algo de carácter fenomenológico en general, sino relacionado con la vida de Israel con Yahvé, con los modelos de transacción entre Yahvé e Israel, y la configuración del mundo que comparten. Así, en nuestro estudio más detallado de los textos, nos ocuparemos en primer lugar de las oraciones verbales, sugiriendo que ellas fueron la primera y principal estrategia usada por Israel para presentar el carácter de Yahvé, en torno al cual debe entenderse y vivirse su vida. Es decir, la retórica característica de Israel no es la narración *per se*, sino la narración que presenta a Yahvé como actor y agente. De hecho, aquello característico de lo que Israel dio testimonio en su vida y en su mundo podía expresarse principalmente por medio de narraciones, porque este mundo tiene en su núcleo transformaciones inexplicables que pueden repetirse en otros lugares y en otros ambientes, pero que no pueden clasificarse fácilmente como un tipo particular¹⁸.

Amos Wilder ha apuntado que los relatos generan mundos narrativos, de modo que se permite y se exige que los personajes del relato en sí respondan y vivan de acuerdo con los intercambios de la narración¹⁹. De forma derivada, quienes escuchan y confían en esas narraciones también son invitados a vivir en un mundo donde aparece el mismo tipo de personajes y donde es posible el mismo tipo de intercambios. Mientras prevaleció la hegemonía de la Ilustración, era preciso contemplar las narraciones del Antiguo Testamento como relatos encantados de un mundo quimérico, tasado en última instancia por la realidad. Sin embargo, allí donde el relato hegemónico de la realidad ha perdido su carácter absoluto, como sucede en la obra de Alasdair MacIntyre, es posible descubrir que la interpretación hegemónica de la realidad es, en cualquier caso, un relato más que debe competir con otros relatos y pujar sin privilegios especiales²⁰.

La imaginación como un componente crucial. La importancia del lenguaje (y del lenguaje narrativo en particular) en la fe de Israel sugiere que la imaginación es un componente crucial en su interpretación de la realidad²¹. Una interpretación narrativa de la experiencia o de propuestas de futuro conlleva la libertad y la audacia de planear, modelar, construir e interpretar en torno a determinadas secuencias e imágenes que son, de hecho, actos de la imaginación constituyente, no atada a lo que es simple

18. Los datos están muy bien presentados en R. C. Culley, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Missoula 1976. La obra de Culley, sin embargo, tiende a extenderse en formas predecibles y recurrentes, un procedimiento que no tiene en cuenta el peculiar «acontecer» de cada evento transformador del que se informa en la narración. Aunque pueden existir tendencias recurrentes en tales narraciones, es importante no ser excesivamente reduccionista.

19. A. Wilder, *Story and Story-World*, 361-364.

20. G. Green, *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*, San Francisco 1989, ha presentado este proceso como una cuestión consistente en juzgar entre «símbolos» que compiten entre sí. La importancia del trabajo de Green radica en el reconocimiento de que «no aparecen las respuestas en la parte de atrás del libro», sino que, formalmente, un «símbolo» tiene el mismo valor que otro, y las versiones contrapuestas de la realidad han de ser juzgadas, quizás por la razón pura y dura, pero en última instancia probablemente por la praxis, la vivencia de un determinado «símbolo» con los riesgos que conlleva.

21. Cf. W. Brueggemann, *Texts under Negotiation*, cap. 1. Además, como Green pone de manifiesto, incluso las interpretaciones de la realidad que han estado vigentes largo tiempo y se dan por descontado son, de hecho, actos de la imaginación.

y llanamente «realista». Israel está implicado en una densa retórica que busca presentar la densidad de su Dios, el cual rechaza toda domesticación que trate de agotarlo. Como la tradición clásica y hegemónica se ha inclinado por la esencia abandonando la retórica, también ha tendido a las descripciones sobrias abandonando la imaginación. La historia de la imaginación, tal como ha sido estudiada de diversas maneras por Richard Kearney, Garrett Green y David Bryant, indica que desde Aristóteles la imaginación ha sido considerada como un modo de conocimiento inadecuado y poco fiable, en contraste con el discurso razonable, lógico o empírico²². Y la tradición teológica clásica, con su tendencia a lo filosófico, ha sido preservada de una imaginación que vaya más allá de lo lógico o lo empírico.

El Antiguo Testamento, en su tendencia teológica, rechaza dicho control por parte de lo razonable y lógico, o incluso por lo empírico. La retórica del Antiguo Testamento, por lo general, es enormemente libre para apartarse, trascender o contradecir la «sobria realidad», que normalmente podría considerarse como un dato²³. Lo que en nuestra modernidad podemos tomar por un dato puede que no sea tanto una función del conocimiento verdadero cuanto una función del poder hegemónico. Es claro que en el mundo primitivo del Antiguo Testamento, quienes se burlan del yahvismo —por lo general las elites urbanas de poder—, también se aferran a datos que, en principio, suprimen a Yahvé, ¡y ello sin el beneficio de la epistemología ilustrada! (cf. en 2 Re 18, 31-35 un ejemplo de tales mofas, y en Sal 73, 9-12 un ejemplo dentro del mismo Israel).

La fuerza imaginativa de la retórica del Antiguo Testamento se niega a convivir con las limitaciones del poder hegemónico o de la epistemología ilustrada. Por consiguiente, en su interpretación de la realidad, impulsada como está por Yahvé, el Personaje que constantemente sorprende a los otros personajes de la narración, la retórica de Israel percibe y da testimonio de lo que el mundo considera imposible. De hecho, en el núcleo de la empresa imaginativa de Israel se encuentran las imposibilidades (*pela'*) de Yahvé, que normalmente transforman, varían e invierten la realidad, ya sea para satisfacción o para consternación de los demás participantes en el relato²⁴.

Sin pretender ofrecer una precisa definición de imaginación, podemos caracterizar su acción como la capacidad de generar, evocar y articular imágenes alternativas de la realidad, imágenes que se enfrentan a lo que el poder y el conocimiento hegemónico han declarado imposible. Esta inversión (subversión) de la realidad, por consiguiente, elimina el carácter absoluto y estable de lo que «el mundo» da por descontado, e invita a los oyentes del texto a reconsiderar lo que es dado o tomado por real²⁵.

22. R. Kearney, *The Wake of Imagination: Ideas of Creativity in Western Culture*, Londres 1988; G. Green, *Imagining God*, San Francisco 1989; D. Bryant, *Faith and the Play of Imagination: On the Role of Imagination in Religion*, Macon 1989.

23. En este sentido se podría remitir aquí a la maravillosa frase del poeta Wallace Stevens respecto a «la suprema ficción».

24. Cf. W. Brueggemann, «Impossibility» and *Epistemology in the Faith Tradition of Abraham and Sarah* (Gen 18, 1-15): ZAW 94 (1982) 615-634.

25. Mientras G. Green, *Imagining God*, sugiere «vemos como», D. Bryant, *Faith and the Play of Imagination*, plantea «tomamos como». El verbo *tomar* es mucho más activo y sugiere que el confesor de un determinado simil, es decir, el que lo imagina o da testimonio decide forzosamente lo que

Esta manera de articular e interpretar la realidad es problemática tanto para la historia realista (que cree poder recuperar «lo ocurrido» y que normalmente sirve a «razones de estado») como para la teología clásica (con su tendencia a buscar excesivas certezas y a determinar lo ortodoxo). En cualquier caso, en la retórica de Israel, la versión yahvista de la realidad se niega a ser controlada o domesticada por datos más seguros, más manejables o más creíbles.

El modo dramático. Esta manera de presentar la realidad se hace, pues, de un modo dramático, o, como Hans Urs von Balthasar sugiere, constituye un teodrama²⁶. Un modo dramático de hacer teología sugiere que nos enfrentamos a una acción urdida por medio de escenas en las que hay un desarrollo de la trama, la cual está interpretada por personajes en los que también se produce una evolución. La «trama general» de la fe del Antiguo Testamento —quizá organizada en torno a temas tan generales como el de promesa y cumplimiento, liberación y alianza, exilio y vuelta a casa, u orden y libertad— es una manera de relacionar el material del Antiguo Testamento con la teología sistemática. Sin embargo, la verdad es que la teología del Antiguo Testamento como «trama general» está constituida por muchas tramas menores, cada una de las cuales tiene su importancia como dato teológico. La típica trama menor está centrada en torno a una intervención (a veces un apoyo), precedida por una determinada situación y seguida por otra situación diferente. Para sentir el drama, hemos de ver la trama en su secuencia y en su conjunto.

Igualmente, los personajes, la trama general y las tramas menores deben poder reconocerse a fin de que la trama se sostenga. Ello significa que los personajes han de tener constancia y consistencia²⁷. No obstante, también exige que los personajes cambien, crezcan o se desarrollen, para que las escenas sucesivas no sean una mera repetición de la primera escena. En relación con nuestro interés teológico, es importante percibir que en esta manera de comprender al Dios de Israel, Yahvé es presentado como un personaje fundamental en el drama o en los numerosos subdramas que constituyen los datos teológicos de Israel. Esto significa que *Yahvé no está sujeto a las normas de la investigación crítica, ni a las expectativas y las categorías de la teología clásica en su compromiso con la esencia. Yahvé sólo está sujeto a las normas del drama en sí, en el que los oyentes del texto están invitados a participar de forma secundaria.*

Este modo de presentación, que considera a Yahvé un personaje de los múltiples dramas de Israel, es importante, porque el drama es un modelo muy diferente para la teología que el esencialismo y sus afirmaciones ontológicas. Aquí tratamos el drama

existe ahí. La perspectiva de Green es así mucho más conservadora que la de Bryant, aunque éste no va tan lejos en una dirección constructivista como G. Kaufman, *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*, Filadelfia 1981.

26. H. U. von Balthasar, *Teodramática I*, Madrid 1990. Cf. W. Brueggemann, *Texts under Negotiation*, Minneapolis 1993, respecto a los modos dramáticos de la realidad en comparación con los modos metafísicos. Creo que es una distinción importante y significativa, pese a que las reivindicaciones de lo dramático parecen débiles ante los presupuestos convencionales en torno a la metafísica. De forma algo indirecta, nótese que R. Niebuhr, *The Self and the Dramas of History*, Nueva York 1955, tiene cosas importantes que decir sobre la dimensión dramática del relato y del yo.

27. Cf. D. Patrick, *The Rendering of God in the Old Testament*, Filadelfia 1981.

como un conjunto dentro de la retórica, y nuestro objeto se cifra en sugerir que Yahvé ha de ser comprendido en el texto de Israel como una articulación retórica. Sin duda, dicha retórica es propuesta como realista, pretende que se considere como algo real, y, de hecho, por lo general así es tomada en Israel. Sin embargo, este realismo es de una índole inocente y precritica que no concibe un dualismo; la retórica es aceptada tal cual, lo que en absoluto supone una negación de lo ontológico, sin sentir, no obstante, necesidad alguna de reivindicarlo.

Ello supone, a mi juicio, que la presentación dramática de Yahvé por parte de Israel pretende normalmente ser juguetona, atractiva, burlona, rara vez consolidada en afirmaciones que vayan más allá del drama. Bien puede ser que la articulación teológica de Israel adopte esta forma porque el antiguo Israel normalmente lleva a cabo sus actos retóricos en oposición a un dato establecido. Como el texto, expresado de cualquier forma, puja por la cooperación de Israel, muy a menudo debe hacerlo frente a los datos establecidos por algún señor extraño o frente al poder establecido en su propia comunidad²⁸. Aquí exagero intencionadamente, pues en algunos textos del Antiguo Testamento es el texto mismo el que es un discurso establecido, y por tanto el texto es menos juguetón.

En cualquier caso, un modo dramático de teología requiere que el crítico ulterior permanezca dentro del drama —dentro del texto en sí— y resista cualquier aventura más allá o por detrás del texto, ya sea en dirección hacia una posibilidad crítica o hacia una esencia metafísica. Yahvé es un participante en la vida de Israel sólo en la medida en que sea «interpretado» dentro del drama de Israel.

Metáfora. El énfasis en la retórica y la consideración de la narración, la imaginación y el drama nos llevan, por último, a hablar de la metáfora como un elemento central en la articulación de Yahvé por parte de Israel. La metáfora, en la que un tema es planteado de acuerdo con unas propiedades que no le pertenecen en primera instancia, proporciona un medio para expresar algo de la extrañeza del Dios de Israel, una extrañeza que no permite una articulación directa. El uso de la metáfora nuevamente llama nuestra atención sobre la naturaleza juguetona y abierta del lenguaje más serio de Israel y de su imaginación teológica. Mientras que el estudio disponible más exhaustivo sobre la metáfora es el de Paul Ricoeur, quizás es mejor que el estudiante se remita al de Sallie McFague, muy influida por Ricoeur y por la investigación sobre la metáfora a la que Phyllis Trible apeló anteriormente²⁹. Dos observaciones de McFague son especialmente importantes a la hora de enfrentarnos a la retórica teológica de Israel.

En primer lugar, McFague subraya que la metáfora supone una comprensión de que el nombre *es* la metáfora —por ejemplo, «Yahvé es un pastor»— pero, al mismo

28. No quiero resaltar demasiado el contraste entre el lenguaje juguetón y la retórica establecida. Entiendo que el primero deja espacio para la maniobrabilidad y la libertad hermenéutica por parte del receptor. El autoritarismo —ya sea un padre autoritario, la necesidad de la Iglesia de ser infalible, o el parloteo técnico del Ministerio de Defensa con su predilección por los verbos pasivos— no puede permitirse ese carácter juguetón.

29. S. McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Filadelfia 1983. Cf. también J. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1987.

tiempo, el nombre *no es* la metáfora —«Yahvé *no es* un pastor»—. Así, el lenguaje se mantiene abierto, percibiéndose que el nombre, en nuestro caso *Yahvé*, resiste cualquier articulación que tienda a cerrarlo en exceso³⁰. La metáfora constituye un nuevo ejemplo del modo en que la retórica teológica de Israel es principalmente evocativa y no descriptiva.

En segundo lugar, McFague deduce que una fe monoteísta debe actuar con metáforas para no convertirse en idólatra. El monoteísmo, que es una tendencia de la fe de Israel, tiende a centrarlo todo en Yahvé³¹. El peligro de tal singular tesis es que la afirmación de Yahvé quede empobrecida, y obviamente la retórica israelita respecto a Yahvé no busca eso. Así, la metáfora se convierte en una estrategia mediante la cual la fe de Israel, en su tendencia monoteísta, puede dejar espacio a la riqueza, la diversidad y la variedad de Yahvé.

McFague tiende a tratar la metáfora, incluyendo las recientemente propuestas, en un vacío. Frente a ello, el lector del Antiguo Testamento debe insistir en que la metáfora autorizada y generativa tiene que surgir y estar inserta en un contexto narrativo. El personaje metaforizado no puede ser abstraído de la trama en que se articula su personaje. Así, Yahvé debe ser comprendido, en las diversas formulaciones metafóricas, siempre en una narración que proporciona un contexto y un *locus* a la metáfora.

En conclusión, pues, nuestra condición posmoderna, que se niega a reconocer una esencia estable por detrás de nuestras plurales afirmaciones, debe llevar a cabo una inversión importante e intencionada en la práctica de la retórica, pues la configuración de la realidad depende en última instancia de la fuerza del lenguaje. En la retórica teológica de Israel, es evidente que Israel hizo uso de una rica estrategia para encontrar un lenguaje que se adecuara al Personaje permanente a quien colocó en el centro de su vida. Si respetamos la retórica de Israel tal como James Muilenburg nos ha enseñado a hacer, podemos ver una complejidad, una extrañeza y una peligrosidad en Yahvé, cualidades que difícilmente podían ser contempladas por las convenciones de la historia positivista o por los modelos de la teología clásica. Parece que Yahvé está siempre preparado para revelarse de forma nueva y escandalosa, dependiendo de la valentía y la libertad de los más audaces heraldos de Israel.

c) Cambios recientes en el estudio del Antiguo Testamento

Considerando la situación política de pluralismo y la realidad retórica del lenguaje de Israel como los puntos de referencia iniciales para la nueva labor en teología del Antiguo Testamento, podemos hacer mención de algunas cuestiones preliminares sobre la naturaleza del Antiguo Testamento en los estudios más recientes que tienen gran importancia a la hora de elaborar esta teología. Los aspectos aquí señalados son

30. Respecto a la problemática del lenguaje teológico, es decir, del discurso sobre Dios, cf. E. Johnson, *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona 2002.

31. Cf. J. A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Filadelfia 1987, 9-39.

variopintos, pero resultará evidente que cada uno representa una percepción importante a la que no se tenía acceso con anterioridad al «colapso de la historia».

El pluralismo que hemos advertido, en la línea de Albertz, no tiene que ver con el «todo vale», como si toda cuestión supusiese una diversidad de opciones. Más bien, el permanente trabajo de articulación teológica tiende a presentar *perspectivas en conflicto* en relación con un determinado aspecto, de manera que podemos ofrecer un informe provisional de tales perspectivas rivales.

Textos icónicos y anicónicos. Como era de esperar, toda disputa social incluye voces a favor del cambio y voces a favor de la cautela, defensores de una acción transformadora y partidarios del mantenimiento del equilibrio actual. No es posible organizar todos los textos del Antiguo Testamento de acuerdo con un contraste tan sencillo, pero es posible percibirse de tendencias e inclinaciones³². Expresado en términos sumamente generales, dichas posturas hermenéuticas que se hallan dentro del texto mismo pueden denominarse *icónicas* y *anicónicas*. Patrick Miller ha sugerido que la tendencia anicónica de Israel es el rasgo definitorio del Antiguo Testamento, el elemento de contraste con las culturas vecinas y con su ambiente, y la marca de su extremo radicalismo³³. Así, el segundo mandamiento (Ex 20, 4-6), que prohíbe las imágenes de Dios, es considerado un principio interpretativo focal en todos los ámbitos de la vida de Israel, concerniendo no sólo a Dios, sino también al establecimiento de instituciones duraderas y la deducción de conclusiones teológicas seguras y fiables. Ello es lo que concede a Israel su carácter revolucionario, el cual genera en Israel una permanente conciencia crítica respecto a sí mismo y una inquietud en todas las situaciones y circunstancias sociales.

No todo el Antiguo Testamento comparte, sin embargo, tal radicalismo, y quizás ninguna comunidad que se prolongue a lo largo del tiempo puede mantener tal postura con total pureza. Así, el texto del Antiguo Testamento incluye una tendencia contraria hacia lo icónico. Ello no significa imágenes reales de Dios, sino la formulación de símbolos, prácticas e instituciones que influyen a largo plazo y que complican el radicalismo extremo del principio anicónico. Lo anicónico puede caracterizar la singularidad de Israel, pero es claro que hay intereses y voces en el Antiguo Testamento que pretenden apartarse de dicha singularidad revolucionaria o de endulzarla.

Las dos tendencias, la icónica y la anicónica, están presentes en el Antiguo Testamento, quizás reflejando diversos intereses creados, o las exigencias de circunstancias sociopolíticas diferentes, o las necesidades y sensibilidades de distintas voces autorizadas. Así, por citar un sencillo ejemplo, la disputa en torno al establecimiento de la monarquía en 1 Sm 7-15 articula exactamente dicho conflicto en el que las fuerzas icónicas comprenden la monarquía como voluntad de Dios y las fuerzas anicónicas

32. Cf. O. H. Steck, *Theological Streams of Tradition*, en D. A. Knight (ed.), *Tradition and Theology in the Old Testament*, Filadelfia 1977, 183-214.

