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).

Biblioteca de Estudios Bíblicos

ISBN: 978-84-301-1634-8

SÍGUEME EDICIONES nº 121

TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Un juicio a Yahvé
Testimonio. Disputa. Defensa

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS
121

Colección dirigida por
Santiago Guijarro Oporto

WALTER BRUEGGEMANN

TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Un juicio a Yahvé
Testimonio. Disputa. Defensa

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2007

Para Mary.

EX LIBRIS ELTROPICAL

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Francisco J. Molina de la Torre sobre el original inglés *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy.*

© Augsburg Fortress, Minneapolis 1997
© Ediciones Sígueme S.A.U., 2007
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1634-8
Depósito legal: S. 306-2007
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2007

CONTENIDO

Prólogo 9
Abreviaturas 13

1. En retrospectiva I: De principio a fin de un periodo generativo 15
2. En retrospectiva II: La situación actual 77

I. El testimonio primordial de Israel

3. La práctica del testimonio en Israel 135
4. El testimonio en oraciones verbales 165
5. Adjetivos: Yahvé con rasgos característicos 235
6. Sustantivos: Yahvé como constante 251
7. La plena expresión de Yahvé 291

II. La réplica al testimonio de Israel

8. Contrainterrogatorio del testimonio primordial de Israel 341
9. El carácter oculto de Yahvé 359
10. La ambigüedad y el carácter de Yahvé 385
11. Yahvé y la negatividad 401
12. Mantener la tensión 429

III. El testimonio no requerido de Israel

13. El testimonio no requerido de Israel 435
14. Israel como compañero de Yahvé 441
15. La persona como compañera de Yahvé 479
16. Las naciones como compañeras de Yahvé 521
17. La creación como compañera de Yahvé 557
18. El drama de la compañía de Yahvé 581

IV. El testimonio encarnado de Israel

19. Mediar la presencia de Yahvé 597
20. La Torá como mediación 609
21. El rey como mediación 631
22. El profeta como mediación 653
23. El culto como mediación 683
24. El sabio como mediación 713
25. Los modos de mediación y la vida con Yahvé 729

V. El panorama de la interpretación teológica

26. La interpretación en un contexto plural 741
27. La fuerza constitutiva del testimonio de Israel 757
28. Algunas cuestiones pendientes 763
29. En camino hacia el verdadero lenguaje 781

Índice de citas bíblicas 789
Índice de nombres 803
Índice general 809

PRÓLOGO

La teología del Antiguo Testamento ha estado dominada en el siglo XX por la magistral obra de Walther Eichrodt y aún más por el poderoso modelo de Gerhard von Rad. Cualquier trabajo posterior en dicho campo, como el que aquí presento, está profundamente en deuda con esas aportaciones señeras y no sólo avanza a su sombra, sino que apela continuamente a su influjo. No es posible ni deseable comenzar *de novo*; cualquier trabajo posterior supone ineludiblemente un esfuerzo de revisión y subversión, sin separarse demasiado o demasiado rápido de los modelos rectores de la disciplina.

Con todo, resulta igualmente obvio que en nuestros días no es posible reiterar y reproducir sin más aquellos patrones que hasta ahora han dirigido la exposición teológica. Desde la publicación de la obra de Eichrodt en la década de los treinta y la de Von Rad en los cincuenta, se han producido grandes cambios tanto en la tarea interpretativa como en el contexto en que esta se desarrolla. Tales cambios, además, requieren y permiten llevar a cabo un esfuerzo que nos conduzca a una interpretación alternativa novedosa y audaz. Así, por ejemplo, la interpretación teológica veterotestamentaria de mediados de siglo pudo apelar y depender de los «resultados ciertos» del consenso crítico de los eruditos. Es de justicia decir que gran parte del antiguo consenso crítico a partir del cual la exposición teológica se desarrolló confiadamente en aquellos años, se encuentra hoy en una situación inestable, si no totalmente desordenada. Una exposición teológica nueva debe avanzar con cautela y de manera provisional en medio de una enorme inestabilidad. A mi juicio, sin embargo, la inestabilidad no es ante todo un problema, sino un dato importante que ha de tenerse en cuenta a la hora de ofrecer nuevos y audaces planteamientos de teología del Antiguo Testamento. Es propio de la naturaleza de la interpretación teológica del Antiguo Testamento la imposibilidad de estar tan seguros como pensábamos anteriormente respecto a cuestiones de suma importancia. Tal inestabilidad se debe, en parte, a la llamada situación epistemológica postmoderna. Pero, más allá de esta realidad, la inestabilidad refleja la naturaleza del texto mismo del Antiguo Testamento y, hablando teológicamente, del inestable Personaje que se halla en el centro del texto. Así pues, la inestabilidad no es simplemente cultural o epistemológica, sino en última instancia teológica. Esta percepción, ahora tan palpable, ofrece un contexto para la interpretación en nuestros días muy distinto de aquel en el que Eichrodt y Von Rad establecieron los modelos que han regido esta labor a lo largo del siglo XX.

La manifestación práctica de esta inestabilidad, que debe ser tenida en cuenta pero no resuelta, se da en un pluralismo a distintos niveles, el cual recientemente ha incidido en la disciplina de los estudios veterotestamentarios. Dicho pluralismo pue-

de reconocerse, en primer lugar, como *un pluralismo de afirmaciones de fe* y de articulaciones de Yahvé en el texto mismo, un pluralismo que Von Rad comenzó a percibir al romper con el evolucionismo unilateral y que Rainer Albertz ha explicado en profundidad; en segundo lugar, como *un pluralismo de métodos* que ha puesto fin a la antigua hegemonía de los planteamientos histórico-críticos; y, en tercer lugar, como *un pluralismo de comunidades interpretativas*, cada una de las cuales muestra el influjo del contexto actual en sus prácticas epistemológicas y en sus intereses socioeconómicos y políticos; esta contextualidad ahora reconoce que incluso la llamada crítica histórica objetiva se encuentra, de hecho, determinada por prácticas epistemológicas e intereses políticos y socioeconómicos específicos. No hay marcha atrás, en ninguno de estos niveles, hacia la segura hegemonía de antaño: no es posible volver a querer ver una única articulación de fe coherente en el texto (pese a que los planteamientos canónicos puedan insistir en ello), no es posible volver a métodos críticos consensuados que puedan mantener la hegemonía, y no es posible volver a una comunidad interpretativa dominante que se crea inmune al influjo de las ideas e intereses de su contexto.

Frente a esta nueva situación interpretativa, resulta evidente que el tema debe manejarse de forma diferente a como lo hicieron los modelos dominantes que nos han legado Eichrodt y Von Rad. Anteriormente concluí que es imposible elaborar una declaración coherente respecto al contenido teológico o a los temas del Antiguo Testamento, a menos que estos sean formulados de un modo tan general e inclusivo que resulte inútil. Como alternativa, he propuesto que la coherencia exigida por una teología del Antiguo Testamento, para no caer en un prematuro reduccionismo, debe centrarse no en las cuestiones sustantivas o temáticas, sino en *los procesos, los procedimientos y el potencial de interacción* de la comunidad presente en el texto. Es por ello por lo que he recurrido a la metáfora y las imágenes del juicio ante un tribunal, de modo que contemplo el contenido teológico del Antiguo Testamento como una serie de testimonios a favor de Yahvé, el Dios de Israel. Todas esas declaraciones poseen elementos en común, pero también muestran notables divergencias, rivalidades y conflictos. Así, propongo que, dentro de un contexto interpretativo que tenga en cuenta el pluralismo en todas las dimensiones del proceso hermenéutico, la interacción entre las distintas afirmaciones constituye en la práctica la revelación y encarna la pretensión de verdad del texto. Este énfasis sobre los modos procesuales e interactivos, en los que hay ocasión de afirmar algo y de rebatirlo a su vez, tiene en cuenta no sólo una *pluralidad de voces* que, en su conjunto, constituyen e interpretan el contenido teológico del Antiguo Testamento, sino que también tiene presentes los intensos conflictos y debates a través de los cuales Israel llega a las afirmaciones que considera verdaderas. Éstas, a las que se ha llegado gracias a un tenaz compromiso y las cuales se han mantenido a lo largo del camino enérgica y audazmente, marcan, a nivel práctico, un radical riesgo para la comunidad que interpreta.

El interés por estos modos procesuales e interactivos a la hora de dictar sentencia me guiaron hacia los tres términos del subtítulo (sugeridos en primer lugar por Norman Gottwald):

Testimonio. La naturaleza y el tipo de las afirmaciones teológicas del Antiguo Testamento llevan a que las consideremos como una declaración, una afirmación que espera asentimiento, está abierta a revisión y debe avanzar en medio de afirmaciones opuestas. El punto de partida para reflexionar sobre el Dios de Israel se encuentra en el discurso de Israel, un discurso cuya validez y cuyo carácter persuasivo están siendo continuamente revisados. Ello significa que tal discurso no apela en primera instancia ni a la historia en sentido positivista ni a ninguna reivindicación ontológica clásica. Todo gira en torno al discurso que, de diversas maneras, se considera válido y persuasivo.

Disputa. Como en cualquier tribunal donde se instruye un caso grave, se presentan diversas ofertas de verdad que compiten y están en conflicto entre sí. De hecho, en ausencia de éstas, el caso se considera *pro forma*. No obstante, cuando la verdad está en juego y en peligro, declaran muchos testigos, los cuales son enérgicamente interrogados. A la luz de ese proceso de litigación se pronuncia el veredicto, una interpretación de la realidad que ha sido afirmada y una versión de la verdad que ha sido aceptada.

Defensa. La función del testimonio es abogar por una interpretación de la verdad y una versión de la realidad que se imponga a las demás. Los testigos de Yahvé en el Antiguo Testamento abogan por una verdad y una realidad en la que Yahvé se presenta como Personaje principal y protagonista. En el seno de la defensa que hace Israel de una verdad dominada por Yahvé y una realidad gobernada por él, se producen litigios secundarios, incluso entre testigos israelitas. Sin embargo, tomados en su conjunto, estos testigos, aun en su variedad, abogan por una versión yahvista de la realidad que está profundamente en conflicto con otras versiones de la realidad y otras interpretaciones de la verdad, las cuales han sido configuradas sin referencia a Yahvé y proponen resueltamente una realidad y una verdad de las que Yahvé está ausente.

Creo que este proceso de testimonio-disputa-defensa refleja fielmente el proceso del discurso (y la reflexión) teológico en el Antiguo Testamento y da como resultado las afirmaciones de verdad y las configuraciones de la realidad que se ofrecen en el Antiguo Testamento. Así, tal proceso lleva a afirmaciones sustantivas, pero de una manera que, a mi juicio, es congruente con la realidad del pluralismo en el texto, en los métodos interpretativos y en las comunidades que lo interpretan. Creo que dicho proceso de testimonio-disputa-defensa coincide con los inestables acuerdos que caracterizan la fe de Israel como afirmación de verdad.

Llegar a buen puerto con este libro exige una inmensa manifestación de gratitud para con muchas personas que han influido en mi prolongada reflexión, de la cual aquí ofrezco el resultado. Este proyecto ha sido posible gracias a la beca teológica Luce de la Asociación de facultades de teología, y gracias a un generoso año sabático, libre de mis obligaciones en el seminario teológico de Columbia.

Además, quiero en primer lugar dar las gracias a varias generaciones de estudiantes del seminario teológico de Eden y del seminario teológico de Columbia, que han

observado y esperado con interés mientras yo iba abriendo el camino que me ha conducido a la presente exposición. Asimismo, dichos estudiantes están secundados en su interés por muchos otros –incluidos pastores– con quienes he estudiado en diversos compromisos puntuales.

En segundo lugar, quiero manifestar la larga y profunda deuda que tengo con tres personas respecto a la obra que aquí presento. M. Douglas Meeks, a lo largo de los años, me ha enseñado a reflexionar teológicamente con decisión y valentía. Gail R. O'Day (apoyando a mi profesor James Muilenburg) me ha enseñado a leer detenidamente el texto y a descubrir la importancia de la retórica en la fe bíblica. Gerald P. Jenkins ha estado a mi lado en momentos complicados ayudándome a descubrir la libertad que se necesita para enfrentarse con los riesgos de este estudio. Mi obra ha avanzado en direcciones propiamente personales, más allá de su apoyo, pero no puedo sino mostrarles mi gratitud.

En tercer lugar, como en gran parte de mi obra, debo mencionar a dos «sospechosos habituales», en quienes confío agradecidamente. Como siempre, doy las gracias a Marshall Johnson, de Fortress Press, por aceptar esta publicación y llevarla a cabo cuidadosamente, y a sus competentes y fieles colegas de Fortress, a quienes estoy profundamente agradecido. Es casi imposible expresar adecuadamente mi gratitud a mi secretaria, Tempie Alexander, por la forma en que simplifica mi trabajo. En general, se ocupa de innumerables detalles, de tal modo que mantiene el orden en mi trabajo y me libera para ocuparme de aquellas tareas realmente importantes. De forma específica, ha trabajado pacientemente –una y otra vez– en los borradores de este manuscrito, prestando más atención que yo a algunos detalles, aprendiendo incluso a puntuar alguna palabra hebrea correctamente.

En cuarto lugar, este estudio ha estado apoyado y ha sido corregido por dos lectores que han prestado cuidadosa atención a mis razonamientos y a la articulación que he hecho de ellos. Tod Linafelt ha estado presente en todo momento, ayudándome enormemente a la hora de editar, organizar y reflexionar. Patrick D. Miller me ha aconsejado con sabiduría y prudencia, y me ha alentado, apoyando mi trabajo como usualmente lo hace, pero además me ha ayudado a interpretar, corregir y aclarar ciertas cuestiones de importancia. Este manuscrito es más sólido gracias al trabajo de Linafelt y Miller. Asimismo, doy las gracias a Tim Simpson, quien ha preparado los índices.

Por último, estoy encantado de dedicar este libro a Mary Miller Brueggemann, con gratitud y cariño. Mary ha estado conmigo apoyándome durante el largo e inefable proceso de gestación y durante la exigente tarea de estructurar, escribir y editar el libro. Comparte conmigo el coste y el gozo de la fe que aquí explico, y por ello le estoy agradecido.

ABREVIATURAS

AB	Anchor Bible
ABD	D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*
AnBib	Analecta Biblica
BA	*Biblical Archaeologist*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BDB	F. Brown-S. R. Driver-C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*
BETL	Biblioteca ephemeridum theologicarum lovaniensium
BHT	Beiträge zur historischen Theologie
Bib	*Biblica*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*
BJS	Brown Judaic Studies
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur *ZAW*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly, Monograph Series
ConBOT	Coniectanea biblica, Old Testament
EvT	*Evangelische Theologie*
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HAR	*Hebrew Annual Review*
HBT	*Horizons in Biblical Theology*
HSM	Harvard Semitic Monographs
HSS	Harvard Semitic Studies
HTR	*Harvard Theological Review*
IB	*Interpreter's Bible*
IDB	G. A. Buttrick (ed.), *Interpreter's Dictionary of the Bible*
IDBSup	Supplementary volume to *IDB*
Int	*Interpretation*
IRT	Issues in Religion and Theology
JAAR	*Journal of the American Academy of Religion*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JR	*Journal of Religion*

JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series
JTS	*Journal of Theological Studies*
KD	*Kerygma und Dogma*
LCC	Library of Christian Classics
NFT	New Frontiers in Theology
NKZ	*Neue kirchliche Zeitschrift*
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	*Scottish Journal of Theology*
ST	*Studia Theologica*
StABH	Studies in American Biblical Hermeneutics
ThB	Theologische Bucherie
ThStud	Theologische Studien
TLZ	*Theologische Literaturzeitung*
TS	*Theological Sudies*
TToday	*Theology Today*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
VT	*Vetus Testamentum*
VTSup	Vetus Testamentum, Supplements
WBC	World Biblical Commentary
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WW	*Word and World*
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*

1

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 disciplina[1]. 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 Testamento[2]. 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 Testamento[3]. 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 sacramentos[4]. 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 engendrada en la fe y a su vez engendradora de fe. Se trató, pese a la labor del Espíritu

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*.

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 posee 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 decisiva[5]. 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 obstáculos[6]–.

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 medievales[7]. 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 redescripción»), 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 Teolojía que fázilmente puedan leer la Sagrada Escritura i aprovecharse de su lezion entendiéndola bien, i ir por el camino derecho sin apartarse dél». Calvino se propone «que cualquiera que la entendiere bien, podrá fázilmente juzgar i resolverse de lo que deba buscar en la Escritura».

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 tradición[8]. 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 comunitaria*[9]. 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 reconocimiento común de ello. El acercamiento en este punto crucial sólo ahora es una opción disponible en el diálogo ecuménico.

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*.

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 lectora[11]. 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 Testamento[12]. 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-

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 deísmo[13], y los *pietistas*, que se oponían tanto a la ortodoxia contumaz como al racionalismo autónomo[14]. 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. Siguieron 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

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.

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 sensibilidad[15]. 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 cuestión[16]. 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?].

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 modernidad[17]. 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 importancia[19].

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 Locke[20]. 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, disentían 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 juicio[22]. 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 desesperada[23].

17. Un breve resumen del problema que la «modernidad» plantea al estudio de la Escritura aparece en W. Brueggermann, *Texts under Negotiation: The Bible and Postmodern Imagination*, Minneapolis 1993. He hallado especialmente útiles S. Toulmin, *Cosmópolis. El transfondo 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 autónoma[24]. 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 medía 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 imperante en los siglos XVIII y XIX, apelando a una especie de empirismo inspirado en Locke[25]. 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.

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.

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 XX[26]. 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 viesen 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 modernidad[27]. 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 complejo[28]. La versión de moda actual de esta convicción respecto 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 Israel[30]). 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 texto[31]. 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 histórica[32]. 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

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*, 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 renunciasen 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 atención[33]. *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 desafió[34]. Como Hans-Georg Gadamer ha afirmado, la Ilustración

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.

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 mismo[36]. 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 [11]2005, 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.

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 mismo[37]. 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 contenido[38]. 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 razonable». Frente a esa poderosa asunción cultural de la religión, Barth bramaba con normatividad teológica[39]. 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 críticos[40]. 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 ciencia[41]. 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-

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.

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 Karfried 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.

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 ideológica[44].

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 sentido[45]. 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 modernistas[46]. 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 mediación 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 disponible[47]. 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 normativo[48]. 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 existente[49]. 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 llevada a cabo por Barth impulsó a la teología del Antiguo Testamento hacia el siguiente periodo de estudios, que consideraremos a continuación.

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* 1/1, 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.

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 apodíctica[51]. 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 Israel[52]. 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 tetragrámaton (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 Yahvé[53]. 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 XX[54].

En segundo lugar, Alt también prestó cuidadosa atención a la «religión de los ancestros» en Gn 12–36[55]. 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 meticuloso, 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 Israel[56]. 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 Moltmann[57]. 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 Israel[58].

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 primitivo 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.

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 Archaelogical 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 ⁷2006.

58. A. Alt, *The God of the Fathers*, 62, denominó a esos dioses «tutores» (*paidagogei*), 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.

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 federación[60]. 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 solemne[61]. 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 cultual, 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 cultual[62]. 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 *anfictionía* 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*, Zúrich 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 miembros[63].

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 estadounidense[64]. 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 tardía[65]. 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 Israel[66]. 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 1954[68]. 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 cananea[69].

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 consenso 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.

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.

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 Iglesia[70].

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-

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 1967[71]. 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 histórica[73]. 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 conceptual. 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 concepto[74]. 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 Dios[77]. Como veremos posteriormente, esta ruptura con la «teología común» representa un rasgo definitorio de la fe de Israel[78]. 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 pensadores[79]. 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 Levinas[81].

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 auténticamente 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 realidad[83]. 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 alianza[84]. 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 importante[85]. 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

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 [7]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 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; nótense 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 Rad[86]. Su obra apareció en dos volúmenes veinte años después de la de Eichrodt[87]. 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 tribal[88]. 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 Eichrodt[89]. 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 ^{8}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.

Israel[90]. 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 definitoria 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 Sinaí, 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 cumplimiento[91].

En segundo lugar, el relato mismo tal como estaba expresado –por ejemplo, en Dt 26, 5-9– se producía en un acto cultual. 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 mundo[92].

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 crisis[93].

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 Traditio-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-socialista[94].

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 normativo[97], 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 ^{8}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*, Zúrich 1970; Id., *Die Bundesformel*, Zúrich 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 Wright[99]. 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 alemán[100]. 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 relato[102]. 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 teológico[103]. 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 persiste[104].

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 Israel[105]. 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 interpretes 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

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.

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 Israel[106]. 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 israelita[107]. 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 ⁷2000.

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 alteren Wisheit Israels*: VTSup 23 (1972) 117-45.

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

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 Yahvé[109]. La exposición es brillante, pese a que no se acomode al epígrafe y se le conceda 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 teodicea[111].

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 exegética 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 exégesis[112]. 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 cuestión marginal[113]. 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 situación[114].

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-

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.

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 alttestamentlischen Gerechtigkeitsbegriffes* (BHT 40), Tubinga 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.

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 reduccionismo[115].

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 sucinta[116]. 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 correcta[117]. 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 Eichrodt[118]. 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 formularon[119]. 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 variaciones[120].

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 Testamento[121]. 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 ambiente[122]. 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 cultural 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 normativa[123]. 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 solucionaba[124].

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

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.

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 Wright[127]. 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 bíblica[128]. 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.

of the Old and New Testaments[129]. 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 bíblica[130]. 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 Escritura[131]. 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.

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.

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 Dios[133]. 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.

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 Perdue[134]. 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 histórico[135]. 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 propia[136]. 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 Israel[137].

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 inexpresado, 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 europea[139].

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 Alt[140]. 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 histórico[141].

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 posibilidad[142]. 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 Weber[143]. 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 monarquía[144]. 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 Chaney[145].

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 otros[146]–. 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 revolu-

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 ethique 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 tutela[147]. 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 Yahvé[148]. 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 depuradas[149]. El aspecto principal del que Gottwald no se ha retractado, en cualquier caso, es que la fe israelita no es un descarnado cuerpo de ideas, como la teología europea y norteamericana había supuesto en su hegemónica 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

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.

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 ideológicas[150]. 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 económica[151].

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 teológi-

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.

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 Aristóteles[154].

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 Génesis[155]. 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 contenido[156]. 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 1969[157]. Dicho discurso pone de relieve la atención que la larga carrera de Muilenburg había prestado a la intencionalidad artística del texto mismo[158]. 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-

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.

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 imaginería 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 Jonás[160].

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 diseño[161]. 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-

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 Pentateuco[162]. En su discusión también ha indicado el modo en que la retórica puede engendrar un mundo en el que pueden vivir los oyentes del texto[163]. 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 texto[164]. 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 suficiente[166]. 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 francés[167]. 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 Store* (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 dominante[169].

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 previa[170].

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 explicado[171]. 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 hegemónicos[172].

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 oculto[173]. Sin embargo, cuando todo es visible, comprendido y explicado, 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.

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.

2

En retrospectiva II: La situación actual

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 aventajadas[1]. 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 occidental[2]. 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 interpretación[4]. 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 protestantismo[5]. 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, *Helpmates, 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 reseña 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.

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 Bossuet[6]. 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 amplio[7]. 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-

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 plurales[8]. 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 texto[9], 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 irritantemente 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 medio 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.

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.

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 texto[11]. 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 sí[12]. 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. Brueggemann, *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 dominante[14]. 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 narración[15]. 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 Yahvé[16].

Estudios fenomenológicos importantes sugieren que la narración es el género privilegiado para el ser humano, y puede que así sea[17]. Lo que nos importa, sin embargo, 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 particular[18].

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 narración[19]. 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 especiales[20].

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 realidad[21]. 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

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.

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 «símiles» 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 «símil» 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 «símil» 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 empírico[22]. 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 dato[23]. 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 relato[24].

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 real[25].

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 símil, es decir, el que lo imagina o da testimonio decide forzosamente lo que 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.

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 teodrama[26]. 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 consistencia[27]. 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

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 precrítica 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 comunidad[28]. 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 anteriormente[29]. 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 exceso[30]. 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 Yahvé[31]. 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 trasformadora 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 percatarse de tendencias e inclinaciones[32]. 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 radicalismo[33]. 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 Yahvé[34]. 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 profética[35].

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 generalizada[36]. 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 truismo 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 consolidación[37]. 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 pureza[38]. 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 ultima 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 tendencias[40]. 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 completada 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 crítica[41]. 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 fe[42]. 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-

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.

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 cultual, los materiales deuteronómicos 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 respuestas 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 disponibles[43]. 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 desenfrenado que no negaba nada, y como un acto de esperanza atrevida, que renunciaba a rendirse a las circunstancias[44].

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 enraízan 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 historia[45]. 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 casa[46].

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 brutalidad[47]. 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 babilónico[48]. 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 matices[49].

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 culturales[50]. 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 libertad, 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.

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.

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 truismo, pero se trata de un truismo 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 modélica.

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 cotidianeidad, la inmediatez y la disponibilidad de la vida[51]. 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 absoluta[52].

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 dirección[53]. 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 entre sí de forma explícita. Con mucha frecuencia, el proceso editorial no parece manifestar una necesidad imperiosa de subsanar tales contradicciones[54]. 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 mesías[55].

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 particular[56].

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.

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

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.

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 trascendente[58]. 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 positivo[59].

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 alzan 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 *judíogriego* (*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 creyente[60]. 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 rearticularon 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 conjunto[61].

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 amplio[63]. 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 noción 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.

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.

Como cristiano occidental, soy definitivamente incapaz de practicar el planteamiento en serie de Blumenthal[64]. 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 Hauerwas[65]. 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 cristiana[66]. 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 dioses[67].

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 Postliberal 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 Deuterojesajas*, en *Forschung am Alten Testament; Gesammelte Studien*, ThB 24, Múnich 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 articulación[68]. 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 audiencias[69]. 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 obediente[70]. 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 realidad[71]. La larga historia de este texto, especialmente en Occidente, da testimonio 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 mundo[72].

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 autocomprensión 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.

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 texto[73].

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 enormemente[74]. 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

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 «metarrelato 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 leer[75].

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 Wright[76]. 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 cristianas[77]. 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 teológica[78]. 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 conjunto[79].

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 Dios[80].

La forma de Childs de asumir la crítica histórica parece ser ir más allá del periodo 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 poscrítica[81].

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 Childs[82]. 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 conceptuación. 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 Iglesia[83].

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 eclesiásticas. Cuando recordamos que una de las intenciones y de las funciones de la crítica histórica del periodo moderno era liberar al texto del control eclesiástico, 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 eclesiástico. 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 Testamento[84]. 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 importante[85]. 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 articulación[86].

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.

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 Jesús[87].

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 (sistematización)[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 judía[89].

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 histórica[90]. 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 Biblia[91]. 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 Childs[92].

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.), *Minḥah-Le-Naḥum: 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.

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 sustitutiva 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 comprehensiva 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 bíblica[93]. En todos los demás aspectos, sin embargo, Barr y Childs apenas si podían estar más en desacuerdo[94]. 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 palabras[95]. 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 fundamentalismo[96]. 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 Gifford[97]. 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 sustitutiva[99]. 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 variada[100]. 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 superficial[103].

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 vivir[104]. El mundo que tal estudio muestra es uno en el que el Dios de Israel frecuentemente parece aliarse con los abusones 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 Éxodo[105]. 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 actuales[106]. 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 texto[107]. 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 narración[108].

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 resultas 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 Trible, 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

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.

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 marginal[109]. 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 convencionales[110].

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. Gammie (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.

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 conocimiento[112].

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 pobre[113]. 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 eclesiásticas 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 histórica[114]. 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 Fretheim[115]. 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 lugar[116]. 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 servirlas[117]. 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 Institucional 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 litúrgica[118]. 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 hermenéutica[119]. Con la eliminación de los interlocutores judíos, la exégesis veterotestamentaria predeciblemente 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*, 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.

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 impresionista[122]. Llega incluso a sugerir que la tradición griega del oráculo délfico 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 délfico pueda o no defenderse, merece la pena prestar atención a sus aspectos positivos.

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 pecado[123].

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 relato[126]. 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 hipérbole 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 distorsionada[127].

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 políticas[128]. Sin duda, la interpretación reformada era profundamente antijudía[129]. 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 reexaminada[131]. 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 cristiano[132]. 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 revolucionaria. 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.

I

EL TESTIMONIO PRIMORDIAL DE ISRAEL

3

La práctica del testimonio de Israel

El tema principal de una teología del Antiguo Testamento, por supuesto, es Dios. Sin embargo, debido a que el Antiguo Testamento no presenta (y nunca pretende hacerlo) una oferta coherente y completa de Dios, este tema resulta más difícil, complejo y problemático de lo que esperaríamos. En su mayor parte, el texto del Antiguo Testamento solamente nos da indicios, huellas, fragmentos e instantáneas, sin indicar cómo pueden concordar todos esos elementos, si es que, de hecho, lo hacen. Lo que aparece, en cualquier caso, es la percepción de que *el esquivo pero dominante Sujeto del Antiguo Testamento no puede ser atrapado en ninguna categoría preconcebida*[1]. El Dios del Antiguo Testamento no se adapta fácilmente a las expectativas de una teología dogmática cristiana ni a las categorías de una filosofía helenística imperecedera. A resultas de ello, la mayor parte de nuestras categorías son inútiles para dilucidar dicho Sujeto, y tendremos que avanzar prestando atención a lo concreto, texto a texto, detalle a detalle. El Personaje que surgirá de tan paciente estudio, en última instancia, seguirá siendo elusivo y bastante sorprendente.