33. P. D. Miller, *Israelite Religion*, en D. A. Knight-G. M. Tucker (eds.), *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, California 1985, 211-213. Respecto a los aspectos sociopolíticos del monoteísmo israelita, cf. R. S. Hendel, *The Social Origins of the Aniconic Tradition in Early Israel*: CBQ 50 (1988) 365-382.

ven la monarquía como un acto de infidelidad a Yahvé³⁴. Lo interesante es que no se da de antemano una clara respuesta a la crisis. Existen, ciertamente, victorias y derrotas prácticas con las que Israel aprende a vivir. No obstante, la disputa es permanente en la vida de Israel, de hecho, en el carácter mismo de Yahvé. Los estudiantes de teología del Antiguo Testamento harán bien en percibir que los mejores discursos de Israel están plagados de disputas que siempre deben ser reconsideradas. James Sanders ha entendido esto bien al nivel hermenéutico, hablando de una tendencia hermenéutica que es constituyente y de otra que es profética³⁵.

Esquemas bipolares: liberación y consolidación. En un repaso anterior, he apuntado que en el periodo de la teología del Antiguo Testamento de finales del siglo XX, y antes de que fuesen expuestos estos nuevos énfasis, se han realizado diversos intentos de identificar y caracterizar esta tensión permanente y generalizada³⁶. De hecho, afirmar que este esquema bipolar es necesario para permitir la naturaleza conflictiva y polémica de la articulación veterotestamentaria se ha convertido en un truísmo de la interpretación teológica del Antiguo Testamento.

Quien esto escribe ha tratado de esquematizar la permanente tendencia bipolar del Antiguo Testamento en torno a los temas de liberación y consolidación³⁷. Aunque dicha esquematización está ya un tanto desfasada y ha sido objeto de importantes críticas, la cito como una plantilla que puede iluminar la disputa fundamental que era ineludible en la fe de Israel, una disputa que adquirió muy variadas formas. A dicha plantilla ahora añadiría, especialmente a la luz del análisis de Fernando Belo, un reconocimiento de que las tradiciones legales de Israel contienen una trayectoria de liberación preocupada por la cancelación de las deudas y una trayectoria de consolidación que está típicamente interesada por la pureza³⁸. Haciendo otro esfuerzo por expresar esta disputa rectora y omnipresente, también he sugerido que la tendencia más consolidadora del texto debería comprenderse como una «legitimación de la estructura» y la alternativa revolucionaria como una práctica de «aceptación del dolor»³⁹. No quiero exagerar una tendencia esquemática, pero es útil ver la posibilidad de detectar cierta constancia en las cuestiones en torno a las cuales Israel conducía su permanente conflicto teológico.

Una disputa permanente y sin resolver. Toda interpretación contemporánea de la teología del Antiguo Testamento manifestará una determinada inclinación respecto al modo de adentrarse y resolver la característica disputa en torno a la vida pública de

34. Respecto a las fuerzas sociopolíticas presentes en la disputa en torno a la monarquía, cf. N. K. Gottwald, *The Participation of Free Agrarians in the Introduction of Monarchy to Ancient Israel: On the Application of H. A. Landsberger's Framework for the Analysis of Peasant Movements*: Semeia 37 (1986) 77-106.

35. J. A. Sanders, *Hermeneutics*, en IDBSup, Nashville 1976, 402-407.

36. Cf. W. Brueggemann, *A Convergence in Recent Old Testament Theologies*: JSOT 18 (1980) 2-18.

37. W. Brueggemann, *Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel*: JBL 98 (1979) 161-185.

38. F. Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, Nueva York 1981.

39. W. Brueggemann, *A Shape for Old Testament Theology I: Structure Legitimation*: CBQ 47 (1985) 28-46; Id., *A Shape for Old Testament Theology II: Embrace of Pain*: CBQ 47 (1985) 395-415.

Israel y al carácter de Yahvé. Debido a que esta disputa, en sus diversas formulaciones, está basada en el texto, es posible hallar apoyo textual para cualquier conclusión general. En cualquier caso, tal juicio interpretativo nunca es inocente o desinteresado, y puede decidirse de diversas formas: de acuerdo con las necesidades e inclinaciones personales, de acuerdo con el ambiente o el contexto social particular, o de acuerdo con la formación y tradición teológicas personales. Desde cualquiera de estas bases, el juicio realizado, en última instancia, no va a ser neutral. Incumbe al intérprete, por consiguiente, tener un buen conocimiento de sí al emitir tal veredicto y una buena cantidad de modestia al defenderlo.

Es, sin duda, preferible reconocer que este litigio, que puede adquirir muchas formas, no está resuelto en el Antiguo Testamento de forma definitiva, ni puede ser resuelto. Una interpretación atenta y responsable, a mi juicio, debe continuar prestando atención a esa continua disputa; el mantenimiento mismo de dicho litigio con toda franqueza es la verdadera labor de la interpretación.

Habiendo dicho esto, dos aspectos serán importantes para nuestra discusión. En primer lugar, creo que es correcto decir que la mayoría de los exegetas del Antiguo Testamento que prestan atención a dichas cuestiones interpretativas se inclinan hacia la tendencia anicónica-profética y revolucionaria del texto. Para muchos de nosotros, nuestro primer contacto serio con el Antiguo Testamento se produjo a través de alguna lectura o algún profesor que nos abrió a las tesis revolucionarias del mismo. Incluso cuando este entusiasmo inicial se enfría por el estudio crítico, esa inclinación tiende a persistir.

En segundo lugar, el lector debería comprender que quien esto escribe siente una inagotable simpatía por la tendencia revolucionaria del texto. Se trata de un juicio interpretativo a largo plazo, enraizado tal vez en la historia y en la afición personales, así como en un juicio crítico más formado. No me arrepiento de ello, pues creo que no es posible mantener una postura completamente imparcial, y uno puede ser honesto y revelar sus propias tendencias⁴⁰. Habiendo dicho esto, intentaré en las páginas siguientes ser imparcial y apreciar las diversas pujas por la verdad, tanto icónicas como anicónicas, que sin duda están presentes en el texto. En cualquier caso, es cierto que ya no se puede hablar inocentemente de un desarrollo lineal de la fe de Israel. Ha de lucharse por cada centímetro para lograr una ventaja interpretativa. Y al final de tal lucha, uno sólo está preparado para la próxima aparición de lo que es más o menos el mismo combate que se produce de nuevo, a veces con un resultado diferente.

d) Respuesta a la crisis del exilio

Hoy en día se está cada vez más de acuerdo en que *el Antiguo Testamento en su forma final es producto del y respuesta al exilio babilónico*. Conviene expresar esta premisa de una manera más nítida. La Torá (Pentateuco) probablemente fue completa-

40. Mi obra es frecuentemente criticada por ser unilateral, como en B. C. Ollenburger, *Zion, City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (JSOTSup 41), Sheffield 1987; J. R. Middleton, *Is Creation Inherently Conservative? A Dialogue with Walter Brueggemann*: HTR 87 (1994) 257-277; cf. mi *Response to J. Richard Middleton*: HTR 87 (1994) 279-289.

da como respuesta al exilio, y la posterior formación del corpus profético y de los «escritos» como cuerpos de literatura religiosa (canon) ha de ser comprendida como un producto del judaísmo del segundo Templo. Esto sugiere que, a causa de su intención, estos materiales no deben entenderse en su forma final de manera diacrónica –es decir, en términos de su evolución histórica– sino más bien como una respuesta intencionada y coherente a una particular coyuntura de crisis. La disposición de los exegetas hoy en día para ubicar esta literatura en el siglo VI a.C. o en una época posterior refleja un importante cambio en relación con la tendencia dominante en el siglo XX, tanto la de Albrecht Alt como la de William Foxwell Albright. Principalmente gracias a las escuelas de Alt y Albright, se había puesto gran énfasis en el impacto formativo desde el punto de vista teológico del Israel más primitivo (premonárquico). En la actualidad los estudiosos se muestran cada vez más escépticos con tal afirmación y con nuestra capacidad de conocer algo sobre ese periodo de forma crítica⁴¹. Se trata de otra indicación más del hecho de que en nuestros días nos encontramos en una situación interpretativa nueva.

Sean cual sean los materiales primitivos que puedan haber sido empleados (y del uso de material anterior apenas se puede dudar), la ubicación exílica y/o post-exílica de la forma final del texto sugiere que los materiales del Antiguo Testamento, comprendidos normativamente, han de ser tomados precisamente en una aguda crisis de *desplazamiento*, cuando las viejas certezas –tanto sociopolíticas como teológicas– han fallado. De hecho, dicha crisis amenaza con ser algo definitivo en la autocomprensión del judaísmo que apareció en el exilio y posteriormente. Con el fracaso de las instituciones en que se había confiado durante largo tiempo, la comunidad que generó la forma final del texto, y que fue generada por él, se vio devuelta de manera singular hacia las posibilidades textuales y retóricas para buscar un espacio vital. En un momento de graves trastornos, cuando ya no se podía apelar a la ciudad, al rey o al templo, era a este texto donde Israel debía mirar cada vez más.

En la generación de este texto no existían certezas obvias, ni formulaciones fáciles que dieran seguridad, ni elementos fiables evidentes por sí mismos. Por consiguiente, no resulta sorprendente que el exilio sea un momento de enorme fertilidad literaria, cuando se llevaron a cabo una serie de audaces formulaciones de la fe⁴². Además, tal variedad caracteriza la articulación teológica del judaísmo y la autocomprensión de dicha comunidad de fe. Cualquier intento, por lo tanto, de esquematizar las ricas y variadas respuestas a esta crisis fundacional seguramente va a reducir la riqueza de este momento formativo e imaginativo.

Reutilización de material anterior. Es claro que esta fecundidad literario-teológica empleó materiales que habían sido muy apreciados en épocas anteriores. Así, exis-

41. Cf. *supra*, las notas 54 y 127 del primer capítulo concernientes a los trabajos de John van Seters, Thomas L. Thompson y Philip R. Davies.

42. Cf. P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, Filadelfia 1968; E. Janssen, *Juda in der Exilzeit; ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums* (FRLNT 51), Gotinga 1956; R. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation*, Filadelfia 1979.

te una importante continuidad entre el material anterior y la forma final de época exílica. En gran medida, la reutilización del material previo siguió respetando el anterior *locus* de los materiales, de modo que es posible seguir identificando las tendencias sacerdotales, proféticas, legales y sapienciales. Al mismo tiempo, sin embargo, la profundidad de la crisis exílica y la audacia de este momento generativo provocaron también una importante discontinuidad del material. A resultas de ello, la forma final del material se ha convertido en algo nuevo.

La disposición a reutilizar materiales anteriores de forma imaginativa, que caracteriza la incesante actividad de los exiliados, es importante en dos sentidos. En primer lugar, nos recuerda que en todo el material del texto debemos practicar una doble lectura. De ese modo, por ejemplo, el material de la travesía por el desierto debe ser leído tal como es presentado, como la experiencia del Israel primitivo en su periodo formativo bajo el liderazgo de Moisés. Puede hacer uso de materiales anteriores o la descripción puede ser en gran medida ficticia. En cualquier caso, debe leerse de acuerdo con la presentación que Israel hace de sí mismo. Al mismo tiempo, sin embargo, debe ser leído de acuerdo con la manera en que los materiales son reutilizados, de forma que «desierto» es normalmente cifrado como «exilio». La lectura teológica del material por nuestra parte debe mantener ambos ángulos; no podemos, como el historiador, elegir entre ambos.

En segundo lugar, esta reutilización de materiales más antiguos (o supuestamente más antiguos) no es una práctica que ocurra una sola vez; hace visible en la práctica textual judía el *principio de la lectura como reutilización*. Así, los textos a menudo adquieren dobles o múltiples lecturas, que han de ser entendidas en su supuesto tiempo y espacio, así como en el tiempo y espacio en que se reutilizan. Además, me parece evidente que el lector posterior no puede elegir una de esas lecturas ignorando la otra, sino que siempre debe dedicarse y estar atento a las dos. Sugiero que este principio de lectura como reutilización, el cual es definitorio para la comunidad exílica, es posteriormente retomado por la comunidad cristiana al reutilizar textos anteriores en su articulación en torno a Jesús. En el caso de la reutilización cristiana de fuentes judías, es precisamente la insistencia en la doble lectura la que impide cualquier clara sustitución. Así, la reutilización exílica o postexílica del material anterior no sustituye la preeminencia mosaica, ni la reutilización cristiana puede sustituir afirmaciones judías anteriores.

Una realidad alternativa. En conjunto, las numerosas respuestas a la crisis del exilio que constituyen este notable corpus revelan una variedad extraordinaria de imaginación fiel. Así, si consideramos sólo los casos más obvios, todos en relación con la crisis, el material sacerdotal aventura el futuro de Israel en términos de presencia cultural, los materiales deuteronomícos apuestan por dicho futuro en términos de una rigurosa obediencia simétrica, la lírica del Isaías exiliado constituye una reevaluación de las narraciones de liberación anteriores, la poesía de las Lamentaciones llora una pérdida irreversible, y el poema de Job presenta una disputa magistral de Israel con Dios respecto a quien está en lo correcto. Lo que sorprende respecto a todas esas res-

puestas es que tan atrevidas formulaciones tienen poco en qué basarse en términos de datos disponibles, vivos y circunstanciales. Así, la propuesta de la presencia sacerdotal no tenía templo al cual apelar. El Isaías exílico sólo disponía de la expectativa de la agitación internacional. Y ciertamente los deuteronomistas y el poeta de Job tenían pocos fundamentos para imaginar que la justicia de la Torá era de algún modo un tema útil para la reflexión entre los exiliados. Así, en esas variadas articulaciones de la fe, los formadores de dicha literatura no se amilanaron por lo poco en que podían basarse en su propia coyuntura. De hecho, su articulación, como la de todo artista, se hizo contra los datos disponibles⁴³. Se negaron a refrenar su imaginación siendo optimistas en sus expectativas y trascendiendo los datos de su situación. Por ello, tomados en su conjunto, dichos materiales deben ser comprendidos como un acto de dolor desenfundado que no negaba nada, y como un acto de esperanza atrevida, que renunciaba a rendirse a las circunstancias⁴⁴.

Por consiguiente, es importante que desde el principio un estudiante de teología del Antiguo Testamento descubra que *este material es una empresa de oposición a la realidad*. Se resiste a la realidad señorial dada y convoca a sus oyentes a una realidad alternativa. Es posible afirmar que los discursos artísticos y los contrastes audaces se basan en viejos recuerdos, o en los sufrimientos presentes, o en una imaginación atrevida, o en una profunda fe, o en todo ello. Lo único en que el dolor y la esperanza no se enraizan es en las circunstancias que tienen a su disposición. Cualquiera que sea la teoría de inspiración y revelación que se pueda sostener respecto al texto es posible percibir un optimismo artístico y determinado incesantemente presente en el texto. Este fenómeno independientemente de cómo sea explicado o justificado, es lo que nos fascina infinitamente y nos mueve a dedicarnos a dicho corpus textual.

Las circunstancias reales del exilio no son claras en absoluto. Algunos exegetas minimizan la importancia del exilio histórico para el naciente judaísmo, considerando la comunidad babilónica judía como simplemente una de los competidores por el futuro judío. Daniel Smith, sin embargo, ha proporcionado un escenario mucho más formidable para esa historia⁴⁵. Puede que la imagen del exilio que domina los materiales bíblicos y el judaísmo posterior sea el acto interpretativo imaginativo y poderoso de una elite minoritaria en Babilonia que impuso al judaísmo su convicción respecto al «solo Yahvé» y que, por ello, se presentaran a sí mismos como los únicos auténticos portadores, representantes e intérpretes del judaísmo naciente.

El modelo del exilio y la vuelta a casa. En cualquier caso, el logro de este esfuerzo literario-teológico es tal que ha establecido el exilio como un acontecimiento pa-

43. Respecto a la responsabilidad crítica y subversiva de las figuras literarias, cf. A. Brink, *Writing in a State of Siege: Essays on Politics and Literature*, Nueva York 1983; V. Havel, *Open Letters: Selected Prose, 1965-1990*, Londres 1991; Id., *Living in Truth: Twenty-Two Essays Published on the Occasion of the Award of the Erasmus Prize to Vaclav Havel*, Londres 1989; Id., *The Writer and Human Rights*, Nueva York 1983.

44. Cf. A. Mintz, *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature*, Nueva York 1984.

45. D. L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*, Bloomington 1989.

radigmático para la comunidad judía, y por tanto, la vuelta a casa como una profunda anticipación para los miembros de esa comunidad textual. A consecuencia de dicho logro interpretativo, miembros de la comunidad que nunca han estado física o materialmente desplazados deben, como hijos y productos de este texto, entenderse e imaginarse a sí mismo como desplazados que esperan volver a casa⁴⁶.

Cuando el exilio es tomado como definitorio y paradigmático para este texto y para la comunidad subsiguiente, podemos extrapolar dos implicaciones importantes. En primer lugar, en términos de modelos teológicos (por no hablar de historicidad), no es un exceso de la imaginación ver que el modelo judío del exilio y la vuelta a casa equivaldrá en términos cristológicos a la crucifixión y la resurrección. No sugiero que haya un desplazamiento cristiano de la afirmación judía, ni una sustitución. Más bien sugiero que en el énfasis paradigmático en la crucifixión y la resurrección, la comunidad cristiana trata más o menos de hablar de la misma realidad experimentada y anticipada que los judíos. Cualquier teología cristiana que pretenda tomar en serio el Antiguo Testamento debe sopesar bien que el núcleo de la fe, tanto para cristianos como para judíos, se encuentra en la matriz del exilio. En segundo lugar, este modelo de exilio y vuelta a casa que está surgiendo y constituyéndose en algo definitorio es un importante punto de contacto con la más amplia discusión pública sobre las posibilidades sociales. No estoy pensando en la añoranza cosmológica sobre la que han escrito los poetas románticos. Por el contrario, me refiero a dos fenómenos diferentes y más inmediatos. Peter Berger, siguiendo a Max Weber, reconoció hace tiempo que la reducción de la vida humana a técnica y burocracia producía una «mente sin hogar», que en la actualidad estamos viendo expresada en términos de un gran temor y de una predecible brutalidad⁴⁷. Ciertamente, la «mente sin hogar» de la modernidad no es un equivalente próximo al exilio judío. Sin embargo, los paralelos son suficientes para permitirnos considerar la posibilidad de que la vuelta a casa anticipada en esos textos constituya una importante línea discursiva actual y popular.

Con la crisis económica y medioambiental mundial, que no presenta un próximo final, y con la frenética respuesta de una intensificación del militarismo, la economía política mundial está dedicada a la producción de exiliados, como en el antiguo imperio babilónico⁴⁸. Es decir, el gran número de refugiados, desplazados y (en la economía local) desamparados no es un accidente o una desafortunada aberración del sistema. Se trata, más bien, del resultado ineludible y predecible de una sociedad mundial que, en su temor, es cada vez menos hospitalaria. En una situación mundial como la presente, resulta enormemente importante disponer de una literatura teológica que sea franca frente al exilio, que sea insistente en la vuelta a casa y que crea sin concesiones en aquellos aspectos de la responsabilidad moral y de la presencia de lo santo

46. J. Neusner, *Understanding Seeking Faith: Essays on the Case of Judaism I*, Atlanta 1986, 137-141, ha indicado la fuerza paradigmática del exilio para todos los judíos. Además, Neusner ha mostrado la forma en que la fuerza definitoria del exilio impregna y está presente en pequeños actos cotidianos como la bendición de la mesa.

47. P. L. Berger y otros, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Nueva York 1974.

48. Respecto a los Estados Unidos como «Babilonia», cf. P. Wheaton-D. Shank, *Empire and the Word: Prophetic Parallels between Exilic Experience and Central America's Crisis*, Washington 1988.

que resulten inalienablemente relevantes para la situación y las perspectivas humanas. La realidad del exilio y el horizonte de la vuelta a casa, por supuesto, pertenecen en primer lugar a la comunidad de este texto. Lo que consigue que este texto sea públicamente significativo de un modo prolongado, no obstante, es que los asuntos que preocuparon a dicha comunidad textual preocupan ineludiblemente a la comunidad más amplia con el mismo tipo de inapelable urgencia.

e) Intertextualidad

El paso de la historia a la retórica del texto ha hecho que sea importante la percepción de la *intertextualidad* del texto: la tendencia del texto a citar el texto. La percepción de la intertextualidad representa una alternativa importante a nuestra prolongada preocupación por lo histórico. Así, una lectura diacrónica del texto ha tratado de relacionar los textos con acontecimientos, experiencias o circunstancias. La intertextualidad, por el contrario, ha procurado que *los textos estén principalmente relacionados con otros textos*, y que la interacción entre los textos engendre un ámbito de discurso, diálogo e imaginación que proporcione un mundo en el que vivir. Michael Fishbane ha explorado exhaustivamente la forma en que la intertextualidad actúa, gracias a la cual el corpus del material textual, sus imágenes y su redacción, están manifiestamente a nuestra disposición en la elaboración de los nuevos textos, de modo que los textos anteriores continúen apareciendo por medio de referencias, indicios y matices⁴⁹.

Quienes no están familiarizados con el texto pueden reconocer sólo las citas más explícitas, pero quienes se hallen ubicados profunda e imaginativamente en el mundo del texto pueden detectar muchas otras alusiones. El resultado de este proceso es que surge cierto campo de imágenes, así como de gramática, lenguaje y ritmo, en el cual se expresa, y por consiguiente se interpreta y se experimenta de determinada manera, toda la realidad. Quienes valoran los textos, además, están involucrados en un diálogo permanente que es tan urgente y actual como el momento presente, pero que también es una conversación que se extiende a lo largo de generaciones y que incluye las voces de ancestros a quienes los historiadores creían perdidos hace mucho tiempo. La intertextualidad es un proceso de diálogo en virtud del cual todo el pasado y la memoria de la comunidad textual se hace disponible y presente de formas concretas y detalladas. Mientras que aquellos de nosotros que se acercaron tardíamente al texto —los cristianos, por ejemplo— jamás podremos implicarnos con todo el texto, es parte de nuestra tarea y nuestro gozo sentirnos cada vez más a gusto inmersos en aquella gramática, lenguaje y ritmo, como ámbito de fe y de vida.

Dicho proceso nos deja la impresión de que el diálogo llevado a cabo a lo largo del tiempo dentro de la comunidad es la empresa vivificadora más importante. Esta pasión, a su vez, nos proporciona cierta distancia respecto a otros intercambios ajenos al

49. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1989. Menos directamente, cf. R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1993.

texto, los cuales tratan de interrumpir, alterar o desacreditar la conversación intracomunitaria. Ello no significa que los involucrados en este diálogo sean indiferentes o estén aislados del mundo exterior. Supone, no obstante, que la vida consiste en la práctica permanente de esta intertextualidad, sin referencia al exterior o sin dar justificación alguna al exterior por el modo en que se expresa o se vive la vida en el interior.

Tal planteamiento de la realidad, en cualquier caso, no sugiere rigidez o intransigencia en relación con dicha gramática, lenguaje o ritmo, como si permaneciese completamente invariable. Es evidente por sí mismo que a lo largo del tiempo, los modos y los matices del discurso cambian en los nuevos contextos culturales⁵⁰. Pero es igualmente evidente que tal gramática posee una notable permanencia y mantiene sin apologías su carácter y su naturaleza a lo largo del tiempo. Así, no puede haber una traducción de esa gramática, lenguaje o ritmo a modelos extraños, como, por ejemplo, han propuesto Rudolf Bultmann y Paul Tillich. Esta comunidad textual no se sonroja por la práctica de su propio lenguaje, pues sabe que renunciar a esa práctica de expresar su memoria supone ciertamente sacrificar su identidad y su vida en el mundo.

Los practicantes, exponentes y oyentes de esta conversación intertextual son claramente personas colmadas por el texto. Su verdadero deleite consiste en prestar atención al texto sin cesar y de diversas maneras. No están preocupadas por que les pillen en tan extraño intercambio ni por perderse otras empresas en el mundo, pues saben que la práctica de esta apreciada y consagrada tradición discursiva es la fuente de su vida y de su identidad en el mundo. La conversación es en sí misma un bien. Tal discurso, hablado y oído, es un acto por el que se está completamente a gusto, disfrutando y a salvo.

Esta práctica discursiva, sin embargo, es también un modo de repeler alternativas entrometidas. Esta comunidad, que presta atención tan cuidadosamente a su redacción característica, sabe que albergar otra retórica es, a largo plazo, renunciar a su identidad y a su extraña forma de ser en el mundo. Esta comunidad, además, sabe que cuando abandona su discurso característico y busca una comunidad al margen de su propio lenguaje, rápidamente termina oprimida y en peligro. Así, la intertextualidad no es simplemente un recurso literario o un interesante fenómeno estético que se puede observar en medio del texto. Se trata también de una de las principales estrategias asumidas por esta comunidad, en virtud de la cual es capaz de mantenerse fiel a sí misma en medio de numerosas tentaciones y presiones. Esta comunidad vive a lo largo del tiempo gracias a su discurso intencionado y largamente establecido. Quienes nos adentremos tardíamente en dicho discurso debemos maravillarnos ante la gustosa saturación del texto llevada a cabo por sus miembros, y debemos procurar estar atentos a esa saturación. De este modo, la práctica de la intertextualidad es, en última instancia, un acto político, un empeño público constante respecto a la identidad, la li-

50. El hecho de este cambio plantea un reto importante a las categorías de G. A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Filadelfia 1984; cf. W. C. Placher, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Louisville 1989; D. J. Bryant, *Christian Identity and Historical Change: Post Liberals and Historicity*, JR 73 (1993) 31-41. Del mismo modo, este cambio plantea cuestiones importantes a mi intento de identificar las prácticas discursivas características de Israel.

bertad, el poder y la responsabilidad, que se enfrenta y rechaza otros empeños alternativos en relación con la forma de la realidad pública. Además, este empeño político relativo a la configuración pública tiene en su centro al Dios de Israel como un participante político clave. Entendida en términos generales, esta retórica como política insiste en que la realidad debe ser conocida, experimentada y practicada a través de esta y no de otra interpretación. La interpretación de la realidad de Israel, además, se manifiesta no en grandes proposiciones de índole general, sino en los detalles del discurso.

El reconocimiento de esta urgencia del discurso en el texto y en su transmisión e interpretación exige claramente que la teología del Antiguo Testamento se haga de una forma distinta a como ha sido hecha en un modo cognitivo e ideal. La teología del Antiguo Testamento no pretende llegar a un sistema de proposiciones estables. Por el contrario, la teología del Antiguo Testamento, entendida desde estas categorías, es un intento de implicarse en esta vida-en-la-retórica, que no posee un comienzo o un final lógico y que no tiene una forma racional, a juzgar por retóricas más discursivas. Por consiguiente, a la hora de identificar los acentos y los temas característicos, es posible comenzar en cualquier parte y percatarse de una especie de coherencia en la que todos los temas están en relación con los demás. Desde esta percepción no es probable que se complete un sistema de teología, sino solamente que se observe y se participe un momento en la práctica de esta actividad retórica, en virtud de la cual toda la realidad se recibe y se asimila de forma diferente. Esto supone, en última instancia, que la interpretación teológica es una empresa modesta que siempre e inevitablemente ha de dejar mucho sin decir y quizás incluso sin advertir.

f) Judeidad del texto

Los comentarios que he expresado respecto al carácter polémico, al ambiente exílico y a la práctica intertextual del texto apuntan hacia otro rasgo del texto del Antiguo Testamento que hoy en día, con el «colapso de la historia», nos resulta inmediatamente disponible: el texto del Antiguo Testamento es *tenazmente judío*. En cierto modo, por supuesto, se trata de un truísmo, pero se trata de un truísmo ignorado con demasiada frecuencia. No es posible afirmar que la comunidad judía sea la única comunidad que produzca una literatura polémica, ni la única comunidad que tenga al exilio en su núcleo, ni la única comunidad que practique apasionadamente la intertextualidad. Sin embargo, puede reiterarse en los tres aspectos mencionados que la comunidad judía es la que lo ha practicado de forma modelica.

Sólo dos aspectos de la judeidad del texto nos conciernen. En primer lugar, este texto es de, con y para una particular comunidad histórica que posee su propia vida a lo largo del tiempo, una vida caracterizada por la abundancia de abusos y desplazamientos. Cuando el texto es contemplado desde una perspectiva histórica, dicha comunidad es su tema. Es posible separarse de esa particularidad y, en última instancia, una interpretación cristiana debe necesariamente tratar lo que es peculiarmente judío de una forma paradigmática o tipológica. La particularidad de la judeidad del

texto, sin embargo, exige que, en cualquier uso del texto, se ponga gran cuidado para no universalizar el texto –particularmente, en nuestra situación actual, para no universalizarlo de forma que sea leído al modo occidental–. Como cualquier texto clásico, se trata de un texto expansivo en sus reivindicaciones y desea que su prisma aumente constantemente. Pese a esa naturaleza expansiva, jamás quiere poner en peligro o perder su singularidad en relación con esa comunidad o su Dios. De esa manera, el carácter expansivo tiende hacia la universalización, pero nunca a expensas de la particularidad.

En segundo lugar, y más específicamente, es importante reconocer los modelos discursivos judíos mediante los que el texto se manifiesta. Aquí debo ofrecer una especie de descargo de responsabilidad. No sugiero la existencia de algo así como un espíritu o un genio judío, ni tampoco que haya algo étnico en los modos de expresarse judíos. Más bien me refiero de forma descriptiva y práctica a las maneras de hablar que parecen características del modo en que se lleva a cabo el discurso judío.

Por un lado, el discurso al que me refiero es convencidamente concreto y particular, rechazando cualquier trascendentalismo definitivo. En parte, ese carácter concreto insiste en la particularidad de dicha comunidad de judíos, el escándalo de la singularidad. En parte, reitera la vivencia concreta como aquel ámbito de sentido del que no hay escapatoria o alternativa. Así, la retórica normalmente pertenece a la cotidianidad, la inmediatez y la disponibilidad de la vida⁵¹. Por otro lado, dicho discurso es por lo general polivalente, está abierto a diversos sentidos, no insiste en una única interpretación, y en su conjunto se niega a clausurar el texto o a ofrecer una explicación clara. Bien puede ser que otras comunidades hablen de la misma manera. No quiero dar a esta observación un carácter absoluto. Sólo pretendo contrastar este modo de discurso particular y polivalente con la tendencia general occidental y cristiana a nivelar, a rechazar la ambigüedad, a perder densidad y a cerrar las cuestiones de forma absoluta⁵².

Esta tendencia particular y polivalente se manifiesta de diversos modos. En primer lugar podemos advertir que muchos textos en sí mismos son enigmáticos, ya sea intencionadamente o no. No es fácil descifrar lo que se pretende, y el oyente ha de llevar a cabo un gran esfuerzo para completar el texto. Puede ser que el intérprete se dedique a una posible y particular lectura de un texto, pero ello deja abierto y disponible lo que tal intérprete no analiza. De hecho, como James Kugel ha indicado, la práctica de los grandes rabinos consistía en prestar especial atención a lo que no estaba expresado, a lo que quedaba confuso o a lo que no quedaba resuelto en el texto, y dejar que ese nuevo elemento empujara al oyente en una nueva dirección⁵³. Tal discurso, además, se niega a generalizar o a sistematizar. Normalmente, presenta cada vez un texto y no se avergüenza en absoluto por yuxtaponer textos que se contradicen en-

51. Existe, por supuesto, una tradición mística judía (la Cábala) que es trascendental, pero tales tendencias son en gran medida posbílicas y extrabílicas.

52. Al respecto reconozco que me ha influido la obra de S. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany 1983.

53. J. L. Kugel, *Early Interpretation: The Common Background of Later Forms of Biblical Exegesis*, en J. L. Kugel-R. A. Greer (eds.), *Early Biblical Interpretation*, Filadelfia 1986, 9-106.

tre sí de forma explícita. Con mucha frecuencia, el proceso editorial no parece manifestar una necesidad imperiosa de subsanar tales contradicciones⁵⁴. A un nivel cognitivo o ideal, el texto, tomado en su conjunto, parece no tener un interés permanente en enmendar tales cuestiones o en resolver muchas de las contradicciones que caracterizan tanto la fe de Israel como la naturaleza de Yahvé. Por ejemplo, es típicamente judío no reducir la esperanza a un único mesías; en el transcurso de la historia de Israel hay potencialmente muchos mesías⁵⁵.

Todo esto lo expreso de manera insegura y con muchas imprecisiones. No obstante, el asunto queda esclarecido y cobra mayor importancia cuando este modo discursivo es comparado con los métodos del discurso teológico clásico de Occidente, el cual desea superar toda ambigüedad y llegar a una conclusión que pueda proporcionar alguna certeza. No estoy seguro de la razón por la que la tradición cristiana occidental ha tendido a tales conclusiones, las cuales derivan hacia el reduccionismo. Puede deberse a que el cristianismo occidental clásico ha estado comprometido, desde muy pronto, con la lógica aristotélica que no podía contemplar la existencia de opuestos al mismo tiempo. O tal vez esa tendencia a lo cerrado ha estado operativa con fuerza desde el establecimiento del cristianismo en tiempos de Constantino, en virtud del cual el objetivo político de la religión es dotar de una legitimidad fiable a las reivindicaciones de poder. Obviamente, un gran poder político no puede legitimarse con una tradición religiosa que está llena de ambigüedades. Como alternativa, William Placher ha sugerido que es la infinita apertura del cristianismo a implicarse en la cultura, una apertura que el judaísmo no estaba dispuesto a compartir, la que ha exigido al cristianismo cerrar muchas cuestiones como una manera de asegurar su supervivencia y su identidad como comunidad particular⁵⁶.

Estos complejos temas no necesitan resolverse ni exponerse por completo aquí. Nos basta con advertir la forma en que los lectores cristianos del Antiguo Testamento han tendido a pisotear la relativamente abierta y juguetona tendencia de la retórica veterotestamentaria a fin de servir a las inclinaciones menos polémicas de la tradición cristiana. De hecho, leer el Antiguo Testamento a fin de articular una serie de constantes ordenadas y cognitivas es probablemente leerlo en dirección contraria a la naturaleza del texto. No quiero dar la impresión de que el Antiguo Testamento no manifieste ciertas constantes ordenadas y cognitivas, sino simplemente indico que el texto, cuando se toma en su conjunto, trata tales constantes como algo sumamente provisional. La cuestión de la provisionalidad quedará patente en mi exposición. Es probable, además, que cualquier exposición cristiana, incluyendo esta, no pueda en definitiva resistirse a tal tentación.

54. La crítica histórica, en su práctica convencional y tradicional, ha estado inclinada a superar, resolver, disolver o explicar tales contradicciones. Una de las principales estrategias para ello ha sido la disección de las fuentes, en virtud de la cual las distintas partes de la tensión o de la contradicción han sido asignadas a distintas fuentes, eliminando de esa manera lo que precisamente puede ser lo más interesante del texto.

55. Por ejemplo, respecto a la negativa de Israel de reducir la esperanza a un solo «día del Señor», cf. J. A. Everson, *The Days of Yahweh*: JBL 93 (1974) 329-37.

56. W. Placher, en diálogo personal con el autor.

g) *Una naturaleza dialéctica y dialógica*

Ante el hecho del «colapso de la historia», una de las cuestiones generales que han de considerarse al comienzo de nuestra labor es que *el Antiguo Testamento en su articulación teológica es normalmente dialéctico y dialógico, no trascendental*⁵⁷. Se trata tal vez de otra formulación de lo dicho en referencia a las lecturas no hegemónicas y judías, pues la judeidad se caracteriza por modos discursivos dialécticos y dialógicos, mientras que el cristianismo occidental ha practicado desde hace mucho tiempo una huida hacia lo trascendente⁵⁸. Además, no es posible afirmar que el Antiguo Testamento en todo tiempo y lugar rechace lo trascendental; no obstante, he de insistir en que, por lo general, lo hace.

Con ello, me refiero a que el Dios de Israel está normalmente «en liza» y en peligro en el transcurso de la vida de Israel. Por el contrario, rara vez se permite al Dios de Israel que esté seguro y a salvo «por encima de la liza». Incluso cuando se dice que Dios está en todas partes, la indicación «en todas partes» muy a menudo responde a la vida de Israel, bien en negativo o en positivo⁵⁹.

La naturaleza dialéctica-dialógica del texto que mantiene a Dios «en liza» nos conduce ineludiblemente a la cuestión de la teodicea. De hecho, la teodicea es la cuestión esencial de la retórica judía. Sin embargo, el texto de Israel no es capaz o no está dispuesto a resolver dicha cuestión. El texto de Israel, y por consiguiente Israel y el Dios de Israel, están siempre en medio de un intercambio, incapaces de llegar a una resolución definitiva. Puede haber soluciones momentáneas o provisionales, pero, dado que ambos participantes están profundamente implicados y, por consiguiente, no cesan de hablar, podemos estar seguros siempre de que habrá otro discurso, otro desafío, otra invitación, otra petición, otra disputa, que reabrirá la cuestión y anulará la resolución provisional. Así, la retórica religiosa de Israel no pretende llegar a una solución o alcanzar una conclusión. Tal retórica, más bien, es a largo plazo, infinitamente abierta, retomada sin duda posteriormente para otro episodio de enjuiciamiento, que en esta ocasión puede tener un resultado diferente, pero nuevamente provisional. Y, dado que el Dios de Israel vive en la retórica de Israel, podemos afirmar finalmente que el Dios de Israel también participa de esta provisionalidad en el mundo.

El carácter dialéctico-dialógico del discurso teológico desaparece frente a nuestras prácticas teológicas consagradas y convencionales. Tendemos a razonar las cosas hasta llegar a una resolución, a alcanzar conclusiones que se alcanzan posteriormente como certezas a las que se puede apelar. El modo discursivo típico de Israel, no obstante, no reclama tal destino, y tiende a no concedérselo a Dios. En el discurso sobre el

57. No albergo duda alguna de que la obra de Mikhail Bakhtin será crucial en el futuro en esta orientación de los estudios del Antiguo Testamento. Cf. W. L. Reed, *Dialogues of the Word: The Bible as Literature According to Bakhtin*, Nueva York 1993.

58. J. D. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Bloomington 1993, 6-7 y *passim*, sigue a Jacques Derrida en el empleo del término *judeogriego* (*jewgreek*) como aquel que se opone a tal universalización.

59. De este modo, lo que destacan Am 9, 2-4 y Sal 139, 7-12 no es la inmanencia universal de Yahvé, sino su peligrosa inevitabilidad.

Dios de Israel existe una notable inquietud y apertura, como si cada nueva voz en cada nueva circunstancia debiese emprender todo el proceso una vez más. Resulta llamativo que el Dios de Israel, tal vez tan típicamente judío, esté dispuesto a participar de nuevo en un intercambio que debe ser sumamente exigente. Para Israel y para el Dios de Israel no hay un gozo más profundo, una exigencia más seria o una carga más inevitable que la de estar implicado en un proceso de intercambio que nunca llega a nada, sino que está constantemente *in fieri*.

h) *Opciones a las que se enfrenta la empresa teológica*

Respecto a estos comentarios preliminares, por último, podemos indicar brevemente algunas opciones a las que se enfrenta la empresa teológica en el difícil momento presente. Dichas opciones están siendo enjuiciadas y, dada nuestra nueva situación teológica, aún no somos capaces de discernir un camino que nos lleve a superar estos desacuerdos. Lo que se puede hacer, a lo sumo, es ser consciente del espectro de posibilidades y manifestar lo más claramente posible donde se sitúa uno.