Decir que Dios es el tema de la teología, no obstante, es tomar sólo el *theos* de la teología. En esta también existe el elemento discursivo (*logos*). Así, nuestro auténtico tema es *el discurso sobre Dios*, sugiriendo una vez más que nuestra labor tiene que ver con la retórica. La cuestión que guiará nuestro trabajo es la siguiente: ¿Cómo habla de Dios en este texto el antiguo Israel? Además del discurso de Israel sobre Dios, gran parte del Antiguo Testamento es *discurso de Dios a Israel*. Para nuestros fines, no distingo entre ambos modos discursivos, pues incluso cuando Dios habla, el texto es el *testimonio de Israel* de que Dios ha hablado así. Tal vez se debería hacer una mayor distinción, pero, en términos de nuestra reflexión, ambas clases de discurso actúan del mismo modo como testimonio. Es llamativo que el Antiguo Testamento no enfatice el pensamiento, el concepto o la idea, sino, de forma característica, el *lenguaje*. Dios es aquel sobre el que habla Israel. Así, en la formulación de los credos de Von Rad, la introducción a la fórmula es: «Y tú dirás ante el Señor tu Dios» (Dt 26, 5), «Tú le responderás» (Dt 6, 21) y «Josué dijo» (Jos 24, 2)[2]. En la más íntima práctica de la fe de Israel en los salmos, además, la actividad fundamental es el discurso. Hablan de «canto de júbilo» (Sal 100, 2), «voy a cantar» (Sal 101, 1); «yo decía cuando

1. Cf. S. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, Nueva York 1978.
2. G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, 13-17.

estaba seguro» (Sal 30, 7) y «a ti clamo, Señor» (Sal 30, 9). Lo que tenemos a nuestra disposición es el discurso de esta comunidad, que se ha hecho texto y que es propiamente nuestro tema de estudio.

Nótese bien que al centrarnos en el lenguaje, tendemos a poner entre paréntesis todas las cuestiones sobre la historicidad[3]. No nos preguntamos qué ocurrió, sino qué se dice. Indagar sobre la historicidad de un texto es una empresa legítima, pero sugiero que no pertenece a la labor de la teología del Antiguo Testamento. De forma similar, ponemos entre paréntesis todas las cuestiones de ontología, que se preguntan por lo «verdaderamente real»[4]. Puede ser, en última instancia, que no haya historicidad en la afirmación de fe de Israel, pero esa no es la postura aquí adoptada. Y puede ser que no haya «ser» detrás de la aserción de fe de Israel, pero esa no es una afirmación que se haga aquí. Tenemos pocos recursos para recuperar «lo que ocurrió», y aún menos para recuperar «lo que es», por lo que tales temas deben quedar en suspenso, pendientes de la credibilidad y persuasión de la declaración de Israel, de la que todo depende.

Para esta comunidad y las comunidades eclesiales derivadas, que pretenden permanecer en y bajo este texto, el lenguaje es la realidad que estudiar. Por consiguiente, aunque nuestro tema es limitado, no es modesto, pues en dicho texto hay un amplio discurso sobre Dios, gran parte del cual se encuentra en labios de Israel, otra

3. Ciertamente el discurso de Israel sobre Dios está profundamente inserto en las realidades de la vida socioeconómica y política –aquello que constituye la historia–. La experiencia del exilio, por ejemplo, incidió claramente en lo que Israel decía acerca de Dios y, a la inversa, en el modo en que Yahvé se dirigía a Israel. El discurso de Israel sobre Yahvé está situado históricamente. Simplemente intento eliminar cuestiones de historia positivista que tratan de limitar el imaginativo discurso de Israel sobre Yahvé a acontecimientos que pueden recuperarse. Dicho de otra forma, la historia con que nos enfrentamos en este proyecto es *emic*, es decir, tal como la aceptan el conjunto de personajes de Israel, y no *etic*, es decir, el pasado recuperable por los cálculos de la racionalidad moderna. He intentado explicar esta perspectiva general en W. Brueggemann, *Abiding Astonishment: Psalms, Modernity, and the Making of History*, Louisville 1991. La distinción hecha por J. M. Robinson, *The Historicality of Biblical Language*, en B. W. Anderson (ed.), *The Old Testament and Christian Faith: Essays by Rudolf Bultmann and Others*, Londres 1964, 124-158, entre la «historicidad» (*historicity*) y «la cualidad de histórico» (*historicality*) es probablemente útil para nuestros fines.

4. La decisión de poner entre paréntesis las cuestiones de ontología es paralela a la decisión de poner entre paréntesis las cuestiones sobre historicidad. No niego que quienes hablan sobre Yahvé en el Antiguo Testamento hayan hecho algún juicio sobre la realidad y la existencia de Yahvé. Sin embargo, la ontología de Yahvé que se pone a nuestra disposición en la declaración de Israel en el Antiguo Testamento es *posterior* a la declaración, basada en que esta sea considerada creíble y persuasiva. Después de la declaración, el Antiguo Testamento ofrece una rica afirmación ontológica.

Un estudiante de teología del Antiguo Testamento debe estar atento al problema de la reflexión convencional sobre ontología, considerando que esta es esencialmente ajena al testimonio del Antiguo Testamento. M. Douglas Meeks ha llamado mi atención sobre dos reflexiones que he encontrado sumamente iluminadoras, las cuales, de forma distinta, apuntan hacia lo mismo. I. D. Zizioulas, *El ser eclesial. Persona, comunión, Iglesia*, Salamanca 2003, se resiste a la ontología monista y cerrada de los antiguos griegos e insiste en que los primeros Padres de la Iglesia rompieron con la ontología helenística al descubrir que las tendencias personales y comunitarias de Dios, que actúa como una persona libre, son anteriores a cualquier sustancia o ser. J.-L. Marion, *God without Being, Hors-Texte*, Chicago 1991, sigue a Martin Heidegger liberando a Dios de la cuestión del ser, pues la cuestión del ser restringe la libertad de Dios, y por sí misma lleva a la idolatría.

La reflexión veterotestamentaria no está en la línea de las categorías ni del pensamiento patrístico ni del de Heidegger. Lo que tienen en común, y es en lo que yo insisto, es que no se debe cerrar de antemano el testimonio de Israel sobre Dios de acuerdo con categorías de ser ya establecidas. La forma judía de hablar (y de reflexionar) simplemente no es igual a nuestras nociones occidentales de ser, y esta diferencia es sumamente importante y debe ser tenida en cuenta desde el principio.

parte está en labios de Dios y parte del cual aparece en labios de los adversarios de Dios (y de Israel). Nos preguntaremos *qué* se dice de Dios. Y ello nos obligará a prestar atención a *cómo* Israel habla de Dios, pues el «qué» del discurso de Israel sobre Dios está íntimamente unido al «cómo» de tal discurso[5].

Sugiero que el epígrafe general bajo el que se puede considerar el discurso de Israel sobre Dios es el de testimonio. La apelación al testimonio como un modo de conocimiento, e inevitablemente como un modo de certeza que es aceptado como revelador, exige una ruptura total con toda la epistemología positivista del mundo antiguo o del mundo contemporáneo. Recurriendo al testimonio, debemos comenzar en otra parte y así terminar con un tipo de certeza diferente[6]. En este caso estoy muy influido por

5. Sin duda el «cómo» y el «qué» del testimonio bíblico están íntimamente relacionados. Uno de los problemas de gran parte de la teología del Antiguo Testamento es que ha sido demasiado cognitiva e idealista, y no ha prestado la suficiente atención a la retórica de Israel. Nos encontramos con la curiosa situación de los críticos retóricos que prestan gran atención a los modos discursivos de Israel, pero miran con recelo las afirmaciones teológicas, y, a la inversa, tenemos intérpretes teológicos tan centrados en el contenido que ignoran el modo discursivo. Respecto a una forma de relacionar ambos aspectos, cf. G. R. O'Day, *The Word Disclosed: John's Store and Narrative Preaching*, Filadelfia 1987; Id., *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim*, Filadelfia 1986.

6. La reflexión más útil que conozco en torno a estos temas es C. A. J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford 1992. Coady defiende un modo alternativo de conocimiento y certeza, el cual, por ser alternativo, no es menos legítimo. También lleva a cabo una seria crítica del objetivismo positivista dominante de R. G. Collingwood.

Como subapartados del epígrafe general de testimonio, indico lo siguiente:

a) El recurso al testimonio como fundamento de certeza tiene una importancia peculiar y particular en la reflexión de Karl Barth (agradezco a Mark D. J. Smith las citas específicas). Cf. *Church Dogmatics* 1/1, Edimburgo 1975, 98-124; *Church Dogmatics* 1/2, Edimburgo 1956, 457-740, esp. 457-472.514-526. También cf. M. Rumscheidt, *Revelation and Theology: An Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923*, Cambridge 1972, 29-53, esp. 45-47. Respecto a los esfuerzos por entender los peculiares presupuestos de Barth, cf. D. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology*, Filadelfia 1975; D. Ford, *Barth's Interpretation of Scripture*, en S. W. Sykes (ed.), *Karl Barth –Studies of His Theological Method*, Oxford 1979; Id., *Barth and God's Story*, Frankfurt 1981.

b) Andrew Lincoln ha indicado que el testimonio tiene una importancia crucial en el cuarto evangelio. Cf. A. T. Lincoln, *Trials, Plots and the Narrative of the Fourth Gospel*: JSNT 56 (1994) 3-30; A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, Cambridge 1977, 78-127; R. V. Moss, *The Witnessing Church in the New Testament*: Theology and Life 3 (1960) 262-268. La importancia de la conexión con el cuarto evangelio es el reconocimiento de que las afirmaciones epistemológicas hechas a favor de Jesús en la Iglesia primitiva también dependen de la aceptación del testimonio. El caso más elemental de esto es la lista de testigos de la resurrección en 1 Cor 15, 3-6.

c) Mucho menos directamente, menciono en este sentido el papel de los sofistas en la antigua Grecia, que practicaban la actividad pública de la persuasión retórica. Toda la historia de la filosofía realista ha tendido a silenciar y desacreditar a los sofistas, pues su recurso a la retórica continuamente trastornaba las afirmaciones de los realistas platónicos, que aspiraban a que éstas quedasen establecidas. Desde una perspectiva de litigación retórica, sin embargo, es claro que los realistas querían eliminar la retórica y, por lo tanto, cerrar el proceso político. Cf. E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven 1957; B. Vickers, *In Defense of Rhetoric*, Oxford 1988; T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford 1977.

d) La cuestión del testimonio es especialmente importante en la actualidad, en relación con la evidencia respecto al hecho y a la naturaleza del holocausto nazi. Es decir, la principal evidencia del holocausto es el testimonio personal, sin el cual se perdería esta inimaginable barbarie. E. Wiesel, *Dimensions of Holocaust*, Evanston 1977, 9, ha comprendido la urgencia del testimonio en este aforismo: «Si los griegos inventaron la tragedia, los romanos la epístola y el Renacimiento el soneto, nuestra generación inventó una nueva literatura, la del testimonio». También cf. S. Felman-D. Laub, *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, Nueva York 1992. Felman y Laub perciben que el testimonio es urgente cuando la verdad está en crisis, es decir, cuando existe una crisis de evidencia. Tan seriamente en nuestros días, que tal vez ésta sea la circunstancia característica de la comunidad que da testimonio de Yahvé. No sugiero que toda retórica constituya un testimonio, en la medi-

un ensayo de Paul Ricoeur[7]. Sin embargo, el testimonio como metáfora del discurso de Israel sobre Yahvé está profundamente inserto en el texto mismo. De forma específica, el discurso polémico es una forma de testimonio que predomina en el segundo Isaías, precisamente en el exilio, cuando la verdad está en crisis y la evidencia es incierta. Así, considero el testimonio no simplemente como un recurso fácil o inteligente para mi exposición, sino como una forma adecuada de repetir la praxis del antiguo Israel[8].

1. *El testimonio y la metáfora del juicio*

El contexto propio del testimonio es el tribunal, en el que testigos variados y diversos son llamados a «relatar lo ocurrido», a dar su versión de lo que es verdad. En cualquier juicio, la evidencia presentada por los testigos es una mezcla de recuerdos, reconstrucciones, imaginaciones y deseos. El tribunal debe, pues, determinar, sin otros datos al margen del testimonio, cuál de las versiones se corresponde con la realidad. Es a partir del *testimonio* como el tribunal llega a lo que es *real*.

Trabajando con la metáfora del juicio, consideremos primero el peculiar fenómeno del testigo. Hago en este caso comentarios generales, sin referirme específicamente al peculiar testimonio de Israel sobre Yahvé. La situación de un juicio supone que hay una realidad en cuestión, y que existen versiones diferentes y conflictivas sobre lo que es (o era) esa realidad. En el juicio, presumiblemente, tuvo lugar algún acontecimiento o alguna experiencia real, al que se apela y sobre el cual hay un contencioso. Supuestamente, el testigo ha accedido a tal acontecimiento, estuvo allí, lo vio y lo experimentó, de forma que está cualificado para dar testimonio. El acontecimiento real, sin embargo, es sumamente flexible y esquivo, y admite numerosos relatos, alguno de los cuales sólo se diferencian en los matices, mientras que otros son drásticamente diferentes.

da en que aquí estoy haciendo referencia a la fe de Israel. Indico, no obstante, que las distintas expresiones comparten la convicción de que en cierta manera la realidad depende profundamente del lenguaje. Por consiguiente, el testimonio de Israel sobre Yahvé es intrínsecamente subversivo en relación con todas las configuraciones de la realidad no yahvistas.

Es paradójico que la misma cuestión de la realidad constituida por el lenguaje, por un lado, y la realidad que se resiste al lenguaje, por el otro, sea una tensión que ahora reaparece en torno a las cuestiones del lenguaje inclusivo y exclusivo. En dicha tensión, el poder subversivo del lenguaje inclusivo es silenciado en ocasiones por el recurso al realismo metafísico, que esencialmente parece ser, a primera vista, una práctica retórica consagrada.

7. P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, Filadelfia 1981, 119-154. El estudio de Ricoeur ha sido cuidadosamente explicado por J.-D. Plüss, *Therapeutic and Prophetic Narratives in Worship*, Nueva York 1988, especialmente el capítulo 2. Respecto a los problemas y las posibilidades del testimonio en la búsqueda del establecimiento de la «verdad», cf. R. K. Fenn, *Liturgies and Trials: The Secularization of Religious Language*, Oxford 1982; Id., *The Death of Herod: An Essay in the Sociology of Religion*, Cambridge 1992.

8. Seguramente el segundo Isaías se encuentra en el centro del esfuerzo israelita por hablar de Yahvé fiel y eficazmente en una situación muy exigente y peligrosa. Israel dio testimonio de «la verdad de Yahvé», la cual trataba de subvertir y socavar la verdad predominante de la preeminencia de Babilonia y la correspondiente desesperación de Israel. Respecto a este género y su importancia para el segundo Isaías, cf. C. Westermann, *Forschung am Alten Testament; Gesammelte Studien*, Múnich 1964, 124-144. Quedará patente en las páginas siguientes que el segundo Isaías ocupa un puesto privilegiado en mi interpretación, una postura influida por mis estudios con el profesor James Muilenburg, pero que ya me acompañaba desde los tiempos de mi tesina de bachillerato en 1955 con Lionel A. Whiston, Jr.

El tribunal, no obstante, no tiene acceso al «acontecimiento real» al margen del testimonio. No puede ir detrás del testimonio al acontecimiento, sino que debe tomar el testimonio como el «retrato real». De hecho, es inútil que el tribunal especule sobre lo que puede haber detrás del testimonio.

Desde la perspectiva del testigo, podemos tener en cuenta tres elementos. En primer lugar, el testigo puede elegir la versión que va a ofrecer. Tal elección puede realizarse asesorado por un letrado o preparado por el abogado. Puede tratarse de un discurso bien calculado, destinado a provocar un determinado resultado, o puede ser un discurso casual, hecho sin intencionalidad alguna, pero el cual debe sostener el testigo. Es importante reconocer que el testigo tenía otras opciones y podía haber hablado de otra manera, podía haber elegido otras palabras e imágenes para describir la realidad con otros matices.

En segundo lugar, cuando el testigo da su testimonio, éste consiste en una presentación pública que configura, impone o constituye la realidad. En este sentido, el testimonio es *originario*: hace ser, en el tribunal, lo que no era hasta esta declaración. Así, en el tribunal la declaración conduce hacia la realidad, de modo que la realidad de la que se da testimonio depende totalmente de la declaración.

En tercer lugar, cuando el tribunal toma una decisión y acuerda aceptar una versión de la realidad basada en el testimonio, éste es aceptado como verdadero, es decir, se convierte en verdad. En la decisión del tribunal, en virtud del veredicto, el testimonio es transformado en realidad. El acusado es absuelto o declarado culpable. En el lenguaje jurídico, el veredicto es el establecimiento de una realidad legal.

Si describimos este proceso teológicamente –o, más específicamente, en la praxis del Antiguo Testamento–, podemos afirmar que el testimonio se vuelve revelación. Es decir, el testimonio que Israel da acerca de la naturaleza de Dios es considerado por la comunidad eclesial del texto como una manifestación fiable de la verdadera naturaleza de Dios. Aquí nos encontramos con la dificultad de la autoridad de la Escritura, la cual normalmente ha sido articulada de acuerdo con las categorías escolásticas de inspiración y revelación. Resulta más sencillo y más útil, a mi entender, reconocer que cuando la declaración de la Biblia es considerada cierta, el testimonio humano es considerado como una revelación que manifiesta la verdadera realidad de Dios[9].

Así, gran parte del Antiguo Testamento, la parte que Von Rad incluía bajo el epígrafe de «Respuesta» es explícitamente una declaración humana[10]. Por ejemplo, la conocida declaración de Sal 23, 1, «el Señor es mi pastor», es una declaración humana y una metáfora en cuanto tal. Dicha declaración es considerada por el creyente co-

9. La frase «considerado como» está influida por el análisis de D. Bryant, *Faith and the Play of Imagination: On the Role of Imagination in Religion*, Macon 1989, 115. Bryant percibe que «considerar» algo como realidad es un proceso activo de establecimiento de la realidad. Un verbo con menor intensidad es «percibir como», tal como explica G. Green, *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*, San Francisco 1989, 139-142.

10. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 435-554, trataba los salmos y los escritos sapienciales bajo el epígrafe de «respuesta». Éste no concuerda demasiado bien con el material, como a menudo se ha indicado, pero la noción empleada por Von Rad es importante.

mo revelación, como una manifestación verdadera y fiable de quién es Dios. De forma menos directa, la crítica histórica ha descubierto que toda declaración del Antiguo Testamento sobre Dios, incluso las palabras puestas en boca de Dios, tienen un hablante o escritor humano como fuente. No obstante, esa declaración humana, como por ejemplo en Is 40, 1-11 o Job 38–41, es considerada una manifestación verdadera y fiable. En absoluto está claro cómo se produce esta extraña transposición de testimonio a revelación, aunque la asumimos constantemente en el tratamiento teológico de la Biblia. Esto significa que los testigos, quienes tenían otras opciones a su disposición, quienes por una determinada razón optaron por exponer la materia precisamente de este modo, establecieron por medio de su declaración lo que es «verdadero» respecto a la naturaleza de Dios.

Nuestro objetivo al estudiar tan extraña transposición de testimonio a revelación, de discurso a realidad, es indicar que, para la fe veterotestamentaria, *el discurso lo es todo*[11]. El discurso conduce hacia la realidad, esa realidad de Dios que descansa sobre la fiabilidad del discurso. Presumiblemente podrían haberse aceptado como verdaderos otros discursos, pero estos discursos particulares son los que han sido conservados, confiados, valorados y nos han sido transmitidos. El resultado de este proceso es, en primer lugar, que la afirmación de la realidad por parte de Israel es tan frágil como las palabras, y debemos ser extremadamente desconfiados de la huida del discurso a una presunta realidad pre-textual. En segundo lugar, este proceso pone de manifiesto que un estudiante de teología del Antiguo Testamento debe prestar suma atención a la forma, al carácter y a los detalles del discurso, porque es en, con y bajo el discurso donde tenemos al Dios de Israel, y no en otra parte.

2. *La forma normativa del discurso de Israel*

Podemos a continuación analizar el modo peculiar y característico en que Israel formula su testimonio sobre Dios. Aquí sugiero lo que parece ser una forma normativa de acuerdo con la que tal discurso se da en Israel, una forma que constituye el testimonio primordial de Israel. Tendremos que hacer importantes concesiones, no obstante, pues gran parte del discurso de Israel no se adapta a este tipo de lenguaje. Hemos de prestar atención al lenguaje característico de Israel sobre Dios. El término *característico* es importante en mi razonamiento[12]. No digo *más primitivo* o *más original*, pues no quiero quedar atrapado en las dificultades que Von Rad encontró al insistir en los credos «primitivos» de Israel. Más bien, con *característico* quiero indicar los modelos lingüísticos más usuales, de modo que una prueba es la cantidad de veces que se emplea. Además de la cantidad, por *característico* me refiero a la forma en que Israel habló en las situaciones en que había un mayor temor, júbilo o peligro. El

11. Respecto a la importancia del discurso, cf. el énfasis general sobre «la articulación» para el lenguaje moral en C. Taylor, *Fuentes del yo*, Barcelona 1996, 107-123.

12. Empleo el término *característico* a fin de reconocer que no se puede decir «siempre» en relación con tal lenguaje, puesto que las excepciones son inevitables. Respecto a la noción de lenguaje característico, cf. W. Brueggemann, *Crisis-Evoked, Crisis-Resolving Speech*: BTB 24 (1994) 95-105.

testimonio más característico de Israel es el lenguaje al que Israel recurría cuando las circunstancias requerían el lenguaje al que estaban más acostumbrados[13].

Es importante, ante todo, reconocer que el discurso de Israel sobre Dios aparece generalmente expresado en frases completas, y la frase es la unidad de testimonio que se considera revelación de una forma más fiable. Aquí haremos bien en seguir a James Barr cuando previene contra una excesiva confianza en las palabras sueltas[14]. Insisto en que Dios está inserto en el testimonio de Israel compuesto de frases completas y no puede desvincularse de dichas frases. Además, podemos identificar la forma característica de tales frases, incluso si están imaginativamente organizadas de modo diverso. La frase completa del testimonio, que por lo general se convierte en revelación en Israel, se organiza en torno a un verbo activo que manifiesta una acción que es transformadora, indiscreta o perturbadora[15]. Así, se debe prestar especial atención a los verbos causativos en modo *hiphil*. En las páginas siguientes prestaremos cuidadosa atención al conjunto de verbos utilizados por Israel en su testimonio. Cada uno de esos verbos normalmente manifiesta que la puesta en práctica del verbo crea una nueva situación o cambia una circunstancia que no existía anteriormente a ella.

En segundo lugar, Yahvé, el Dios de Israel, que puede ser designado de forma diversa con muchos títulos y metáforas, es por lo general el sujeto del verbo activo[16]. Así, la afirmación característica del testimonio de Israel es que Yahvé es un agente activo, sujeto de un verbo activo, por lo que el testimonio afirma que Yahvé, el Dios de Israel, ha obrado de una forma decisiva y transformadora[17]. Es preciso recordar

13. En relación con el testimonio de Israel, se puede hablar de «los hábitos de los labios» de Israel, como en la frase: «Di en nuestro corazón». La frase «hábitos de los labios» juega con el título de R. Bellah y otros, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley 1985.

14. J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961. La ahora mayormente aceptada advertencia de Barr es que las palabras sólo pueden ser comprendidas en el contexto de su uso en frases. En las páginas siguientes, mi análisis de verbos, adjetivos y nombres que hablan de Yahvé es un esfuerzo por tratar los términos característicos de Israel en su contexto.

15. Respecto a la función privilegiada del verbo, cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México 1989, 97-101. En la p. 98, Foucault observa lo siguiente: «El verbo es la condición indispensable de todo discurso; y cuando no existe, al menos de manera virtual, no es posible decir que haya un lenguaje. Las proposiciones nominales encubren siempre la presencia invisible de un verbo». Foucault también reflexiona sobre el verbo *ser*, un asunto que nos interesa en términos de frases nominales. Respecto a la importancia de los verbos en la teología del Antiguo Testamento, cf. T. E. Fretheim, *The Repentance of God: A Key to Evaluating Old Testament God-Talk*: HBT 10 (1988) 47-70.

16. Mi forma de plantear el carácter y la identidad de Yahvé excluye de manera provisional otros planteamientos. Así, por ejemplo, no trataré de los diversos títulos de Yahvé que reflejan la historia de la religión. Al respecto, cf. T. N. D. Mettinger, *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Filadelfia 1988. Soy consciente de la compleja historia de los antecedentes de Yahvé; cf. M. S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990; T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund 1982. Tales antecedentes de Yahvé, a mi juicio, pertenecen a las cuestiones de la historia de la religión de Israel y no conciernen directamente a la teología del Antiguo Testamento.

17. He organizado mi tratamiento del lenguaje de Israel sobre Dios en torno al tema de los verbos. Es importante reconocer que en el lenguaje de Israel sobre Dios y en el lenguaje de Dios a Israel, gran cantidad de material se expresa por medio de frases nominales, frases sin verbo. Aunque no trataré de ellas de forma extensa o explícita, lo que he dicho de las frases verbales sirve, *mutatis mutandis*, para las frases nominales. Es decir, Yahvé está, tanto en las frases nominales como en las verbales, inmerso en frases completas y no puede separarse de ellas. En dichas frases, sin embargo, Yahvé tiende a ser ca-

que estamos prestando atención al testimonio que Israel ofrece como testigo. Así, una praxis gramatical extraña nos sirve para ofrecer una versión de la realidad que elude otras versiones de la realidad, y que muy a menudo quiere imponerse a las demás versiones de la realidad, a las que considera falsas. Existe, sin duda, una larga y controvertida literatura sobre «los actos de Dios», una literatura que se desarrolla bien reconociendo que tales afirmaciones no tienen ningún sentido desde el punto de vista histórico, o bien cosificando la frase convirtiéndola en un concepto filosófico[18]. El

racterizado por la presencia más que por la acción. Puede ser que el juicio general de Foucault de que las frases nominales esconden verbos ocultos no pueda aplicarse directamente al uso hebreo, pero no dudo de que los usos en las frases verbales y nominales son equivalentes.

Dos usos de las frases nominales son particularmente importantes en el testimonio que Israel da de Yahvé. En primer lugar, la enigmática afirmación de Ex 3, 14, «seré quien seré», es extremadamente importante, pese a ser problemática. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of Israelite Religion*, Cambridge 1973, 60-75, ha argumentado convincentemente que el nombre de Yahvé, tal como se refleja en Ex 3, 14, era en su origen parte de una frase verbal, en la que el verbo *ser* debe ser entendido como *causar ser*, es decir, *crear* o *procrear*. Esta forma de comprenderlo inserta la frase nominal en una supuesta frase verbal. En cualquier caso, es plausible que todo el relato del Éxodo sea una explicación del nombre de Ex 3, 14, exigiendo todos sus poderosos verbos para explicarlo adecuadamente.

En segundo lugar, los oráculos de salvación del segundo Isaías (Is 41, 8-13; 43, 5-6; 44, 8; cf. Jr 30, 10-11) son, de hecho, frases nominales, que por lo general dicen: «No temáis, estoy con vosotros». Respecto a la forma, cf. C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, Atlanta 1981; E. W. Conrad, *Fear Not Warrior: A Study of 'al tira' Pericopes in the Hebrew Scriptures*, Chico CA 1985; P. D. Miller, *They Cried to the Lord*, 141-173. No hay verbo en ninguna de esas afirmaciones. Sin embargo, a mi juicio, incluso las afirmaciones nominales revelan una actividad transformadora, en la que está implícita o hay que inferir algún tipo de actividad verbal. El problema, en parte, es gramatical. Pero también es sustancial, en el sentido de que la persona misma de Yahvé es una fuerza transformadora que a menudo se expresa por medio de verbos. Es decir, «Dios es con» (*Immanuel*), y por «ser con» cambian las circunstancias. Esa transformación, en su precisa expresión, requiere algo como la articulación de un verbo. De este modo quiero reconocer la importancia de las frases sin verbo, pero incluyéndolas en mi índice general de afirmaciones sobre la realidad de Dios en el discurso de Israel. Respecto a las cuestiones gramaticales de las frases nominales, cf. F. I. Andersen, *The Hebrew Verbless Clause in the Pentateuch*, Nashville 1970.

Tal como Patrick D. Miller me recuerda, es posible distinguir entre frases nominales que expresan la *relación* de Yahvé con Israel y frases nominales que dan testimonio del *ser* o *carácter* de Yahvé. Dicha distinción enriquece y complica la cuestión enormemente, pero creo que en última instancia no afecta a mi decisión de estudiar tales afirmaciones como equivalentes de las frases nominales a la luz de su «resultado».

18. La noción de «acción de Dios» es una noción consagrada en la teología del Antiguo Testamento, especialmente en relación con la obra de Gerhard von Rad y G. Ernest Wright. Cf. especialmente G. E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, Londres 1952. Más recientemente, se ha reconocido que esta noción tiene muchísimos problemas. La literatura es tan enorme como los problemas. La noción de la «acción de Dios en la historia» ha sido un punto de referencia privilegiado en la teología del Antiguo Testamento, especialmente bajo el influjo de Von Rad y Wright. Sin embargo, mientras que la teología del Antiguo Testamento había avanzado durante mucho tiempo con una referencia bastante inocente en relación con dicha noción, ésta había sido al mismo tiempo usada de forma sumamente problemática por los teólogos.