Fundacionalismo. El fundacionalismo, un término que surge en el diálogo con los católicos, trata de llevar a cabo el discurso teológico de una manera que sea creíble para un amplio público no creyente⁶⁰. Consiste en la disposición de asumir y trabajar desde las premisas epistemológicas del discurso intelectual convencional. Tal supuesto tiende a mermar o silenciar los aspectos más subversivos de las tesis teológicas radicales a fin de que «tengan sentido». De forma importante, esta perspectiva continúa la obra de Friedrich Schleiermacher, quien trata de hacer que la fe esté disponible a «los eruditos que desprecian la religión». Lo más interesante de esta perspectiva es que la fe cristiana tiene la credibilidad de ser razonable en el discurso público. El problema es si, al hacer la fe razonable, se ha puesto en peligro la singularidad escandalosa —la peculiar reivindicación que es, en su núcleo, irracional—.

No muchos estudiosos del Antiguo Testamento se hallan atraídos por el fundacionalismo, pues nuestra labor consiste exactamente en acercarnos a la extrañeza de este texto peculiarmente judío, que, en cualquier caso, no se acomodará a la razón que prevalezca en la cultura. Sin embargo, gran parte de lo que se considera crítica histórica está, de hecho, al servicio de algo parecido al fundacionalismo. La extrañeza de la tradición, lo inescrutable y milagroso, es lo que, por lo general, es suavizado y explicado en la crítica histórica, con su alianza con la racionalidad moderna. Lo que queda, por tanto, que es compatible con la razón moderna, es exactamente lo que resulta menos desafiante, menos interesante y menos importante de las afirmaciones teológicas del Antiguo Testamento.

60. David Tracy es el más destacado teólogo fundacionalista de los Estados Unidos, pero también debería tenerse en cuenta la obra de Francis Fiorenza. Cf. O. Tollefsen, *Foundationalism Defended: Essays on Epistemology, Ethics, and Aesthetics*, Manchester 1994; útiles comentarios desde una perspectiva católica se encuentran en J. E. Thiel, *Nonfoundationalism*, Minneapolis 1994; Id., *Imagination and Authority: Theological Authorship in the Modern Tradition*, Minneapolis 1991.

No es debido a las razones generales o teóricas del fundacionalismo por lo que muchos exegetas veterotestamentarios consideran sospechosa la crítica histórica. De forma concreta, existe un creciente asombro, compartido por este autor, respecto a si esta crítica, que pretendía hacer accesible el texto en sus propios términos, no ha terminado por hacerlo inaccesible en sus propios términos, pues lo ha hecho accesible de acuerdo con el canon de la modernidad. No es posible rechazar los logros y las posibilidades de la crítica histórica de antemano, pero se debe estar atento a los riesgos que conlleva explicar demasiado algo que pretende ser inexplicable e inescrutable por naturaleza.

Crítica canónica. En respuesta a las formas exageradas de la crítica histórica que rearticulan el texto del Antiguo Testamento de acuerdo con las categorías de la modernidad, una opción interpretativa actual es lo que se ha denominado crítica canónica. Me dedicaré en otro apartado a la obra de Brevard Childs. Aquí, simplemente indico que Childs, en su perspectiva canónica, se resiste a la fragmentación del texto, tratando de leer todas las partes del texto desde la perspectiva del conjunto⁶¹.

Sin embargo, parece que, en última instancia, este planteamiento ha generado una lectura del texto del Antiguo Testamento a través de las categorías de la teología sistemática cristiana. En la medida en que eso es cierto, se trata de una lectura que se aparta de los peligros de la crítica moderna. No obstante, tal planteamiento presenta su propio reduccionismo, el cual, a su vez, ignora y distorsiona la especificidad del texto. El logro de una perspectiva canónica es que se plantea sin vergüenza alguna los temas que el fundacionalismo modernista debe marginar. Sin embargo, el énfasis en tales temas, teológicos como son, tiende a ignorar los datos teológicos específicos del texto que se resiste a ser llanamente tematizado.

Una lectura «a seriatim». En una exposición de las tendencias globalizantes de la teología occidental, Friedrich Nietzsche indicó que la verdad «es una hueste en movimiento de metáforas»⁶². Es decir, la amplia pretensión de verdad por el pensamiento idealista convencional está, de hecho, constituida por un conjunto de particularidades, las cuales no son superadas ni erradicadas por la generalización, sea ésta modernista o canónica.

El planteamiento de Nietzsche puede engendrar una especie de nihilismo, aunque no necesariamente. Podemos referirnos más bien a la sugerente obra de David Blumenthal, quien propone tomar los distintos textos del Antiguo Testamento *a seriatim* y leerlos de uno en uno sin hacer referencia a un panorama más amplio⁶³. Quizás pueda decirse de Blumenthal que ineludiblemente piratea alguna premisa general, tal como todos hacemos, incluso si se mantiene oculta. Me pregunto, no obstante, si tal no-

61. J. D. Levenson, *The Eighth Principle of Judaism and the Literary Simultaneity of Scripture*, en *The Hebrew Bible, The Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*, Louisville 1993, 62-81, ha explicado el «octavo principio» de Maimónides en relación con esto. Es importante advertir que, en este sentido, Levenson se encuentra de forma explícita próximo a Childs.

62. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid 1990, 25.

63. D. Blumenthal, *Facing the Abusive God: A Theology of Protest*, Louisville 1993.

ción de un sistema oculto no es pertinente tal vez de modo particular en relación con los cristianos de Occidente. Puede que el intento de Blumenthal de hacer una lectura *a seriatim* sólo pueda ser realizado por un judío.

Como cristiano occidental, soy definitivamente incapaz de practicar el planteamiento en serie de Blumenthal⁶⁴. Hacer algo así es emocional e intelectualmente imposible para mí, pues otros textos se amontonan al leer cualquier texto específico, de modo que debo leer un texto particular en presencia de los demás textos. Sin embargo, Blumenthal puede instruirme de forma destacada y recordarme la singularidad típica de este modo de realizar una lectura judía. Tal sensibilidad, entre muchas otras cosas, exige que uno esté alerta advirtiendo y prestando atención precisamente a la singularidad de un texto que no «se adecua a las pautas». Así, una valoración *a seriatim* de diversos textos constituye una advertencia tanto para la crítica moderna que puede simplificar las cosas como para una perspectiva canónica que tiende hacia una conclusión sistemática.

Un planteamiento posliberal. Mi propio empeño en lo que sigue es intentar ser posliberal o no-fundacional, tal como este planteamiento ha sido articulado de forma diversa por Hans Frei, George Lindbeck y Stanley Hauerwas⁶⁵. A mi juicio, este planteamiento intenta exponer las perspectivas y las afirmaciones teológicas del texto mismo, en toda su extraña singularidad, sin tratar de acomodarse a una racionalidad mayor, bien de la modernidad o del cristianismo clásico.

Por consiguiente, pretendo prestar atención a la lógica interna de los textos y advertir lo mejor que pueda la peculiar gramática y lenguaje de esta tradición textual. Para ello estoy influido por el análisis de la «gramática de la fe» de Lindbeck, aunque reconozco que existe una gran diferencia entre mi dedicación a los textos veterotestamentarios y su interés por la historia de la doctrina cristiana⁶⁶. Ciertamente, el Antiguo Testamento posee una gramática y un lenguaje discernible que se hace presente por todas partes en su formulación.

Al mismo tiempo, sin embargo, suscribo la crítica del argumento de Lindbeck en la medida en que éste afirma que las reglas de la gramática son constantes e inmutables. La gran contribución de toda la empresa histórico-crítica es indicar que las circunstancias y la experiencia inciden e impactan de forma poderosa y discernible en el transcurso de la vida de fe de Israel. Así, por ejemplo, es posible percibir en el Isaías exílico que se precisa un nuevo género de expresión en las polémicas, porque, en lugar de las viejas querellas proféticas contra Israel, ahora se requiere una crítica de los dioses⁶⁷.

64. Cf. W. Brueggemann, *Texts That Linger, Words that Explode*: TToday 54 (1997) 180-199.

65. H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study of Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven 1974; G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-liberal Age*, Filadelfia 1984; S. Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Social Ethic*, Notre Dame 1981.

66. Sobre todo, cf. G. Lindbeck, *Barth and Textuality*: TToday 43 (1983) 361-376.

67. Respecto al lenguaje polémico, cf. C. Westermann, *Sprach und Struktur der Prophetie Deuteronomias*, en *Forschung am Alten Testament*; *Gesammelte Studien*, ThB 24, München 1964, 124-144, un estudio íntimamente relacionado con Id., *Basic Forms of Prophetic Speech*, Atlanta 1967.

Seguramente, el texto de Qohelet da testimonio del impacto de la helenización, colocando el texto a una distancia considerable del material sapiencial anterior. Ciertamente, se ha de permitir, tal como indica David Tracy, que el impacto de la experiencia evoque nuevos modos de articulación⁶⁸. Así, mientras mis simpatías se alinean con las sugerencias de Lindbeck, sabemos demasiado de la historia de la religión israelita como para ignorar los cambios, las transformaciones y los ajustes que han tenido lugar en la retórica de Israel. Los caprichos de la experiencia histórica sin duda incidieron sobre la gramática de Israel de manera que las «constantes» de dicha gramática podían seguir siendo «constantes» sólo conservando su actualidad en los siempre nuevos y exigentes lugares en los que Israel era convocado para hacer su cándido y esperanzador discurso.

Comunidad de escucha secundaria. La empresa de la teología del Antiguo Testamento es así colocada, a mi juicio ineludiblemente, en una situación donde la exposición siempre es llevada a cabo en presencia de dos audiencias⁶⁹. En primera instancia, la exposición se dirige a la autocomprensión, al autodiscernimiento y a la autorización de la comunidad que comienza asintiendo a este texto. Incluyo «autorización» porque la intención de dicha exposición, debido a su Personaje principal, no es nunca simplemente el conocimiento, sino siempre la actividad obediente⁷⁰. En ese sentido, la tarea expositiva se encuentra dentro del horizonte sugerido por Lindbeck. Esta comunidad permanente debe seguir aprendiendo una y otra vez su propia gramática y lenguaje particulares, para que pueda perdurar a lo largo del tiempo y tenga el valor y la energía para la obediencia inherente a su identidad.

Al mismo tiempo, sin embargo, el Antiguo Testamento y las comunidades judías y cristianas que han surgido de él, por lo general, no han sido capaces de vivir aisladas, ni lo han pretendido; tampoco su naturaleza, en relación con el Dios que reclama el gobierno del mundo, permite tal aislamiento. Por este motivo, el Antiguo Testamento siempre se dirige tardíamente a una comunidad de escucha secundaria: el público en general que está dispuesto a albergar muchas interpretaciones alternativas de la realidad⁷¹. La larga historia de este texto, especialmente en Occidente, da testimo-

nio de innumerables puntos de incidencia, en virtud de los cuales este texto ha proporcionado las categorías, el discernimiento, la energía y el impulso de un modo diferente de vida en el mundo⁷².

En la medida en que el Antiguo Testamento es objeto de esta escucha secundaria, que es inevitablemente judía, pero que se extiende más allá de los límites de la judeidad, la exposición se interesa por algo más que por la coherencia interna de la gramática y el lenguaje. En esos textos Israel no sólo se habla a sí mismo, sino a muchos otros que trascienden su propia gramática y lenguaje. Así, la retórica de Israel es constantemente un llamamiento a las naciones. La maravilla y el misterio de este texto, por la razón que y comoquiera que éste sea entendido, es que, tanto en el pasado como en el presente, habla con fuerza y convicción a aquellos que se encuentran al margen de esta comunidad que posee una gramática coherente. En cierto sentido, esta escucha secundaria, que nunca puede encontrarse muy alejada del ámbito del ponente, nos acerca a la insistencia de Tracy en que las afirmaciones del texto no son sólo reveladoras en un sentido directo y cerrado, sino también clásicas, en el sentido de que hombres y mujeres «de todo tipo y condición» se refieren continuamente a lo que es dado en dicho texto⁷³.

La tendencia de este autor y, a mi juicio, la tendencia principal del texto mismo (aunque se trata de una cuestión sin resolver) se dirigen hacia la comunidad primaria que habla y escucha en el ritmo de esta gramática. Sin embargo, por encima de esta tendencia de autor y texto, dicho texto se dirige de una forma poderosa y transformadora a la comunidad secundaria. El intérprete debe prestar atención, lo mejor que pueda, a ambas comunidades de escucha. Mientras que Israel es el destinatario principal del texto, en última instancia son las naciones quienes son las beneficiarias, pues están invitadas a la paz y justicia basadas en la Torá y enraizadas en el gobierno de Yahvé. Así, por ejemplo, en Sal 96, 10, el «evangelio» se dirige a las «naciones».

Carácter polifónico. En el intento de prestar atención a esta comunidad de escucha secundaria, el artículo *Life in the Crypt or Why Bother with Biblical Studies*, de Mark Coleridge, me ayudó enormemente⁷⁴. Coleridge está de acuerdo con muchos críticos, siguiendo a Jean-François Lyotard, en que la reivindicación de cualquier «metarrelato totalizante», incluyendo la Biblia, ha desaparecido hace tiempo del

68. D. Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Nueva York 1981.

69. D. Tracy, *The Analogical Imagination*, 3-46, identifica tres componentes: la Iglesia, la academia y el público. Nótese bien, sin embargo, que W. C. Placher, *Narratives of a Vulnerable God: Christ, Theology, and Scripture*, Louisville 1994, insiste en que la interpretación teológica tiene como circunscripción principal la Iglesia, mientras que la academia y la sociedad en general sólo pueden «oír por casualidad». Tal forma de pensar se separa considerablemente del modelo de Tracy. La tensión entre ambas perspectivas es importante, pues en torno a ella continuará el enjuiciamiento.

70. Cf. mis comentarios en W. Brueggemann, *Interpretation and Obedience: From Faithful Reading to Faithful Living*, Filadelfia 1991, 1-4. En el reciente diálogo hermenéutico, una sugerente auto-comprensión y autodiscernimiento surge de la tradición de Wilhelm Dilthey y, por tanto, el énfasis de Karl Marx sobre la praxis es importante para llevar a cabo una hermenéutica fiel. En ese sentido, la tarea expositiva se encuentra dentro del horizonte sugerido por Lindbeck.

71. «La comunidad de escucha secundaria» concuerda con el público como electorado identificado por Tracy. En cierto sentido, la academia es un subconjunto de esa comunidad secundaria. Puede ser que, en términos de fe bíblica, el público sea una comunidad de escucha secundaria simplemente a causa de los arraigados hábitos de la cristiandad. Creo, sin embargo, que los textos serios que resuenan con

el ritmo de la verdad, tal como ésta es sentida en el proceso humano, inevitablemente atraen hacia sí a esta comunidad de escucha secundaria. Esto es cierto en relación con la Biblia, en mi opinión, incluso sin el refuerzo y el hábito social de la cristiandad. Esta crítica, con frecuencia hecha en relación con Lindbeck, tiene su mérito, pero, a mi juicio, no frustra la intención principal de Lindbeck.

72. Cf. por ejemplo M. Walter, *Exodus and Revolution*, Nueva York 1986; G. Steiner, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, Barcelona 2001; N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, Londres 1982.

73. Respecto a lo clásico, cf. D. Tracy, *The Analogical Imagination*, 99-229 y *passim*. Tengo la impresión de que la noción de lo clásico de Tracy es importante, y no puede ser descartada tan fácilmente como los canonistas de una línea dura pretenden hacer. Creo que Tracy quiere decir que lo clásico tiene un poder de atracción no en virtud de una administración manipuladora sino por la fuerza intrínseca e inherente al texto.

74. M. Coleridge, *Life in the Crypt or Why Bother with Biblical Studies: Biblical Interpretation 2* (1994) 139-151.

mundo contemporáneo. No obstante, Coleridge también percibe que algunos críticos seculares y académicos, en su resistencia a una especie de vacío deconstructivista que termine en solipsismo, vuelven su mirada hacia la Biblia no como el viejo «metarelato totalizante», sino como una especie muy distinta de relato maestro, uno casi perdido de vista a causa de los hábitos de los totalizadores cristianos.

Así, Coleridge sugiere que lo que es característico y peculiar en la Biblia es su «carácter polifónico»:

La Biblia insiste en un relato común, pero uno que incluye diversas voces; muchas historias encierran la historia. La historia de Dios es única y múltiple. También insiste en un relato que en ocasiones es sumamente inconexo y cuya conexión sólo se percibe en la lucha. La Biblia no es fácil de leer⁷⁵.

Es precisamente esta cualidad la que vuelve tan problemática pero tan urgente la elaboración de una teología del Antiguo Testamento. Nuestro esfuerzo, pues, consiste en hacer disponible el carácter polifónico del texto, el cual no soportan mejor los críticos históricos racionalistas que los fundamentalistas sobre los que nos alerta Coleridge. La interpretación cristiana ha «totalizado» el texto, y es probable que el planteamiento a *seriatim* de Blumenthal a la larga tampoco sea tolerable. Lo que se necesita en la actualidad es una interpretación del texto que sea fiel a su carácter polifónico, lo suficientemente centrada para su primera audiencia, que confíe en su gramática coherente y en sus ritmos fiables; lo suficientemente abierta para que sea seductora para la comunidad de escucha secundaria, que pueda atraer a su verdad pero tema cualquier reducción o conclusión autoritaria. El poseer muchas voces como la voz del texto, ha permitido al texto persistir con autoridad y ha permitido que su comunidad de escucha primaria perdure a lo largo del tiempo, atravesando muchos «trabajos y peligros».

A fin de situar nuestra exposición de teología del Antiguo Testamento en el diálogo académico e interpretativo actual, podemos detenernos a considerar otros esfuerzos que se han hecho de interpretar teológicamente el Antiguo Testamento, entre los cuales debe entenderse la presente obra.

2. Empresas centristas

Podemos identificar cuatro intérpretes actuales de teología del Antiguo Testamento que resultan significativos y que representan las opciones más visibles y disponibles en este terreno. Califico a estos exegetas como «centristas» porque por diversos motivos su obra se encuentra en continuidad con lo anterior y porque son estudiosos sumamente influyentes en grandes instituciones de investigación, representando así lo mejor de la exégesis en la tradición clásica. Hay que advertir, además, que se trata, al igual que quien esto escribe, de varones blancos con trabajo estable.

75. *Ibid.*, 148.

a) Brevard Childs

El primero de ellos es Brevard S. Childs, profesor jubilado de la Facultad de Teología de Yale. Childs se ha convertido en el experto más eminente en teología bíblica, y su obra es punto de referencia para cualquier trabajo posterior. Por lo tanto, cualquier estudiante de teología del Antiguo Testamento debe prestar cuidadosa atención a su obra. En 1970 Childs indicó por vez primera su preocupación por la crisis de la teología bíblica, con la que él se refería al fin del movimiento de teología bíblica centrado en la obra de Gerhard von Rad y G. Ernest Wright⁷⁶. Childs fue formado en la tradición exegética alemana, pero concluyó, ya en 1970, que la teología del Antiguo Testamento que pretenda actuar dentro de los límites de la crítica histórica está condenada al fracaso, pues trabaja con premisas que son opuestas al texto y a la tarea como tal.