El más conocido punto de referencia para esta problemática es un temprano artículo de L. Gilkey, *Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language*: JR 41 (1961) 194-205. La discusión posterior ha estado dirigida principalmente por teólogos con tendencias filosóficas, mientras que los exegetas han aportado poco. La reflexión más útil que conozco es T. Tracy, *God, Action, and Embodiment*, Grand Rapids 1984. También cf. W. P. Alston, *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, Nueva York 1989; V. Brümmer, *Speaking of a Personal God: An Essay on Philosophical Theology*, Cambridge 1992, esp. 108-127; A. Farrer, *Faith and Speculation: An Essay in Philosophical Theology*, Londres 1967; A. J. Freddoso (ed.), *The Existence and Nature of God*, Notre Dame 1983; T. V. Morris, *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Nueva York 1988; G. Kaufman, *God the Problem*, Cambridge 1972; M. Wiles, *God's Action in the World: The Bampton Lectures for 1986*, Londres 1986. Es evidente que una ingenua noción bíblica sobre la acción de Dios

testimonio de Israel, no obstante, no debe ser comprendido como una afirmación sujeta a una explicación histórica o a una comprensión filosófica. Se trata más bien de un discurso que propone que este pasado particular se ha de interpretar de acuerdo con lo dicho. Para nuestros fines hemos de indicar, además, que dicho discurso testimonial de Israel es por lo general bastante concreto, y sólo a partir de muchas evidencias concretas de este tipo Israel se atreve a generalizar.

El tercer elemento de este testimonio convencional de Israel es que el verbo activo tiene un objeto directo, aquel sobre el que se actúa, aquel por el que se ha llevado a cabo la transformación[19]. En el primer caso el objeto directo puede ser un pronombre personal –me, nos–, pues el testigo habla del cambio de sus propias circunstancias. O este objeto directo puede ser expresado más formalmente como «Israel», que es por lo general el receptor de la actividad directa de Yahvé[20]. Sin embargo, como veremos, el objeto directo puede variar enormemente para incluir toda la creación e incluso partes de ella no humanas, o las naciones sobre las que Dios actúa en esta retórica.

En esta complicada gramática estamos cerca de la afirmación fundamental de la fe de Israel. En dicha fe toda la realidad se incluye en una oración simple, organizada en torno al verbo. Es el verbo el que une a Yahvé con el objeto –personas individuales, Israel, la creación o las naciones–. Los dos participantes, no obstante, están unidos en una relación que es profundamente asimétrica, pues Yahvé, como sujeto del verbo, es la parte que tiene la iniciativa y que por lo general actúa sobre la otra. El objeto en la frase tiene que recibir lo que Yahvé decide realizar.

Inmediatamente percibimos la gran extrañeza de esta afirmación, que constituye lo más fascinante de la teología del Antiguo Testamento. En primer lugar, la sentencia regida por el verbo niega inmediatamente cualquier autonomía del objeto, pues todos los objetos (que lo incluyen todo) están sometidos a la fuerza del verbo y a la in-

no es plausible en las categorías del modernismo. Así, nos enfrentamos bien al abandono de la acción de Dios o bien a la reducción de ésta a algo irrelevante, algo que no puede hacer una teología del Antiguo Testamento, o bien al rechazo de las categorías de la modernidad, lo cual nos hace susceptibles de ser acusados de fideístas. La rica y sugerente reflexión ahora a nuestra disposición no va más allá de estas opciones. En las páginas siguientes he tratado de explicar la retórica del antiguo Israel en términos de sus propias afirmaciones, sin someter dicha retórica a la crítica de las categorías epistemológicas modernistas. Soy consciente de que este procedimiento excusa las cuestiones más difíciles. He tomado este rumbo porque, a la hora de explicar la fe del Antiguo Testamento, cualquier otra estrategia terminaría inmovilizada.

19. Esta transacción entre sujeto y objeto tal como se refleja en la gramática del discurso testimonial característico de Israel conserva la afirmación teológica de Yahvé como aquel que tiene la iniciativa y de Israel como aquel que recibe lo que Yahvé da. En mi tratamiento de la «réplica al testimonio» (segunda parte) y del «testimonio no requerido» (tercera parte), he indicado que la relación entre Yahvé y los socios de Yahvé no es tan sencilla como sujeto y objeto. La praxis real del testimonio de Israel incluye apartarse con frecuencia y de diversas maneras de esta simple conexión que ha dominado la teología escolástica. J. Habermas, *Theology and Practice*, Boston 1973, 244, comenta que la teología cristiana conserva una distinción «entre el sujeto de la historia y el sujeto que actúa históricamente, entre el Señor de la historia y aquellos que están meramente sometidos a ella».

20. En mi explicación de Israel como objeto y socio de Yahvé, me refiero a Israel como una entidad teológica, generada como instrumento del texto, como ejercicio retórico. Hago uso del término sin presuponer nada sobre la historicidad de alguna parte del testimonio. Los juicios sobre la historicidad, en cualquier sentido positivista, aparecen sólo a la luz de un estudio de la historia y la cultura del antiguo Oriente Próximo. Los resultados de tal estudio sólo tienen consecuencias indirectas sobre la formulación del testimonio de Israel en el texto.

tención del Sujeto. En segundo lugar, Dios, como sujeto de la frase, está implicado en una actividad que le une con dichos objetos. Israel rara vez y sólo con retraso puede hablar de Dios *per se*, pero normalmente habla sobre un Dios que está implicado de forma transformadora con o a favor del objeto. En tercer lugar, la conexión del sujeto Dios con los verbos activos, aunque no nos es desconocida, resulta problemática desde el punto de vista intelectual. De acuerdo con nuestros horizontes convencionales, parece ser un mal matrimonio de categorías, porque el verbo revela forzosamente una actividad, mientras que Dios es entendido clásicamente como Ser o Sustancia. Por supuesto, el discurso de Israel no está limitado por nuestros presupuestos convencionales. Obviamente, Israel, en su discurso, tiene en mente algo que no está dispuesto a adaptar a nuestra más lógica noción de realidad. Y obviamente está dispuesto a hacer tal discurso porque el Sujeto obliga a Israel a ofrecer una versión de la realidad extraña, dadas nuestras formas discursivas más estáticas o controladas.

Así, a la vez que reconocemos esta peculiaridad y la repetida insistencia de Israel al respecto, también hemos de aceptar la fragilidad del testigo. Sin duda, siempre estuvieron disponibles otros testigos de la realidad más creíbles, incluso en el mundo antiguo. El Antiguo Testamento es aquella literatura que ha dictado sentencia aceptando como fiable este testimonio. Aunque estemos prestando atención a este testimonio y aceptándolo como revelación, hemos de ser conscientes de que tanto dentro como fuera de Israel existían otras interpretaciones de la realidad más fácilmente creíbles.

3. *El contenido normativo del discurso de Israel*

Ahora es posible realizar alguna sugerencia sobre lo sustancial del testimonio que por lo general es expresado mediante una oración completa y extraña. Podemos prestar atención al tipo de oración que parece más característica del testimonio de Israel, a través de la cual ofrece una versión de la realidad que, desde el principio, se encuentra en conflicto con nuestras versiones de la realidad. O podemos descubrir que Israel, desde el principio, articuló una «sub-versión» de la realidad que estaba destinada a subvertir otras versiones predominantes[21].

a) *El testimonio como acción de gracias*

Propongo como punto de partida que el testimonio de Israel, en el que presenta su versión de la realidad (y, por consiguiente, de Dios), es una oración presentada como *tôdah*. Es un sentimiento de gratitud y agradecimiento, ofrecido de forma confesional, en virtud del cual Israel expresa gozo, asombro y gratitud por un don concedido

21. La noción de sub-versión como versión alternativa que pretende socavar la versión aceptada la he tomado de J. C. Exum, *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narrative*, Filadelfia 1993. Este uso del término se propone insistir en que la realidad aceptada no es un dato, sino simplemente una versión más de lo que existe. Además, el uso sugiere que no hay nada detrás de las versiones, sino que todo lo que está «ahí» depende de la aceptación de una versión determinada.

o por una acción realizada, un don o una acción que han cambiado decisivamente las circunstancias de Israel[22]. Además, el contexto característico de la expresión de la *tôdah* es el lenguaje en un ambiente cultual, en el que una ofrenda material acompaña al discurso. El discurso y la ofrenda en su conjunto expresan de forma concreta el agradecido reconocimiento por el don o la acción ahora narrada.

Varios ejemplos típicos de la *tôdah* pueden ser considerados el contexto convencional del testimonio más elemental de Israel:

> Yo alabaré (*tôdah*) al Señor, porque es justo (*ṣdq*),
> cantaré en honor del Señor Altísimo (Sal 7, 18).

Esta declaración aparece al final de un salmo de súplica y, por lo tanto, *prevé* la respuesta positiva de Dios a su angustiosa petición. El término *tôdah* es paralelo a «cantar las alabanzas» (*zmr*) y, por consiguiente, es probable que la *tôdah* prevista sea cultual. Además, lo sustancial de la acción característica de Yahvé es su *ṣdqh*, que constituye la manera en que éste se hace presente al israelita necesitado. Así, la *tôdah* prevista es una respuesta gustosa a la rectitud de Yahvé.

> Te doy gracias (*tôdah*), Señor, de todo corazón,
> quiero proclamar (*spr*) todas tus maravillas;
> me regocijaré y exultaré contigo,
> cantaré (*zmr*) a tu nombre, oh Altísimo (Sal 9, 2-3).

En esta formulación de la *tôdah*, el verbo es acompañado de otros cuatro: *proclamar*, *regocijar*, *exultar* y *cantar* (*zmr*). Todos estos verbos manifiestan un gozo pleno y extático en la presencia de la comunidad, gozo que se hace real por medio del lenguaje. El cuerpo de este salmo, por lo tanto, proporciona un inventario de las formas en que Yahvé ha incidido de manera transformadora en la vida del hablante.

> Yo te ofreceré (*ndvh*) de buen grado un sacrificio,
> daré gracias (*'dh*) a tu nombre, Señor, porque es bueno.
> Me ha librado de todas mis angustias,
> y he visto a mis enemigos derrotados (Sal 54, 8-9).

Nuevamente esta declaración aparece al final de una oración de súplica. En este caso, a diferencia del salmo 7, el bienestar concedido por Dios no se espera en el futuro, sino que está ya *a mano*. Yahvé ha liberado (*nṣl*), y el orante ha disfrutado del triunfo sobre sus adversarios. Este uso también hace explícito el ambiente cultual para la *tôdah* como un voto (*ndv*) que ha de ser cumplido, ciertamente en presencia de la congregación.

> Entraré en tu casa con holocaustos (*'olôth*),
> cumpliré las promesas (*ndr*) que te hice,

22. Respecto a la *tôdah* como uso importante en la fe y la liturgia de Israel, cf. H. H. Guthrie, *Theology as Thanksgiving: From Israel's Psalms to the Church's Eucharist*, Nueva York 1981; P. D. Miller, *They Cried to the Lord*, 179-204.

las que salieron de mis labios,
y mi boca pronunció cuando estaba angustiado.
Te ofreceré víctimas cebadas (*'olôth*), quemaré (*qṭr*) carneros para ti,
inmolaré bueyes y cabritos.
Venid a escuchar, los que sois fieles a Dios,
y os contaré (*spr*) lo que hizo conmigo (Sal 66, 13-16).

Dicha presentación una vez más es litúrgica y anticipa la ofrenda de sacrificios cultuales (*'olôth*, *ndr*, *qṭr*). La ofrenda de sacrificios es el cumplimiento de un voto que formaba parte de una petición hecha «en peligro», un peligro que ahora ha desaparecido gracias a la realidad y actividad de Yahvé. En los vv. 3-7, el salmista da testimonio de las asombrosas hazañas que Yahvé ha obrado, hazañas que derrotan a los enemigos y que evocan el gustoso reconocimiento y alabanza de «la tierra entera». Las maravillas son solamente mencionadas, con una alusión al Éxodo (v. 6) y a una poderosa orden que impide que «los rebeldes» hagan daño alguno (v. 7).

Un uso más general del mismo tipo de testimonio aparece en el Sal 111, 1-2:

¡Aleluya!
Doy gracias (*'dh*) al Señor con todo el corazón,
en la reunión de los honrados y en la asamblea.
Grandes son las obras del Señor,
dignas de estudio para los que las aman.

Una vez más la expresión tiene lugar «en la asamblea» y da testimonio de las grandes obras de Yahvé (v. 2), caracterizadas por la rectitud, la gracia y la misericordia. Este salmo, sin embargo, carece de la concreción y del detalle que hemos visto en otros casos, e indica el proceso por el que el lenguaje de Israel comienza a generalizar, pasando así, como Claus Westermann lo ha denominado, de una alabanza *declarativa* a una alabanza *descriptiva*[23].

El lector notará que he propuesto que *el punto de partida a la hora de articular una teología del Antiguo Testamento se halla en el reconocimiento público y litúrgico de una nueva realidad llevada a cabo por Yahvé* en la vida del hablante y en su comunidad. No es posible demostrar de ningún modo que éste es el punto de partida «correcto». Comienzo aquí porque parece la declaración más obvia y concreta de lo más característico del testimonio de fe de Israel. Israel, en su discurso, reconoce sin restricciones que ha ocurrido algo decisivo, lo cual considera obra de Yahvé. Así, propongo que la *tôdah* (una acción de gracias en público) es el contexto en que se expresa plenamente la gramática de la fe de Israel (es decir, el verbo de transformación, Yahvé como sujeto activo y el objeto directo sobre el que se actúa).

Podemos advertir, además, que dentro de este contexto litúrgico el testimonio significa que en el lenguaje de Israel sobre Dios es característico un determinado tipo de retórica. En su contexto litúrgico, el lenguaje es doxológico; es decir, es confesional,

23. C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, Atlanta 1981. Cf. también F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied*, Neukirchen-Vluyn 1969.

liberado, desembarazado, y expresado por un yo plenamente comprometido[24]. Es el lenguaje del compromiso ilimitado hecho «con todo el corazón» (Sal 111, 1). Se trata de un lenguaje que ofrece como verificación de su afirmación nada más y nada menos que la disposición de Israel para aceptar esta expresión como verdadera y fiable y en la que apuesta su vida[25].

La importancia de este cauce litúrgico se halla en gran medida en la expresión. Israel necesita dar su testimonio en voz alta, pues la *expresión* es efectiva para afirmar y aumentar la relación. El testimonio ofrecido en la *tôdah* también es *escuchado*, para un mayor efecto. El testimonio seguramente es oído en la comunidad litúrgica misma, pero, más allá de la asamblea, el testimonio de Israel, en un segundo nivel, también se dirige a las naciones, pues se considera que estas atienden lo que Israel dice y hace en el culto.

Así, por ejemplo, la *tôdah* del salmo 22 culmina con la esperanza de que las naciones oigan y acepten el testimonio de Yahvé como algo irresistible:

Al recordarlo volverá al Señor la tierra entera,
todas las naciones se postrarán ante él (v. 28).

En el salmo 126 son las naciones las que observan y sacan conclusiones:

Los paganos decían:
«El Señor ha hecho grandes cosas por ellos» (v. 2).

La *tôdah* se presenta como una atractiva invitación que obtendrá la adhesión y la lealtad a las normas de Yahvé por parte de quienes están fuera de la comunidad litúrgica.

Esta doxología, además, es una expresión *política* en dos sentidos. En primer lugar, se trata de una polémica contra el adversario en los aspectos a los que apunta la declaración. Es decir, la identificación gustosa con Yahvé, el sujeto de fuertes verbos, pretende colocar al adversario (derrotado) en una posición de inferioridad con un tono de satisfecha condescendencia y reprimenda. En segundo lugar, la doxología es polémica frente a cualquier posible observador de la *tôdah* que fuera neutral, que se reservara el juicio o que quisiese mantenerse al margen de la afirmación retórica. El hablante considera cualquier alternativa de la realidad, ya sea contraria o neutral, como algo ridículo. Así, la exuberancia del modo de expresión doxológico pretende eliminar todo lo anterior y establecer la realidad narrada en tales poemas como fiable y verdadera. No obstante, notamos que no se aduce prueba alguna que soporte la declaración. No hay nada más que la declaración en sí. El hablante anticipa que toda la congregación suscribirá las afirmaciones que modelarán su realidad de una forma determinada.

Podemos, en cualquier caso, acercarnos más para percibir qué es lo sustancial de la gramática yahvista de Israel, la cual tiene en la *tôdah* la respuesta característica de Is-

24. Respecto a la liberada práctica doxológica de Israel, cf. W. Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*, Filadelfia 1988; Id., *Praise and the Psalms: A Politics of Glad Abandonment*, en P. D. Miller (ed.), *The Psalms and the Life of Faith*, Minneapolis 1995, 112-132.

25. «Apostar la vida» supone que la verificación se ofrece sólo en una praxis innegociable.

rael. Estos cantos de acción de gracias usan varios términos para hablar de las «maravillas» de Yahvé. Dios es «justo» (Sal 7, 12.18; 9, 5.9; 111, 3), es dado a la «rectitud» (Sal 9, 9), está atento a los oprimidos (Sal 9, 10) y los humildes (Sal 9, 13), los pobres y necesitados (Sal 9, 19), dispuesto a liberar (Sal 56, 14), poderoso (Sal 66, 7), dado al «amor misericordioso» (Sal 66, 20), «compasivo y misericordioso» (Sal 111, 4), «actúa con justicia y lealtad» (Sal 111, 7) y «con verdad y rectitud» (Sal 111, 8). Aunque dichos términos pueden matizarse de forma diversa, es posible decir que todo este testimonio –basado en lo que se suponen experiencias concretas que provocan la *tôdah*– revela la poderosa fiabilidad y solidaridad de Yahvé con aquellos que hablan.

b) *La justicia de Yahvé*

Afinando un poco más, podríamos decir que, por lo general, la *tôdah* de Israel da testimonio de la justicia (*ṣdqh*) de Yahvé. Por justicia nos referimos a la capacidad de Yahvé de estar presente en situaciones difíciles y de intervenir poderosa y decisivamente en pro de la rehabilitación, la restauración y el bienestar.

A fin de analizar más detalladamente las características atribuidas a Yahvé en la expresión agradecida, doxológica y polémica de Israel, podemos estudiar tres textos en los que se habla de la justicia de Yahvé en plural, «justicias» (*ṣdqôth*). En dichos textos, Israel comienza a disponer de una forma más general lo específico de su discurso concreto. Los tres ejemplos, dispersos en la literatura, aparecen en contextos en los que se requiere el testimonio como modo discursivo.

El primero de dichos textos es el cántico de Débora, normalmente considerado una de las más tempranas y formidables articulaciones de la fe de Israel en Yahvé. El poema es un canto de victoria, que celebra lo que aparentemente ha sido una derrota decisiva y sorprendente de los enemigos de Israel:

> ¡Bendecid al Señor, los que montáis sobre asnas blancas,
> los que os sentáis sobre albardas bordadas,
> los que vais por los caminos, cantad!
> Se oye el clamor de los que reparten el botín junto a los pozos,
> allí se celebran las gestas (*ṣdqôth*) del Señor,
> las gestas (*ṣdqôth)* de los israelitas,
> cuando el pueblo del Señor ha bajado a las puertas (Jue 5, 10-11).

En cualquier circunstancia Israel es llamado a «repetir» (*prz*) las «gestas» (*ṣdqôth*, es decir, «justicias») de Yahvé. Israel ha de hacerlo al montar a caballo, al estar sentado, al caminar, es decir, constantemente. Deben hacerlo «junto a los pozos», donde el pueblo se reúne a intercambiar noticias y rumores. En todas partes y siempre, todos los israelitas son invitados a contar y recontar las gestas de Yahvé. Lo que se ha de decir remite a las repetidas y características intervenciones de Yahvé, que compensan las desventajas a las que Israel se enfrenta con regularidad. En la batalla de Jue 5, Israel no tenía ninguna posibilidad frente a su enemigo, más poderoso y mejor armado. Sin embargo, cuando «se preferían dioses nuevos» (Jue 5, 8), cuando Yahvé entró en el combate al lado de Israel, todo cambió. Israel triunfó y hubo bienestar en Israel. El resultado de la batalla es inesperado e inexplicable... excepto para Yahvé, de quien da testimonio Israel, en todas partes, siempre, por todo el mundo. Lo que Israel afirma es que Yahvé actúa para enderezar las cosas a favor de Israel.

El segundo texto en el que se da testimonio de la justicia de Yahvé en el plural es 1 Sm 12, 7. Se trata de un discurso de Samuel, intensamente influido por lo que parece ser el estilo deuteronomista. Así, su forma es muy distinta a la del discurso de Jue 5. En este texto, Samuel el juez pronuncia un discurso de despedida, en el que trata de dejar claras su virtud y competencia como líder de Israel. Afirma su inocencia alineándose con Yahvé y con las acciones de Yahvé, tal vez sugiriendo que han sido las acciones de Samuel las que han posibilitado las decisivas acciones de Yahvé, o incluso que la trayectoria de liderazgo de Samuel es una de las acciones decisivas de Yahvé. En defensa propia, Samuel afirma:

> Y ahora acercaos; quiero juzgaros ante el Señor, recordándoos los beneficios (*ṣdqôth*) que os ha hecho a vosotros y a vuestros antepasados.

El discurso a continuación hace un inventario del pasado de Israel con Yahvé, desde el libro del Génesis hasta el de los Jueces (vv. 8-11), aludiendo indirectamente a Sísara y Barac, los personajes que acabamos de citar en Jue 5. Lo que nos interesa, en cualquier caso, es que los acontecimientos rememorados, con los que Samuel identifica su propia labor, son todos considerados como *ṣidqôth* («beneficios»), por los que se dice que Yahvé ha actuado de forma decisiva en pro del bienestar de Israel. Así, el recuerdo más importante de Israel, aquí ofrecido en testimonio (¿al servicio de uno mismo?), se presenta como una serie de justicias de Yahvé.

La tercera referencia a «las justicias de Yahvé» es un oráculo de poesía profética. Yahvé, a través de lo expresado por el profeta, defiende su propia atención leal hacia Israel, y desafía a Israel a proporcionar una prueba en sentido contrario de que Yahvé no ha sido plenamente fiel y atento con Israel:

> Pueblo mío, ¿qué te he hecho?
> ¿En qué te he ofendido? Respóndeme.
> Yo te saqué de Egipto,
> te liberé de la esclavitud,
> y te di como guías a Moisés, Aarón y María.
> Pueblo mío, recuerda lo que Balac,
> rey de Moab, planeaba contra ti,
> y lo que contestó Balaán, hijo de Beor.
> Recuerda cuando pasaste de Sitín a Guilgal,
> y así comprenderás las victorias (*ṣdqôth*) del Señor (Miq 6, 3-5).

En este relato del pasado de Israel con Yahvé, éste alude a los momentos de transformación más importantes del pasado, refiriéndose particularmente a la liberación del Éxodo y a distintos acontecimientos recogidos en el libro de los Números. Esta declaración específicamente incluye la narración de Balaán en Nm 22–24. La refe-

rencia general a «de Sitín a Guilgal» alude a los acontecimientos desde Nm 25 al cruce del río Jordán en Guilgal en Jos 3–4. Lo que nos interesa, no obstante, es que todos estos recuerdos son ahora condensados en el término plural «justicias», todos considerados actos transformadores realizados por Yahvé a favor de Israel, todos posibilitando que Israel tuviese una oportunidad para lograr el bienestar en el mundo. Ciertamente la declaración supone que sin la decisiva intervención de Yahvé, Israel no habría tenido oportunidad alguna en el mundo. Todo depende de esos acontecimientos sorprendentes y sin paralelo, de los que da testimonio el profeta.

Las tres referencias que hemos expuesto (Jue 5, 10-11; 1 Sm 12, 7; Miq 6, 3-5), de modo muy diferente y en contextos muy distintos, ofrecen pruebas de la forma característica en que Israel comprendió, interpretó y habló de la realidad de Dios en su vida. *Comprendió que los puntos referenciales de la vida con Yahvé tienen que ver con intervenciones que posibilitaron lo que de otro modo no era posible.* Y la *tôdah* de Israel respondía con profusa gratitud a esta interpretación de su pasado.

Percibimos que en las *todôth* de Israel y en las *ṣiqdôth* de las que aquellas dan testimonio hemos llegado ya a ciertas constantes estilísticas en la forma que tiene Israel de interpretar la realidad y de usar su gramática narrativa. No deberíamos olvidar que en este modo discursivo algo se ha dado por descontado en el testimonio de Israel. Es decir, Yahvé es considerado como un personaje principal, aceptado, incuestionable e indispensable en la interpretación israelita de la realidad. De hecho, la expresión no sugiere curiosidad o extrañeza en relación con este personaje, no hay preguntas que nosotros consideraríamos inevitables, ni la justificación especulativa que nosotros trataríamos de ofrecer, sino que, desde una perspectiva retórica, se trata de un *topos*. Además, es obvio que la retórica de Israel depende de este agente activo del sujeto que ha de consolidar a los verbos que dominan el discurso de Israel. De hecho, la referencia a Yahvé no se puede separar de la retórica sin que el testimonio de Israel se desintegre. Sin Yahvé, Israel no tiene nada que decir y ningún sujeto sobre el que hablar.

El compromiso de la gramática de Israel con ese sujeto que es Yahvé puede ser evidente por sí mismo, pero no deberíamos dejar de notar su importancia y su extrañeza. El mundo retórico de Israel tiene como fuerza central e impulsora a este Tú que es nombrado y está tangiblemente presente en el mundo. Es este Tú el que por lo general actúa a favor del impotente Israel, el que domina el lenguaje de Israel, el que decreta las *ṣiqdôth* que posibilitan la vida y el que es el único sujeto posible de la *tôdah* de Israel. No es que el antiguo Israel, en su testimonio narrativo, reconozca los poderes divinos, acepte lo sobrenatural o permita lo sagrado. Más bien, se trata de que Yahvé es un personaje conocido, identificable y nombrado, que vive su propia vida de acuerdo con su voluntad y sus objetivos. Por consiguiente, al dar cuentas de su vida, Israel debe referirse siempre a Yahvé. Además, cuando Israel pasa de un lenguaje descriptivo a la invocación, debe por lo general decir «Tú» a este agente que persigue toda su vida, conocido en el presente por los recuerdos del modo en que Yahvé ha sido descubierto en el pasado.

La vida de Israel como empresa teológica consiste en aceptar este particular Tú, consintiendo con los objetivos innegociables y los mandamientos de Yahvé, pero también asintiendo a la inmensa problemática que Yahvé resulta ser: a menudo ofreciendo promesas y mandatos, pero a veces en silencio; a menudo presente y visible, pero a veces vergonzosamente ausente; a menudo patente de una manera justa y fiel, pero a veces poco fiable y demasiado astuto, todo ello con resultados dudosos. La *tôdah* de Israel es un buen punto de partida desde el que comprender el testimonio de Israel. Es obvio, no obstante, que el incesante testimonio que Israel da de este Tú no puede ser uniformemente positivo y afirmativo, porque gran parte de la vida de Israel con Yahvé no evocaba gratitud y doxología. Sin embargo, Israel jamás pudo eliminar su determinación de continuar hablando de Yahvé, pues sabía que en ese discurso su propia vida está caracterizada peculiarmente por la santidad, a veces salvaje y a veces beneficiosa.

Este aspecto de la importancia del Tú es tal vez demasiado obvio como para requerir una explicación. Sigo hablando de ello, sin embargo, porque los intérpretes contemporáneos estamos lejos de la disponibilidad que tenía Israel para hablar del Tú. Entre Israel y nosotros se extiende toda la empresa de la modernidad, comenzando con la duda cartesiana y culminando en el «giro subjetivo» de Kant. Este giro ha supuesto el paso del «Tú» al «yo», de modo que el énfasis en el «yo» domina toda la escena moderna, tanto conservadora como liberal. Nuestra respuesta a este giro ha tomado dos expresiones: o bien continuamos la sospecha de Descartes y descodificamos el Tú en algo menos vivo, o bien cercamos el Tú con excusas especulativas hasta que haya sido lo suficientemente domado como para convertirse en un objeto dejando de ser un sujeto. Tras las experiencias vividas en el siglo XX, hemos comprobado de forma atroz que este giro de la modernidad no ha cumplido sus promesas –de hecho, no nos ha dado lo suficiente para vivir–. No sabemos si hay alguna manera de reconectar con este mundo más arriesgado del Tú. Si lo hay, requiere, de inicio, la disponibilidad para reconsiderar esta siempre extraña retórica. El ritmo de la *tôdah* respecto a las *ṣiqdôth* de Yahvé nos parece increíblemente extraño. Nuestra tarea a lo largo de estas páginas consiste en volver a estudiar la retórica de Israel, una retórica que, como en cualquier tribunal, puede tener una realidad tras de sí. Pero la realidad que se juzga existente tras ella depende, en gran medida, de la aceptación del testigo.