La alternativa de Childs a la exposición teológica influida por la crítica histórica es trabajar en lo que él denomina una perspectiva canónica. Desde 1970 Childs ha publicado una serie de obras importantes en las que ha tratado de perfilar lo que quiere decir por canónica, aunque es obvio que su propia comprensión del término ha evolucionado a lo largo del tiempo. En su libro de 1976 proponía hacer teología «canónica» prestando atención a las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento. Desde entonces, ha explorado otras muchas maneras de hacer teología canónica, tal vez ninguna tan satisfactoria como esa primera. Entre sus libros más importantes se encuentra su comentario al Éxodo, en el que afirmaba que una explicación canónica significa tomar en consideración la lectura del texto tal como se ha hecho a lo largo del tiempo por lectores fieles en comunidades eclesiales, judías y cristianas⁷⁷. Así, «canónica» se refiere a la lectura «llena de fe» del texto que hace la comunidad de fe. En su muy influyente libro *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Childs sugiere que «canónica» remite a la configuración literaria real de cada uno de los libros de la Biblia, pues la configuración literaria en sí es un acto de intencionalidad teológica⁷⁸. En su libro *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Childs expuso diversos temas y asuntos, por lo visto entendiendo por «canónico» que cualquier referencia bíblica a un tema o a un asunto debe considerarse en el contexto de la manera en que éste es tratado en otros lugares y en todos los lugares en que aparece en el texto, de modo que cada parte debe leerse y comprenderse en relación con el conjunto⁷⁹.

A través de sus múltiples trabajos, encontramos varios temas que tienen suma importancia para la obra de Childs. En primer lugar, Childs considera la crítica histórica en principio como una empresa distorsionadora, que proyecta la Biblia en ca-

76. B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Filadelfia 1970.

77. B. S. Childs, *El libro del Éxodo. Pentateuco. Comentario crítico y teológico*, Pamplona 2003.

78. B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Filadelfia 1970. Cf. también *Id.*, *The New Testament as Canon*, Filadelfia 1984. El segundo libro no ha atraído demasiada atención y no es tan importante para esta discusión como *Introduction to the Old Testament*. El programa canónico de Childs ha recibido una cuidadosa valoración por parte de P. R. Noble, *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*, Leiden 1995.

79. B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Filadelfia 1985.

tegorías ajenas a su propia intención. Sin embargo, Childs cree que asumir adecuadamente la crítica histórica es la primera condición para llevar a cabo una labor teológica seria:

El problema crucial de la teología bíblica sigue estando sin resolver, a saber, el desafío de hacer uso de los instrumentos de la crítica histórica habitual en nuestra época en el estudio de la Biblia y, al mismo tiempo, hacer justicia de la peculiar materia teológica de la Escritura como autorrevelación de Dios⁸⁰.

La forma de Childs de asumir la crítica histórica parece ser ir más allá del período crítico moderno, de vuelta a la Reforma, para considerar y repetir su manera de interpretar, la cual aún no está contaminada por la crítica moderna. Tal empresa parece precrítica en su tendencia, y podemos preguntarnos si dicho proyecto puede ser intelectualmente creíble en la situación actual. En la medida en que tal obra es precrítica, como si el proyecto crítico no hubiese existido, es probable que no entre en contacto de forma efectiva con lo que es nuestra situación más o menos poscrítica⁸¹.

De hecho, este breve repaso histórico ha sugerido que el enojoso problema radica en la elección entre la autoridad interpretativa de la Iglesia y la autoridad interpretativa de la comunidad crítica y académica. Dichas autoridades hermenéuticas se encuentran en ocasiones en gran tensión y en ocasiones en relación dialéctica. Es obvio que Childs resuelve la problemática simplemente situándose en uno de los lados de la tensión. Muchos consideran sospechoso tal paso. Como veremos, cuando uno se mueve al otro extremo y trata en principio de excluir las reivindicaciones de la autoridad interpretativa de la Iglesia, el resultado es igualmente insatisfactorio. Ante la propuesta de Childs, parece prudente reconocer que no hay próxima una solución a este problema que existe y que molesta desde antiguo, y seguramente la respuesta no se alcanzará defendiendo a la antigua la autoridad de la Iglesia o la crítica racionalista para evitar el debate.

Otro énfasis importante de Childs es la insistencia desde el comienzo en que la teología del Antiguo Testamento es típicamente una empresa cristiana. Es decir, leer el Antiguo Testamento es ya una responsabilidad confesional para los cristianos, y los judíos que leen la Biblia hebrea están, de hecho, leyendo un libro diferente. El Antiguo Testamento, para los cristianos, tal como queda patente en la palabra «antiguo», ha de ser siempre leído en relación con el «nuevo». Para Childs, los términos *antiguo-nuevo* no indican sustitución, sino más bien la afirmación de que dos corpus literarios deben ser leídos juntos, pues tal es su naturaleza, y leerlos de otro modo es malinterpretarlos desde el principio.

80. B. S. Childs, *Critical Reflections on James Barr's Understanding of the Literal and the Allegorical*: JSOT 46 (1990) 8.

81. Respecto a la «segunda ingenuidad» postcrítica, propuesta por Paul Ricoeur, cf. M. I. Wallace, *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*, Macon 1990. Tengo la impresión de que Childs no ha encontrado un camino eficaz para ir más allá de la crítica, pero, a cambio, retrocede antes de la crítica hasta los reformadores. Se puede aprender mucho de esta estrategia, aunque, en última instancia, creo que el planteamiento es incapaz de establecer contacto con la situación actual, en la que se debe hacer una interpretación fiel.

Al despejar el terreno de este modo, Childs en principio elimina las enojosas cuestiones de cómo judíos y cristianos pueden convivir y leer juntos el mismo libro, pues no se trata de libros iguales. Además, Childs eliminaría la enriquecedora posibilidad de una lectura compartida, pese a que en su comentario al Éxodo presta esporádica atención a la exégesis judía.

En su libro más reciente, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, al cual considero el culmen de su planteamiento, es posible ver claramente la intención del énfasis típicamente cristiano de Childs⁸². Childs comienza con la tesis de que el Antiguo y el Nuevo Testamento son «dos testigos de Jesucristo». En este libro es posible detectar la conciencia de Childs de llevar a cabo una doble tarea. En la primera parte del libro, Childs hace una exposición del Antiguo Testamento bastante convencional. En la segunda parte, sin embargo, lo relee haciendo referencia al Nuevo Testamento y al evangelio cristiano. En este modelo de teología bíblica el Antiguo Testamento prácticamente desaparece, porque no se presta por completo a tal tarea. El Antiguo Testamento tiene mucho que decir sobre Dios, pero no sobre Jesús como Cristo.

No es sorprendente que la audaz empresa de Childs resulte enormemente polémica. Su proyecto dará fuerza y optimismo a quienes se dedican a la teología sistemática cristiana. Además, se pueden detectar continuidades importantes con su profesor, Walther Eichrodt, al identificar las constantes conceptuales y cognitivas de la fe que son interesantes para las categorías de la teología cristiana convencional. Para muchos otros, no obstante, incluyendo a quien esto escribe, la propuesta de Childs parece difícil y problemática en muchos aspectos.

El proyecto de Childs me parece tremendamente reduccionista. Limitar la lectura del texto del Antiguo Testamento a lo que es útil para la teología cristiana —es decir, para dar testimonio de Jesucristo— significa que gran parte del texto haya de ser ignorado. Incluso donde se han tomado algunos textos, el carácter juguetón y ambiguo que hemos considerado típicamente judío debe ser desatendido en vistas a una simple conceptualización. Tengo la impresión de que constreñir el texto dentro de semejantes categorías prepara el camino para una lectura equivocada. Ciertamente Childs está en lo correcto cuando advierte de un compromiso obsesivo con las categorías de la crítica moderna en las que desaparece la empresa teológica; no obstante, su alternativa parece, en mi opinión, negar al texto lo que tiene que decir. Cuando Childs hace la interpretación que considera canónica, su lectura parece tan subjetiva como la de aquellos contra los que protesta.

Anteriormente, Childs había sugerido que es la configuración del texto mismo la que constituye la «regla de fe» para los cristianos. Tal aseveración es coherente con una afirmación protestante consagrada de que la Escritura es «la única norma para la vida y la fe». En su último libro, sin embargo, Childs da un paso hermenéutico muy importante y problemático. Ahora concluye que la Biblia ha de ser leída «de acuerdo con la regla de fe», con la que por lo visto da a entender la tradición doctrinal de la Iglesia⁸³.

82. B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, con un claro acento cristológico.

83. *Ibid.*, 63-68.

Tal maniobra es extraña y, a mi juicio, completamente inaceptable, pues significa que el texto en sí está ahora sujeto a una serie de categorías hermenéuticas que proceden de otro lugar. El extraño resultado de tal afirmación es una rotunda aceptación de la tendencia tridentina a someter el texto y su posible interpretación al control de categorías eclesiológicas. Cuando recordamos que una de las intenciones y de las funciones de la crítica histórica del periodo moderno era liberar al texto del control eclesiológico, es evidente que, en su rechazo de las categorías de la crítica histórica, Childs parece haber optado por que la tarea interpretativa regrese a la autoridad de la Iglesia. Esto en sí puede no resultar tan sorprendente, hasta que recordamos que la Reforma, así como la Ilustración, había tratado de liberar al texto del control eclesiológico. Ahora Childs propone volver a someter el texto exactamente a la autoridad interpretativa.

Mi idea, frente a la de Childs, es que una lectura tan abiertamente cristológica del Antiguo Testamento no es creíble ni responsable. Tal como Paul van Buren ha mostrado, en el Antiguo Testamento ciertamente leemos acerca del mismo Dios que es conocido en el Nuevo Testamento⁸⁴. No obstante, el Antiguo Testamento es un testigo de ese Dios que no puede ser forzado a dar testimonio de aquel considerado por los cristianos como el Mesías de Dios. Childs nos ha hecho caer en la cuenta de cuestiones sumamente importantes a la hora de hacer teología del Antiguo Testamento, especialmente ante la crítica histórica. Sin embargo, sus propuestas presentan dificultades insalvables. Una de ellas, no la menor, es que en un modelo conceptual no se permite aquello que considero más judío en el discurso del texto. A mi juicio, una teología del Antiguo Testamento debería conseguir que los textos y sus afirmaciones estén disponibles para ser usados por la teología cristiana, reconociendo que la teología cristiana puede estar relacionada con e instruida por la manera en que otros se ocupan de esos mismos textos.

b) Jon D. Levenson

Un segundo intérprete actual es Jon D. Levenson, de la Facultad de teología de Harvard. En una serie de libros, Levenson se ha mostrado, junto a Michael Fishbane, como uno de los más serios e imaginativos intérpretes teológicos judíos de la Biblia, con quienes los intérpretes cristianos pueden esperar tener una relación importante⁸⁵. Anteriormente, Levenson afirmó que la razón principal por la que los judíos eran remisos a llevar a cabo una reflexión teológica es que la teología del Antiguo Testamento ha sido, durante largo tiempo, pero especialmente en el siglo XX, una empresa específicamente cristiana que era desvergonzadamente sustitutiva en su articulación⁸⁶.

Ciertamente, ningún judío podía participar responsablemente en un diálogo que asumía la noción de sustitución como uno de sus puntos de partida. Levenson ha citado destacados estudiosos de una época anterior (Robert Denton, así como Eichrodt y Von Rad) que simplemente asumían (como Childs) que el Antiguo Testamento inevitable e indiscutiblemente culmina en el Nuevo Testamento y en el mesianismo de Jesús⁸⁷.

Por esa convincente razón, Levenson, al igual que otros intérpretes judíos, ha sido reticente a la hora de dedicarse a la tarea teológica, especialmente porque la tendencia judía se ha opuesto consistentemente a los grandes conceptos intelectuales (sistemización)⁸⁸. Habiendo dicho esto, Levenson felizmente se ha dedicado a la interpretación teológica, haciendo uso exclusivo de las tradiciones hermenéuticas judías y, de vez en cuando, polemizando en relación con la premisa cristiana de lo que es una tesis típicamente judía⁸⁹.

Para nuestros fines, es importante centrarnos en el libro *The Hebrew Bible, The Old Testament, and Historical Criticism*, de Levenson. La razón por la que he citado a Levenson inmediatamente después de Childs es que, dada la decisiva separación de éste respecto a las preocupaciones judías y la comparable separación de Levenson respecto a las tesis cristianas, ambos están de acuerdo en los principales aspectos que tienen que ver con la tarea interpretativa teológica. En primer lugar, Levenson concuerda con Childs en la problemática obra distorsionadora de la crítica histórica⁹⁰. Como era de esperar, su rechazo de la crítica histórica es más afilado y polémico que el de Childs, porque la crítica histórica ha sido casi por completo una empresa cristiana y ha adoptado el consenso de Wellhausen que describía el judaísmo tardío como decadente, degenerado y legalista, una caricatura del judaísmo fomentada por la exégesis cristiana que ha legitimado graves distorsiones cristianas de la tradición judía. En segundo lugar, Levenson coincide con Childs en que judíos y cristianos no leen en absoluto la misma Biblia⁹¹. Cuando los cristianos leen el Antiguo Testamento en relación con el Nuevo, están haciendo algo que resulta imposible con la Biblia hebrea. En tercer lugar, siguiendo las ocho reglas hermenéuticas de Moisés Maimónides, Levenson insiste, como Childs, en que cada texto particular ha de ser leído a la luz del conjunto, ofreciendo así algo muy semejante a la «lectura canónica» de Childs⁹².

87. *Ibid.*, 40-45.

88. Una excepción importante es M. H. Goshen-Gottstein, *Thanakh Theology: The Religion of the Old Testament and the Place of Jewish Biblical Theology*, en P. D. Miller (ed.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Filadelfia 1987, 617-644.

89. Así, por ejemplo, J. D. Levenson, en *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, indica que la noción del padre que entrega a su hijo querido es frecuente en el judaísmo. En sus afirmaciones cristológicas, sin embargo, la Iglesia ha tomado esta imagen judía y la ha vuelto contra los judíos de forma polémica y exclusivista.

90. J. D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*, 1-32; F. E. Greenspahn, *How Modern Are Modern Biblical Studies*, en M. Brettler-M. Fishbane (eds.), *Minhah-Le-Nahum: Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday* (JSOTSup 154), Sheffield 1993, 164-182, sin embargo, ha sugerido que los judíos no siempre han considerado tal crítica de forma tan negativa. Así, la íntima y negativa alianza entre crítica e interpretación cristiana contra la que polemiza Levenson es quizás una exageración. La cuestión necesita ser cuidadosamente matizada.

91. J. D. Levenson, *The Eighth Principle of Judaism*, 71-81.

92. *Ibid.*, 62-71.

84. P. van Buren, *Discerning the Way, A Theology of Jewish-Christian Reality*, Nueva York 1980.

85. J. D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, Minneapolis 1985; *Id.*, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco 1988; *Id.*, *The Hebrew Bible, The Old Testament, and Historical Criticism*; *Id.*, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993.

86. J. D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*, 33-61.

El contraste entre Levenson y Childs es extremadamente importante, porque nos ayuda a identificar la problemática del extraño triángulo hermenéutico en que nos encontramos en relación con las perspectivas judía, cristiana y crítica. Mientras que Levenson coincide en principio con Childs en los aspectos principales, deberíamos advertir que el resultado de los dos resulta muy diferente. La determinación de Levenson de suprimir la lectura substitutiva cristiana es una cuestión muy diferente de la pretensión de Childs de disponer de una lectura cristiana que ineludiblemente se encuentra inmersa en una larga tradición de sustitución.

A mi juicio, Levenson está en lo cierto respecto a sus polémicas afirmaciones contra la noción cristiana de sustitución y contra aquellas formas de crítica histórica que han minado profundamente una lectura teológica seria. Además, Levenson está sin duda en lo cierto al decir que ha habido una (involuntaria) coincidencia entre la noción cristiana de sustitución y la crítica histórica con su tendencia hacia el evolucionismo. Habiendo dicho esto, lo que es importante en la obra de Levenson no son sus diversas controversias, sino la manera en que sus comentarios sobre la tradición hermenéutica judía puede instruir a la lectura cristiana, tanto para aumentar nuestro conocimiento frente a la gran ignorancia de esa tradición como para corregir lecturas erróneas que con frecuencia se cometen por ignorancia. Mi intuición es que si la noción de sustitución de la crítica histórica cristiana puede superarse alguna vez, el beneficio de hacer una lectura cristiana consciente teniendo en cuenta la explicación judía podría ser sumamente enriquecedor. No obstante, el proceso de desagravio será largo, difícil y costoso para los cristianos.

La obra de Levenson es un recordatorio fundamental de la manera en que la historia de la exposición cristiana ha estado mal informada y se ha servido a sí misma destruyendo otras exposiciones. En última instancia, Levenson debe finalmente afirmar que cualquier lectura del texto, cristiana o crítica, que no sea judía está equivocada. Puedo comprender cómo Levenson llegó a tal conclusión. Y dada la historia de dominio cristiano, el monopolio judío del texto no es tan problemático como la precomprensión cristiana del texto. Sin embargo, un intérprete cristiano no puede aceptar el veredicto de Levenson. En el fondo, invalidar cualquier lectura del texto que no sea la judía, tal como hace Levenson, es inaceptable, no simplemente porque no da espacio a una interpretación cristiana, sino porque viola el carácter del texto mismo. En el texto existe una inquietud recurrente respecto a una lectura judía y un impulso que transciende ésta en dirección a una lectura tan amplia como las naciones y tan comprensiva como la creación. A mi juicio, la inclinación de Levenson en este sentido constituye una lectura equivocada del texto que tiene consecuencias tan desafortunadas, si no tan amargas, como las de la lectura exclusivamente cristiana. El texto simplemente no puede ser contenido en una lectura interesada, lo cual vuelve el texto atractivo y subversivo. Así, quedamos en medio de este patrimonio, con una terrible pregunta para la que no tenemos respuesta. Mientras Levenson coincide formalmente con Childs, lo sustancial de su tesis es el rechazo completo de lo que Childs se dispone a hacer. En cualquier caso, la insistencia de Levenson hace que plantear una lectura exclusivamente cristiana del texto, tal como hace Childs, sea, a mi juicio, imposible.

c) James Barr

James Barr, catedrático en la Facultad de teología de Vanderbilt, es un punto de referencia fundamental en la teología del Antiguo Testamento. Barr estuvo íntimamente unido a Childs en la década de los sesenta y los setenta en su crítica común al movimiento de teología bíblica⁹³. En todos los demás aspectos, sin embargo, Barr y Childs apenas si podían estar más en desacuerdo⁹⁴. Mientras que Childs tiende a dedicarse a una tarea teológica constructiva de acuerdo con las tradicionales líneas cristianas, por lo general la inclinación de Barr es crítica, cuando no iconoclasta.

Podemos identificar dos puntos de partida que ofrecen un fundamento para la percepción crítica de Barr. En primer lugar, Barr estableció de forma temprana su insólita autoridad como escriturista con la obra *The Semantics of Biblical Language*, en la que aportó a la disciplina de los estudios veterotestamentarios una adecuada comprensión del análisis del lenguaje y del uso de las palabras⁹⁵. Sobre este cimiento, Barr logró mostrar que gran parte de lo que era considerado teología en el movimiento de teología bíblica resultaba irresponsable y se basaba en métodos erróneos de interpretación de términos aislados. De manera específica, Barr expuso las falsas concepciones de que había algo peculiar en la mentalidad o en la lengua hebrea, y que las palabras hebreas por sí solas no podían soportar el peso teológico que les había sido asignado. El desmerecimiento de la interpretación bíblica popular condujo a Barr a adoptar una postura parca o reticente en relación con las afirmaciones teológicas del Antiguo Testamento.

En segundo lugar, en el transcurso de su carrera, Barr ha dedicado considerables esfuerzos a combatir las desmesuradas y autoritarias reivindicaciones del fundamentalismo⁹⁶. Este énfasis ha supuesto que Barr esté especialmente alerta en relación con la propensión totalizadora de la interpretación teológica y al modo autoritario en que tales afirmaciones totalizadoras suelen hacerse, y no aceptará ni lo uno ni lo otro. Así, Barr tiene una imagen positiva de la tradición histórico-crítica y la concibe como un movimiento liberador, una protesta contra el autoritarismo totalizador. Es obvio que Barr no cree que la crítica histórica distorsione la tradición, como hace Childs. Pero, por el contrario, mientras que Childs percibe la coherencia entre el Antiguo Testamento y las afirmaciones dogmáticas y sistemáticas de la teología cristiana, Barr considera problemático tal intercambio, a causa de las lecturas que exige y de la naturaleza autoritaria de la articulación que parece acompañar invariablemente a tales lecturas.

Hasta el momento, Barr no ha publicado nada parecido a una teología del Antiguo Testamento en general, aunque está preparándola. Entretanto, se puede hacer referen-

93. La valoración y la crítica que hace James Barr del movimiento de teología bíblica aparece en muchos de sus escritos. Por ejemplo, cf. J. Barr, *The Bible in the Modern World*, Londres 1973; Id., *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford 1983; Id., *The Theological Case against Biblical Theology*, en G. M. Tucker (ed.), *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation*, Filadelfia 1988, 3-19.

94. Cf. las restricciones de Barr respecto a Childs en J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford 1983. Cf. la reseña de Barr sobre Childs en JSOT 16 (1980).

95. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961; Id., *Biblical Words for Time*, Londres 1962.

96. J. Barr, *Fundamentalism*, Londres 1981; Id., *Beyond Fundamentalism*, Filadelfia 1984.

cia a sus trabajos preliminares, especialmente las conferencias Gifford⁹⁷. Mientras que éstas siguen manifestando su controversia contra todo el programa barthiano, podemos prever gracias a esas conferencias el modo en que Barr desarrollará una teología del Antiguo Testamento. Claramente evitará cualquier correlación con la tradición dogmática del cristianismo; igualmente evitará gran parte de las construcciones exegéticas que han llegado a ser asumidas de forma acrítica en el debate. Además, dará por descontado las tesis fundamentales de la empresa histórico-crítica, en la medida en que tales tesis estén moderadamente relacionadas con los textos y no lleguen a ninguna cosificación conceptual. El resultado de dicha teología probablemente no va a ser un amplio y sistemático relato, sino una serie de argumentos menores que no estén demasiado en deuda ni con la tradición crítica ni con la tradición teológica cristiana.

A diferencia de Childs con su tendencia cristiana y Levenson con su similar tesis judía, sospecho que Barr tratará en la medida de lo posible de exponer las afirmaciones del texto en sus propios términos. Su audiencia probablemente será el gremio de los críticos y no la Iglesia. Es un excelente lector del texto, y pese a que su producto puede no satisfacer el deseo de una mayor certeza, su lectura nos ayudará a ver en el texto muchas cosas que no hemos visto, principalmente a causa de nuestras premisas críticas o dogmáticas. Su obra será particularmente importante como contraste con planteamientos que son más totalizadores y confesionales.

d) Rolf Rendtorff

Un cuarto exegeta centrista, Rolf Rendtorff, es profesor emérito en la Universidad de Heidelberg, donde fue un destacado estudiante y posteriormente colega de Von Rad. Más que ningún otro, a él puede considerársele el heredero de Von Rad en su empresa teológica. Se encuentra, además, entre los exegetas alemanes que han estado más implicados en el diálogo interpretativo actual en los Estados Unidos. Como Barr, aún no ha completado su teología del Antiguo Testamento, de modo que comentaré solamente algo respecto a los trabajos preliminares publicados bajo el título de *Canon and Theology*⁹⁸.

La obra de Rendtorff muestra simpatía por las categorías canónicas de Childs, aunque parece improbable que vaya tan lejos como éste en su reciente sumisión del Antiguo Testamento a la «regla de fe» de la Iglesia. Es probable que Rendtorff pueda considerarse como una figura mediadora que preste atención tanto a las inquietudes de la crítica histórica como a las categorías de la crítica canónica.

Lo que nos interesa de su trabajo en este momento es fundamentalmente su apertura a colaborar con colegas judíos en la tarea hermenéutica y, por tanto, su voluntad de evitar tesis que se muevan en una dirección substitutiva⁹⁹. La apertura de Rendtorff en este tema puede fácilmente tomarse como personal y práctica. Cito esto porque de

97. J. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology: The Gifford Lectures for 1991*, Oxford 1993. Cf. también Id., *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Minneapolis 1993.

98. R. Rendtorff, *Kanon und Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1991 (versión inglesa: *Canon and Theology*, Minneapolis 1993).

99. *Ibid.*, 31-45.

ello podemos aprender que lo que al final parecen grandes juicios intelectuales pueden a menudo estar impulsados al principio por cuestiones bastante personales. Así, algo similar está presente sin duda en la retirada de Childs de la fragmentación de la crítica, seguramente en la polémica de Levenson en relación con la noción cristiana de sustitución y probablemente en el aborrecimiento de Barr del autoritarismo totalizador de los setenta. En el ambiente de Heidelberg, Rendtorff tiene importantes colegas judíos con quienes dialogar. En cualquier caso, en su contexto alemán, Rendtorff tenía que tomar una decisión respecto a si y cómo tener en cuenta la reciente historia brutal de las relaciones germano-judías.

No conocemos el perfil de la inminente obra de Rendtorff. Probablemente tendrá en cuenta la obra de Von Rad y ciertamente irá más allá. Prestará atención a las reivindicaciones del canon, aunque probablemente no vaya tan lejos como Childs. Tendrá en cuenta que la lectura cristiana de estos textos debe hacerse en presencia de lectores judíos que han sufrido.

A la luz de este breve repaso, quedará de manifiesto que la labor actual en el campo de la teología del Antiguo Testamento es rica y variada¹⁰⁰. No hay consenso absoluto en cuanto al modo de proseguir. Al mismo tiempo, aparece un creciente acuerdo respecto a los temas que deben perfilarse y las cuestiones límite a las que es preciso prestar atención. Es obvio que hemos avanzado más allá de Eichrodt y Von Rad. Felizmente, es asimismo claro que hemos pasado la confusión metodológica de las décadas de los setenta y los ochenta.

3. Esfuerzos marginales

Las obras de Childs, Levenson, Barr y Rendtorff representan los esfuerzos de ilustres figuras en este campo. Además, todos ellos continúan haciendo lo que puede aún reconocerse como teología del Antiguo Testamento tal como se entendía anteriormente, de manera que su trabajo presenta importantes continuidades con los antecedentes del siglo XX. A continuación, sin embargo, prestaremos atención brevemente a un segundo modo de pensar respecto a la empresa de la teología del Antiguo Testamento. Este planteamiento representa a quienes no son exegetas tan centristas o ilustres. Aunque también leen el texto desde cuestiones teológicas, la obra que realizan no se consideraría de forma convencional teología del Antiguo Testamento. Su obra forzosamente avanza poco a poco y tiende a no ocuparse de amplias cuestiones temáticas ni a ofrecer una coherencia arquitectónica e interpretativa. Esta exégesis marginal es un fenómeno nuevo y creciente en el estudio del Antiguo Testamento (como en todas las disciplinas), que sin duda da testimonio de un nuevo pluralismo que no existía hace dos generaciones y que, por el contrario, manifiesta que la interpretación hegemónica que una vez se daba por descontada ya no puede ser asumida o defendida.

100. Otros exegetas están presentes en lo que he denominado el proyecto centrista. Éstos incluyen a John Collins, que presta atención a la relación con los judíos; Paul Hanson, que trabaja con los logros de la crítica histórica; y Terence Fretheim, cuya perspectiva es la de la hermenéutica procesual.

Tres intérpretes sirven de ejemplo de aquellos que actúan en los márgenes de la disciplina y ciertamente lejos de las tendencias hegemónicas.

a) *La interpretación feminista de Phyllis Trible*

Phyllis Trible, de Union Theological Seminary, es quizás la más eficiente intérprete feminista del Antiguo Testamento. Recientemente Trible ha tenido el honor de ser presidente de la Society of Biblical Literature, la primera mujer dedicada a la exégesis veterotestamentaria que ostenta dicho cargo. Esto, en cierto modo, puede negar su marginalidad en la disciplina, pero no en exceso. Su ubicación como persona y como exegeta sigue estando en los márgenes, donde es capaz de ver y decir lo que los centristas no pueden (cf. Lc 10, 23-24)¹⁰¹. Alumna de James Muilenburg, Trible está comprometida con la práctica de la crítica retórica con una habilidad y una sensibilidad sin paralelo. Pese a que ha publicado otras obras, en este contexto deberíamos prestar atención a sus dos esfuerzos más importantes: *God and the Rhetoric of Sexuality* y *Texts of Terror*¹⁰². El primero plantea una discusión algo más teórica que el segundo, pero ambos libros son fundamentalmente lecturas detalladas de textos particulares. Trible lee los textos tan bien como cualquier otro exegeta de esta generación.

Un amplio espectro de personas entran en la categoría de feministas, y Trible se ha ubicado intencionadamente dentro de dicho espectro. Es consciente del fuerte énfasis patriarcal del Antiguo Testamento, y sin embargo sigue prestando una atención exquisita al texto en sí como el lugar propio de su estudio. Su obra no evidencia una fuerte ideología, aunque subyace en el estudio de textos que plantean cuestiones respecto al modo en que las mujeres son tratadas por los hombres. Sus distintas investigaciones sobre textos relativos a Agar, Miriam, Jezabel, Rut y Ester, entre otras, han llamado la atención sobre las prácticas abusivas que se expresan en sus tramas y sobre el sutil juego retórico que indica a los lectores que lo que ocurre en el texto, aunque ciertamente abusivo, es a la vez más denso y complejo de lo que pareciera indicar una lectura superficial¹⁰³.

Los magníficos tratamientos de los textos por parte de Trible por lo general no derivan hacia ninguna conclusión interpretativa más amplia. Está satisfecha con exhibir el texto en toda su sutileza y luego desiste de cualquier interpretación más general. Hasta donde yo sé, Trible nunca ha hecho declaración alguna sobre la perspectiva canónica, la crítica histórica o la interpretación judeocristiana.

101. La marginalidad de Trible se pone de relieve en la tendencia despectiva de Brevard Childs respecto a una hermenéutica feminista y, en particular, en el ataque gratuito que ha hecho de su obra R. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, Filadelfia 1986. La cuestión no es si Trible u otras intérpretes feministas están en lo correcto en relación con algún aspecto concreto. Lo que importa es que tan considerable perspectiva exegética no puede rechazarse tan fácilmente de antemano, sin implicarse seriamente en ella, lo cual refleja inequívocamente la marginalidad de la empresa.

102. P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Filadelfia 1978; Id., *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Filadelfia 1984.

103. Más recientemente, cf. P. Trible, *Exegesis for Storytellers and Other Strangers*: JBL 114 (1995) 3-19.

Así, podemos plantearnos si está haciendo teología del Antiguo Testamento. Parece que no; al menos no si la tradición centrista determina lo que es la teología del Antiguo Testamento. Ella y su perspectiva claramente no pertenecen a tal grupo. No hace nada que la tradición hegemónica pueda considerar como teológico. Sin embargo, Trible practica la lectura polifónica defendida por Mark Coleridge, mostrándonos que el discurso de sentido (teología) del texto no sólo es denso y sutil, sino también determinado e insistente. Como resultado de la obra de Trible, al igual que de la obra de otras lectoras feministas, se pone a nuestra disposición el complicado mundo de la fe donde Israel ha de vivir¹⁰⁴. El mundo que tal estudio muestra es uno en el que el Dios de Israel frecuentemente parece aliarse con los abusos masculinos. Sin embargo, también es un mundo en que un ángel de Dios es enviado a cuidar de Agar y en el que Ester es presentada a Israel como un modelo del modo en que hay que manifestar la fe en tiempos de peligro.

b) *George Pixley y la teología de la liberación*

George Pixley puede ser citado como un exegeta significativo de la obra de la liberación centroamericana. Dado que la teología de la liberación centroamericana ha estado preocupada por establecer su hermenéutica antes de dedicarse a la exégesis en concreto, pocos estudiosos han llevado a cabo una extensa labor textual desde esta perspectiva. En este sentido, Pixley es una excepción importante y, por consiguiente, repasaremos brevemente su obra, como otro ejemplo de elaboración de una teología del Antiguo Testamento desde los márgenes.

El libro más importante de Pixley, a mi juicio, es su comentario al Éxodo¹⁰⁵. En este comentario, Pixley selecciona enormemente los textos de los que se ocupa —algunas partes del libro del Éxodo son tratadas de forma esquemática y otras son ignoradas totalmente. Deberíamos indicar que éste es un rasgo característico de la teología marginal (como también es evidente en la obra de Trible). Deberíamos recordar, no obstante, que estos exegetas que escriben protestando contra lo hegemónico no son los primeros en ser selectivos; todo comentario al Éxodo tiende a ser selectivo. Estos intérpretes marginados tan sólo hacen una selección *diferente*, pero hacer tal cosa es apartarse de lo que ha llegado a ser la selección normativa; su elección de textos no es, sin duda, desinteresada.

Pixley ofrece su presentación del texto del Éxodo a través de un análisis sociológico, marcado por categorías marxistas y muy influido por la obra de Norman Gottwald. Así, no requiere gran imaginación descubrir que la narración liberadora del libro del Éxodo implica un profundo conflicto socioeconómico y político entre el régimen establecido que posee la tecnología, la burocracia y la legitimidad teórica (la cual es provisionalmente concedida en la narración) y la comunidad de campesinos esclavos que

104. Existen bibliografías completas de estudios bíblicos feministas en K. P. Darr, *Far More Precious than Jewels: Perspectives on Biblical Women*, Louisville 1991; A. O. Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible*, Louisville 1994.

105. G. V. Pixley, *Exodus: A Liberation Perspective*, Nueva York 1987.

se rebelan contra el centro del poder establecido. Pixley tiene poco interés en cuestiones literarias o retóricas; se centra en la dura realidad del poder social. El resultado de tal lectura no es simplemente una reflexión sobre un antiguo conflicto. La declaración de Pixley está llena de lo que James Sanders ha denominado «analogía dinámica», por la que el antiguo conflicto del texto es tomado como un ejemplo de conflictos sociales actuales¹⁰⁶. Pixley interpreta las acciones de protesta de Moisés y su comunidad como un modelo y una legitimación para la praxis en las comunidades oprimidas actualmente. Pixley no intenta ocultar su convicción o su intención de que el texto, y la lectura que hace de él, están próximos a la praxis revolucionaria contemporánea.

Esta lectura, ahora bastante típica en los círculos de teología de la liberación, supone un alejamiento radical de la lectura que ha alcanzado el consenso de la tradición centrista. De hecho, tales lecturas despiertan, al menos, asombro, si no rechazo, en la vieja hegemonía interpretativa. La obra de Pixley ha provocado la vigorosa protesta de Jon Levenson, quien la considera una lectura catastrófica del texto¹⁰⁷. En última instancia, las restricciones de Levenson ante una lectura liberadora parecen ser, en parte, protesta contra la radicalidad del texto y, en parte, reflejo de su preocupación por la idea cristiana de sustitución, en virtud de la cual otros, además de los israelitas, se convierten en sujetos de la narración liberadora. Llamativamente, al final de la controversia, Levenson coincide en que el relato del Éxodo puede ser paradigmático para los movimientos de la liberación aparte del de los judíos, siempre y cuando se reconozca la concreta y primaria judeidad de la narración¹⁰⁸.

Dadas las reservas de Terence Fretheim respecto al relato del Éxodo como un guión para la praxis liberadora y el rechazo de Levenson, podríamos preguntarnos si es legítima la lectura de Pixley. Tal pregunta plantea el siguiente interrogante: ¿legítima de acuerdo con las normas de quién? La cuestión de la legitimidad asume el consenso centrista de la hegemonía, ya sea eclesiástico o académico. Sin embargo, un consenso centrista es en sí extremadamente problemático hoy en día. A resultados de ello, la teología del Antiguo Testamento debe aceptar que otras lecturas al margen del consenso centrista han de ser reconocidas como operativas y tenidas en cuenta. Es evidente en la obra de Pixley, como en la obra de Tribble, que estas lecturas marginales pueden descubrir dimensiones del texto que las lecturas establecidas de índole histórico-crítica o teológico-dogmática no han percibido. De hecho, una lectura como la de Pixley es crucial si queremos prestar atención al carácter polifónico del texto.

c) La teología negra e Itumeleng Mosala

Al igual que es difícil identificar a los lectores liberadores de América Central que prestan atención principalmente a problemas textuales, es también difícil identificar

a los lectores africanos o afroamericanos que prestan cuidadosa atención al trabajo interpretativo actual. Para nuestros fines, Itumeleng Mosala y su audaz libro sobre hermenéutica sirven como un tercer ejemplo de lectura marginal¹⁰⁹. Mientras que este libro es un ensayo sobre premisas interpretativas, su importancia para el trabajo textual resulta inequívoca. El análisis de Mosala pone de manifiesto que nuestro trabajo textual se encuentra plagado de supuestos racistas. Uno de los principales resultados de dichos supuestos es mantener el texto tan alejado como sea posible de las cuestiones actuales de praxis, de modo que cuando la comunidad oprimida lee el texto en medio de sus gemidos y lamentos por la libertad y la dignidad, dichos gemidos y lamentos deben ser filtrados por el bien de la objetividad.

El importante logro de Mosala y de aquellos quienes comparten su trabajo es mostrar, desde un punto de vista negativo, que la lectura convencional resulta parcial y está al servicio del *statu quo* social; y, desde un punto de vista positivo, que una lectura contestataria, desafiante y revolucionaria también está permitida, provocada y legitimada por el texto. Sin embargo, Mosala avanza a partir de la premisa de que las luchas históricas y culturales de los marginados, en este caso el pueblo negro, constituyen el punto de partida hermenéutico para la interpretación. Dicha lucha, que tiene dimensiones políticas y económicas, está reflejada tanto en el texto como en nuestra lectura de él. Mosala ofrece un ejemplo de esta unión en su exposición de Miqueas. Claramente esta noción de conflicto cultural no está en el horizonte de las interpretaciones centristas convencionales¹¹⁰.

d) Interrelación de lecturas en conflicto

No conozco la manera de resolver la tensión creciente entre lo que he llamado lecturas centristas y marginales del texto, ni es claro que una solución resulte deseable. No es probable que la comunidad de lectura establecida —eclesiástica y académica— sea desplazada. Estas comunidades de lectura continuarán dominando nuestro discernimiento del texto. Tampoco es plausible imaginar que las lecturas marginales serán silenciadas, aunque la capacidad silenciadora de las comunidades de lectura dominantes —eclesiásticas y académicas— es considerable. Las críticas de los intérpretes centristas contra las lecturas feministas son de poca importancia, y la polémica de Levenson contra la lectura liberadora, en la medida en que concierne a sus lectores, es simplemente irrelevante. Nuestra situación interpretativa teológica es, y será en un

109. I. J. Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Grand Rapids 1989; I. J. Mosala-B. Tlhagale (eds.), *The Unquestionable Right to Be Free: Essays on Black Theology in South Africa*, Nueva York 1986. Cf. también C. H. Felder (ed.), *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*, Minneapolis 1991; Id., *Troubling Biblical Water: Race, Class, and Family*, Nueva York 1989; J. H. Cone-G. S. Wilmore (eds.), *Black Theology: A Documentary History*, 2 vols., Nueva York 1993.