En los casos citados en el punto de partida, es importante notar que las tres referencias a las *ṣiqdôth* de Yahvé se encuentran en contextos de testimonio. En Jue 5, 10-11, el testigo se encuentra junto al pozo de la aldea, donde algunos están persuadidos de la victoria de Yahvé y hablan a otros de esa maravilla. Puede que algunos de los que están junto al pozo no sepan de las intenciones de Yahvé. Algunos pueden haber dudado, por lo que el testimonio está destinado a persuadir. Quizás todos creyeron, pero el testimonio necesita ser constantemente reiterado para sostener el nervio revolucionario de la antigua comunidad. En 1 Sm 12, 7, por lo visto, Samuel, a punto de jubilarse, es objeto de algunas críticas y debe limpiar su reputación. De hecho, Samuel invita a sus oyentes (que se suponen adversarios) a ofrecer pruebas contra él, lo cual no son capaces de hacer. El relato de Samuel ofrece una narración del pasado, que actúa como su defensa y su justificación. En Miq 6, 3-5 es Yahvé quien se defiende a sí mismo, afirmando su propia fiabilidad y fidelidad, que debían de haber sido cuestionadas. El testimonio de Yahvé de sus propias *ṣiqdôth* es una defensa, un argumento a favor de una interpre-

tación de la realidad que desafía a otros a ofrecer un relato diferente. En cada caso, una lectura alternativa del pasado que excluya a Yahvé es imaginable, pero no se da ninguna. Hemos de concluir que el testimonio positivo de las *ṣiqdôth* de Yahvé triunfa y queda afirmado como realidad, al menos en el momento y el lugar en que fue expresado.

Como estos testimonios secundarios (que pueden ser ubicados más específicamente por medio de un análisis crítico) se fusionaron a causa de su repetido uso en unidades más amplias, y finalmente recibieron su forma y su autoridad canónica, es claro que el testimonio de Israel pretende generar una interpretación narrativa de la realidad aceptada y normativa en que puedan vivir los miembros de Israel. Sin embargo, percibimos que la vida en ese mundo de testimonio depende de la persistencia y la credibilidad de dicho testimonio. Es fácilmente imaginable la existencia de otros testimonios a disposición de Israel, otras interpretaciones de la realidad, algunas de las cuales fueran poderosas y atractivas, algunas de las cuales sin duda fueran más «sensatas» y más fácilmente defendibles por el poder legitimador dominante. Así, el testimonio de Israel (como revelación que se convirtió en canon) siempre tiene un tono de defensa y de urgencia, pues sus miembros pueden, en cualquier circunstancia, salirse del mundo vital generado por esa retórica. Podemos imaginarnos que algunos de los que escucharon y aceptaron el testimonio lo hicieron plenamente y sin reservas. También podemos imaginarnos que algunos sólo lo hicieran de forma provisional, nunca libres de las ofertas alternativas que en ocasiones prevalecían. No hay razón alguna para imaginar que el antiguo Israel carecía del mismo abanico de pasiones y compromisos que conocen nuestras comunidades actuales en relación con el mismo testimonio.

Además, cuando un miembro pasa de este mundo vital a otro, se produce una pérdida decisiva de este Tú: las *ṣidqôth* de este Tú, las posibilidades que giran en torno a este Tú y las afirmaciones que dependen de este Tú para ser viables. Así, el testimonio de Israel, de forma variopinta y con patrones diversos, resulta crucial e indispensable para la peculiar existencia de Israel en el mundo[26]. Además, podemos imaginar que en cada nueva circunstancia el testimonio debe ser reelaborado una vez más, pues esta versión de la realidad, ofrecida con libertad e imaginación, siempre convive con otras versiones de la realidad, que son menos extrañas, menos problemáticas, menos exigentes y menos cargadas de posibilidades.

Ahora podemos percibir por qué la metáfora del juicio de Paul Ricoeur es una perspectiva tan sugerente desde la que comenzar nuestra explicación de la teología del Antiguo Testamento. La matriz de juicio-testigo-testimonio es uno de los pocos contextos sociales en los que es claro que la realidad depende del lenguaje. Es decir, el testigo ocular pretende haber visto algo que ha ocurrido y los testigos son por lo general «testigos oculares»[27]. No obstante, «lo ocurrido» no está disponible, por lo que

26. P. Ricoeur, *Essays on Biblical Interpretation*, 73-95, ha indicado que el testimonio de Israel requiere un rico y variado conjunto de géneros para afirmar todo lo que Israel tiene que afirmar para ser Israel. En efecto, Ricoeur acepta todos los géneros en la retórica bíblica como un testimonio que se convierte en revelación.

27. Respecto al testimonio ocular como algo diferente del testimonio del experto, cf. R. K. Fenn, *Liturgies and Trials: The Secularization of Religious Language*, Nueva York 1982.

todo depende del testigo. Todo depende de la credibilidad del testigo, aunque ésta puede estar enormemente influida por los gestos, el estilo o la inflexión, por cualquier detalle, ya sea intencional o inconsciente.

Después de que los testigos (presumiblemente testigos en liza) han sido oídos, se debe dar un veredicto. Se dictamina qué testigos son fidedignos. Cuando se da el veredicto, se decide la realidad. Y cuando la realidad se decide, el tribunal no vuelve la vista atrás, no lleva a cabo posteriores conjeturas. Las apelaciones tienen que ver con las pruebas, con el proceso y con el procedimiento, pero éstas son sólo una extensión de lo que ocurre en el juicio inicial. A partir del veredicto, el tribunal no aceptará una versión opuesta de la presunta realidad (por supuesto puede haber versiones informales en liza, como ocurre con la comisión Warren en el caso del asesinato del presidente Kennedy). El proceso es bastante complejo, pero en última instancia lo que ha sido *dicho* resulta decisivo para lo que *es*.

Sostengo que esta imaginería del juicio indica la forma en que el *logos* de Israel evoca el *theos* de Israel. Y en el proceso *theos-logos* del Antiguo Testamento, todo depende de la retórica de Israel, que en primera instancia no está sujeta ni a las dudas explicativas de la crítica histórica ni a las abrumadoras evasivas de la teología sobrenatural que trata de hacer la defensa del testimonio más coherente y convincente. Así, hemos comenzado planteando una sencilla pregunta: ¿Cómo hablaba Israel de Dios en el Antiguo Testamento?[28] Nuestra respuesta provisional es que la retórica de Israel está organizada en torno a verbos fuertes y trasformadores, con Yahvé, el agente activo, como sujeto que actúa sobre una diversidad de objetos directos, cuya forma y cuyo destino se hallan completamente en manos del sujeto de los verbos.

c) *Expresiones negativas y equivocadas*

Antes de considerar los detalles de esta generalizada gramática del testimonio, haremos dos digresiones, una en sentido negativo y otra en sentido positivo. La primera, negativamente, es la siguiente. Aunque el testimonio israelita de Yahvé por lo general adopta algo así como un lenguaje voluntario y un lenguaje correcto, podemos observar brevemente los casos opuestos. En primer lugar, el lenguaje voluntario se percibe cuando Israel se adelanta y no duda en hablar del Dios que habita en esta peculiar gramática. La alternativa regular a ese lenguaje es el lenguaje reluctante o, en el caso más extremo, la negativa a hablar en absoluto. Podríamos ubicar el rechazo a hablar de Dios bajo el moderno epígrafe de ateísmo, pudiendo notar que el ateísmo apenas si es un problema en el mundo antiguo de Israel[29]. Sin embargo, dos casos particulares muestran que Israel es consciente de esa potencial negativa a hablar. En Sal 14, 1, Israel afirma:

28. He propuesto más arriba que este epígrafe incluye el material en el que Yahvé habla directamente a Israel.

29. Respecto al problema moderno del ateísmo y su origen, cf. M. J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven 1987.

> Dice el necio para sí: «Dios no existe».
> Todos están pervertidos y practican la maldad,
> no hay quien haga el bien (cf. Sal 53, 2).

Obviamente, no se trata de una declaración explícita imputable a los necios; lo dice «para sí». La segunda parte del versículo pone de manifiesto que la supuesta declaración del necio es, de hecho, realizada a través de acciones corruptas y abominables, acciones que «devoran a mi pueblo» (v. 4) y se ríen «de los proyectos del humilde» (v. 6). Tal necedad en las relaciones sociales viola el ordenamiento de Yahvé para una comunidad viable. Gerhard von Rad lo denomina «ateísmo práctico»[30]. Tal modo de ateísmo parte del supuesto práctico (no cognitivo) de que Yahvé no existe o de que, en cualquier caso, resulta irrelevante.

En Sal 10, un texto íntimamente relacionado, las siguientes palabras son puestas en boca de los malvados:

> Dios no me va a pedir cuentas (v. 4).
>
> Dios lo ha olvidado,
> se ha tapado los ojos y nunca ve nada (v. 11).
>
> Tú no me pedirás cuentas (v. 13; cf. Is 47, 7.8.10).

La negación de Dios, tanto aquí como en el salmo 14, es práctica y no cognitiva. Tal sentido de la realidad sin Yahvé, que no pertenece al mundo vital del testimonio de Israel, es, de hecho, marginal en el Antiguo Testamento. Aquí sólo aduzco alguna prueba de la alternativa extrema que Israel tenía a su disposición, una alternativa que el texto normativo apenas consideraría[31].

El problema, mucho más grave y mucho más generalizado, del antiguo Israel no es la negativa a hablar de Yahvé, es decir, no se trata de una disposición práctica a prescindir de Yahvé como un factor de la vida, sino la tentación a adoptar un discurso *equivocado* sobre Yahvé, lo cual equivale a la idolatría[32]. En esa antigua comunidad, como en la actualidad, la idolatría (el lenguaje equivocado respecto a Dios) es la cuestión más atractiva y peligrosa.

Hablar equivocadamente de Yahvé –dar falso testimonio, ofrecer una interpretación inadecuada de Yahvé– es tratar a éste como si fuese uno de los ídolos impotentes e irrelevantes que rodeaban a Israel. En términos de la gramática de la fe, se trata de

30. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, Madrid 1975, 88.

31. Respecto a la fuerza permanente de la «alternativa extrema», cf. P. Richard (ed.), *The Idols of Death and the God of Life: A Theology*, Nueva York 1983.

32. Esto es evidente en la cuestión general de los «falsos profetas», que trataremos después. Más específicamente, cf. T. W. Overholt, *The Threat of Falsehood: A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*, Londres 1970, que hace una referencia particular a la disputa de Jr 27–28 (cf. Ez 13). En un contexto diferente, la polémica entre Job y sus amigos es una disputa sobre el discurso correcto sobre Yahvé (cf. Job 13, 4-12). Cualquiera que sea la dimensión sociopolítica de estos conflictos, se refieren a una polémica respecto a Yahvé, del cual se debe hablar correctamente. Además, en cada caso, lo que la presentación canónica considera falso es el intento de domesticar a Yahvé o de hacer a Yahvé compatible con el control social, es decir, de crear un ídolo.

hablar de Yahvé como si éste no fuese el sujeto de verbos poderosos y transformadores. Tres textos proféticos reflejan la tentación de Israel de poner en peligro la peculiaridad de Yahvé en este sentido:

> Han renegado del Señor, han dicho: «¡No existe; ningún mal nos alcanzará, no moriremos a espada ni de hambre!» (Jr 5, 12).
>
> Y dicen en su corazón: «El Señor no hace ni bien ni mal» (Sof 1, 12).
>
> Vosotros cansáis al Señor con vuestras palabras, y aún decís: «¿Por qué lo cansamos?». Pues porque decís: «El Señor no rechaza, sino que acepta complacido a quien hace el mal», y añadís: «¿Dónde está la justicia de Dios?» (Mal 2, 17).

A estas afirmaciones podríamos añadir un ataque burlón a los ídolos que son tan distintos de Yahvé:

> Decidnos lo que sucederá en el futuro para que sepamos que sois dioses. Haced algo, bueno o malo, para que nos sorprenda y temamos. Pero ¡qué va!; vosotros sois nada, y vuestras obras, una nulidad; es despreciable quien os elige (Is 41, 23-24).

La gramática típica de Israel a la hora de hablar de Yahvé, regida por verbos activos, insiste generalmente en que Yahvé es un personaje importante en la vida de Israel y en la vida del mundo. La presentación característica de Yahvé en la retórica israelita es que Yahvé actúa poderosa, decisiva y transformadoramente. Yahvé es serio y exigente desde el punto de vista moral, de modo que está siempre atento a la distinción entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia. De hecho, son ese poder palpable y esa seriedad moral lo que distingue a Yahvé de todos los dioses rivales, que no tienen poder para actuar decisivamente o capacidad para llevar a cabo distinciones morales. Así, la crítica hecha del discurso de Israel en Jr 5, 12 y Sof 1, 12 es que Yahvé está siendo malinterpretado (se está dando falso testimonio), como si resultase tan irrelevante para la vida como los otros dioses, como si no fuese un importante actor en la vida del mundo, y, en consecuencia, como si Israel no necesitase prestar atención a la seriedad moral de Yahvé. Los otros dioses no pueden hacer bien o mal, y si se interpreta así a Yahvé, éste desaparece en el ámbito de una religión irrelevante y no israelita. En última instancia, Israel enmudece en el estrado.

La idolatría –el discurso equivocado en torno a Dios– en cualquier sentido crítico puede aparecer tardíamente en el antiguo Israel[33]. No obstante, la tentación de endulzar la retórica sobre Yahvé es generalizada en Israel, desde su primera expresión de la *tôdah*. Por consiguiente, la peculiaridad de Yahvé es una cuestión sumamente importante para el testimonio de Israel. Podemos citar tres casos en que el discurso correcto sobre Yahvé distingue al Dios de Israel de todos los demás dioses.

33. Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, Londres 1961, hizo de la idolatría el aspecto central de su magistral tratamiento de la Escritura hebrea. Para ello, tuvo que actuar fuera del consenso crítico, de modo que no consideró la idolatría como un fenómeno tardío del antiguo Israel, sino como algo característico y generalizado a lo largo de toda la vida y la praxis de Israel.

Los ídolos, como competidores de Yahvé, son fáciles de rechazar porque no tienen el poder de actuar:

> Sus ídolos en cambio son de plata y oro,
> y han sido fabricados por manos humanas.
> Tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven,
> tienen orejas y no oyen, tienen nariz y no huelen,
> tienen manos y no tocan, tienen pies y no andan,
> ni un sonido emite su garganta (Sal 115, 4-7).

A diferencia de ellos, sin embargo, Yahvé, tal como afirma el testigo, tiene el poder de actuar:

> ¡Nuestro Dios está en los cielos,
> todo lo que quiere lo hace! (v. 3).

Yahvé, que creó cielos y tierra (v. 15), tiene el poder de bendecir (vv. 12-13) y multiplicar (v. 14). Yahvé tiene el poder de hacer que la creación actúe con toda su fecundidad, es decir, el poder de dar vida.

El mismo contraste entre Yahvé, el Dios poderoso, y los otros dioses es evidente en la doxología de Jr 10, 1-16. Los otros dioses son objetos, no sujetos:

> [Sus ídolos] son como espantajo en melonar,
> no hablan, y hay que llevarlos,
> porque tampoco andan.
> No los temáis, que no hacen daño,
> pero tampoco traen beneficio [...]
> Plata laminada traída de Tarsis
> y oro de Ofir,
> labrado por el escultor y el orfebre;
> vestidos de púrpura violeta y roja,
> son todos ellos sólo obra de artesanos [...]
> Pues sus imágenes son falsas, sin vida,
> están vacías y no sirven de nada;
> perecerán en la hora de la cuenta (vv. 5.9.14-15).

Por el contrario, Yahvé es un agente de poder creativo, quien hace algo completamente diferente:

> Él, con su poder, hizo la tierra,
> fundó el universo con su sabiduría,
> con su inteligencia extendió los cielos.
> Cuando su voz resuena,
> braman las aguas en el cielo;
> él hace subir las nubes
> de los extremos de la tierra,
> y con los relámpagos desata la lluvia;
> saca de sus depósitos el viento (vv. 12-13).

Desde el comienzo resulta evidente, en el testimonio más característico de Israel, que el discurso correcto sobre Yahvé se refiere al poder que éste tiene de transformar, de crear y de engendrar.

Por último, el contraste es evidente en Is 44, 9-20; 44, 24–45, 7. Tales líneas, expresadas con un lirismo poético que contrasta con la anterior prosa negativa, presentan a Yahvé como agente, sujeto y actor, que ordena a las aguas, que ordena a Jerusalén, que ordena a Ciro, que crea *shalôm* y mal, que hace todas esas cosas. Mientras que los textos de Sal 115; Jr 10, 1-16 e Is 44–45 son considerados por el consenso crítico como relativamente tardíos, no representan una separación sustancial respecto a las anteriores formulaciones israelitas de Yahvé como el sujeto de sus verbos vivificantes. La teología del Antiguo Testamento, sostengo, es la elucidación del discurso *voluntario* de Israel respecto a Yahvé (contra la negativa a hablar, que es un ateísmo práctico) y del discurso *correcto* (contra el discurso tímido y distorsionado, que es idolatría).

En todo tiempo, con gran libertad y audaz imaginación, Israel trató de hablar voluntaria y correctamente de Yahvé. En la doxología de Jr 10, 1-16, Yahvé se distingue de los otros dioses impotentes como un Dios que es verdadero (*'mth*) y vivo (*ḥyym*) (v. 10), y no como esos otros dioses (v. 16). De hecho, después de Jr 10, 1-5, que castiga y se mofa de los otros dioses, la afirmación inicial respecto a Yahvé es una explosión lírica: «No hay nadie como tú, Señor» (v. 6). El discurso voluntario y correcto sobre Yahvé habla del carácter incomparable de Yahvé.

d) *El carácter incomparable de Yahvé: dos fórmulas*

Nos ocupamos a continuación del carácter incomparable de Yahvé en una segunda digresión, en este caso positiva. Este tema constituye un excursus simplemente porque, en el camino que emprenderemos para delinear la gramática yahvista de Israel, la afirmación del carácter incomparable de Yahvé aparece, acertadamente, como la conclusión doxológica de Israel. Las fórmulas para expresar ese carácter incomparable a las que prestaremos atención constituyen un salto al margen de la gramática que hemos calificado como definitoria. Consideraremos esta conclusión y luego volveremos a nuestra revisión de la manera en que la praxis gramatical de Israel hizo que esta conclusión resultase creíble e ineludible. La afirmación del carácter incomparable se encuentra muy frecuentemente en *situaciones concretas de testimonio*, pero la afirmación en sí es una *afirmación notablemente amplia y generalizada*. Así, la colocamos prácticamente al comienzo de nuestro estudio de la retórica israelita, aunque su función en la confesión de Israel, de hecho, hace de ella la afirmación última y totalizadora en labios de Israel. Dado que la afirmación del carácter incomparable aparece tempranamente y es una generalización global, podemos considerarla como espina dorsal y *leitmotiv* del testimonio de Israel sobre Yahvé.

Se pueden identificar dos fórmulas por las que Israel afirma el carácter incomparable de Yahvé[34]. La primera es una pregunta, muy frecuentemente dirigida a Yahvé:

34. Cf. un repaso de los datos en C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leiden 1966.

¿Quién es como tú? (*mî-kamokāh*). La pregunta se encuentra normalmente en un contexto donde actúa como una certeza asombrada. De este modo, es una pregunta retórica que no requiere una respuesta explícita. No obstante, la respuesta prevista obviamente es «nadie». Nadie, ningún dios, es como Yahvé. Los detalles del testimonio teológico de Yahvé pretenden ofrecer un fundamento para esta aplastante conclusión. Y aunque la conclusión pueda ser amplia, el fundamento debe ser específico, mostrando exactamente de qué modo, en qué experiencias concretas Yahvé es incomparable. En esta pregunta-afirmación, los temas característicos por los que se festeja a Yahvé son «las maravillas» (*npl'ôth*) y las «proezas» (*gdlôth*) (Sal 71, 17.19). Se trata de los asombrosos actos transformadores que muestran el poder enorme e ilimitado de Yahvé (cf. Is 44, 7; Jr 49, 19; 50, 44; Sal 77, 14-15; 89, 7-10). En Sal 89, 8, Yahvé es explícitamente comparado con los demás dioses «en la asamblea de los santos», porque nadie puede hacer lo que el Señor ha hecho.

Cuatro usos de la fórmula, examinados más detalladamente, sirven como ejemplos del testimonio más extremo de Israel.

Ex 15, 11. Normalmente se considera que este poema forma parte de las confesiones teológicas más importantes, quizás más tempranas, de Israel[35]. En su ubicación actual es un cántico de victoria que celebra al «Guerrero divino», el cual, en una manifestación de enorme poder, ha derrotado el poder del faraón egipcio a fin de liberar a los esclavos hebreos. La parte central del poema se refiere a las dos afirmaciones cruciales del éxodo (vv. 4-9) y la entrada en la tierra (vv. 13-17). Entre ambas citas –que narran el poder de Yahvé sobre el faraón y luego sobre los «príncipes» de Canaán y la Transjordania– el cántico introduce una lírica doxología que emplea la frase «¿quién como tú?» (v. 11). Israel realiza esta afirmación a partir de los «acontecimientos» de los vv. 4-9 y 13-17. No hay otro dios que garantice esa doxología o que posea los atributos de majestad y asombro; ninguno es capaz de tales «maravillas», que derrotan y destruyen a los enemigos de Israel y que crean la posibilidad de una vida nueva para Israel.

Así, el poema se centra en el poder de Yahvé. Sin embargo, en el v. 13, como una nota marginal, percibimos que en la entrada en la tierra el poema subraya no sólo el poder de Yahvé, sino también su amor fiel (*ḥsd*). La segunda característica de Yahvé aquí indicada, junto al poder, es la solidaridad leal con los esclavos hebreos, en virtud de la cual despliega un poder que no tiene rival.

Sal 35, 10. En este caso el uso de la fórmula que afirma el carácter incomparable de Yahvé se halla en un contexto muy diferente, el de la súplica personal. El salmista sufre grandes apuros, perseguido sin razón por sus adversarios (vv. 4.7). El salmista pide ayuda; por sí solo está indefenso. El objetivo de su grito es lograr que Yahvé actúe. En el v. 10, donde aparece nuestra fórmula, y en el v. 18, el salmista anticipa su liberación y es capaz de dar testimonio de ella. Sin embargo, la liberación aún no se ha

35. Cf. P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge 1973, 113-118.

producido, por lo que el salmista clama. En esta fórmula, que es una alabanza manifiesta, el hablante, de hecho, da testimonio de Yahvé, *recordando* a éste que no es como otros dioses y que, por tanto, espera que actúe de forma diferente. Es decir, el Dios que es incomparable debe actuar para mostrar su carácter incomparable.

Aunque aquí se asume y se afirma el poder incomparable de Yahvé, no es eso lo fundamental de esta oración. Más bien,

> Todo mi ser proclamará: ¿Quién como tú, Señor,
> que libras al humilde del poderoso,
> al humilde y al pobre del explotador? (v. 10).

El énfasis recae en la solidaridad de Yahvé con el humilde y el pobre, que por sí mismos son impotentes y están indefensos. Se apela dos veces a la justicia (*ṣdqh*) de Yahvé, que resulta en *shalôm* para «su siervo». Por el momento, podemos considerar *ṣdq* como una referencia al poder de Yahvé manifestado en la solidaridad, pero en este caso se trata de la solidaridad de Yahvé con el hablante y con el grupo social representado por el hablante. Así, este salmo de súplica da testimonio en un ámbito personal e íntimo, el mismo testimonio de Yahvé que es público en Ex 15.

Sal 113, 5. Este salmo, anticipado en el cántico de Ana (1 Sm 2, 1-10) y con ecos en el cántico de María (Lc 1, 46-55), culmina con una referencia específica a la mujer estéril, aunque su alabanza inicial es mucho más general. Así, combina la amplia perspectiva de Ex 15 y la preocupación íntima de Sal 35. Mientras que la primera parte del salmo se refiere al poder de Yahvé como creador, culmina en los vv. 7-9 con los actos concretos que expresan la solidaridad de Yahvé con el pobre, el necesitado y el humilde, quienes, gracias a la atención de Yahvé, experimentan una mejora en sus circunstancias. Mientras que el Sal 35 parece reflejar un caso particular, este salmo ya generaliza mediante la utilización de participios, a fin de poner de relieve que esos son los rasgos característicos de Yahvé, con los que puede contar Israel en circunstancias muy diversas.

Miq 7, 18-20. Esta doxología comienza con la pregunta sobre el carácter incomparable expresado de forma doxológica en la tercera persona. A la mitad del v. 19, la referencia a la tercera persona se ha convertido en una invocación directa a la segunda persona. El discurso en tercera persona es usado para testificar en general, pero la invocación en segunda persona parece actuar como una petición que recuerda a Yahvé su propensión, la cual es preciso que se visibilice en las circunstancias actuales. Ubicada como está en Miq 7, en medio de un pueblo angustiado, estos versos finales ofrecen un motivo para la esperanza. La esperanza, enraizada en el carácter de Yahvé, es que Yahvé no es como los demás dioses, especialmente en lo referente a su disposición a perdonar, a obrar cosas nuevas y a comenzar de nuevo, precisamente para la comunidad de Jacob y Abrahán (v. 20). Lo que identifica el carácter incomparable de Yahvé en este texto, como veremos posteriormente, es la disposición de éste a la solidaridad, a la compasión, a la fidelidad y a la lealtad (*rḥm*, *ʾmth*, *ḥsd*). En sus angus-

tias más profundas, en un periodo tardío de su historia, como hizo en Ex 15 en un momento temprano de su historia, Israel da testimonio de este Dios poderoso, que es solidario, que es la única fuente del posible futuro de Israel.

La segunda fórmula que expresa lo incomparable se refiere a las mismas afirmaciones y a la misma expresión, excepto que ahora no se trata de una pregunta retórica, sino de una oración declarativa: «No hay nadie como Yahvé» (Ex 8, 10; cf. Dt 33, 26) (*kî-ʾēyn kayhwh*), o de otra forma, «No hay nadie como tú» (Sal 86, 8, dirigido a Yahvé); o «No hay nadie como yo» (Ex 9, 14, expresado por Yahvé; cf. también Dt 33, 26; 1 Sm 2, 2; 2 Sm 7, 22). En todas las variantes, la pretensión de ser incomparable carece de cualquier ambigüedad. Podemos citar tres ejemplos de esta fórmula.

1 Re 8, 23. En lo que probablemente es una oración tardía y muy estilizada, que tal vez refleje un interés templario o dinástico, Salomón afirma el carácter incomparable de Yahvé. Asimismo es probable que en el contexto de los templos reales tal afirmación tenga un componente ideológico implícito, sugiriendo también el carácter incomparable de las altas esferas políticas y sacerdotales (cf. 2 Sm 7, 22-23). La afirmación por parte de Salomón del carácter incomparable de Yahvé comienza con una referencia a «en los cielos y en la tierra», considerando así toda la creación como testigo del enorme poder de Yahvé. Este énfasis, sin embargo, es seguido inmediatamente por una referencia a la alianza y al amor misericordioso (*ḥsd*), de modo que es la solidaridad lo que fundamentalmente queda subrayado. Dado que la última parte de la oración (vv. 46-53) refleja una situación de necesidad, tal vez el exilio, es importante el énfasis en la solidaridad. Así, el carácter incomparable se expresa, al igual que en Miq 7, 18-20, como la disposición y voluntad de Yahvé de perdonar, de romper los círculos viciosos en que queda atrapado Israel, para que su vida pueda quizás comenzar de nuevo.

Jr 10, 1-16. Ya hemos considerado este texto como uno que pretende refutar a los ídolos, y así «hablar correctamente» de Yahvé. En medio de este contraste entre Yahvé y los ídolos se encuentra la afirmación de su ser incomparable (v. 6). Mientras que los demás dioses son necios, falsos e impotentes (vv. 14-15), Yahvé está vivo y es verdadero (v. 10), es decir, Yahvé tiene sustancia, fuerza y realidad. Más específicamente, Yahvé tiene el poder de crear y de dar órdenes a todas las fuerzas de cielos y tierra, que deben obedecer. Así, esta doxología se centra totalmente en el poder inigualable de Yahvé. En la conclusión de este poema (v. 16), no obstante, quedamos sorprendidos al descubrir que, mientras que el énfasis a lo largo de él ha estado puesto en el poder cósmico de Yahvé, finalmente este poder aparece vinculado a Israel, «la tribu de su heredad». Así, el testimonio del Antiguo Testamento de forma característica no elige entre poder y solidaridad, pues es la combinación de ambos aspectos lo que caracteriza a Aquel que debe defender Israel.

Sal 86, 8. Esta oración de súplica de un individuo trata de hacer que Yahvé intervenga en una situación de gran angustia. La fórmula en sí es pronunciada en la parte

central del salmo, que consiste en una aplastante afirmación del poder de Yahvé, el cual será reconocido por todas las naciones (vv. 8-10). En torno a esta afirmación central del poder de Dios, hay un aspecto más personal e íntimo que se refiere a la solidaridad de Yahvé con el salmista. Así, éste recuerda a Yahvé que es «bueno e indulgente, todo amor (*ḥsd*) para cuantos te invocan» (vv. 5.13). En el v. 15 el salmo cita uno de los relatos más característicos de la forma de actuar de Yahvé con Israel:

> Pero tú, Señor mío, Dios clemente y compasivo,
> paciente, lleno de amor y fiel (cf. Ex 34, 6).

Esa serie de términos –clemente, compasivo, paciente, amor, fiel– expresan en su conjunto el compromiso firme y fiable de Yahvé para con Israel.

No puede afirmarse que esta declaración del carácter incomparable de Yahvé aparezca por todas partes en el Antiguo Testamento. Simplemente insisto en que se trata del testimonio más extremo de Israel sobre Dios, y que esta afirmación, o alguna similar, está asumida en todas partes en el Antiguo Testamento. Es importante recordar que estamos considerando afirmaciones teológicas. No estamos llevando a cabo un estudio comparativo, y se puede aducir que gran parte de lo afirmado por Israel no carece de paralelos en otros lugares[36]. Es posible decir que la retórica del carácter incomparable de Yahvé es expresada por Israel de manera inocente y simplemente ignorando los datos contrarios. Israel no sabía o no le importaba que otros pueblos hiciesen afirmaciones similares respecto a sus dioses. O es posible sostener, como yo prefiero, que la susodicha retórica enfatiza no la afirmación de que no hay nadie como Yahvé, sino que Yahvé es realmente como se dice: un Dios asombrosamente poderoso y tranquilizadoramente solidario. En este caso, la fórmula es estratégica, destinada a reforzar y subrayar la aceptación de ese Dios por parte de Israel, sin hacer referencia a otra afirmación rival o comparable.

Estas dos fórmulas, al considerarlas como casos extremos, proporcionan unas pautas para nuestra explicación del testimonio de Israel sobre Yahvé. Nuestro análisis de ambas fórmulas sugiere que es el poder soberano de Yahvé y su solidaridad en virtud de la alianza lo que caracteriza al Dios del que Israel da testimonio. Como veremos, el abanico de la retórica israelita en torno a Dios es bastante limitado y predecible. *Lo que es importante es la percepción de que, para Israel, el poder y la solidaridad están unidos, y que ambos son cruciales para el discurso normativo de Israel respecto a Yahvé*. El poder sin solidaridad no ofrece nada que tranquilice a Israel en su necesidad. Y la solidaridad sin poder no ofrece más que vanas esperanzas. Ciertamente, a menudo el poder y la solidaridad de Dios aparecen en tensión, y en distintas ocasiones una u otra dimensión resulta más importante en el testimonio de Israel.

36. Una manera de llevar a cabo esta importante distinción es diferenciando los aspectos *etic* y *emic* del estudio. Cf. esta distinción en N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Nueva York 1979. La exégesis crítica, por lo general, se dedica a los aspectos *etic* en su estudio; es decir, valora las afirmaciones del texto como un observador imparcial. A fin de comprender las afirmaciones teológicas del texto, sin embargo, la exégesis debe, en la medida de lo posible, ubicarse en medio de dichas afirmaciones, prestando así atención a los aspectos *emic* del estudio.

Sin embargo, son los dos aspectos juntos, el poder al servicio de la solidaridad y la solidaridad como manifestación de la soberanía, lo que caracteriza a este Dios.

Aunque este par aparece en muchos lugares, el salmo 82 ofrece un claro ejemplo. Este poema, probablemente muy antiguo y que ciertamente refleja la asunción del politeísmo, cuestiona lo que constituye la «divinidad». En el mundo de la política del «consejo divino», uno podría imaginarse que el Dios de dioses sería el más poderoso[37]. Quedamos sorprendidos, sin embargo, al escuchar el decreto dado «en medio de los dioses» que son reprendidos por no poseer los verdaderos rasgos de la divinidad:

> ¡Defended al desvalido y al huérfano,
> haced justicia al humilde y al necesitado,
> rescatad al desvalido y al pobre,
> libradlo de las manos del malvado! (vv. 3-4).

Es decir, esos dioses en potencia son condenados a muerte (v. 7), precisamente porque no llegan a cumplir con la divinidad aquí dada como normativa. Dicha divinidad está constituida por la solidaridad con el desvalido y el necesitado, en este caso ni siquiera identificado con el desvalido y el necesitado de Israel. Así, desde el comienzo, el testimonio de Israel caracteriza la divinidad como el poder al servicio de la solidaridad compasiva.

4. *Resumen*

De acuerdo con la autocomprensión de Israel, éste no parte de una noción genérica de Dios, a partir de la cual se configura a Yahvé. Más bien, comienza su discurso dando testimonio de lo que ha visto, oído y recibido de Yahvé. Es Yahvé y sólo Yahvé quien proporciona las peculiares normas por las que la «divinidad» ahora se entiende en Israel. Ademas, resulta claro para Israel que al margen de Yahvé no hay serios candidatos para el papel de Dios. Sólo hay candidatos fraudulentos que no poseen la capacidad de ser poderosos en solidaridad. Es importante subrayar que algo así como «la opción preferencial de Dios por los pobres» está profundamente arraigado en el testimonio de Israel, tan profundamente arraigado que es característico y definitorio del discurso israelita sobre Dios[38]. La afirmación no es un añadido tardío y casual a la reflexión ética de Israel, sino que pertenece de forma integral e inalienable a la afirmación fundamental de Israel sobre la naturaleza de Yahvé. El desarrollo del testimonio de Israel sobre Dios presta atención a la manera en que este Dios –lleno de poder soberano y comprometido solidariamente con el pobre, y especialmente con Israel en su necesidad– domina la narración de la liturgia y la imaginación israelita (cf. Dt 10, 12-22).

37. Cf. E. T. Mullen, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Chico 1980; P. D. Miller, *Cosmology and World Order in the Old Testament: The Divine Council as Cosmic-Political Symbol*: HBT 9 (1987) 53-78.

38. El estudio clásico al respecto es G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca [17]2004.

Así, hemos tratado de definir la gramática de Israel (oraciones completas, regidas por verbos poderosos, dominadas por el sujeto de los verbos, que es un agente activo y lleva a cabo transformaciones en diversos objetos directos) y hemos analizado el testimonio más aplastante y extremo que se da de Yahvé, a saber, el de su carácter incomparable. Nuestro objetivo a continuación es perfilar detalladamente la manera en que la gramática de Israel es llevada ineludiblemente a esa conclusión sobre el carácter incomparable de Yahvé.

4

El testimonio en oraciones verbales

En el centro de la gramática teológica de Israel se encuentran oraciones regidas por verbos intensos que denotan una transformación. Tales frases nos son tan conocidas que podemos olvidar la extrañeza de esta gramática y, por consiguiente, ignorar este punto de partida teológico. Este énfasis en las oraciones significa que Israel está por lo general interesado en la acción de Dios –la acción de Dios concreta y específica– y que el carácter, la naturaleza, el ser o los atributos de Dios le intesesan en la medida en que éstos aparecen en las acciones concretas. Además, este énfasis en los verbos nos obliga seriamente a prestar atención al retrato *narrativo* de Yahvé, en el cual se asegura que éste es quien ha llevado a cabo tales hechos. En las páginas siguientes estudiaré, como punto de partida, los verbos que por lo general se encuentran en el centro del testimonio narrativo de Israel en relación con la acción de Yahvé[1]. Esto no supone afirmar que ese testimonio narrativo es la única manera o ni siquiera la manera más importante para Israel a la hora de dar testimonio de Yahvé. No obstante, nos ofrecen una orientación básica desde la que comenzar, una orientación que criticaré posteriormente.

1. *Yahvé, el Dios que crea*

Cuando su testimonio alcanza la máxima madurez, el Antiguo Testamento afirma lo siguiente de Yahvé:

> ... que creó (*bara'*) y desplegó el cielo,
> que asentó la tierra y su vegetación,
> que concede aliento a sus habitantes,
> y vida a los que se mueven en ella:
> Yo, el Señor, te llamé (Is 42, 5-6a).

1. Será evidente que estoy próximo al modo en que G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 11-80; Id., *Teología del Antiguo Testamento* I, Salamanca ^{8}2000, presentaba la fe del Antiguo Testamento. Sin embargo, existe una diferencia fundamental entre la presentación de von Rad y el planteamiento llevado a cabo aquí. Von Rad (quizás inevitablemente) estaba atrapado por la insistencia convencional de la exégesis en que las afirmaciones sobre Dios en el Antiguo Testamento estaban enraizadas en la historia y en las acciones de Dios en la historia. Debería ser obvio desde el principio que estoy interesado en la retórica de las afirmaciones como testimonio. Es totalmente plausible que la hipótesis del credo y el relato de Von Rad puedan ser comprendidas como un testimonio expresado, pero las categorías que entonces actuaban en la exégesis impedían tal perspectiva.

El testimonio de Israel sobre Yahvé como creador se remite al poder definitivo que tiene Yahvé para producir un completo *novum*, el cual resulta imposible de cualquier otra forma. En este testimonio el mundo es caracterizado, de acuerdo con la intención y la acción de Yahvé, como un lugar hospitalario y viable para la vida, debido al deseo y a la capacidad de Yahvé de evocar y sostener la vida.

a) *Verbos de creación*

En esa doxología, como en muchas afirmaciones del Isaías del exilio, el verbo que rige la frase es *bara'*, el más majestuoso de los términos que indican la acción de Dios como Creador, un verbo usado con ningún otro sujeto aparte de Yahvé, el Dios de Israel. Es Yahvé, el Dios de Israel, quien crea los cielos y la tierra y todo lo que existe, quien llama, ordena, sostiene y gobierna toda la realidad[2]. En esta afirmación poética, como en muchos otros casos, el asombroso verbo *bara'* está apoyado por verbos paralelos que más o menos dan el mismo testimonio, pero que carecen de la singular majestuosidad de *bara'*. Los otros verbos de este texto son desplegar (*nṭh*), asentar (*rq'*) y conceder (*ntn*), todos en participio, indicando la acción continua de Yahvé.

Entre los verbos más importantes que se emplean junto a *bara'* en el testimonio de Israel tenemos los siguientes:

1) La palabra del Señor hizo (*'sh*) los cielos,
el aliento de su boca, todas sus estrellas...
Pues él lo dijo (*'amr*), y se hizo todo;
él lo mandó (*ṣwh*), y así fue (Sal 33, 6.9).

Yahvé hace ser por medio de la palabra. La imagen es la de un poderoso soberano que promulga un decreto desde el trono, da una autorización y, en el momento mismo de decirlo, se produce esa realidad. En este salmo, se usan tres palabras, *dbr*, *'mr* y *ṣwh*, todas ellas referentes a un discurso poderoso, soberano y generativo. En los versos que citamos, no obstante, también percibimos los verbos de apoyo *kûn* y *ntn*, de modo que el discurso de Dios no está al margen de la acción.

2) Así dice el Señor, creador (*bara'*) del cielo,
el Dios que creó (*yṣr*) la tierra,
la hizo (*'sh*) y la cimentó (*kûn*);
el que no la creó (*bara'*) desierta,
sino que la hizo (*yṣr*) habitable:
Yo soy el Señor, y no hay otro (Is 45, 18).

2. Puede insistirse en que la capacidad generativa de hacer ser lo que no era (cf. Rom 4, 17) pertenece intrínsecamente a la naturaleza de Yahvé, de modo que donde está Yahvé actúa esa fuerza generativa. La base para tan elemental afirmación en relación con Yahvé es la consideración de que el nombre YHWH deriva del verbo *ser* (*hyh*), que puede ser entendido como una afirmación *hiphil*, causativa; es decir, que hace ser. Dicha lectura del nombre divino ha sido desarrollada más plenamente por Frank M. Cross, quien es deudor de los argumentos de Paul Haupt y William Foxwell Albright. Respecto a tal lectura, se ha sugerido que es imposible considerar el nombre de Yahvé sin ser consciente de la capacidad y la tendencia generativa de éste. Un útil repaso de los temas y las cuestiones más pertinentes lo encontramos en R. J. Clifford, *The Hebrew Scriptures and the Theology of Creation*: TS 46 (1985) 507-523.

En este texto, junto a *bara'*, aparece dos veces el verbo *yṣr*. Este verbo refleja la imagen de un alfarero modelando la arcilla, trabajando así sobre un material existente. El término revela una implicación activa y material con la realidad de la creación, en una empresa artística. Israel lo usa muy frecuentemente en la creación de la humanidad, o más especialmente en la creación de Israel. En este texto, sin embargo, el objeto del verbo es «la tierra», en paralelo a «los cielos». Esos dos verbos, *bara'* y *yṣr*, usados dos veces cada uno, están apoyados por los verbos *kûn* y *'sh*.

3) Señor todopoderoso, Dios de Israel,
que te sientas sobre los querubines.
Tú eres Dios de todos los reinos de la tierra.
Tú has hecho (*'sh*) el cielo y la tierra (Is 37, 16).

Este verbo, *'sh*, a menudo usado en paralelo con *bara'* y *yṣr*, se refiere al proceso de la manufactura del producto, presentando así a Dios como un artesano que produce el cielo y la tierra como resultado de su trabajo.

4) El mismo ámbito imaginativo actúa con el verbo *qnh*:

Que el Dios Altísimo,
que hizo (*qnh*) el cielo y la tierra,
bendiga a Abrán...
Juro por el Señor, Dios Altísimo (*El-Elyon*),
que hizo (*qnh*) el cielo y la tierra... (Gn 14, 19.22).

Esta doxología probablemente se refería a un Dios anterior (*El-Elyon*) y fue retomada aplicándosela a Yahvé. En este caso (como en Dt 32, 6), su uso sugiere el acto generativo de engendrar, estableciendo quizás así la posesión y los derechos de propiedad sobre la creación[3].

5) ¡Despierta, brazo del Señor,
despierta y ármate de fuerza!
¡Despierta como antaño,
como hiciste en el pasado!
¿No eres tú quien despedazó (*ḥṣb*)
al monstruo marino
y atravesó (*ḥll*) al dragón? (Is 51, 9).

Este texto refleja una antigua tradición de que Dios, en el acto de la creación, combate con el dragón del caos y derrota la amenaza que representa[4]. Se pueden registrar dos reservas respecto a este uso en el Antiguo Testamento. En primer lugar, la imagen de la lucha en combate, en lo relacionado con la creación, es tenue y margi-

3. Respecto al término *qnh*, cf. G. A. Yee, *The Theology of Creation in Proverbs 8:22-31*, en R. J. Clifford-J. J. Collins (eds.), *Creation in the Biblical Traditions*, Washington 1992, 89, nota 7.

4. Respecto al caos como un monstruo, cf. J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth*, Cambridge 1985; M. K. Wakeman, *God's Battle with the Monster*, Leiden 1973.

nal en el Antiguo Testamento[5]. En este texto, lo que deben haber sido imágenes de la creación tienden hacia las particularidades del recuerdo del éxodo de Israel, de modo que «el mar» y «las aguas del abismo» sirven en la retórica de Israel para referirse tanto al caos acuoso y amenazante en la palestra de la creación como a la ruta de huida del éxodo[6]. En ambos casos se confiesa que el Dios de Israel tiene fácil control y es capaz de gobernar las aguas. También descubrimos el verbo paralelo «despedazar» (*ḥll*), que da testimonio de la idea de combate (cf. Job 26, 13).

6) Despreciaste a la Roca que te crió (*yld*),
y olvidaste al Dios que te dio a luz (*ḥll*) (Dt 32, 18).

Antes de que nacieran (*yld*) las montañas,
o fuera engendrado (*ḥll*) el orbe de la tierra,
desde siempre y para siempre tú eres Dios (Sal 90, 2).

Estos dos textos contienen de forma paralela los verbos *yld* y *ḥll*. En cada caso, el primer verbo se refiere al papel del padre al engendrar, mientras que el segundo indica el papel de la madre al dar a luz. Estos términos para la creación no son comunes en el testimonio del Antiguo Testamento. Los cito porque resultan pertinentes para el debate actual en relación con las metáforas adecuadas para Dios, mostrando el notable abanico de términos usados en el testimonio de Israel respecto a las pruebas de que Yahvé crea.

7) La palabra del Señor hizo los cielos,
el aliento de su boca, todas sus estrellas (Sal 33, 6).

Y dijo Dios:
–Que exista la luz.
Y la luz existió (Gn 1, 3).

Israel atestigua que Yahvé crea el mundo por la palabra, por una palabra real, un decreto poderoso que en su misma promulgación es llevado a cabo de forma entusiasta y obediente. Esta «teología de la palabra» influye enormemente en la reflexión teológica posterior. Es importante reconocer, sin embargo, que ni siquiera esta forma excelsa de hablar de la soberanía generativa de Yahvé resulta exclusiva de Israel. Incluso esta forma de creación, ofrecida en el testimonio de Israel, posee un importante antecedente y un paralelo en la antigua teología egipcia de Menfis respecto al dios Ptah[7]. Israel usa una variedad de términos en la presentación de Yahvé como Creador por la palabra, todos los cuales revelan la incuestionable autoridad del soberano para producir una genuina novedad en el mundo, simplemente manifestando su deseo y su intención en una corte real totalmente dispuesta a obedecer.

5. J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco 1988, ha resumido bien los datos.

6. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973, ha mostrado cómo la referencia a las aguas del caos y las «aguas históricas» del éxodo convergen y son identificadas. Así, no es posible hacer una clara distinción entre lo que es mito y lo que es historia.

7. Cf. J. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton ²1955, 5.

Esta lista de verbos es una buena descripción de los términos más importantes que Israel usó en sus declaraciones respecto a la actuación de Dios como aquel que crea. La lista no es en absoluto exhaustiva, pero resulta suficiente para lo que nos proponemos. En su continuo uso estilizado, esta diversidad de testimonios no exige que cada término sea tomado en su referencia concreta y particular. Sin embargo, estos puntos de referencia concretos están presentes en el texto y no deberían ignorarse. Con este abanico de términos (al que se pueden añadir otros), Israel apelaba a todos los modelos de la creación que ya estaban presentes en el antiguo Oriente Próximo, incluyendo el mandato real, el combate, la realización artística, la productividad material, la compra económica y el proceso de dar a luz. También es obvio que Israel, con la excepción de *bara'*, no tenía una categoría especial y privilegiada para la creación, sino que hizo uso de términos de muchos ámbitos de la vida cotidiana.

Israel no se contentó con una única articulación de la creación considerándola como la más adecuada, sino que empleó audazmente un vocabulario rico y diverso para elaborar su discurso normativo sobre Dios. Como veremos repetidamente, *la teología del Antiguo Testamento, cuando presta atención a la audaz retórica israelita, no puede ser reducida a una única o sencilla interpretación*; ofrece un testimonio que es enormemente abierto, atrayente y sugerente, en vez de uno que tiende a la fijación, a la clausura o a la precisión.

No resultaba difícil para Israel dar testimonio de Yahvé como «el Dios que crea». El mundo religioso del antiguo Oriente Próximo estaba ya impregnado de ese discurso sobre la creación y de esa convicción sobre la obra creadora de los dioses. Es posible asumir que Israel pudo apropiarse fácilmente de ese discurso y de esa convicción.

Hemos de reconocer, en cualquier caso, que la solemne retórica litúrgica sobre la creación era patrocinada por los grandes regímenes reales, los cuales fácilmente podían hacer uso de las evocadoras afirmaciones teológicas del orden creado para sus propios logros e intereses políticos. Así, la fe en la creación fue adoptada por la ideología y la propaganda reales. No hay motivo para imaginar que el ámbito de la realeza en Jerusalén fuese inmune a esta tentación (cf. 1 Re 8, 12-13; Sal 89, 4-38). En el salmo 89, las garantías dadas por Dios a la casa de David aparecen al lado de la celebración de la bondad y la fiabilidad del orden creado por Yahvé.

Dada la fácil utilización de la retórica de la creación y de la fe en la creación, Israel se enfrentaba a una tarea exigente. Lo más exigente de este testimonio no es reclamar la fe en la creación como propia; es reclamar la creación para el Dios de Israel, como algo deseado, regalado y gobernado por Yahvé, y hecho para que dependiera gustosamente y obedeciera fecundamente a Yahvé. Se trata de articular la fe en la creación de una manera peculiar, a fin de que sea coherente con el resto del testimonio normativo que Israel daría acerca de su Dios. Analizaremos con detalle una serie de textos que indican la forma en que el testimonio de Israel modeló la retórica para enfrentarse a esta importante exigencia teológica.

b) *El contexto del exilio*

En el Antiguo Testamento, la fe en la creación recibe su más plena articulación con Isaías en el exilio[8]. En el contexto del exilio, Israel se enfrentaba a una doble crisis que amenazaba con conducir a Israel a la desesperanza y al abandono de su confianza en Yahvé. El fundamento concreto para la desesperanza es la formidable realidad del poder político y militar babilonio. Detrás de esa autoridad visible, sin embargo, se halla el poder legitimador de los dioses babilonios, quienes garantizan el régimen y parecen ser más fuertes que el propio Dios de Israel.

Ante tal reto, el testimonio de la fe que afirma que Yahvé es más fuerte que los dioses babilonios hace frente a la duda desesperada de Israel. Por tanto, la capacidad de Yahvé para llevar a cabo una acción liberadora es mayor que la coerción restrictiva del régimen babilonio. Es el testimonio de la obra de Yahvé como Creador el que se enfrenta al ostensible poder de Babilonia.

> Yo hice (*'sh*) la tierra
> y creé (*br'*) sobre ella al hombre;
> desplegué (*nṭh*) el cielo con mis manos,
> y domino (*ṣwh*) todos sus astros.
> Pues bien, yo he hecho surgir
> a Ciro para liberaros,
> y voy a allanar todos sus caminos;
> él reconstruirá la ciudad,
> y libertará a mis cautivos,
> sin exigir rescate ni precio,
> dice el Señor todopoderoso (Is 45, 12-13).

> ¿Es que no lo sabes?
> ¿Nunca lo has oído?:
> El Señor es un Dios eterno
> y ha creado (*br'*) los confines de la tierra.
> No se cansa, no se fatiga,
> y su inteligencia es insondable;
> fortalece al cansado,
> da energías al que desfallece.
> Se cansan los jóvenes y se fatigan,
> los muchachos tropiezan y vacilan;
> pero los que esperan en el Señor
> verán sus fuerzas renovadas:
> les salen alas de águila,
> corren y no se fatigan,
> caminan y no se cansan (Is 40, 28-31).

En estos ejemplos, la afirmación más importante se hace respecto a Yahvé como sujeto del verbo: Yahvé creó cielos y tierra. En cada caso, no obstante, esa afirmación

8. Por ejemplo, cf. C. Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (AnBib 43), Roma 1970.

pasa del ámbito cósmico a la realidad de Israel. Así, en Is 45, 12-13, la retórica pasa rápidamente a Ciro y a la libertad de los exiliados. En Is 40, 28-31, la afirmación fundamental se dirige hacia los débiles y desvalidos de Israel, que serán fortalecidos. El combate retórico con los otros dioses se desarrolla en una serie de discursos contenciosos, que afirman el poder de Yahvé y, a su vez, subrayan la debilidad e impotencia de los dioses babilonios, que no poseen autoridad ni poder alguno (Is 40, 12-13; 41, 1-5.21-29; 43, 8-13). El objetivo de este testimonio respecto al Creador es afirmar que Yahvé es el único Dios que ha demostrado ser poderoso como Creador, por lo que otros dioses no merecen obediencia o deferencia alguna.

La fe en la creación es usada en el testimonio de Israel para rechazar las reivindicaciones de los otros dioses. Esta función del testimonio, además, tiene un segundo objetivo: la afirmación de Israel. Este Dios no sólo creó los cielos y la tierra, algo que los otros dioses no pudieron hacer; este Dios creó a Israel como un objeto especial de su atenta fidelidad[9]:

> Y ahora, así dice el Señor;
> el que te creó (*br'*), Jacob;
> el que te formó (*yṣr*), Israel:
> No temas... (Is 43, 1).

> No temas, que yo estoy contigo;
> traeré desde oriente a tu estirpe,
> te recogeré desde occidente.
> Diré al norte: «Entrégalos»,
> y al sur: «No los retengas»;
> que vuelvan mis hijos de lejos,
> y mis hijas del confín de la tierra;
> que vuelvan todos
> los que llevan mi nombre,
> a los que creé (*br'*) para mi gloria,
> a los que yo he hecho y formado (*yṣr*) (Is 43, 5-7).

> Yo soy el Señor, vuestro Santo,
> el Creador (*br'*) de Israel, vuestro Rey (Is 43, 15).

> Así dice el Señor que te hizo,
> el que te formó (*yṣr*) en el seno materno
> y te auxilia: No temas... (Is 44, 2).

Esta forma de hablar de la actividad creadora de Dios emplea los mismos verbos que la creación cósmica. Ahora, no obstante, la retórica apela directamente a Israel,

9. R. Rendtorff, *Die theologische Stellung des Schopfungsglaubens bei Deuterojesaja*: ZTK 51 (1954) 3-13; R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion: Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart 1978, han sugerido que se puede distinguir entre la creación del mundo por parte de Yahvé y la creación de Israel, o de personas individuales. Estas distinciones no deberían ser excesivamente rigurosas, pero es claro que Israel se expresaba de forma distinta respecto a estas cuestiones en los distintos géneros, dependiendo de la necesidad a la que atendieran.

invitándole a confiar en Yahvé y, por consiguiente, de forma derivada, a confiar en su propia capacidad para actuar en libertad, al margen de la amenaza de la intimidación y la coerción babilonia.

c) *La movilización de la fe en la creación*

Otros dos textos proféticos muestran la manera en que la fe en la creación es puesta al servicio del testimonio más general de Israel. Ya hemos visto que Jr 10, 1-16 establece un agudo y dramático contraste entre los dioses falsos y débiles y el Dios vivo y verdadero, Yahvé. El carácter incomparable de Yahvé (v. 6) es articulado a través de imágenes regias: «Es el Dios verdadero, el Dios vivo, el rey eterno» (v. 10). Además, el poema utiliza una serie de verbos, algunos participiales, para afirmar la poderosa actividad de Yahvé: el que hace (*'sh*), el que establece (*kûn*), el que despliega (*nṭh*), el que habla (*lqôl*), el que alza (*'lh*), el que hace (*'sh*) y el que saca (*yṣ'*). Este extraordinario inventario de verbos prueba que Yahvé preside los procesos del orden del mundo mediante una manifestación de poder que no pueden igualar los otros dioses. Debido a esas afirmaciones trascendentales, apenas si estamos preparados para la maniobra retórica del v. 16, que resulta ser característica de la forma en que Israel reflexiona sobre la creación:

> No es así el «Lote de Jacob»,
> porque él es el creador (*yṣr*) de todo,
> Israel es la tribu de su heredad;
> su nombre es el Señor todopoderoso.

En efecto, Yahvé crea (*yṣr*) todas las cosas, pero, en cualquier caso, Yahvé es «el lote de Jacob» e Israel es «su heredad». Esta doble afirmación identifica en primer lugar a Yahvé como perteneciente a Israel y luego a Israel como perteneciente a Yahvé. Yahvé no es nombrado en la doxología hasta este último verso. En última instancia, quien es celebrado como el poderoso Creador de todas las cosas no es otro que «el Señor todopoderoso». El poema se reserva el nombre hasta el final, una vez que todo ha sido revelado. El Dios que es más fuerte que los ídolos, que los sobrepasa en poder, no es otro que aquel a quien Israel conoce en su recuerdo.

La mención del nombre «Señor todopoderoso» en Jr 10, 16 apunta hacia un segundo texto: Am 4, 13[10]. Este versículo es una de las tres doxologías colocadas de forma extraña en el libro de Amos (cf. Am 5, 8-9; 9, 5-6). En su ubicación actual la doxología aparece al final de Am 4, que presenta una devastadora amenaza al desobediente Israel, quien debe ser castigado porque ha oprimido al pobre y explotado al desvalido (v. 1). Esta terrible acusación es seguida por un relato de las grandes acciones punitivas de Yahvé (maldiciones), que muestran como Yahvé puede alterar la creación

10. Respecto a estas dos doxologías con el nombre de Yahvé, cf. J. L. Crenshaw, *Hymnic Affirmations of Divine Justice: The Doxologies of Amos and Related Texts in the Old Testament* (SBLDS 24), Missoula 1975.

misma (hambre, sequía, plagas, añublo, peste y terremotos) en contra de un pueblo desobediente (vv. 6-11). Esta exposición de la voluntad justa de Yahvé para Israel queda ahora sellada en su severidad por la doxología del v. 13. En dicha doxología, el testigo emplea una serie de verbos en participio:

> el que forma (*yṣr*);
> el que crea (*bara'*);
> el que revela (*ngd*);
> el que hace (*'sh*);
> el que camina (*drk*).

El lenguaje es aplastante y cósmico en su perspectiva. La última línea apela a antiguas imágenes mitológicas. En última instancia, es la expresión del viejo nombre tribal, «el Señor todopoderoso», que recuerda la misma redacción de Jr 10, 16, la que une la majestad de Yahvé, el poderoso Creador, con las antiguas alianzas. La fe en la *creación* se pone al servicio de las sanciones de la *alianza*. El Dios en el que se puede *confiar* ante los babilonios es el mismo Dios que debe ser *obedecido* en los momentos en que Israel se complace en sí mismo. Todas las fuerzas del cielo y de la tierra están a disposición de aquel que hace cumplir las exigencias de la Torá.

d) *La narración litúrgica de Gn 1–2*

Las afirmaciones líricas ya vistas son probablemente anteriores a Gn 1, 1–2, 4a, aunque el texto de Génesis está colocado primero en la Biblia y es más conocido. Este texto es una especie de narración litúrgica que relata la historia de la creación de una forma muy estilizada. Convencionalmente, se comprende este texto como una afirmación litúrgica frente a las tentaciones de los dioses babilonios en el exilio, lo cual concuerda con el Isaías del exilio.

Es bien sabido que el primer versículo de la Biblia es problemático desde el punto de vista gramatical y que quizás no pueda tomarse una decisión de acuerdo con principios puramente gramaticales. Me inclino a considerar Gn 1, 1 como una proposición subordinada temporal, interpretada como: «Cuando Dios comenzó a crear...», que convierte el v. 2 en la proposición principal de la frase inicial de la Biblia[11]. Esta manera de comprender la gramática del versículo sugiere que lo afirmado es que Dios está actuando sobre una realidad ya presente (el caos), a la que Dios ordena por medio de la palabra y da vida por medio del aliento (espíritu). A lo largo del resto del capítulo, Dios continúa creando mediante la palabra y la acción un mundo vital de orden, vigor y fecundidad que posibilita la vida y que, en última instancia, es considerado por Dios «muy bueno» (v. 31).