110. I. J. Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology*, 101-122.123-153. Respecto a Miqueas, cf. también H. W. Wolff, *Micah the Moreshite - The Prophet and His Background*, en J. G. Gamie (ed.), *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, Missoula 1978, 77-84; G. V. Pixley, *Micah - A Revolutionary*, en D. Jobling (ed.), *The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*, Cleveland 1991, 53-60.

106. J. A. Sanders, *Hermeneutics*, en IDBSup, Nashville 1976, 406.

107. J. D. Levenson, «Exodus and Liberation», en Id., *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*, 127-159. En respuesta, cf. W. Brueggemann, *Pharaoh as Vassal: A Study of a Political Metaphor*, CBQ 57 (1995) 27-51.

108. J. D. Levenson, *The Hebrew Bible*, 159.

futuro previsible, de conflicto y represión, y ninguna maniobra de una autoridad así considerada por sí misma, será capaz de silenciar el reto a la hegemonía.

En cualquier caso, un estudiante de teología del Antiguo Testamento en el contexto interpretativo presente debe prestar atención a las voces centristas que representan un consenso establecido hace tiempo en las comunidades eclesiales y académicas. Tal estudiante debería también tener en cuenta las insistentes voces de quienes, situados al margen, son capaces de ver cosas en el texto que la interpretación centrista, ya sea por convicción doctrinal o por las restricciones ilustradas, no es capaz de discernir. Aun no sabiendo hacerlo muy bien, una de las principales exigencias de la teología del Antiguo Testamento en nuestro contexto actual es trabajar precisamente en la interrelación de estas lecturas en conflicto. El conflicto entre ellas no sólo concierne a cuestiones de interés metodológico y a asuntos interpretativos secundarios, sino que llega a las afirmaciones teológicas centrales del texto. Ahí, donde dichas afirmaciones se debaten, es donde la teología del Antiguo Testamento debe trabajar en el momento presente si quiere ser responsable.

4. Cuatro cuestiones apremiantes

El trabajo actual en teología del Antiguo Testamento, tal como se ha desarrollado en las últimas dos décadas, ha colocado ante nosotros temas urgentes que han de tenerse a la vista mientras buscamos una nueva dirección en la disciplina. A continuación identificaré cuatro cuestiones que, aunque no nos ocupamos de ellas directamente, impregnan toda la reflexión.

a) La crítica histórica

Se incluyen tantas cosas bajo el epígrafe «crítica histórica» que es difícil hacer afirmaciones precisas respecto a la relación entre la crítica histórica y la teología del Antiguo Testamento. Sin embargo, hoy en día parece evidente que la crítica histórica, tal como se configuró en el siglo XIX y continuó en el siglo XX, resulta problemática en sí; algunos exegetas, entre los que destaca Walter Wink, la ha considerado inadecuada. Wink incluso dice que está «en la bancarrota»¹¹¹. Es obvio, además, que la crítica histórica como herramienta hermenéutica usada al servicio de la teología del Antiguo Testamento debe someterse a una profunda revisión.

He intentado mostrar que la crítica histórica apareció de diversas maneras coherentes con la modernidad, como una alternativa a la autoridad que ejercía la Iglesia sobre la interpretación. Sin duda, esos variados métodos han conseguido importantes logros. Incluso si no se hubiesen hecho grandes avances, se trata de nuestro pasado en la interpretación de la Escritura, un pasado que resultaba congruente con el espíritu de la época. Sin embargo, al desvanecerse ese espíritu y enfrentarnos a una nueva sensibilidad,

111. W. Wink, *The Bible in Human Transformation: Toward a New Paradigm for Biblical Study*, Filadelfia 1973, 1.

somos capaces de ver la inadecuación de tal planteamiento, aunque algunos, temerosos de la autoridad eclesiástica, seguirán defendiendo dicha perspectiva. En cualquier caso, un estudiante de teología del Antiguo Testamento debe reflexionar cuidadosamente sobre el papel que la crítica histórica debe jugar en la interpretación teológica.

La crítica histórica refleja un determinado conjunto de presupuestos epistemológicos que se presentan bajo los términos generales de presupuestos *objetivos, científicos y positivistas*, los cuales tratan de superar las tentaciones del fideísmo. Dichos presupuestos epistemológicos ya no imperan de forma acrítica en cualquier empresa intelectual seria, y la interpretación de la Escritura no puede ingenuamente persistir en esa noción de conocimiento¹¹².

En la medida en que la crítica histórica refleja los presupuestos y los intereses de la modernidad y de la declaración de guerra de la Ilustración contra la tradición de la Iglesia, la crítica histórica sirvió para eliminar cualquier aspecto sobrenatural objetable del texto y para explicar lo que se consideraba, según los criterios de la modernidad, extraño en el texto. Mientras que tal empresa estaba orientada hacia los aspectos sobrenaturales teológicos, la tendencia a la «explicación» se extendió, por lo general, a las astucias literarias, de modo que, por medio de esquemas explicativos de edición y redacción, a menudo se ha perdido lo que resulta interesante y denso en el texto.

Además, la crítica histórica, dado el espíritu de la época, conllevaba una teoría del desarrollo que consideraba preferible y superior lo que era más similar a la Europa ilustrada y moderna. Así, la agenda oculta de tal evolucionismo trata de delinear la manera en que la religión bíblica (y todas las demás) se desarrollaron y culminaron en la Europa decimonónica, en la que todo puede explicarse y no queda nada extraño, oculto, denso o inescrutable. Sobre todo, cualquier testimonio en el texto de las acciones misteriosas de Dios era tachado de primitivo o se le buscaba una explicación.

Tal empresa, aunque completamente congruente con el espíritu de los tiempos, no es coherente con el texto mismo. El texto está lleno de cosas extrañas, ocultas, densas e inescrutables: las cosas de Dios. Así, en principio, la crítica histórica corre el riesgo de que los métodos y presupuestos con los que está comprometida puedan perder la intencionalidad primaria del texto. Habiendo perdido eso, los comentarios aparecen plagados de inútiles indicaciones filológicas, infinitas explicaciones sobre la redacción y tediosas comparaciones con otros materiales. Debido a que el Sujeto principal del texto ha sido descartado en principio, lo único que queda a los exegetas es lidiar con estas cuestiones mucho menos interesantes.

El resultado de este tipo de crítica —a veces hipercrítica, porque el método no puede dominarse a sí mismo sino sólo hacerlo más y mejor— es que los estudios lograron un minucioso análisis, pero por lo general débil e inseguro respecto a la interpretación (por interpretación quiero decir la disponibilidad para dar una expresión plena e imaginativa a lo que el texto mismo dice). Esto es evidente, por ejemplo, en *Interpreter's Bible*, que creó un modelo para que la interpretación («exposición») no necesite

112. El positivismo está ahora efectivamente socavado, especialmente por la pionera obra de M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*, Chicago 1974; y por el eficaz asalto contra el conocimiento positivista de T. Kuhn, *Estructura de las revoluciones científicas*, Madrid 2000.

estar influida por la crítica («exégesis»), e incluso en el *Biblischer Kommentar* (y reflejado en Hermeneia), en el cual, al final, el «objetivo» es anémico y generalmente pobre¹¹³. De hecho, no todo el denso trabajo exegético era preciso para producir ese «objetivo». Así, es obvio que la crítica se había convertido en un fin en sí misma, una crítica entendida actualmente como sospecha y escepticismo desacreditadores y no al servicio de la interpretación.

Cabe mencionarse otro aspecto del dominio de la crítica en nuestro trabajo. Teóricamente puede ser posible distinguir el análisis inteligible del esquema evolutivo que la crítica novecentista conllevaba. Muchos exegetas han indicado que el análisis inteligible y el evolucionismo son dos cuestiones diferentes. Sin embargo, apenas han existido análisis profundos e inteligibles del texto al margen del esquema evolutivo (hasta muy recientemente), porque éste llegó a dominar la crítica histórica. Específicamente, este esquema presentaba el judaísmo del segundo Templo como una forma de religión legalista, degenerada e inferior, siendo incapaz de descubrir al judaísmo como una tradición de fe viva y permanente que respondía a las circunstancias en que se encontraba. No es posible aceptar el carácter destructivo que este juicio conlleva en nombre de la exégesis crítica. Sin embargo, apenas si puede haber dudas de que el esquema evolutivo está influido por la noción cristiana de sustitución y fomentaba un sentimiento antisemita, absolutamente ignorante de la continua vitalidad de la comunidad judía de creyentes.

No es aquí mi propósito ni tengo interés en desechar de antemano la crítica histórica, sino simplemente mostrar su carácter problemático, al cual deben estar atentos los estudiantes. Algunos seguirán defendiendo su labor, unos llevados por su profunda convicción y otros por las heridas infligidas por comunidades eclesíásticas autoritarias. Tales defensores probablemente continuarán insistiendo en que es imposible escribir una teología del Antiguo Testamento. De hecho, pueden estar en lo cierto. No obstante, voy a intentar llevarlo a cabo, porque considero urgente prestar atención de forma imaginativa a las dimensiones extrañas, ocultas, densas e inescrutables del texto que la crítica histórica, en principio, tiende a desacreditar.

No sabemos la medida en que la crítica histórica puede ser un aliado de la interpretación teológica del Antiguo Testamento, ni la medida en que la crítica histórica debe ser necesariamente coherente con el espíritu de los tiempos decimonónicos. Puesto que no podemos responder a tales interrogantes, seguiremos implicándonos en esa crítica, pero vigilando su tentación de ir más allá de lo debido. Así, debemos prestar cuidadosa atención a la advertencia de Childs sobre la crítica. Con todo, no hemos de seguir tal advertencia sin, al mismo tiempo, percatarnos de otro problema: el de la teología de la Iglesia.

113. *The Interpreter's Bible* es publicada por Abingdon Press. El formato ha sido conservado en la *New Interpreter's Bible*, recientemente salida a la luz. *Biblischer Kommentar*, que significó el momento cumbre del llamado movimiento de teología bíblica tal como era evidente en Alemania, es publicado por Neukirchener Verlag, y Hermeneia es un proyecto de Fortress Press. Una serie de colecciones de comentarios recientes ha renunciado a esta desafortunada distinción y trata de centrarse más directamente en la exposición teológica. El principal de todos ellos es quizás la colección *Interpretation* de John Knox Press.

b) La teología de la Iglesia

Brevard Childs es muy consciente de los problemas de la crítica histórica a la hora de hacer teología del Antiguo Testamento. La alternativa que ofrece, sin embargo, es que la teología del Antiguo Testamento siga completamente las afirmaciones doctrinales de la Iglesia (el calvinismo en su caso, pero la tradición particular de la teología de la Iglesia a la que el principio se aplica es algo irrelevante en este sentido). En su más plena formulación de la cuestión, Childs está dispuesto a colocar la teología del Antiguo Testamento totalmente bajo la tutela de la teología de la Iglesia, en términos de sus afirmaciones fundamentales sobre Jesús y en términos de la temática bajo la que tal afirmación se desarrolla e interpreta.

A mi juicio, que discrepa del de Childs, la relación de la teología del Antiguo Testamento con la doctrina de la Iglesia es más o menos tan problemática como la relación con la crítica histórica¹¹⁴. Mientras que Childs se resiste a las tesis de la crítica y se muestra dispuesto a avanzar hacia la teología de la Iglesia, podemos citar a James Barr como intérprete que aprecia enormemente las tesis de la crítica pero está alerta en relación con la incidencia de la teología de la Iglesia sobre la teología del Antiguo Testamento. Respecto a esta cuestión, por tanto, mostramos inquietudes que sintonizan con las de Barr, al igual que en nuestro anterior apartado nuestra inquietud estaba más próxima a la perspectiva de Childs.

En la Iglesia medieval, la interpretación teológica había establecido un sistema de creencias coherente, y la Biblia era empleada para proporcionar materiales y apoyo a esas creencias. En gran medida, las Iglesias de la Reforma no se apartaron del sistema de creencias coherente, aunque se dieron matices y perspectivas muy diferentes a los elementos del sistema de fe clásico. En tal planteamiento, los materiales bíblicos están subsumidos casi por completo en la organización temática de la fe eclesial.

El desarrollo de la crítica moderna se enfrentó a ese sistema coherente de creencias de dos maneras. En primer lugar, un sistema fijo de teología doctrinal tiende al reduccionismo en lo relacionado con la variación y la diversidad en el texto. La teología sistemática convencional no puede tolerar el carácter abierto y polifónico del texto. Esto es evidente en relación con cualquier afirmación doctrinal de la Iglesia. Así, por ejemplo, si la teología, en su inclinación metafísica, afirma la omnipotencia de Dios, un intérprete debe desechar aquellos textos que se opongan a ello, los cuales han sido mostrados por Terence Fretheim¹¹⁵. Si se mantiene que Dios es moralmente perfecto, los caminos bastante torcidos del Dios del Antiguo Testamento deben ser desechados o explicados. Ciertamente algunos de los aspectos más interesantes y dramáticos del Antiguo Testamento no concuerdan o no se someten fácilmente a la teología de la Iglesia.

En segundo lugar, la crítica histórica que presta atención a la variada naturaleza del texto roza con la interpretación canónica del texto impuesta. Es decir, la autoridad

114. Cf. el importante y útil estudio de F. Watson, *Text, Church, and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective*, Grand Rapids 1994.

115. T. E. Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*, Filadelfia 1984.

firme de la Iglesia (el magisterio) prescribe los límites de la interpretación académica, más allá de la cual no debe ir una interpretación «obediente» o «con buenas referencias», incluso si la exégesis conduce a otro lugar¹¹⁶. En parte, el desafío a la autoridad eclesiástica tiene que ver con un desacuerdo sustancial; también en parte tiene que ver, en principio, con la capacidad de los exegetas de tener total libertad en su investigación y su interpretación.

Es importante que un estudiante de teología del Antiguo Testamento no considere esta cuestión como algo pasado, sin pertinencia en la actualidad. Ciertamente, las sanciones de la vieja Iglesia, que incluían la quema de libros, el silenciamiento, la excomunión y las acusaciones de herejía, se han ablandado en gran medida, incluso en el catolicismo. No obstante, sigue pendiente la cuestión del modo en que un intérprete teológico conocedor de la crítica trata de vivir en las comunidades eclesiales y de servirles¹¹⁷. A menudo el problema no es tanto la autoridad sancionadora explícita cuanto los reflejos consagrados y acríticos de las comunidades eclesiales, que han conocido una versión reducida de la Biblia durante tanto tiempo que no saben ni pueden tolerar lo que realmente se dice en la Biblia.

La tarea del intérprete teológico serio de la Biblia es prestar detenida y cuidadosa atención a lo que hay en el texto, independientemente del modo en que ello concuerda con el hábito teológico de la Iglesia. Ello es particularmente cierto de las Iglesias de la Reforma que se mantienen más o menos en la tradición de la *sola scriptura*. Lo cierto es que, en cualquier lectura cuidadosa y sin tendenciosidad alguna, la *articulación teológica del Antiguo Testamento no se conforma con la fe establecida de la Iglesia*, tanto en su declaración oficial como en sus tendencias más populares. Hay bastante de salvaje e indómito en el testimonio teológico del Antiguo Testamento, a lo cual la Iglesia no se enfrenta. A mi entender, es obvio que el Antiguo Testamento no es testigo de Jesucristo, en ningún sentido primario ni directo, tal como propone Childs, a menos que se esté dispuesto a sacrificar más de lo creíble en el texto.

Mi aviso es que un estudiante serio de Antiguo Testamento, ubicado en una comunidad eclesial, tiene la responsabilidad de leer cuidadosamente el Antiguo Testamento y presentar a la comunidad eclesial no sólo aquellas lecturas que confirman la teología eclesial, sino también (y quizás especialmente) aquellas que contradicen, desafían y socavan la aparentemente fundada teología de la Iglesia. A mi juicio, la teología de la Iglesia, tal como se practica normalmente, es por lo general reduccionista en lo que se refiere a la Biblia, tratando de ofrecer fundamentos y certezas. Tal lectura puede ser molesta y perturbadora para «el mundo», pero proporciona coherencia a los fieles.

116. El caso clásico del ejercicio de tal autoridad por parte de la Iglesia es el ataque de la Iglesia de Roma a Galileo. R. J. Blackwell, *Galileo, Bellarmine, and the Bible*, Notre Dame 1991, ha puesto de manifiesto que en el segundo juicio de Galileo ante las autoridades eclesiásticas no hubo justificación para el tratamiento del astrónomo; era la mera continuidad del poder eclesial lo que estaba actuando.

117. Los casos más recientes y escandalosos incluyen la purga del seminario teológico de Concordia por parte de la Iglesia luterana del sínodo de Missouri y las luchas actuales en la convención de bautistas del sur en relación con el control de seminarios teológicos. Respecto al primero, cf. J. Tietjen, *Memoirs in Exile: Confessional Hope and Institutional Conflict*, Minneapolis 1990; en cuanto al segundo, cf. W. B. Shurden, *The Struggle for the Soul of the SBC: Modern Responses to the Fundamentalist Movement*, Macon 1993.

En tensión con esa tendencia al reduccionismo, propongo que la tarea de la teología bíblica consiste en enfrentarse a él y dar firme testimonio de esos textos y esas interpretaciones que no «concuerdan». Así, la tarea de la teología bíblica, frente a la de la teología sistemática, es fomentar una tensión honesta, pero no polémica. En la práctica, sugiero que la liturgia debe representar la coherencia estable de la fe de la Iglesia y el sermón tiene que proporcionar el testimonio «ajeno» del texto, que fricciona con la coherencia litúrgica¹¹⁸. A mi juicio, no puede haber una solución definitiva a la tensión existente entre la tarea sistematizadora de la teología y la tarea perturbadora de la interpretación bíblica. Es la continua interacción entre ambas lo que constituye el trabajo de interpretación.

Así, propongo que el Antiguo Testamento convive con la teología sistemática con la misma dificultad que con la crítica histórica. Una interpretación teológica profunda, a mi entender, debe conocer y hacer uso de la crítica histórica y de la teología sistemática. Ninguna es enemiga de la teología del Antiguo Testamento, pero de forma bastante paralela, ninguna es una socia permanente ni una fácil aliada de la teología del Antiguo Testamento.

c) La judeidad del Antiguo Testamento

Una tercera cuestión que ha de tenerse en cuenta a la hora de hacer teología del Antiguo Testamento se refiere a la manera en que esta debe prestar atención al carácter y las afirmaciones judías del texto. En los siglos XVI y XVII, la exégesis y la interpretación teológica cristianas se vieron cada vez más apartadas de sus homólogas judías, las cuales, antes de esa época, habían estado presentes en la empresa hermenéutica¹¹⁹. Con la eliminación de los interlocutores judíos, la exégesis veterotestamentaria predicablemente tenía ante sí dos opciones principales. En primer lugar, los intérpretes del Antiguo Testamento que trataron ser coherentes con la doctrina cristiana tenían su punto de referencia en las comunidades eclesiales cristianas, sin sentir obligación alguna de prestar atención a cuestiones judías. En segundo lugar, la crítica histórica de la Europa de los siglos XVIII y XIX fue prácticamente una empresa gentil, cristiana y protestante. Y, como hemos indicado, la síntesis de Wellhausen poseía prejuicios intrínsecos contra lo judío en su descripción del judaísmo del segundo Templo.