Esta retórica pretende mostrar que Dios está al mando de una forma serena y soberana. Aquí no hay lucha, no hay ansiedad, no hay riesgos. Si es cierto, como man-

11. Una justificación exegética de la interpretación tradicional puede encontrarse en W. Eichrodt, *Creation in the Old Testament*, Filadelfia 1984.

tiene el consenso crítico, que se trata de un texto exílico, entonces la intención y el resultado de esta narración litúrgica es que al ser expresada se origine un mundo generativo bien ordenado y plenamente fiable para los israelitas exiliados en Babilonia. El universo ofrecido en estas expresiones litúrgicas es «un mundo de contraste», en comparación con el mundo del exiliado, lleno de amenazas, ansiedad e inseguridad. De acuerdo con esta realidad, el caos ya existente en el v. 2 representa la realidad del exiliado (una vida llena de riesgos y de desorden). El resultado de la liturgia es crear un mundo alternativo en el que se ordena la vida, algo posibilitado por la palabra y la voluntad poderosa de Yahvé. Los israelitas del exilio pueden habitar en este mundo y, si así lo desean, retirarse (emocional, litúrgica, política y geográficamente) del desordenado mundo de Babilonia, que queda tremendamente deslegitimado en este relato.

Este relato litúrgico presenta la actividad creadora de un orden por parte del Dios de Israel, la cual encuentra su culmen en el Sabbath (Gn 2, 2-3). Este descanso sabático está dispuesto en el tejido y en la estructura misma de la vida creada. Sin embargo, incluso si el Sabbath recibe una significatividad cósmica, las prácticas del día de descanso siguen siendo de forma concreta y precisa una promulgación judía, por la que los judíos en el exilio babilónico (y en cualquier otra circunstancia) se distinguen a sí mismos de manera visible y pública de un mundo que se deja llevar demasiado por la fuerza de la ansiedad y del control incansable. Una vez más, al igual que en Jr 10, 6 y Am 4, 13, la retórica de la creación se pone al servicio de la identidad y la conducta de una existencia judía consciente de sí. Israel no tiene interés alguno en dar testimonio de Yahvé como aquel que crea, a no ser que este pueda ser vinculado a los aspectos prácticos de la vida en fidelidad en el mundo.

e) *La fe en la creación en el testimonio más amplio de Israel*

En tres textos de los salmos la polémica del testimonio de Israel sobre la creación es tenue, quizás dependiente de las afirmaciones generales de la liturgia de Gn 1. De hecho, el salterio fácilmente integra el testimonio sobre la creación en su más amplio testimonio de fe.

Sal 33. Este salmo nos interesa debido a su afirmación de que Yahvé crea por medio de la palabra:

> La palabra del Señor hizo los cielos,
> el aliento de su boca, todas sus estrellas...
> Pues él lo dijo, y se hizo todo; él lo mandó, y así fue (vv. 6.9).

Esta afirmación es coherente con lo narrado en Gn 1. La imagen es la de un soberano firme, con el control asegurado, que sólo necesita hablar para que se cumpla su mandato.

Esta declaración, no obstante, está colocada en medio de otras dos importantes aseveraciones. En primer lugar, el sereno gobierno desde el cielo se enfrenta a las naciones recalcitrantes. Yahvé lo ve todo y se enfrenta a los planes de los pueblos que se oponen a su propio plan (v. 10). De hecho, la capacidad del Dios que crea lleva a la conclusión de que los reyes no son autónomos, independientemente de su fuerza militar (vv. 16-17). En este caso la retórica no es muy diferente a la de Sal 2, que conduce en última instancia a la confirmación del trono de David. La fe en la creación tiene importancia para la realidad política. En segundo lugar, este poema está situado dentro de la terminología de la alianza de Israel, de modo que la fe en la creación se halla incrustada en la confianza en la alianza. Es decir, la palabra como instrumento de creación no es simplemente la orden de un poder soberano; se trata de un acto que posee una dimensión propia de la alianza. El creador crea en virtud de un compromiso con la fidelidad, la rectitud, la justicia y el amor:

> Pues la palabra del Señor es sincera,
> todas sus acciones son leales;
> él ama la justicia y el derecho,
> el amor del Señor llena la tierra (vv. 4-5).

Así, el acto mismo de la creación ofrece una garantía concreta a Israel y a quienes aceptan la intención del Creador de que haya justicia. De este modo, desde el principio, Yahvé está caracterizado por la fidelidad, la rectitud, la justicia y el amor (vv. 4-5.8.18). Además, el salmo concluye con una serie de promesas en primera persona que se refieren a Israel:

> Nosotros esperamos en el Señor,
> él es nuestro socorro y nuestro escudo;
> él es la alegría de nuestro corazón,
> en su santo nombre confiamos.
> Que tu amor, Señor, nos acompañe,
> como lo esperamos de ti (vv. 20-22).

La fe en la creación cimienta la esperanza activa y concreta de Israel en lo concerniente a las circunstancias, las posibilidades y las responsabilidades cotidianas.

Sal 146. En este salmo Yahvé, el Dios de Israel, es comparado con los príncipes y agentes humanos que no pueden prestar ayuda, que carecen de aliento y cuyos planes no pueden prosperar. Frente a todas estas potenciales fuentes de ayuda, Yahvé es reivindicado como aquel que, de hecho, puede ayudar y en quien Israel puede esperar: Yahvé es presentado como el que hace (*'sh*) «los cielos y la tierra, el mar y cuanto contiene» (v. 6). El testimonio característico de Israel, no obstante, no puede afirmar la creación por sí misma, pues las aseveraciones sobre la creación aparecen siempre vinculadas a cuestiones más concretas. En este caso, el verbo general «hace» está unido a la «fidelidad» (*'mth*) y a la «justicia» (*mšpṭ*), que son posteriormente realizadas de una forma bastante concreta:

> ...él hace justicia a los oprimidos,
> y da pan a los hambrientos.

El Señor da libertad a los cautivos,
el Señor abre los ojos a los ciegos,
el Señor levanta a los humillados,
el Señor ama a los justos;
el Señor protege al emigrante,
sostiene a la viuda y al huérfano (vv. 7-9a).

Quien crea gobierna de una forma muy específica. De este modo, el Creador ha ordenado y sigue ordenando un mundo caracterizado por una ética particular. En este salmo, a Israel no se le impone la obediencia, sino que se le recuerda que la obra creadora de Yahvé no es fuerza bruta, sino una tarea que busca y proporciona el bienestar precisamente a los oprimidos, los hambrientos, los cautivos, los ciegos, los humillados, los justos, los emigrantes, las viudas y los huérfanos (cf. Prov 17, 5). El mundo como creación de Dios posee un compromiso y un sesgo ético específico, frente a los «proyectos» de los malvados, que tratan de usar las fuerzas de la creación para sus propios fines destructivos (v. 4).

Sal 104. Este extraordinario salmo, probablemente asimilado de fuentes egipcias, es quizás la más plena exposición de la fe en la creación del Antiguo Testamento. La primera parte proporciona todo un inventario de los ingredientes de la creación en cuanto obrada por Dios (vv. 1-23). La doxología comienza con la obra de Dios consistente en ordenar los «estratos» de la creación, los cielos (v. 2), los aposentos sobre las aguas (vv. 3-4) y los cimientos de la tierra (v. 5). El salmo se maravilla de las generosas reservas de agua (vv. 8-13) y la miríada de animales que son así sustentados (vv. 14-23). Este inventario pasa de lo general a lo particular, y finalmente a las personas que se alimentan de pan y vino (v. 14) y que trabajan y descansan (v. 23). El salmo da testimonio de los ritmos fiables y sustentadores de la vida garantizados por Dios.

La segunda mitad del salmo 104 refleja la importancia de Yahvé en esta asombrosa red de dones (vv. 24-35). Podemos identificar cuatro elementos en esta meditación sobre la acción de Dios en la creación:

a) Dios es el firme gobernador de toda la creación, incluido el mar y el leviatán, los cuales en otros contextos podrían haber sido salvajes y rebeldes (vv. 24-26)[12].

b) La creación que Dios ha formado es una gran cadena alimenticia, que proporciona generosamente lo que toda criatura necesita (vv. 27-28). Tal afirmación no sólo concierne al carácter de Dios, sino también al mundo que brota del carácter generoso y beneficioso de Yahvé. Además, es el viento/espíritu (*rûaḥ*) de Yahvé el que, a cada instante, posibilita la vida (vv. 29-30). El misterio de la vida es conocido sólo por Yahvé mismo, y éste es plenamente fiable a la hora de dar vida. El mundo puede estar «ahí», pero no tiene capacidad generativa por sí mismo. Su vida depende de la cercanía y de la dependencia del Dios que inspira la vida.

c) Esta percepción de la bondad y el poder de Dios conduce a un estallido de alabanza (vv. 31-34). La doxología es la respuesta israelita (y humana) adecuada a la

12. Respecto a esta afirmación, cf. J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 53-65.

afirmación de la bondad de Yahvé, que es un don de Dios. La fe en la creación, en primera instancia, no invita a la especulación o a buscar explicaciones. Invita a la maravilla, al asombro y a la gratitud, porque la vida –la vida de Israel y la vida humana– está ubicada en medio de una generosidad en la que se puede confiar y que precede todo esfuerzo humano.

d) El poema culmina con una breve pero sombría indicación ética (v. 35). «Pecadores» y «malvados» son quienes se niegan a recibir la vida en la creación en términos de exceso generoso, sin duda a fin de practicar una autonomía de acumulación que niega que la creación esté, de hecho, gobernada y sustentada por su Creador. La creación alberga en su seno la soberana seriedad de Dios, quien no tolerará la violación de los términos de la creación, caracterizada por el don, la dependencia y el exceso. Así, para quienes rechazan la soberanía de Yahvé, que invita a la doxología, la creación concluye con una ominosa advertencia.

f) *El testimonio de la creación misma*

Hemos considerado el modo en que Israel da testimonio de las maravillas de la creación, las cuales apuntan hacia el poder y la generosidad del Creador. Más allá del discurso exclamativo de Israel, no obstante, podemos percibir otra dimensión del testimonio relativo a la creación. Se dice que la creación misma apunta al Creador, es decir, da testimonio directo de él. Este testimonio de Yahvé es anterior y más majestuoso que la propia expresión de Israel. El texto fundamental de este aspecto de la fe de Israel en el Creador se encuentra en Sal 19: «Los cielos proclaman la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos» (v. 2). Los verbos «proclamar» (*spr*) y «pregonar» (*ngd*) sugieren un discurso. En otros salmos (Sal 65, 13-14; 96, 11-12) la creación es comprendida como algo responsable y animado, y en Sal 148 la creación participa en la alabanza al Creador:

¡Alabadlo sol y luna, alabadlo estrellas lucientes!
¡Alabadlo, cielos altísimos, y aguas que estáis sobre los cielos! (vv. 3-4)[13].

Estos textos avanzan en una dirección que muy controvertidamente ha sido denominada «teología natural»[14]. Es decir, la experiencia misma del mundo da a conocer a Yahvé. Estos «testigos» están detrás del discurso de Israel en su testimonio de Yahvé. Desde esta perspectiva, toda la creación es considerada como criaturas vivas y responsables (¿conscientes?), cuya tarea es la obediencia (fecundidad) y la alabanza.

Podemos preguntarnos qué testimonio podrían ofrecer esas criaturas si dicho testimonio no estuviese mediado por el discurso doxológico de Israel. Sin embargo, Is-

13. Cf. T. E. Fretheim, *Creation's Praise of God in the Psalms*: Ex Auditu 3 (1987) 16-30.

14. Cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985; J. Barton, *Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament*: JTS 30 (1979) 1-14; Id., *Ethics in Isaiah of Jerusalem*: JTS 32 (1981) 1-18; M. Bockmuehl, *Natural Law in Second Temple Judaism*: VT 45 (1995) 17-44; J. Barr, *Mowinckel, the Old Testament and the Question of Natural Law: The Second Mowinckel Lecture –Oslo, 27 November 1987*: ST 42 (1988) 21-38; C. Westermann, *Karl Barth's Nein: Eine Kontroverse um die Theologia Naturalis*: EvT 47 (1987) 386-395.

rael en estos poemas líricos considera la creación seriamente en sí, como una referencia a Yahvé. No se trata de un deleite meramente estético, aunque pueda incluirlo. Se trata de un testimonio teológico de la maravillosa realidad de Dios, la misma realidad conocida y accesible en el propio discurso de Israel.

g) *La fecunda interacción de la retórica*

No es posible reducir, ni siquiera ordenar, este torrente retórico en una afirmación sistemática. En primer lugar, es importante descubrir la fecunda interacción de los numerosos elementos de la retórica, que no se dejan controlar fácilmente. Como pistas para llevar a cabo una lectura coherente de este rico testimonio, conviene tener en cuenta las siguientes cuatro afirmaciones:

1. La retórica de dicho testimonio es *exuberante y efusiva*, respondiendo a la realidad vital en un mundo fiable, generoso y otorgador de dones. El lenguaje es doxológico y lírico (profético en Job 38–41), e incluso cuando existe cierta disciplina en su expresión, no permite ser limitado, sino que debe dejarse libre para que coincida con el tema del exceso. Es muy probable que este lenguaje se sitúe en una liturgia, de modo que sean expresiones que construyan un mundo de contraste. Además, de ello se sigue que este material no se presta fácilmente a un análisis explicativo al que a menudo ha sido forzado en pro de una «ciencia de la creación» o de la relación entre la creación y la ciencia.

2. El testimonio de Israel sobre Yahvé como Creador está totalmente inmerso en el más amplio *testimonio sobre la alianza* de Israel. Puesto que Israel cree que su propia vida está regulada por la alianza, también piensa que la creación está regulada por la alianza; es decir, constituida por la constante interacción entre el don y la gratitud, el gobierno y la obediencia. Esta es la razón por la que dichos testimonios pasan tan fácilmente de la unión de Israel con la creación a su propia vida particular en el mundo. Así, Israel puede, en ocasiones, sugerir que él mismo sea «la meta de la creación»[15]. Del mismo modo, ocasionalmente, Israel es capaz de ser un practicante voluntario y consciente de la creación, es capaz de gratitud y obediencia, sin necesidad de afirmarse como plenitud de la creación.

3. La articulación de la fe en la creación por parte de Israel está caracterizada por el don de Dios del poder de engendrar vida, el cual posee una *ineludible dimensión ética*. Así, hemos visto que la creación está caracterizada por la justicia, la rectitud y la fidelidad, y que está orientada al Israel necesitado del exilio, y, de una forma más general, al extranjero, a la viuda y al huérfano. ¿Cómo podría ser de otro modo? El Dios que es el sujeto de esos verbos relacionados con la creación es también el sujeto de verbos más particulares en la propia vida de Israel. La obra de Yahvé en la creación nunca es un acto de fuerza bruta y soberana, sino que se trata de una acción llena de intencionalidad ética, en relación con la alianza. Por lo general Yahvé trata no

15. G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 69, concluye que este texto, tan arreglado y ordenado, «da la etiología de todas las etiologías de Israel».

sólo de tener un mundo, sino de tener un determinado tipo de mundo, uno que atienda generosa y gustosamente a la bondad y al exceso de vida. El poder de la vida, en última instancia, no será administrado de forma parcial por los «proyectos de la humanidad», por reyes y naciones, sino que se trata de un poder de una generosidad que no hace distinciones y al que todos tenemos acceso, y al que los desvalidos tienen acceso privilegiado. Quienes tratan de bloquear dicho acceso y de violar ese acceso privilegiado, en última instancia van a ser aplastados con toda seguridad por ese mismo poder que intentan controlar.

4. Cualquier estudiante del tema de la creación en el Antiguo Testamento inevitablemente debe enfrentarse al tema de si el Antiguo Testamento reivindica la creación *ex nihilo*: ¿Creó Dios de la nada? Es correcto, así como convencional, decir que no hay prueba carente de ambigüedad de tal afirmación antes del segundo libro de los Macabeos, que es muy tardío en la fe de Israel. Otros textos, quizás incluso Gn 1, 1-2, permiten, pero no exigen, tal lectura. Las grandes reivindicaciones hechas a favor de Yahvé admitirían esa radical afirmación de soberanía, pero Israel parece no haberlo dicho ni conceptuado de esa manera. Y si no es *ex nihilo*, nos vemos obligados a deducir que Israel comprendió la actividad creadora de Yahvé como formación, modelado, gobierno, ordenación y sostenimiento de un mundo creado a partir de «la realidad del caos» que ya estaba ahí. A diferencia de algunas tradiciones especulativas, Israel no manifiesta interés o curiosidad por el origen de la «realidad de la creación». Está simplemente ahí como un dato, al que luego Yahvé se dirige de una forma señorial.

Esta forma de comprender la creación puede sorprender a algunos como una afirmación inadecuada que parece ceder algo crucial del poder omnímodo de Dios. No obstante, parecería que esta cuestión no preocupó ni a Yahvé ni a Israel. La percepción más importante, a mi juicio, es que lo que puede aparecer como una concesión teológica a la «terquedad» de esa realidad, de hecho, es una virtud pastoral característica de la fe de Israel. Es decir, la fe de Israel está por lo general en medio de las cosas, respondiendo a lo que aparece concretamente «en la vida real». Y lo que aparece –a diario y en todas partes, en tiempos pretéritos y en nuestros días– es una vejación, son unos problemas y es una destructividad que parecen descontroladas y libres. Podemos decir que todo ese mal es consecuencia del pecado, pero Israel rechaza esa conclusión, si por pecado se entiende fracaso humano. El mal simplemente está ahí, a veces como consecuencia del pecado humano, a veces como un dato, y ocasionalmente se culpa a Dios. Jon Levenson ha defendido convincentemente que, según los textos del Antiguo Testamento, en el mundo se encuentra en libertad *algo incontrolado y destructivo que aún no ha sido colocado bajo el dominio de Yahvé*[16]. Mientras se promete que Yahvé prevalecerá sobre esas fuerzas contrapuestas, es obvio que Yahvé todavía no ha logrado ese dominio y ahora no prevalece. Además, Fredrik Lindström ha mostrado que en muchos salmos esa fuerza mortal penetra en medio de Israel sólo cuando y donde Yahvé está ausente, es negligente o no presta atención[17].

16. J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, San Francisco 1988.

17. F. Lindström, *Suffering and Sin: Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*, Estocolmo 1994.

La cuestión del mal es un asunto complicado, al cual volveremos más adelante. Por ahora basta con sugerir que el realismo pastoral del testimonio de Yahvé es enorme. Se atreve a afirmar, en su testimonio de un mundo ordenado por Yahvé, que la amenaza a la vida, tan palpable entre nosotros, es una amenaza que puede ser y que será respondida por el Creador, el cual continúa la tarea de gobernar, ordenar y sostener. La fe en la creación constituye una llamada y una invitación a confiar en el Sujeto de esos verbos, incluso ante las incursiones cotidianas y tangibles del caos. El testimonio de Israel lleva hacia el veredicto de que, en medio del caos, incluso el del exilio o finalmente el de la muerte, podemos fiarnos de Aquel que se encuentra inserto en esas afirmaciones doxológicas.

h) *Un cambio en el paradigma interpretativo*

Antes de abandonar nuestra reflexión sobre la creación, será conveniente que los estudiantes de teología del Antiguo Testamento tomen conciencia del enorme cambio que se está produciendo en la actualidad en la comprensión general de la fe veterotestamentaria en relación con el testimonio de un Dios que crea. La interpretación teológica del Antiguo Testamento en el siglo XX ha estado dominada por la tesis de Von Rad, «El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento», que publicó por vez primera en 1936[18]. Una vez más, es importante advertir que la obra de Von Rad salió a la luz en medio de la crisis del desarrollo del nacional-socialismo en Alemania, y seguramente tenía tras de sí el programático contraste de Barth entre fe y religión. Von Rad simplemente indica que, dentro de la fe veterotestamentaria, la creación figura entre las «cuestiones que hoy se discuten muchísimo»[19]. En su exposición, Von Rad pasa inmediatamente a decir que «el ataque mayor que Israel recibió de la naturaleza fue la religión cananea de Baal»[20]. Así, a mi entender, es evidente que el contraste de Barth entre fe y religión fue programáticamente trasladado a la fe de Israel ante la religión de la fertilidad cananea, un contraste que influyó en los Estados Unidos a través de la obra de G. Ernst Wright[21]. En su influyente razonamiento, «la fe en la creación» pasó a estar íntimamente unida a la religión de la fertilidad y a la celebración de los procesos naturales de reproducción. Esto acabó por expresarse en categorías de «naturaleza frente a historia» o «espacio frente a tiempo»[22]. Von Rad declaró que la fe de Israel «primariamente es fe salvífica»[23], concluyendo que la fe en la creación estaba ausente de los primitivos credos de Israel y que nunca alcanzó en el Antiguo Testamento el estatus de una afirmación plena y autónoma.

18. G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 129-139. Una valoración retrospectiva de la influyente tesis de von Rad se encuentra en W. Brueggemann, *The Loss and Recovery of «Creation» in Old Testament Theology*: TToday 53 (1996) 177-190.

19. G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 129.

20. *Ibid.*, 130.

21. G. E. Wright, *The Old Testament against Its Environment*, Londres 1950; Id., *God Who Acts*, Londres 1952.

22. Tales antítesis han sido criticadas en la actualidad por muchos exegetas. Una clara exposición es la de J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961.

23. G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 129.

Es difícil exagerar la fuerza de dicho modelo interpretativo, el cual generó una gran cantidad de literatura. En retrospectiva podemos ver que tal lectura del Antiguo Testamento (quizás podríamos decir lectura *errónea*) separó la fe de Israel de los procesos humanos elementales del nacimiento y la muerte, y al final se puso al servicio, sin duda inconscientemente, de un modelo masculino de interpretación que acentuaba la virilidad de Dios de una forma muy controvertida. En el diálogo teológico actual sobre el Antiguo Testamento (incluyendo esta reflexión), ese modelo es rechazado en gran medida; hasta donde yo conozco, en el diálogo actual únicamente es defendido por H. D. Preuss[24].

Este cambio de paradigma es importante no sólo porque abre sustancialmente nuevas categorías interpretativas, sino también porque ofrece orientaciones respecto a la manera en que el contexto proporciona categorías interpretativas que siempre y al mismo tiempo abren posibilidades y limitan el horizonte. Sin duda, fue la lucha eclesial en la Alemania de la década de los treinta la que dictó la idea directriz de Von Rad, con la ecuación entre el nacional-socialismo («sangre y tierra») y la religión de la fertilidad cananea. Una vez pasado ese sumamente influyente contexto interpretativo, tal paradigma ha sido considerado cada vez menos adecuado. Resulta instructivo y asombroso el hecho de que Von Rad cita, en su artículo de 1936, el mismo repertorio de textos aquí indicados en torno al tema de la creación. Sin embargo, su presentación está regida por otro presupuesto, de modo que no sorprenden los distintos resultados. Así pues, resulta evidente el hecho de que las categorías que nos permiten a nosotros percibir ciertas cosas también son decisivas para el resultado de la reflexión teológica sobre el texto.

Podemos identificar seis aportaciones importantes al cambio de ese conflictivo modelo interpretativo.

1. Es un gran mérito de Von Rad el que él mismo fuera más allá de este modo de pensar al final de su vida. Ya es evidente en el primer volumen de la *Teología del Antiguo Testamento* que modera la dura y polémica retórica de 1936[25]. Especialmente en su libro de 1970, *Sabiduría en Israel*, Von Rad presta atención a los textos del Antiguo Testamento que hablan de la creación como una construcción ordenada de la vida con exigencias éticas que permiten el desarrollo de la vida en la comunidad[26].

2. Claus Westermann, un colega cercano de Von Rad, fue muy influido por la hipótesis del credo de 1938. Sin embargo, Westermann había estudiado en profundidad

24. H. D. Preuss, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Bilbao 1999. El razonamiento más vigoroso y extenso respecto a la creación en el horizonte de la teología del Antiguo Testamento es el de R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology*, Grand Rapids 1995.

25. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 435-554. En ese volumen, Von Rad prestó gran atención a las tradiciones sapienciales. Ello apuntaba ya a una articulación de una teología de la creación que se apartaba de las categorías de su definitorio artículo de 1936.

26. El cambio ya presente en el primer volumen de la *Teología del Antiguo Testamento* llegó aún más lejos en *Sabiduría en Israel*, donde Von Rad defiende una teología de la creación que parece ser casi un paralelo o una alternativa a la teología de las «acciones poderosas» que había postulado anteriormente. Así, es importante notar el desarrollo de la obra de Von Rad a lo largo del tiempo. Resulta erróneo en relación con su obra centrarse en un aspecto particular de sus escritos considerándolo su presentación más característica. Un rasgo de su grandeza es que estuvo dispuesto a experimentar más allá de lo que parecían ser sus juicios más firmes.

el libro del Génesis. A la luz de ese estudio, planteó una «teología de la bendición» junto a una «teología de la liberación», que percibía la auténtica obra sustentadora de Dios en la existencia cotidiana de la comunidad humana[27]. Es decir, Dios es evidente en Israel no principalmente en los grandes acontecimientos públicos y dramáticos, sino en el ordinario transcurrir de la vida. Presumiblemente, Westermann fue llevado en esta dirección no sólo por los textos de la creación, sino también por los relatos ancestrales de Gn 12–50, que se ocupan del sostenimiento de la comunidad humana de generación en generación. Cuando uno yuxtapone «bendición» y «liberación», como hace Westermann, es posible relacionar dialécticamente los temas del sustento y la intervención, el mantenimiento y la transformación. Y aunque Westermann mismo no lo diría, se puede identificar la crianza «femenina» al lado de la asertividad «masculina». Así, sostengo que el abandono de los temas de la creación ha provocado en parte la crisis actual de una interpretación bíblica de índole patriarcal.

3. Debería mencionarse un libro poco conocido de Walter Harrelson, *From Fertility Cult to Worship*[28]. En dicho libro, Harrelson comienza con el contraste entre la religión de la fertilidad y la fe israelita, lo cual era, en el momento en que fue escrito, bastante usual. No obstante, él percibió, especialmente en el libro de Oseas, que las funciones de la fertilidad relacionadas con la reproducción y la generación eran asignadas a Yahvé y no solamente al baalismo. Además, los poetas de Israel no se refrenaron a la hora de emplear el lenguaje y las imágenes de la hostil alternativa cananea a fin de afirmar que Yahvé es, de hecho, el Dios de la fertilidad.

4. Tal vez el tratamiento más importante en la recuperación de la creación como una dimensión propia de la fe de Israel es el libro de Hans Heinrich Schmid *Gerechtigkeit als Weltordnung*[29]. A Schmid no le interesa la vieja controversia sobre la religión de la fertilidad. Más bien, estudia los materiales sapienciales del Antiguo Testamento, especialmente el libro de los Proverbios. El título de su libro, que resume su argumento, indica que el orden del mundo, dado por el Creador, tiende a e insiste en la rectitud, es decir, el mantenimiento adecuado de todo lo necesario para una vida de *shalôm*. Así, la fe en la creación, tal como Schmid la presenta, no está ya contaminada con categorías polémicas, sino que es vista como una forma adecuada de hablar de Yahvé, quien ordena el mundo de forma bondadosa, generosa y fiable teniendo como fin la vida.

5. Más recientemente, James Barr se ha incorporado con una polémica declaración contra Karl Barth. Barr ha insistido en que la «teología natural» está plenamente a nuestra disposición en el Antiguo Testamento y en que las categorías de Barth,

27. Claus Westermann presentó su «teología de la bendición» en diversas reflexiones. Cf. C. Westermann, *Creation and History in the Old Testament*, en V. Vajta (ed.), *The Gospel and Human Destiny*, Minneapolis 1971; Id., *Creation*, Filadelfia 1971; Id., *Elements of Old Testament Theology*, Atlanta 1982; Id., *What Does the Old Testament Say about God?*, Londres 1979; Id., *Blessing in the Bible and in the Life of the Church*, Filadelfia 1978.

28. W. Harrelson, *From Fertility Cult to Worship*, Nueva York 1969.

29. H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tubinga 1968. También cf. su anterior obra *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlín 1966; y su posterior y enormemente influyente artículo *Creation, Righteousness, and Salvation: «Creation Theology» as the Broad Horizon of Biblical Theology*, en B. A. Anderson (ed.), *Creation in the Old Testament*, Filadelfia 1984, 102-117.

originadas en una situación sumamente peligrosa, no estaban bien informadas[30]. Independientemente de lo que se pueda decir respecto al argumento de Barr y la consiguiente posición de Von Rad en ese contexto, hoy en día resulta creíble y es posible reconocer la legitimidad de una exégesis que considera la creación como el horizonte de la fe de Israel.

6. Bernhard Anderson, más que nadie en los Estados Unidos, popularizó y utilizó la hipótesis del credo de Von Rad. El libro de Anderson *Understanding the Old Testament*, elaborado a partir de la hipótesis del credo, es el manual preceptivo para el estudio del Antiguo Testamento en los Estados Unidos[31]. Por consiguiente, resulta irónico que Anderson, más que ningún otro exegeta norteamericano, se haya dedicado a las tradiciones de la creación en el Antiguo Testamento[32]. Anderson conocía el aspecto controversial de la fe de Israel ante el baalismo, pero también ha percibido de forma correcta que la creación es un tema propio de la teología del Antiguo Testamento. Ha prestado atención a la manera en que este material teológico es pertinente para la discusión actual en torno a la crisis ecológica[33].

Puesto que la tendencia actual en la exégesis veterotestamentaria es percibir la creación como el horizonte del Antiguo Testamento, y puesto que los anteriores paradigmas de Israel frente a Canaán (impulsado por Von Rad) y de fe frente a religión (enunciado por Barth) se han ido desvaneciendo, comenzamos nuestro tratamiento de los verbos del testimonio de Israel sobre Yahvé con la creación[34]. Tomar tal «horizonte» como punto de partida ofrece grandes ventajas. Esta amplia perspectiva del gobierno de Yahvé supera las tendencias etnocéntricas y antropocéntricas que pueden prevalecer en una interpretación que carezca de dicho horizonte. La existencia de Israel como comunidad de fe se sitúa así en un contexto mucho más amplio, de modo que se observa que la esfera propia del gobierno de Yahvé es mucho mayor que Israel o que cualquier otra comunidad que se imagine tener un estatus privilegiado.

Esta nueva aparición de la fe en la creación en la teología del Antiguo Testamento es especialmente bien recibida desde dos aspectos de actualidad. En primer lugar, la fe en la creación puede hacer una aportación crucial a la cuestión de la crisis ecológica y medioambiental a la que nos enfrentamos[35]. La fe en la creación invita a reflexionar sobre la responsabilidad humana en el bienestar de la creación y advierte de los costosos

30. J. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology: The Gifford Lectures for 1991*, Oxford 1993.

31. B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament*, Nueva York 1986.

32. B. W. Anderson, *From Creation to New Creation: Old Testament Perspectives*, Minneapolis 1994, ha ofrecido una serie de artículos importantes sobre la creación, publicados en diversos lugares a lo largo de su carrera. El conjunto de sus artículos constituye un corpus relevante y un punto de referencia para la exégesis posterior.

33. Especialmente cf. B. W. Anderson, *From Creation to New Creation*, Minneapolis 1994.

34. Respecto a la creación como foco adecuado y punto de partida para una teología del Antiguo Testamento, cf. R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology*: HBT 6 (1984) 25-57.

35. En la actualidad se acepta generalmente que la preocupación ecológica presente está íntimamente vinculada a la comprensión bíblica de la creación. Mientras que esto se ha convertido en un *topos* de la exégesis, cabe destacar que este énfasis es muy reciente, correlativo a la aparición de este tema en el horizonte general de la sociedad. Aunque las afirmaciones a favor de la ecología estaban latentes en el material, permanecieron inadvertidas en la mayor parte de la exégesis, hasta que la interpretación se encontró con la particular y exigente urgencia del cuidado del medio ambiente.

perjuicios que conlleva su abuso. En segundo lugar, la fe en la creación, entendida como polémica doxológica contra la autonomía humana, puede penetrar en la discusión de la ciencia y la religión de una forma que no podía el modelo conflictivo de la fe veterotestamentaria[36]. La fe en la creación, con su dimensión ética, puede insistir en que la maravilla y el misterio de la creación no invitan a un control prometeico, sino al respeto, la reverencia y el cuidado del mundo, haciendo que la «fuerza de la vida» no esté finalmente a disposición del conocimiento, de la administración o de la manipulación humana. Así, es sumamente importante el hecho de que la fe en la creación no llevara a Israel a la autosuficiencia, sino al abandono de sí mismo en la alabanza.

Al mismo tiempo, hemos de insistir, en todo caso, en que la fe en la creación, a no ser que se muestre claramente yahvista (es decir, coherente con el resto del testimonio de Israel), está abierta a un uso ideológico. Ello puede ser verdad desde un punto de vista político cuando el orden de la creación se equipara con un orden social preferente, apelando, por ejemplo, a la «ley natural». Tenemos muchas pruebas del carácter destructivo de tal ecuación. El mismo potencial demoledor también se descubre en esa especie de inmanentismo que imagina que el poder de la vida es inherente a la creación y puede ser utilizada por el conocimiento tecnológico sin remitirse al carácter ético del don de la vida concedida por Yahvé. Cuando el «poder de la vida» se separa de las exigencias éticas inherentes al orden de la creación, la muerte adquiere una enorme y peligrosa fuerza.

Por último, podemos notar que el testimonio de Israel respecto a «Yahvé que crea» no conduce a nada similar a una doctrina de la creación. Como hemos indicado, Yahvé «crea» por la palabra (Gn 1, 3ss), por la sabiduría (Jr 10, 12) y por el espíritu (Gn 1, 12), de modo que tenemos a nuestra disposición los materiales para la articulación de una doctrina trinitaria de la creación. El Antiguo Testamento, no obstante, en su tendencia doxológica y polémica, deja el asunto mucho menos definido y no debe llevarse más allá de ese carácter indefinido. Dicho de otro modo, *el testimonio de Israel permanece en el nivel del testimonio, una declaración después de otra*. El oyente puede tejer esas declaraciones creando una unidad, pero tal maniobra hermenéutica inevitablemente trasciende el testimonio de Israel. Aquí no tenemos ninguna doctrina o ningún sistema, simplemente declaraciones que insisten en que esta frase afirma un Sujeto-Agente cuya actividad reconfigura de forma decisiva el mundo vital de los oyentes. La fe en la creación es el lugar donde se ubica esta comunidad de testigos en su resistencia frente a la comprensión de la vida como técnica y en su insistencia en que la generosidad de Dios anulará la escasez, que es la ideología impulsora de la codicia, la cual, a su vez, empequeñece la creación y hace que la vida humana resulte aún más desesperada.

Israel medita sobre el caos existente en medio de su propia vida. No se dedica a especular sobre la fuente o el origen del caos: el caos simplemente está ahí, en las

36. Respecto a la interacción de ciencia y religión, en lo que concierne a la creación, cf. las siguientes reflexiones: L. Gilkey, *Nature, Reality, and the Sacred: The Nexos of Science and Religion*, Minneapolis 1993; J. Moltmann, *Dios en la creación*, Salamanca 1987; S. McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Filadelfia 1983.

grandes e inescrutables amenazas cósmicas que Israel puede percibir pero no explicar. La misma amenaza del caos es más inmediata para Israel en las presiones sociopolíticas que roban al débil una oportunidad de vivir. Israel conoce el caos también en la intimidad de la esterilidad de la familia, en el abandono de la comunidad y en la muerte de la persona. Lo asombroso de las controvertidas doxologías de Israel es que éste rechaza las afirmaciones de caos y se niega a acobardarse impotente ante las fuerzas que anulan su vida. En su audaz testimonio, Israel se aprovechó del ineludible término *crear* (y sus menos exóticos sinónimos). Al usar tales verbos, Israel declara conocer el nombre del Sujeto lo suficientemente poderoso como para poner en práctica esos verbos. En ese discurso, se hace retroceder al caos de forma decidida. En la práctica, el testimonio proporciona un lugar (un espacio seguro) en que Israel y el mundo pueden ser fecundos y multiplicarse.

2. *Yahvé, el Dios que hace promesas*

En su más extraño testimonio, el Antiguo Testamento afirma que Yahvé dijo al patriarca Abrahán:

> Juro (*šb'*) por *mí mismo*, palabra del Señor, que por haber hecho esto y no haberme negado a tu único hijo, te colmaré de bendiciones y multiplicaré inmensamente tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena de las playas. Tus descendientes conquistarán las ciudades de sus enemigos. Todas las naciones de la tierra alcanzarán la bendición a través de tu descendencia, porque me has obedecido (Gn 22, 16-18).

Posteriormente, en muy distintas tradiciones Israel apeló nuevamente a esa notoria afirmación de Yahvé:

> Para que seas dichoso y entres a tomar posesión de la tierra buena que el Señor prometió (*šb'*) a tus antepasados (Dt 6, 18).
>
> Y a nosotros nos sacó de allí para introducirnos y darnos la tierra que había prometido (*šb'*) a nuestros antepasados (Dt 6, 23).

El testimonio israelita de Yahvé como el que hace promesas presenta a éste como lo suficientemente poderoso y fiable para transformar la vida en el mundo, tanto para Israel como para todos los pueblos, más allá de las circunstancias presentes de acuerdo con nuevas posibilidades vivificantes. Las promesas de Yahvé mantienen el mundo abierto hacia el bienestar, incluso frente a circunstancias letales.

a) *Verbos de promesa*

El verbo fundamental, sobre el que Israel medita constantemente, es *šb'* (jurar). Este verbo es lo que hace que este testimonio acerca de Yahvé sea tan extraño, pues se refiere a unas palabras que proceden de los labios mismos de Yahvé, de modo que es-

te habla de una obligación consigo mismo («Juro por mí mismo...») en relación con el futuro de Israel. La frase testimonial aquí recordada no es un acto, a menos que tales palabras se consideren «performativas», es decir, que realicen lo que afirman[37].

Este discurso, en labios de Yahvé, no debe ser reducido a algún tipo de «palabra de Dios», como si fuese un principio o un *logos* racional. Se trata, más bien, de un discurso en voz alta, un juramento hecho en un contexto solemne, en virtud del cual Yahvé se compromete formal y solemnemente con Israel y acepta obligaciones para el futuro. Este compromiso de su persona significa que el testimonio israelita sobre Yahvé, y de forma derivada su propia vida en el mundo, se centran en algo tan frágil y esquivo, tan solemne y serio, como un juramento formal que Yahvé se ha comprometido a cumplir. Además, Israel puede identificar el tiempo y el lugar del juramento y el oyente a quien se hizo.

Los verbos que derivan de o proporcionan un contenido a *šbʿ*, lo sustancial del juramento, son sobre todo «dar» (*ntn*) y bendecir (*brk*). Yahvé promete dar, ofrecer gratuitamente y garantizar. Israel va a ser el destinatario de un don que es tan cierto como la promesa de Yahvé. Moshe Weinfeld ha sugerido que este juramento por parte de Yahvé de otorgar a Israel el don incondicional de la tierra refleja una concesión de tierra, por la que un monarca tiene la potestad de entregar una tierra a un súbdito privilegiado[38]. Así, la oración verbal no es un deseo amorfo, sino un decreto público y solemne que proclama ciertos derechos legales y ciertas garantías para el futuro.

El segundo verbo fundamental («bendecir») no es fácil de definir, aunque claramente no expresa un mero deseo agradable. Se trata, más bien, de la concesión de una fuerza vital, relacionada con lo generativo, el nacimiento y la reproducción. Así, su uso, por ejemplo en Gn 22, 17, es un acto por el que el poder para dar vida, monopolizado por Yahvé, es generosamente transmitido a Abrahán y sus descendientes.

Con esta secuencia de verbos –jurar, dar, bendecir– nos hallamos, ciertamente, en el ámbito del testimonio, pues Israel relata lo que ha oído decir a Yahvé. Todo lo relacionado con la vida de Israel en el mundo depende de que esas palabras hayan sido pronunciadas por Yahvé. Por supuesto, más allá de la insistencia de Israel, no tenemos pruebas de que Yahvé haya dicho tales palabras. El testimonio de la Biblia tiende a hacernos tomar la palabra de Israel como una confirmación de que dichas promesas han sido, en efecto, establecidas con una fuerza y una significatividad que aseguran el futuro. Más allá de ese testimonio, Israel no puede ofrecer garantías de la afirmación, y ciertamente la investigación histórica no puede llegar al trasfondo de la cuestión. Israel sólo puede contar historias que actúen como vehículos de esos discursos asombrosos y decisivos, que crean la comunidad y generan la historia.

37. Respecto al discurso «performativo», cf. J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona 2004. En la actualidad Dale Patrick está trabajando en una teología del Antiguo Testamento desde la perspectiva de dicho discurso. El título provisional es «La retórica de la revelación».

38. Respecto al poder del trono de llevar a cabo tal concesión de tierra, cf. M. Weinfeld, *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*: JAOS 90 (1970) 184-203, y de una forma más general S. Booer, *The Promise of the Land as an Oath* (BZAW 205), Berlín 1992. Esta prerrogativa real es evidente en el Antiguo Testamento en las relaciones de David con Meribaal y Sibá en 2 Sm 9, 1-13; 16, 1-4; 19, 24-30.

b) *Los relatos ancestrales de la promesa*

Los materiales de este extraordinario testimonio de Yahvé como el Dios que hace juramentos solemnes, se ofrecen en los relatos ancestrales del Génesis. Albrecht Alt ha prestado especial atención a las promesas de las narraciones del Génesis y ha insistido en que realizar promesas es el rasgo característico de Yahvé[39]. Podemos analizar brevemente algunos de esos discursos de Yahvé en torno a los cuales se organiza el relato del Génesis.

Claus Westermann ha propuesto que la promesa hecha en el relato de Gn 18, 1-15 es quizás la principal expresión de la promesa de Yahvé, porque a diferencia de la mayoría de las demás promesas del Génesis puestas en boca de Yahvé, ésta es parte integral de su contexto narrativo[40]. Sin la promesa, no habría relato. En esta narración, Yahvé (o «tres hombres») visitan a Abrahán y Sara en su vejez. El visitante (o los visitantes) sólo son reconocidos posteriormente en el relato. Anteriormente (Gn 12, 1-3; 15, 1-6), se ha prometido un hijo a Abrahán y Sara, pero ahora son ancianos y han pasado sus años fértiles. No tienen ningún hijo, ningún heredero y ninguna perspectiva de tener uno. Sin un hijo y heredero, no habrá, para esta familia, una futura recepción de la tierra prometida. Las desesperadas circunstancias de Abrahán y Sara quedan de manifiesto en la narración.

Sin embargo, el visitante (los visitantes), pronunciando unas palabras, anulan radicalmente las circunstancias de los ancianos: «Tu mujer Sara tendrá un hijo» (v. 10). Ese comentario provoca incredulidad, risa, asombro y burlas. El visitante en absoluto cede a la incredulidad. Por el contrario, plantea el supremo desafío a la fe de Abrahán y de Sara: «¿Hay algo difícil para el Señor?» (v. 14). En el relato no se ofrece ninguna respuesta[41]. Por el momento, Israel ha de convivir con ese interrogante. En la narración posterior se da la respuesta: Sara tiene un hijo (Gn 21, 1-7). Se ha cumplido la promesa; las circunstancias son superadas por la fiabilidad de Yahvé. Lo imposible se lleva a cabo, y la promesa hecha en Gn 12, 1-3 y Gn 15, 1-6 queda intacta.

La promesa hecha a Abrahán debe ser trasmitida a su querido hijo Isaac, quien sobrevivió a las exigencias de Dios sólo de forma maravillosa (Gn 22, 1-14). Ahora, en Gn 26, 3-5, la promesa hecha a Abrahán se otorga a la siguiente generación:

> Yo estaré contigo y te bendeciré, porque a ti y a tu descendencia os daré estas tierras, cumpliendo el juramento que hice a tu padre Abrahán. Multiplicaré tu descendencia co-

39. A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford 1966, 1-77. La tesis de Alt, sin duda, influyó en Von Rad, pues éste comprendió el Hexateuco por medio de un esquema de promesa y cumplimiento. La influencia de Alt, además, llegó por medio de von Rad a Jürgen Moltmann, cuya *Teología de la esperanza*, Salamanca ⁶1999, está profundamente influida por el énfasis que Von Rad pone en la promesa.

40. C. Westermann, *The Promise to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives*, Filadelfia 1980, 11-12, sugiere que esta narración es aquella en el ciclo de Abrahán y Sara en que la promesa es intrínseca e integral en el relato. En casi todos los otros casos de los relatos del Génesis, la promesa parece estar añadida a un relato que podría existir sin la promesa; en este caso, no hay narración sin el oráculo de la promesa. Así, en Gn 18, 1-15 podemos tener el relato del más elemental recuerdo de Israel respecto a la promesa.

41. Respecto al texto, cf. W. Brueggemann, *Impossibility and Epistemology in the Faith Tradition of Abraham and Sarah (Gen 18:1-15)*: ZAW 94 (1982) 615-634.

> mo las estrellas del cielo y te daré todas estas tierras, y todas las naciones de la tierra recibirán la bendición a través de tu descendencia, porque Abrahán me obedeció y guardó mis preceptos y mandamientos, mis normas y leyes.

El juramento ahora hecho a Isaac consiste en «cumplir la promesa» ya hecha a Abrahán. Esas palabras perduran para la siguiente generación de esa familia.

Una vez más, la promesa está en peligro, pues la siguiente madre en Israel, Rebeca, es, al igual que Sara, estéril (Gn 25, 21). Sólo en virtud de la bendición de Dios nacen Esaú y Jacob. Jacob prevalece sobre su hermano por medio de embustes, pues la integridad moral no constituye una condición de la promesa (Gn 27, 1-40). Jacob, ahora en la misma línea de descendencia, recibe la promesa:

> Yo soy el Señor, el Dios de tu abuelo Abrahán y el Dios de Isaac; yo te daré a ti y a tu descendencia la tierra sobre la que estás acostado. Tu descendencia será como el polvo de la tierra; te extenderás al este y al oeste, al norte y al sur. Todas las naciones recibirán la bendición a través de ti y de tu descendencia. Yo estoy contigo. Te protegeré adondequiera que vayas y haré que vuelvas a esta tierra, porque no te abandonaré hasta que haya cumplido lo que te he prometido (Gn 28, 13-15).

La promesa es la misma, aunque varía la redacción: tierra, compañía («yo estoy contigo») y la bendición a las naciones. La promesa se mantiene «hasta que haya cumplido lo que te he prometido» (*dbr*). Una vez más, la promesa se transmite seguramente a la generación siguiente, otra generación que ha nacido sólo gracias al poder de Yahvé.

Después de Jacob, el relato del Génesis no dice que la promesa fuese hecha a José, porque José presenta otro género literario. A los hijos de José, Efraín y Manasés, se les da, de hecho, una bendición (Gn 48, 13-14.20). La narración nos sorprende, porque en los vv. 15-16, incluido entre la referencia a sus nietos, «bendijo a José». Jacob bendijo y concedió la fuerza vital, instruyendo a José para que «bendiga a estos muchachos» (v. 16). Aquí la bendición nuevamente mira retrospectivamente a los padres, Abrahán e Isaac. También mira hacia el futuro, contemplando una «muchedumbre» en la tierra. Como Westermann ha mostrado, la forma del discurso es una promesa juramentada[42].

Lo sustancial del discurso, no obstante, es una bendición, la concesión de la fuerza de la vida, como energía, prosperidad, abundancia y bienestar. Yahvé es un Dios diferente a los demás, que tiene en su poder el don de una vida buena. Todo ello se halla en el verbo *šb'*. El libro del Génesis comprende la importancia de trasmitir el solemne juramento de Yahvé a la próxima generación de Israel, pues *es este juramento el que otorga a Israel la fuerza para sobrevivir y prosperar en circunstancias exigentes y debilitantes*. Dicho juramento no es una promesa general que flota en el aire. Es concreto y específico. Y debe ser confiado a la generación siguiente, de manera concreta y formal, ciertamente por medio de un nuevo relato, pero también a través de

42. C. Westermann, *The Way of the Promise through the Old Testament*, en B. W. Anderson (ed.), *The Old Testament and Christian Faith: Essays By Rudolf Bultmann and Others*, Londres 1964.

los adecuados gestos físicos, por los que la siguiente generación se identifica y recibe la fuerza necesaria para ser portadora en el mundo de ese poder que desafía las circunstancias.

Lo sustancial de la promesa es contenido en dos palabras, *bendecir* y *dar*, verbos sobre los que Yahvé preside con singular soberanía. El término *bendecir* revela el poder divino de dar la vida, que se refiere íntimamente a la generación de la siguiente ola de niños. Así pues, la promesa aparece conectada con la reproducción sexual, pues la Biblia sabe (mucho antes que Freud) que está vinculada al misterio central de la vida. Junto a esa intimidad de la procreación de herederos, el verbo *bendecir* en esos relatos tiene en perspectiva una nueva vida que ha de ser trasmitida, por medio de Israel, a las naciones. Esas repetidas promesas indican la forma característica en que Israel piensa y habla. Este acto tan íntimo está unido a los procesos reproductivos de Israel, por los que la fuerza de la vida de Yahvé es liberada en el mundo y queda a disposición de todos. En virtud de esta conexión, Israel recibe una significatividad y una responsabilidad que le transcienden. Y el mundo de las naciones es considerado ahora como el lugar donde la constante fuerza de la vida de Yahvé se manifiesta. En estas tradiciones de la promesa, a Israel, en virtud de su vida y su obediencia, se le confía el bienestar de las naciones[43].

Entre la intimidad de la reproducción y el carácter amplio de la referencia a las naciones, ambos bajo la tutela del verbo *bendecir*, se encuentra el segundo verbo derivado, *dar*. Yahvé dará, no en primer lugar a todos los ancestros mencionados, no a las naciones, sino a todo el pueblo de Israel. Y lo que Yahvé ha prometido a Israel es tierra. Es posible imaginar que esta promesa fue escuchada, acogida y aceptada en primer lugar por *quienes no poseían tierra*, para quienes el don de la tierra era la anticipación en quintaesencia de toda la vida.

Así, ya en la primera locución de Yahvé a Abrahán percibimos la extrañeza de este testimonio (Gn 12, 1-3). Yahvé, el Creador de cielos y tierra, el que habita en lo alto y es exaltado, tiene un tema característico en su discurso, la tierra[44]. *La santidad, por consiguiente, es vinculada a la concreción de la existencia material en el mundo*. Israel comprende que la vida plena, la vida que Yahvé tiene en mente, requiere de la tierra: un lugar propio que sea seguro, fecundo, estable y productivo[45].

43. En la actualidad se acepta normalmente que Gn 12, 1-3 es el texto clave que une la historia del mundo (Gn 1–11) con la historia de Israel. No es preciso seguir el análisis de las fuentes hecho por Von Rad (en relación con el relato yahvista) para tener en cuenta este aspecto interpretativo. Respecto al carácter crucial de ese texto, cf. H. W. Wolff, *The Kerygma of the Yahwist*: Int 20 (1966) 131-158; P. D. Miller, *Syntax and Theology in Genesis XII 3a*: VT 34 (1984) 472-475.

44. Respecto a la centralidad de la tierra en la fe bíblica, cf. W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley 1974; Id., *The Territorial Dimension of Judaism*, Berkeley 1982; W. Brueggemann, *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, OBT, Filadelfia 1978; y más recientemente, N. C. Habel, *The Land is Mine: Six Biblical Land Ideologies*, OBT, Minneapolis 1995.

45. No es posible considerar las promesas sobre la tierra a los ancestros sin referirse, al menos, a la manera en que esas promesas continúan teniendo su fuerza en relación con el Estado contemporáneo de Israel. Esa permanente fuerza encuentra constantemente problemas en relación con el Israel de la actualidad por la percepción de que la apelación ideológico-teológica a las promesas está en gran tensión con la *Realpolitik* que actúa claramente en el Estado de Israel. Además, las reivindicaciones teológico-ideológicas enraizadas en esas promesas se oponen a las reivindicaciones palestinas, que apelan a

Y la tendencia de ese testimonio es a insistir más concretamente en esta conciencia en cada sucesiva generación.

Además, Israel atestigua no sólo que la tierra es una condición indispensable para su vida, sino que Yahvé –el promotor de su existencia en el mundo, el sujeto de sus verbos más importantes– es el que otorga la tierra. En el testimonio de Israel jamás se separará ya la soberanía de Israel de la legitimidad de la tierra. Las dos están unidas por la concreción y la especificidad del discurso que posee la fuerza de un juramento. Yahvé, de acuerdo con el testimonio de Israel, avanza a lo largo de la historia obligado e impulsado por esas palabras. La función y el potencial del juramento es una preocupación constante de esa comunidad testimonial. Israel está convencido, para siempre, de que este Dios no quiere que su pueblo viva sin una tierra segura. Se trata de un aspecto sumamente importante en el autodiscernimiento de Israel. Es también un elemento crucial a la hora de caracterizar a Yahvé como un Dios comprometido con la sana materialidad de la existencia humana.

c) *Cumplimiento y esperanza*

Los relatos familiares de Gn 12–50 son el semillero de la fe de Israel en las promesas, del testimonio más extraño de Israel y del surgimiento de Yahvé como un Dios que hace promesas. Desde la base de este testimonio en torno a las promesas le ocurren dos cosas a Israel, que confía en esas promesas de Yahvé. En primer lugar, en algunas ocasiones, Israel advierte, recibe y reconoce el cumplimiento de una promesa. Von Rad ha indicado que Jos 21, 43-45 es la más clara de esas percepciones[46]:

> El Señor dio a Israel toda la tierra que había jurado dar a sus antepasados. Los israelitas la ocuparon y se establecieron en ella... Ninguna de las promesas que el Señor había hecho a los israelitas cayó en vacío; todas se cumplieron.

En ocasiones, pues, el juramento de Yahvé llega a cumplirse.

En segundo lugar, y de forma más general, Israel espera y está a la expectativa gozosa, perpleja, ansiosamente, pero también con asombro y casi con desesperación, porque con mucha frecuencia las promesas *aún no se han cumplido*, y el juramento de Yahvé ha caído en el olvido. Este olvido caracteriza a Israel como un pueblo de esperanza, que espera expectante.

Al mismo tiempo, dos cosas ocurren en relación con las promesas de Yahvé. En primer lugar, esas promesas continúan siendo repetidas a lo largo de las generaciones de Israel, de modo que puedan resonar con firmeza a lo largo de la vida de Israel y de su continuo testimonio. Así, las promesas a los ancestros se convierten en el fundamento de la llamada hecha a Moisés, en anticipación del éxodo (Ex 2, 24; 3, 7.16; 6, 3-8; 33, 1). Las mismas promesas se convierten en el fundamento de las posteriores

una fuerza ideológica muy diferente. Cf. la sensata valoración de este asunto desde una perspectiva cristiana en W. E. March, *Israel and the Politics of Land: A Theological Case Study*, Louisville 1994.

46. G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 73-76.

exigencias de la Torá (Dt 1, 8; 6, 10; 29, 13). En la medida en que los antiguos materiales son reutilizados, esas viejas promesas de la tierra se convierten en el exilio en el cimiento de la esperanza para los que han sido despojados de su tierra y están desplazados[47]. Es sorprendente que esta comunidad que espera y se mantiene expectante descubra que palabras tan antiguas sean teológicamente dinamizadoras tantos siglos después (Is 43, 8; 51, 2; 63, 16; Ez 33, 24; Miq 7, 20). No resulta asombroso que, en la tradición cristiana derivada, este duradero discurso de Yahvé a Israel fuese denominado por Pablo «anticipo de la buena nueva» o *proeuēggelisato* (Gal 3, 8). El juramento de Yahvé es considerado una afirmación de que Yahvé tiene el poder y el deseo de llevar al pueblo de la promesa a unas circunstancias mejores, independientemente de que la situación actual pueda indicar lo contrario (cf. Heb 11).

El segundo hecho notable en las promesas de Yahvé a Israel es que aquel sigue haciendo nuevas promesas. No es como si lo dicho en el texto de Génesis fuese la última y más excelsa palabra de Yahvé respecto al futuro de Israel. A lo largo de la vida de Israel, Yahvé descubre nuevas formas de anticipar el futuro de Israel. Podemos identificar tres tipos de promesas que son generadas en y a través del posterior testimonio de Israel, todas ellas derivadas de las promesas fundacionales del Génesis y coherentes con ellas.

1. La *promesa a David* y a la casa de David puede haber estado intencionalmente anticipada en los relatos de Abrahán tal como nos han llegado o haber sido dada de forma retrospectiva dentro de esa tradición. No obstante, el compromiso principal con la dinastía, que se convirtió en la raíz fundamental del mesianismo posterior, va más allá del libro del Génesis. Así, se pone en boca de Natán la promesa para la dinastía venidera:

> Pero no le retiraré mi favor, como se lo retire a Saúl, a quien rechacé de mi presencia. Tu dinastía y tu reino subsistirán para siempre ante mí, y tu trono se afirmará para siempre (2 Sm 7, 15-16).

No hay duda de que estas palabras de Yahvé fueron consideradas tan solemne y seriamente como las ya expresadas en el libro del Génesis:

> Una vez lo juré por mi santidad y no voy a mentir a David.
> Su linaje será eterno; su trono como el sol en mi presencia,
> como la luna, testigo fiel y permanente en el cielo (Sal 89, 36-38).

Desde el momento en que estas palabras fueron pronunciadas, la dinastía davídica se convierte en un dato teológico duradero en la vida de Israel.

47. J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven 1975, ha insistido de forma radical en que esas promesas de la tierra que sirvieron a los exiliados fueron, de hecho, generadas en el exilio y no representan tradiciones anteriores. Aunque las cuestiones relativas a las fuentes y la fecha de esas tradiciones se encuentran hoy en día en una situación considerablemente fluctuante, las conclusiones de Van Seters parecen poco probables. Sin embargo, la interpretación que hago no depende de que las tradiciones sean anteriores a lo que Van Seters acepta. El impresionante programa de publicaciones de Van Seters continúa con los presupuestos de su anterior obra sobre el Génesis.