En la reflexión actual, Childs ha estado dispuesto a retomar o a continuar la preocupación eclesial cristiana de incluir la interpretación dentro de una confesión cristiana. Debido a la capacidad de Childs de definir la reflexión, es justo decir que esta separación elemental de lecturas judías y cristianas es una opción influyente en el diálogo actual. Es asimismo importante, sin embargo, el hecho de que muchos exegetas de tendencia histórico-crítica se nieguen a seguir la tendencia de Childs, que pue-

118. Empleo el término *ajeno* de forma coherente con la frase de Karl Barth: «El extraño nuevo mundo de la Biblia». En gran parte de la praxis eclesial, tanto liberal como conservadora, lo que era ajeno o extraño en la Biblia se ha perdido o ha sido programáticamente reprimido.

119. Respecto al anterior contacto entre expositores cristianos y judíos, cf. B. Smalley, *Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame 1964.

de ser considerada sectaria. No obstante, este rechazo de la postura de Childs, para muchos exegetas sólo se refiere al carácter libre de la investigación y a la negativa de adoptar una postura confesional; no concierne a la cuestión del enfrentamiento entre las lecturas judías y las cristianas. De los principales exegetas implicados, sólo Rendtorff ha buscado explícitamente otro camino que esté más abierto a las voces judías en medio de la interpretación cristiana.

En las páginas siguientes pretendo resistirme a la tendencia de Childs de distinguir desde el principio una lectura cristiana de una judía. Me enfrento a esta teología del Antiguo Testamento como cristiano. No me cabe duda de que algunos de mis juicios hermenéuticos son cristianos, algunos realizados consciente y otros inconscientemente. Sin embargo, me resisto a hacer una afirmación sobre el texto que sea estrictamente cristiana. Aunque estoy muy agradecido a la observación de Childs de que leemos un libro distinto de la Biblia hebrea, con la que Levenson está de acuerdo, no deberían extraerse demasiadas consecuencias de este hecho. En muchos sentidos cristianos y judíos leen el mismo texto, y no deberíamos dedicarnos a mistificaciones y cosificaciones teológicas al hacer nuestra lectura teológica.

A mi juicio, desde el punto de vista teológico, *lo que compartimos los judíos y los cristianos es mucho más amplio, mucho más importante y mucho más definitorio que lo que nos divide*¹²⁰. Debemos tratar de descubrir esos aspectos comunes que han sido distorsionados por diversas imposiciones interpretativas posteriores de la Iglesia, que no son parte esencial de nuestra fe (digo «debemos» por razones prácticas: la realidad de la brutalidad y el abuso que ha caracterizado nuestro pasado más reciente). Hay que distinguir entre los equivocados añadidos polémicos en la historia de la interpretación y la genuina intuición cristiana generada por el texto en medio de la experiencia, de modo que la «Escritura pueda ser cumplida». En este uso, es la Escritura —es decir, el Antiguo Testamento— lo que se cumple. Con esto no estamos sugiriendo que se cumple sólo en un horizonte cristiano, pero allí ciertamente lo hace.

Como cristianos, debemos permitir lecturas judías legítimas, por lo que una lectura común exige que los judíos permitan lecturas cristianas que puedan integrarse en su vivencia de la fe. Cuando los judíos y los cristianos deban separarse en la interpretación teológica, lo han de hacer abierta y francamente. Me parece, sin embargo, que llegamos a ese momento sólo después de mucho tiempo. Hay algo diabólico, a mi juicio, en separarnos cuando y donde es posible hacer una lectura teológica conjunta. No niego ni minimizo las profundas diferencias entre cristianos y judíos, algunas de las cuales son teológicamente sustanciales, otras son accidentes históricos y otras son elementos políticos demoníacos. Sin embargo, aun reconociendo todo esto, suscribimos la declaración papal: «Desde el punto de vista espiritual, somos todos semitas»¹²¹. Hay, ciertamente, algo de retórica y de idealismo en tal frase, pero también hay algo verdadero, y hemos de reflexionar sobre ello.

120. Los aspectos en común son subrayados de manera especial por P. van Buren, *Discerning the Way: A Theology of Jewish-Christian Reality*, 3 vols., San Francisco 1983.1988.

121. Es crucial indicar el reciente juicio del papado de que la alianza de Dios con los judíos nunca fue revocada. Cf. N. Lohfink, *The Covenant Never Revoked: Reflections on Christian-Jewish Dialogue*,

Diversos aspectos son pertinentes a nuestra cuestión. En primer lugar, una interpretación cristiana del Antiguo Testamento debe enfrentarse a la cuestión de la sustitución, una cuestión que es intrínseca en el intento de presentar un Antiguo Testamento cristiano. En las páginas siguientes, asumiré e insistiré en que el Antiguo Testamento (incluso el Antiguo Testamento como documento cristiano confesional) no apunta a Jesucristo de forma estricta o resuelta. Más bien, apunta más allá de sí mismo en sus promesas hacia las nuevas de Dios, que pueden adquirir más de una forma (más de las que conocemos). Es claro que el «cumplimiento en Jesucristo» se lee desde el lado del cumplimiento más que desde el de la promesa, y, por lo tanto, la lectura cristiana con la que estoy comprometido permite que esos futuros anticipados se vean y se reciban de más maneras que en la persona de Jesús. De hecho, la oración del reino venidero en boca de Jesús (Jn 17, 11) no es una oración por la llegada del reino de Jesús, sino por la llegada del gobierno de Dios.

Por consiguiente, lo que considero una lectura cristiana del Antiguo Testamento no necesita eliminar o cerrar el modo en que el futuro de Dios puede venir. Me parece que la espera de los judíos (del Mesías) y la espera de los cristianos (de la segunda venida) es una espera común que se alza frente a una modernidad desesperada. Afirmar más que esto es evitar el carácter polifónico del texto, una polifonía que también pertenece al futuro de Dios. Así, una lectura cristiana, a mi juicio, no cierra de antemano, sino que presta atención a las ricas posibilidades del texto, que en una interpretación son cristianas, pero que están presentadas con la conciencia de que, dada la naturaleza del material y sus afirmaciones, es posible más de una interpretación.

Además, a mi entender, el tema de la sustitución no está únicamente limitado a la cuestión de «Jesús o no». Los lectores cristianos también deben prestar atención al carácter y al modo del texto concreto, sin importarles su resultado ideal. El texto en sí está sumamente abierto y rechaza un simple o un firme cierre cognitivo. Es decir, el texto pone a nuestra disposición numerosas lecturas de textos particulares y, en muchos momentos, parece disfrutar de una traviesa ambigüedad que impide cualquier certeza.

Por ejemplo, podemos identificar tres tendencias retóricas comunes que caracterizan el texto. En primer lugar, el texto está lleno de *metáforas*, figuras del lenguaje que revelan una especie de carácter esquivo y que, por lo general, parecen quitar con una mano lo que dan con la otra. Cynthia Ozick ha opinado que la tradición judía goza y disfruta con las metáforas que mantienen una especie de apertura impresionista¹²². Llega incluso a sugerir que la tradición griega del oráculo delfico es la de un discurso cierto, que no puede albergar o tolerar la apertura de la metáfora. Independientemente de que la impresión negativa respecto al oráculo delfico pueda o no defenderse, merece la pena prestar atención a sus aspectos positivos.

Nueva York 1991. Aunque tal reconocimiento puede ser causa de regocijo, podemos también preguntarnos por qué ha llegado tan tarde y después de tanta barbarie tácitamente aprobada por la Iglesia.

122. C. Ozick, *Metaphor and Memory: Essays*, Nueva York 1989, 265-283. S. Handelman, *The Slayers of Moses*, indica que mientras la metáfora es un uso típico de intérpretes cristianos, los rabinos por lo general emplean la metonimia.

En segundo lugar, el texto del Antiguo Testamento es rico en *hipérboles*, en los que los extremos de la vida son exagerados. Así, Paul Ricoeur puede decir del discurso profético:

Los profetas [...] no fueron «pensadores» en el sentido helénico de la palabra; eran seres que clamaban, amenazaban, ordenaban, gemían o exultaban; sus «oráculos» poseían la amplitud y la profundidad de la palabra original, primordial, que constituye la situación de diálogo en cuyo seno estalla el pecado¹²³.

No hay nada comedido o razonable en tal discurso. Obviamente, los himnos y los lamentos de Israel son «expresiones límite», pues el trato de Israel con su Dios es normalmente una «experiencia límite»¹²⁴. Por consiguiente, cuando Israel pretende expresar su necesidad a Dios, se escucha un torrente de riesgos, peligros, denuncias, impotencia y amenazas, como si un lenguaje más razonado fracasara en su apelación a Dios.

En tercer lugar, la retórica del Antiguo Testamento es normalmente *ambigua y abierta*, en el sentido de que el texto está «lleno de antecedentes»¹²⁵. Tanto queda sin decirse que el lector permanece en suspenso y se le exige tomar decisiones que el texto se niega a tomar por el lector. Así, por ejemplo, en 2 Sm 3, respecto a la muerte de Abner a manos de Joab, la complicidad de David en su muerte queda abierta, y el lector debe tomar una decisión, dependiendo de lo mucho o poco que el lector sospeche de David. En relación con el asesinato de Urías a manos de Joab tramado por David en 2 Sm 11, Meir Sternberg ha explorado adecuadamente la ingeniosa naturaleza del relato¹²⁶. El narrador presenta a David de modo que ni el rey ni el lector saben en qué medida conoce Urías la conducta de David. Si David supiese que Urías estaba enterado de la violación de su mujer, David actuaría de determinada manera con Urías. Si David supiera que Urías desconoce la afrenta, podría actuar de otro modo. Sin embargo, David desconoce lo que sabe Urías, y tampoco lo sabe el lector. Tal desconocimiento por parte de David no es una falta de información histórica, sino una estrategia retórica en la que el lector debe participar inevitablemente.

Dichas estrategias retóricas de la metáfora, la hipóbole y la ambigüedad —a las que podían añadirse la ironía, la incoherencia y la contradicción— no son marginales o accidentales en el texto. Son el meollo mismo del Antiguo Testamento. No tenemos texto del Antiguo Testamento sin ellas, pues constituyen la forma en que esta comunidad textual da voz a su realidad, su existencia y su vida con Dios.

No soy propenso a etiquetar estos modelos retóricos como judíos, pues no hay nada definitorio judío en ninguno de ellos. Todos ellos juntos, sin embargo, contribuyen al carácter abierto, juguetón y extraño que parece encarnar la judeidad del texto. Incluso si no son judíos, estos típicos modos discursivos contrastan enormemente con los modelos teológicos cristianos, que por lo general son estabilizadores y cerrados.

123. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1982, 304.

124. Cf. P. Ricoeur, *Biblical Hermeneutics*: Semeia 4 (1975) 107-145.

125. La conocida frase es de E. Auerbach, «Odysseus' Scar», en *Mimesis: The Representation of Reality of Western Literature*, Princeton 1953, 12.

126. M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985, 190-229.

Así, sin insistir en la judeidad de tales estrategias retóricas, en cualquier caso, es importante contrastar el modelo retórico del Antiguo Testamento con la tendencia de la teología cristiana convencional hacia lo racional, lo filosófico y lo ontológico. No es normal o fácil que una lectura teológica cristiana del Antiguo Testamento realce o acoja la naturaleza abierta y desestabilizadora del texto. En todo caso, sospecho que es la supresión de esta retórica abierta e inquietante, más que las afirmaciones cristológicas, lo que constituye la praxis más elemental y característica de sustitución cristiana. No es simplemente la evitación de las afirmaciones sustanciales del texto, sino también la evitación del estilo y del modo del texto lo que invita a una lectura distorsionada¹²⁷.

Después de considerar las afirmaciones teológicas sustanciales de judíos y cristianos y el estilo retórico de los textos judíos y la interpretación cristiana, planteo otra cuestión en relación con las dimensiones judías de una teología cristiana, una cuestión rara vez considerada. ¿Debemos hacer concesiones en nuestra interpretación como respuesta a la larga historia de antisemitismo que ha caracterizado el uso cristiano de la Biblia? Mi respuesta es sí.

No hay duda de que el Antiguo Testamento ha sido utilizado por los cristianos de diversas maneras para atacar la fe judía y para fomentar el antisemitismo con sus violentas consecuencias políticas¹²⁸. Sin duda, la interpretación reformada era profundamente antijudía¹²⁹. Asimismo, tampoco hay duda de que el evolucionismo decimonónico defendió una especie de judaísmo del segundo Templo degenerado, de manera que Solomon Schechter podía deducir: «Una más alta crítica es una más alta forma de antisemitismo»¹³⁰. La tendencia sustitutiva de la exégesis cristiana simplemente mantiene la realidad judía fuera del radar de la percepción, de modo que *el silencio en la comunidad académica, incluso en lo referente a cuestiones académicas, supuso la complicidad con la violencia sistemática contra los judíos*.

Dado que creo que toda nuestra exégesis es contextual, y dado que creo que toda nuestra interpretación es, en cierto sentido, praxis local, considero que debe compensarse esta consagrada práctica cristiana de la negación —ciertamente, realizada no siempre con intenciones malévolas—. Así, me atrevo a imaginar que para esas afrentas políticas (entendiendo la interpretación como una actividad política), se debe hacer una reparación teológica. No estoy seguro de lo que pueda significar, pero es claro, incluso en el catolicismo oficial, que tales reparaciones se están llevando a cabo. En 1980 el papa Juan Pablo II, en presencia de representantes oficiales judíos, habló de la fe judía como «la alianza que nunca ha sido revocada por Dios». Las declaraciones del Vaticano II han avanzado lentamente, muy lentamente, en dirección al reconocimiento de que los judíos y los cristianos son co-creyentes.

127. Así, en el título de S. Handelman, *The Slayers of Moses*, tomo el término *slayers* [asesinos] con total seriedad. Es una lectura occidental del texto, plenamente aliada con afirmaciones cristológicas, lo que ha hecho que el texto del Antiguo Testamento sea prácticamente inaccesible para la Iglesia.

128. Cf. el detallado análisis de S. Katz, *The Holocaust in Historical Context: Ancient and Medieval Cases I*, Oxford 1994.

129. Cf. H. Obermann, *The Impact of the Reformation: Essays*, Grand Rapids 1994.

130. S. Schechter, *Seminary Addresses and Other Papers*, Cincinnati 1915, 36-37.

Así, no me cabe duda de que cualquier noción teológica de sustitución que engendre un antisemitismo práctico –el cual está enraizado en las afirmaciones absolutistas de una teología cristiana– debe ser reexaminada¹³¹. La reparación que ha de realizarse no es meramente política (como el reconocimiento por parte del Vaticano del Estado de Israel), sino también teológica. Nos invita a la difícil tarea de reconocer que las afirmaciones absolutistas en relación con el evangelio cristiano no sólo son destructivas en la práctica, sino que se oponen desde el punto de vista teológico al evangelio mismo. Los temas son complejos y exigirá el mejor trabajo de la teología doctrinal, especialmente de la doctrina de la Trinidad. No es necesario que una teología del Antiguo Testamento se ocupe directamente de esta tarea. No obstante, la cuestión en juego importa enormemente a la disposición y la sensibilidad con que se lleva a cabo una teología cristiana del Antiguo Testamento. Mientras que el futuro abierto del Antiguo Testamento puede ser y ha sido tomado por afirmaciones cristianas, el Antiguo Testamento en sí no que exige que lleve a un futuro específicamente prometido. Por consiguiente, han de dejarse muchas cosas abiertas, más que en el pasado.

d) Posibilidades públicas

La crisis intelectual y, por tanto, económica y política, en que nos encontramos en la cultura occidental guarda relación con el descentramiento del consagrado privilegio de que ha gozado la cristiandad de Europa y Norteamérica. Se ha tratado de un privilegio social, económico, cultural y político, así como intelectual y moral. Resulta evidente la pérdida del sentido de legitimidad respecto a dicho privilegio, con la aparición de antiguas colonias reclamando su propia forma de estar en el mundo, con creciente inquietud respecto a las diferencias entre Norte y Sur, y con el imparable auge del islam como un desafío al dominio cristiano¹³². La pérdida de un privilegio legitimado crea una situación de lucha revolucionaria que no desaparecerá pronto. Incluso dentro de las fronteras de los Estados Unidos la lucha entre el centro y los márgenes se hace más aguda, lo cual se manifiesta en el fracaso de nuestro sistema social para dotarlos de servicios básicos y en la frenética presión a fin de «asegurar» nuestras fronteras y mantener alejados a quienes no tienen «derecho» a acceder al bienestar del que disfrutamos.

Nuestra situación hermenéutica, por lo tanto, es de intensa lucha, en la que la adjudicación de bienes, poder y estatus es enormemente debatida. No sugiero que una teología del Antiguo Testamento tenga que ponerse al servicio de tal lucha revolucio-

naria. No puede, sin embargo, ser indiferente a ese contexto interpretativo. Por ello, nuestro conocimiento de la fe nunca puede separarse de las cuestiones de poder que impregnan el texto y la lectura que hacemos de él. Por ello, aquellos a quien he llamado lectores marginales son cruciales para nuestra tarea común, pues se niegan a llevar a cabo un ejercicio intelectual que no sea también un ejercicio de poder.

Sostengo que la teología del Antiguo Testamento en nuestros días no es un mero ejercicio religioso, ni es en definitiva simplemente un proyecto casero para una comunidad eclesial (aunque ciertamente lo sea). Es, al mismo tiempo, una aportación a la *discusión pública* del modo en que han de dilucidarse los temas en medio de una lucha revolucionaria. El Antiguo Testamento claramente sirve, en primera instancia, a una comunidad (o comunidades) eclesial(es), pero es algo más que un documento eclesiástico. Desde el principio opera en el mundo del poder y tiene que ver con la aparición y la caída de imperios, y la vida y la muerte de personas y comunidades. Da testimonio de un propósito y de una voluntad santa que de forma oculta y/o pública actúa en los procesos de poder.

El Antiguo Testamento insiste en que existe una configuración moral del proceso público que impide un crudo ejercicio del poder. Insiste asimismo en que hay una astucia oculta en el proceso histórico que es capaz de sorprendernos y que previene la absolutización de cualquier programa de poder. Así, en el límite de la teología del Antiguo Testamento, debemos preguntarnos sobre la manera en que este extraño texto puede intervenir en la amplia crisis general en la que todos, queramos o no, estamos implicados. Es sorprendente descubrir, al desvanecerse el poder exclusivo de la lectura hegemónica, cuán conscientes hemos llegado a ser en las últimas décadas de las dimensiones conflictivas de cada frase del texto y su interpretación. Esta creciente percepción sugiere que las cuestiones de la dimensión moral del poder y las resultantes cuestiones concretas de la vida pública nunca se hallan muy lejos del horizonte de una teología del Antiguo Testamento.

131. Respecto a la relación entre el absolutismo, la noción de sustitución y el antisemitismo, cf. S. Katz, *The Holocaust in Historical Context*. A su juicio, el trabajo teológico fundamental por parte de los cristianos está produciendo un antisemitismo que no es una actividad directamente negativa, sino la cosificación de «los judíos» en una realidad metafísica o un principio de negatividad.

132. Al igual que existen ciclos de opresión interrelacionados, también hay esferas nacientes de liberación que coinciden unas con otras en algunos aspectos. Así, el final del privilegio, que permite nuevas voces en el mundo, incide en todos los ámbitos de la organización social del conocimiento y del poder. Un destacado epígrafe general para esta revolución es el *derrocamiento del privilegio patriarcal*, aunque el término necesita ser entendido de forma más comprensiva.