2. Dispersas a lo largo de la *literatura profética* tenemos diversas promesas puestas en boca de Dios mismo. Por medio de distintas imágenes y figuras, estas promesas anticipan un nuevo bienestar para Israel en el futuro. Éstas incluyen, por ejemplo, un nuevo bienestar enraizado en Jerusalén como ciudad de la Torá (Is 2, 2-4; Miq 4, 1-5), un nuevo rey que practica la justicia (Is 11, 1-5) y que asegurará la rehabilitación de una creación hostil (Is 11, 6-9), una nueva y restaurada tierra fértil y productiva (Am 9, 11-15) y una restauración de la fortaleza y el bienestar (Hab 3, 18-19). Desde una perspectiva teológica, lo que importa de esas promesas proféticas, independientemente de su contenido específico o de la época en que puedan ser datadas, es que se sitúan en medio de juicios y amenazas proféticas. Así, por lo general, se trata del segundo acto de Dios, después del juicio, en su relación con el recalcitrante Israel[48]. Esta secuencia, como en Jr 31, 27-30, pone de manifiesto que, para Yahvé, juicio y promesa no son opcionales. Yahvé, con el tiempo, hará ambas cosas con Israel.

3. De forma más patente, el *exilio* se convierte para Israel en un ámbito en que Yahvé hace nuevas promesas. Se trata de un dato teológico de especial importancia. Ni Israel ni el Dios de Israel concederían algo al exilio. Ante una circunstancia sumamente descorazonadora como esa, Yahvé ofrece las promesas de mayor alcance. Además de una serie de afirmaciones que garantizan la restauración, la rehabilitación y la vuelta a casa de Israel, hemos de notar especialmente que en medio del exilio, Yahvé hace un tipo de promesa muy distinto, que pone de manifiesto una relación íntima y una solidaridad con Israel que se expresa como presencia: «Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo» (Jr 11, 4; 24, 7; 30, 22; 31, 33; 32, 38; Ez 11, 20; 14, 11; 36, 28; 37, 23.27; cf. Os 2, 23)[49].

Es extremadamente importante notar que la mayoría de los textos que contienen esa promesa de presencia se encuentran ubicados en el exilio. La promesa indica que Yahvé está preparado para someterse, junto a Israel, a las circunstancias del exilio. No obstante, más que someterse, en esos textos se descubre que la presencia misma de Yahvé al lado de Israel en el exilio contiene en sí el potencial de transformar el exilio en un lugar viable para la vida. Tal presencia puede ser muy bien una promesa más elemental y un compromiso más drástico por parte de Yahvé que su presencia intrusiva[50]. Israel, al aceptar esta promesa de Yahvé, recibió la confirmación de que ni siquiera en las circunstancias más difíciles sería abandonado u olvidado por Yahvé.

48. Respecto a la configuración canónica de la secuencia de juicio y promesa tras el juicio, cf. R. E. Clements, *Patterns in the Prophetic Canon*, en G. Coats-B. O. Long (eds.), *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*, Filadelfia 1977, 42-55.

49. Respecto a esta fórmula y su función fundamental en la fe de Israel, cf. R. Smend, *Die Bundesformel*, Zúrich 1963.

50. Aunque esta repetida y estilizada fórmula de la alianza está principalmente situada en el exilio y ofrecida en los oráculos de salvación del exilio del segundo Isaías, la promesa de la presencia, a menudo expresada en una frase nominal, es bastante antigua en Israel. Por ejemplo, cf. Ex 3, 11-12 con el verbo *hyh*: «Estaré contigo». Este uso del verbo ofrece el contexto del nombre Yahvé en Ex 3, 14, que, siguiendo a Cross, hemos entendido como derivado del verbo *hyh*. Esta promesa de presencia de los vv. 11-12, además, es lo que posibilita la abrumadora tarea de enfrentarse al faraón. La misma promesa de presencia es dada en el nombre *Enmanuel* (Is 7, 14; 8, 8; cf. Mt 1, 23, que pertenece a la misma trayectoria de promesas).

Así, en cada momento de su vida, Israel vivió con la promesa de Yahvé resonando en sus oídos. Dicha promesa, que desafía toda lógica pero que no podía ser ideada por quienes reiteraban el juramento, asegura a Israel que su vida, y finalmente todo el proceso histórico, no es un frío y duro despliegue de fuerza y brutalidad. Se trata, más bien, de un ámbito donde una poderosa intención que desea el bienestar actúa de forma resoluta.

En última instancia percibimos que el carácter promisorio de Yahvé en la posterior vida de Israel adquirió dos formas diferentes. Por un lado, la promesa fue escuchada y recibida de una manera que podemos denominar *profética* y *mesiánica*. Es decir, las promesas divinas serán llevadas a cabo en el horizonte histórico de Israel, en medio de sus instituciones públicas y sus posibilidades. Podemos caracterizar estas promesas como proféticas porque lo sustancial de ellas se refiere a una perspectiva pública y concreta de paz, justicia, seguridad y abundancia. Las promesas proféticas que Yahvé dirige a Israel insisten incesantemente en que las prácticas públicas del poder, en última instancia, se configurarán de acuerdo con el propósito de Yahvé. Dichas promesas también pueden ser llamadas mesiánicas porque anticipan que la realización del futuro de Dios será llevado a cabo por medio de agentes humanos. Aunque el término *mesías* se refiere principalmente a la descendencia de David, en Is 45, 1 a Ciro el persa se le asigna el mismo rol que estaba previamente en manos de los miembros de la familia de David. Así, Israel discierne y articula la promesa de forma que este resoluto Dios reclutará a quien sea necesario en el reparto humano para reordenar la historia de los hombres. Por consiguiente, tanto aquellos que confían en las promesas como aquellos que nunca han oído hablar de ellas son reclutados para este más amplio designo de Yahvé.

Por otro lado, al filo del Antiguo Testamento, las promesas de Yahvé también adquieren una forma *apocalíptica*, de manera que la novedad que Yahvé tiene en mente no surge dentro de procesos públicos presentes o mediante una actividad humana efectiva[51]. Más bien, en virtud de la intervención soberana de Yahvé, cuya novedad no es extrapolada desde el presente, se dará algo completamente nuevo. Los exegetas hablan de promesas protoapocalípticas, como en Is 65, 17-25, la retórica más propiamente apocalíptica de Zac 9–14 y el libro de Daniel, que culmina con la más extrema anticipación de la resurrección de los muertos en Is 26, 19 y Dn 12, 2.

Sin duda, estas dos clases de promesas, expresadas con una retórica muy diferente, actúan con un género muy distinto y en muy diversos contextos sociales. Sin embargo, desde una perspectiva teológica no debería insistirse demasiado en la distinción entre ellas. Es probable que unas circunstancias históricas más intransigentes requieran o evoquen una expresión de la promesa más dramática. No obstante, todas las promesas –profético-mesiánicas y apocalípticas, inherentes a la historia o al margen de ella– brotan del mismo Dios, anticipan el mismo resultado y apelan a la mis-

51. Gran parte de la reflexión reciente ha surgido como respuesta a la tesis de P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Filadelfia 1974. Pese a que la tesis de Hanson es muy debatida, su estudio ha determinado la configuración de gran parte de la reflexión.

ma comunidad. Todas estas promesas de Yahvé, de cualquier clase y sobre cualquier asunto, intentan que Israel no rinda su vida o su destino a las circunstancias presentes, especialmente cuando éstas son mortales y parecen insuperables.

De este modo, el extraño testimonio de Israel plantea una afirmación teológica que es profundamente subversiva en relación con el presente. Israel ha sabido, desde los tiempos de la esterilidad de Sara, que hay una profunda incoherencia entre la *intención* de Yahvé y las *circunstancias* de su experiencia. Israel, ante tal incoherencia, no disponía de muchas alternativas. Podía aceptar las circunstancias de su vida como el verdadero estado de la realidad –así, por ejemplo, Sara es estéril y por consiguiente la promesa queda anulada en el transcurso de una generación–. La otra alternativa, elegida por Israel en muchas ocasiones, es confiar en el juramento de Yahvé como un propósito de superar las circunstancias, de manera que es el juramento y no las circunstancias el que dicta la verdad sobre la realidad. Con esta intencionalidad teológica, Israel adopta dicho testimonio como la verdadera versión de su vida. Ello habría sido extraño y audaz en el mundo antiguo, porque las circunstancias tienen una cierta credibilidad en ese momento. Así, este testimonio es públicamente aceptado sólo por los más audaces. Es posible, de hecho, concluir que este testimonio resulta todavía más extraño y audaz en nuestro mundo actual. En nuestra presente labor teológica, reconocemos que los presupuestos epistemológicos del mundo actual nos inclinan hacia las circunstancias visibles. De hecho, la epistemología de la modernidad, en la medida de lo posible, ha desterrado la promesa de nuestro mundo. Sin embargo, se ha puesto en evidencia que *cuando la promesa es desterrada y las circunstancias mandan, muy probablemente no nos quede otra cosa más que la desesperación*, ya sea la desesperación del autosuficiente o la del desvalido. Y la desesperación no es cimiento para una comunidad social viable. Así, la recuperación de estos textos nos lleva a preguntarnos acerca de si estas viejas palabras pueden ser un antídoto para nuestra fácil aceptación de la desesperación. Tales palabras pueden resultarnos muy remotas a la luz de nuestras circunstancias. En todo caso, siempre han resultado remotas incluso para Israel. En el fondo, nuestra consideración de estas afirmaciones promisorias es lo que siempre ha sido para Israel: una enorme garantía basada en las endebles pruebas de los testigos.

3. *Yahvé, el Dios que libera*

En su testimonio más revolucionario, el Antiguo Testamento afirma que Yahvé dijo:

> Yo soy el Señor, y os arrancaré (*yṣ'*) de la opresión de los egipcios; os libraré (*nṣl*) de su esclavitud, rescatándoos (*g'l*) con gran poder y terribles castigos (Ex 6, 6).

El testimonio de Israel sobre Yahvé como liberador sostiene la decidida capacidad de Yahvé para intervenir de forma decisiva ante cualquier circunstancia y fuerza opresora y alienante que impida una vida de bienestar. Yahvé es más que un rival para las fuerzas opresoras, ya sean sociopolíticas o cósmicas.

a) *Verbos de liberación*

La extraordinaria afirmación de la intención de Yahvé para con Israel ya contiene tres de los decisivos «verbos del éxodo», de los que Yahvé está dispuesto a ser el sujeto:

1. *yṣ'* («Yahvé saca»):

   > Ha sido la fuerza poderosa del Señor la que os ha sacado de aquí (Ex 13, 3; cf. Ex 12, 41; 14, 8; Dt 16, 3.6).

Este verbo habla de una salida geográfica. Independientemente de lo que juzguemos como cierto respecto a la historicidad del éxodo de Egipto, el testimonio de Israel trata inflexiblemente de una salida geográfica. La historia de Israel es la huida «de allí hacia aquí». En ocasiones, el verbo es una simple forma gramatical *qal*, «saliste». En referencia a Yahvé, no obstante, el verbo se halla en la forma causativa *hiphil*, de manera que Yahvé es el agente que sanciona, impulsa y lleva a cabo la salida de Israel. Este verbo equivale a *'lh*, que también puede estar en las formas *qal* o *hiphil*[52].

2. *nṣl* («Yahvé libera»):

   > Voy a bajar para librarlo del poder de los egipcios (Ex 3, 8; cf. Ex 5, 23; 6, 6; 18, 9).

Este verbo se refiere a un abrupto acto de asir o agarrar –a menudo, como en este caso, un asimiento o agarrón para sacar de un peligro. Es el mismo verbo usado por David, que fue «librado» de las garras de un león (1 Sm 17, 37), y por Amós, que se refiere a Israel como un tizón «librado» del fuego por Dios (Am 4, 11). Esto último quizás se refiera al relato del Éxodo, donde Israel es «librado» del peligro de la esclavitud egipcia por medio de un poderoso gesto físico de Yahvé.

3. *g'l* («Yahvé redime»):

   > Os libraré (*nṣl*) de su esclavitud, rescatándoos (*g'l*) con gran poder y terribles castigos (Ex 6, 6; cf. Ex 15, 13; como acción finalizada, Sal 106, 10).

El verbo *g'l* manifiesta una acción transformadora que es tan radical como la de *yṣ'*, aunque la atmósfera del término es bastante distinta. Este término aparece, en primera instancia, para indicar la operación económica que tiene lugar en el seno de una familia con el fin de mantener la propiedad económica (Lv 25, 25ss) o los términos retributivos de la venganza para mantener el honor de la familia (Dt 19, 6.12). La imaginería del verbo sugiere algo así como la solidaridad familiar, en la que Yahvé actúa como un pariente para asegurar la preservación y bienestar de la familia. Es obvio que, sin esa intervención por parte de Yahvé, esos «parientes» de Yahvé habrían desaparecido en el imperio y habrían quedado deshonrados al haber sido abandonados por su potencial redentor.

52. Respecto a la función y el uso de los distintos verbos, cf. J. N. Wijngaards, *The Dramatization of Salvific History in the Deuteronomic Schools*, Leiden 1969; Id., *The Formulas of the Deuteronomic Creed*, Tilburg 1963.

Cada uno de esos tres verbos surge de un contexto diferente y de una imaginería distinta, pero todos ellos concuerdan en su principal afirmación. Los verbos dan testimonio de una intervención decisiva y transformadora, en virtud de la cual Yahvé ha interrumpido la vida de Israel, con «la opresión de Egipto» y la «esclavitud».

A esos verbos podemos añadir otros tres (frecuentemente sinónimos) que aparecen a menudo decisivamente en la tradición del testimonio del Éxodo:

4. *yš'* («Yahvé libera»):

> Así salvó (*yš'*) el Señor aquel día a Israel del poder de los egipcios (Ex 14, 30; cf. Sal 106, 8; y como sustantivo, Ex 14, 13; 15, 2).

El término indica poder, tal vez revelando una acción política, pero más probablemente una acción militar por la fuerza. El verbo en esta conocida frase habla de la contundente actuación de Yahvé, que acabó con una situación de miedo, sufrimiento e impotencia, creando la posibilidad de una vida alternativa que es recibida gozosamente por Israel. La acción del verbo es agónica; Yahvé debe luchar contra las fuerzas opuestas que quieren impedir el bienestar de Israel. Esta transformación llevada a cabo por Yahvé, según sostiene este testimonio, ocurrió en la historia de la vida real, y logró para Israel lo que éste no podía conseguir por sí mismo. En esas palabras, Israel trasciende apasionadamente el «feo abismo» existente entre la historia y la teología, y conoce el nombre de Aquel que elude tanto las categorías de la historia como las de la teología. Yahvé, como Sujeto de ese verbo, es Aquel de quien Israel da incesante testimonio.

5. *pdh* («Yahvé redime»):

> Rescato a los primogénitos de mis hijos (Ex 13, 15; cf. Dt 7, 8; 15, 15; 24, 18; Sal 78, 42).

Este verbo refleja una transacción económica en virtud de la cual uno es liberado de una situación de dificultad o de riesgo –por ejemplo, la esclavitud– cuando alguien paga en metálico lo que corresponde. De este modo, el que paga realiza una acción sumamente generosa, llevada a cabo libremente y sin obligación. Ex 13, 15 hace referencia a la costumbre de que el primogénito ha de ser sacrificado a menos que sea redimido, es decir, que se haga un pago que se considere equivalente al hijo. Jon Levenson, al revisar la evidencia textual de esta práctica, ha concluido que, aunque no se trataba de un rito obligatorio en el antiguo Israel, sí existía[53]. La narración del Éxodo, por lo tanto, retoma esta práctica, teniendo en cuenta la imaginería de que el «primogénito» de Yahvé tiene que ser comprado o redimido para liberarlo de la esclavitud (Ex 4, 22). De forma inversa, el primogénito del faraón no puede ser redimido, sino que debe ser destruido (Ex 11, 5; 12, 12)[54].

53. J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven 1993.

54. Respecto a la noción de rescate como sustitución, cf. también el uso en Is 43, 3-5. P. Stuhlmacher, «Vicariously Living his Life for Many, Mark 10:45 (Matt. 20:28)», en *Reconciliation, Law, and Righteousness: Essays in Biblical Theology*, Filadelfia 1986, 16-29, ha sostenido de manera convincente que el texto de Is 43, 3 es la fuente de la declaración de Jesús en Mc 10, 45, indiscutiblemente una afirmación teológica clave.

6. *'lh* –en *hiphil*– («Yahvé alza»):

> Voy a bajar para librarlo del poder de los egipcios. Lo alzaré (*'lh*) de este país (Ex 3, 8).
>
> He determinado alzaros de la aflicción de Egipto (Ex 3, 17).

El término tiene significados próximos a los de *yṣ'* (cf. Ex 17, 3; 32, 4.8; 33, 1; Nm 14, 13; Jue 6, 13; 1 Sm 8, 8; 10, 18; Jr 11, 7; en Jue 6, 8 ambos vocablos son usados de manera paralela). El verbo *'lh* del que Yahvé es sujeto posee una connotación geográfica: pasar de una parte inferior a una superior. El hecho de que uno «suba» de la esclavitud a la libertad, de la tierra de Egipto a la tierra prometida, permite que el término sea sugerente más allá de los fines geográficos contenidos en su raíz. En la liberación de Egipto, Yahvé levanta o exalta a Israel, cambia sus circunstancias a mejor. En Sal 71, 20 el mismo verbo es empleado de forma metafórica para referirse a un rescate personal y a una transformación realizada por Yahvé.

Los verbos empleados en el testimonio de Israel para expresar la actuación de Yahvé en el Éxodo son numerosos y variados, pudiendo recibir una gran variedad de matices propios de los campos semánticos donde surgieron esos términos. Aunque los verbos surgieran en diversas esferas de la vida, no es preciso, para nuestros fines, que se mantenga el matiz inicial de cada verbo. Tal vez en la época en que llegaron a la forma fija del testimonio todos esos verbos eran más o menos sinónimos. Lo que es importante para nuestros objetivos es que *Yahvé es el sujeto de todos esos verbos*. Este conjunto de verbos se convierte en la forma evidente y elemental como Yahvé es caracterizado en el testimonio de Israel. Por ello, el Antiguo Testamento, en su formulación teológica, no puede nunca librarse de la referencia a un acontecimiento concreto, porque es en la esfera de la realidad pública donde se afirma que Yahvé se da a conocer y es visible. En el centro del discurso de Israel sobre Dios tenemos la afirmación persistente de que Israel no conoce a otro Dios aparte de Aquel que, en un tiempo pasado que aún se recuerda, actuó de tal manera que convirtió la vida de Israel como pueblo en una verdadera posibilidad histórica.

Israel nunca se cansó de repetir esas oraciones verbales, describiendo a Yahvé mediante el uso de los potentes verbos de esas frases. Es lo que Israel proclamaba en sus salmos lo que dotaba de densidad al presente (Sal 78, 12-13; 105, 26-36; 106, 7-9; 136, 10-15). Es, además, lo que Israel contaba a sus hijos en su más concienzuda enseñanza (Ex 12, 26-27; 13, 8-9.14-15; Dt 6, 21-23).

b) *Una nueva narración mediante el recuerdo del Éxodo*

Cuando Israel comenzó a narrar su historia posterior, respecto a lo que ocurrió en otras épocas, lugares y circunstancias, por lo general relató *toda* su experiencia a través de la poderosa y definitoria lente del recuerdo del Éxodo. Es decir, Yahvé no realizó estos verbos poderosos, transformadores y liberadores sólo una vez al comienzo de la vida de Israel en el mundo. Más bien, Yahvé de forma repetida, característica y fiable llevó a cabo transformaciones similares en circunstancias parecidas a lo largo

del recuerdo normativo de Israel. Aunque el material ancestral de Génesis es de una índole muy diferente, al menos en Gn 15, 7 la narración logra que la salida (*yṣ'*) de Ur de los caldeos suene como una anticipación del Éxodo. Cuando entró en la tierra prometida bajo el liderazgo de Josué, Israel de forma consciente presentó el cruce del río Jordán como una versión tardía del cruce del mar Rojo:

> Israel pasó el Jordán a pie enjuto, porque el Señor vuestro Dios secó las aguas del Jordán ante vosotros hasta que pasasteis; es lo mismo que hizo el Señor vuestro Dios en el mar Rojo: lo secó ante nosotros hasta que pasamos (Jos 4, 22-23).

En la crisis con los filisteos, no hay duda de que la interpretación narrativa tiene la liberación del Éxodo en perspectiva (1 Sm 4, 1-7, 1). Incluso los filisteos recuerdan al Dios del Éxodo:

> A los filisteos les entró miedo, y decían: «Ha venido Dios al campamento. ¡Ay de nosotros! Esto no había sucedido nunca. ¡Ay de nosotros! ¿Quién nos salvará de la mano de esa divinidad tan poderosa? Es la que castigó a Egipto con toda clase de plagas y epidemias» (1 Sm 4, 7-8).
>
> ¿Por qué os vais a obcecar como se obcecaron Egipto y el faraón? (1 Sm 6, 6).

En última instancia, la narración de este episodio es modelada como una injerencia de Yahvé en la situación opresiva gobernada por los dioses filisteos y como una liberación poderosa e inexplicable de Israel. De forma inequívoca, los dioses de los filisteos no son un rival más complicado para el Dios de estos poderosos verbos que lo que fueron los dioses de Egipto (cf. Ex 12, 12).

Posteriormente, cuando el Antiguo Testamento alcanza una mayor conciencia respecto a las demás naciones, persiste la fuerza y la autoridad de este relato centrado en los verbos. Así, en los textos de Isaías del exilio, tal como Bernhard Anderson ha mostrado, la capacidad de Israel de alejarse de la hegemonía dominante de Babilonia depende de que ese mismo Dios lleve a cabo «acciones» similares, las cuales posibilitarían una salida[55]. En lo que puede ser el caso más extremo, cuando el profeta Amós desea enfrentarse a la fe autocomplaciente de Israel como pueblo elegido de Dios, apela al recuerdo del Éxodo. En tiempos del profeta, la comunidad israelita por lo visto celebraba su privilegio especial identificándose con Yahvé, el Dios que había llevado a cabo su liberación de Egipto. Amós no contradice esta afirmación hecha por Israel, pero en una lacónica declaración la relativiza:

> ¿No sois vosotros para mí como cusitas,
> hijos de Israel? Oráculo del Señor.
> ¿No saqué yo a Israel de Egipto,

55. Respecto a la centralidad del recuerdo del Éxodo en la poesía del segundo Isaías, cf. B. W. Anderson, *Exodus Typology in Second Isaiah*, en B. W. Anderson-W. Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honour of James Muilenburg*, Londres 1962, 177-195; Id., *Exodus and Covenant in Second Isaiah and Prophetic Tradition*, en F. M. Cross y otros (eds.), *Magnalia Dei, The Mighty Acts of God*, Garden City 1976, 339-360.

> a los filisteos de Creta
> y a los arameos de Quir? (Am 9, 7).

El recuerdo del Éxodo queda intacto para la afirmación de Israel, pero se rompe la exclusividad de la relación entre Israel como el pueblo del Éxodo y Yahvé como el Dios del Éxodo. Por el momento, se afirma que el Dios que sacó (*'lh*) a Israel de Egipto realiza otras muchas acciones similares. Este mismo Dios ha llevado a cabo éxodos para los filisteos y los arameos, los enemigos más persistentes de Israel. Yahvé es típicamente un Dios que realiza éxodos, y que lo hace en muchos lugares, quizás en todas partes. Allí donde un pueblo se encuentra en una situación oprimida y es impotente para salir por sí mismo, este Dios puede involucrarse. Esta declaración del poeta Amós mantiene de forma habilidosa el testimonio de Israel a favor de Yahvé, pero niega a Israel un derecho exclusivo sobre Yahvé.

Así, la gramática del Éxodo de Yahvé satura la imaginación de Israel. El relato del Éxodo, ya sea como una simple frase declarativa que manifiesta la gramática teológica fundamental de Israel o como un relato más amplio, se convierte en algo paradigmático para el testimonio israelita sobre Yahvé. Además, se transforma en una lente interpretativa que guía, informa y regula las declaraciones de Israel sobre muchos aspectos de su vida. Como la función paradigmática de estas palabras es incuestionable, resulta igualmente inequívoco que todo el campo gramatical nunca se separa de la referencia concreta y específica enraizada en la memoria de Israel[56].

Esta incursión en los verbos del Éxodo puede promover el proyecto de una teología del Antiguo Testamento de dos maneras. En primer lugar, nos proporciona material definitorio. No hay parte de dicho material que no afirme que el Dios de Israel está lleno de un poder soberano para anular cualquier estructura estable de poder en el mundo y que está atento a la esclavitud, la impotencia y el sufrimiento para responder a las necesidades sociales de los desvalidos. En segundo lugar, este repaso sugiere un modo de comprender los procesos teológicos del Antiguo Testamento. Lo que más a menudo hemos encontrado en este material son afirmaciones decisivas pronunciadas, por así decirlo, «en su huida», cuando Israel se halla en peligro o recuerda haberse hallado en peligro. Ciertamente, Israel ofrece declaraciones más reflexivas respecto al carácter de Yahvé (como en Ex 34, 6-7). No obstante, mi propuesta es que tales afirmaciones son de otro orden y probablemente derivan de aquellas afirmaciones verbales que considero más elementales[57].

Dado que la obra de Yahvé de acuerdo con este testimonio es agónica –variando en su enfrentamiento entre los egipcios, los filisteos y los babilonios–, también el discurso mismo del Éxodo es agónico. Pretende derrotar y refutar tanto la desesperación

56. El recuerdo del Éxodo terminó por funcionar de forma paradigmática para muchos otros acontecimientos del Antiguo y del Nuevo Testamento, y la exégesis reciente del Antiguo Testamento ha hecho gran uso de ello. En la actualidad, sin embargo, la exégesis veterotestamentaria no está excesivamente implicada en la tipología, sino que prefiere percibir la influencia duradera y generalizada del recuerdo del Éxodo a través de la intertextualidad. Los planteamientos tipológicos e intertextuales no son mutuamente exclusivos, pero es útil reconocer las tendencias actuales de la exégesis.

57. Así, por ejemplo, respecto a Ex 34, 6-7, cf. *infra*, p. 237-240 y 293-294.

en torno a situaciones que parecen trascender cualquier posibilidad de cambio como la arrogancia que asume que la situación no necesita ninguna transformación. *Yahvé, como sujeto de esos verbos transformadores, aparece, por lo general, como un agente incansable de novedad social.* Ni la desesperación ni la arrogancia de Israel (ni la desesperación o la arrogancia de cualquier otra persona o realidad) detendrán la manifestación de este Dios, una manifestación que normalmente sitúa a Israel en una nueva situación de peligro y/o posibilidad.

En el Nuevo Testamento podemos percibir cómo la misma gramática del Éxodo continúa su efectiva declaración. Así, por ejemplo, Mateo debe comenzar su relato del evangelio con un éxodo de Egipto, citando a Os 11, 1 (Mt 2, 13-15). Lucas, en su narración de la transfiguración de Jesús, emplea de manera explícita el término *éxodo* (Lc 9, 31). No obstante, la importancia de la tradición del Éxodo para la articulación del evangelio cristiano no se halla principalmente en tan explícitas referencias. Se encuentra, más bien, en la afirmación más general de que Jesús lleva a cabo transformaciones en solidaridad con los cautivos y los encadenados, los desvalidos y los marginados (Lc 7, 22). Es posible, por tanto, percibir que los relatos de las poderosas acciones transformadoras (milagros) de Jesús son, de hecho, reactualizaciones del éxodo, en virtud de las cuales una fuerza generosa transforma de forma decisiva las circunstancias del sujeto. De hecho, el atractivo general de esta particular interpretación narrativa de la realidad es la base por la que la fe cristiana es una religión de salvación. El mismo nombre de Jesús, derivado del verbo *yš'*, se refiere a la capacidad de Jesús de «salvar» a sus seguidores de las fuerzas destructivas[58].

Mientras que las narraciones sobre Jesús se mantienen apegadas a relatos episódicos de transformación humana, la teología de Pablo eleva la retórica, de manera que la incapacidad particular de una persona individual es convertida en algo general y cósmico. Como consecuencia de ello, el enemigo a quien Jesús debe derrotar en pro de la liberación es, en última instancia, no la pobreza, la lepra o la ceguera, sino Satán, el pecado y la muerte. Esta elaboración teológica, sin embargo, es paralela al modo en que las circunstancias concretas del Israel esclavo exigen una derrota de los dioses egipcios (Ex 12, 12). Así, no hay un contraste entre la retórica más general del combate religioso y las historias particulares de transformaciones concretas, pues son las fuerzas cósmicas del mal situadas frente a Yahvé las que se manifiestan en las circunstancias concretas. Los testimonios del Antiguo Testamento, al igual que los relatos cristianos derivados, fluctúan entre lo particular y lo universal.

Otra cuestión referente a la forma en que el relato cristiano del rescate en Jesús está informado por la tradición del Éxodo resulta más importante. No hay duda de que el testimonio veterotestamentario concierne a circunstancias socioeconómicas y políticas reales, de las que Yahvé, según se dice, libera a Israel. También es indudable que

58. Respecto a la dimensión agónica del evangelio neotestamentario en tanto en cuanto hace uso de la imaginería del enfrentamiento de Yahvé y el faraón, cf. la trilogía de W. Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, Minneapolis 1992; *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*, Filadelfia 1984; *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence*, Minneapolis 1986; cf. también C. Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Nueva York 1988.

la retórica del Nuevo Testamento permite «espiritualizar» el lenguaje del Éxodo, de manera que la liberación del Éxodo se comprende principalmente como liberación del pecado, en contraste con ataduras socioeconómicas y políticas concretas. No es preciso repetir en este lugar los argumentos en torno a las genuinas formas materiales de rescate que están presentes en el Nuevo Testamento. Es importante descubrir, sin embargo, que, ya en el Antiguo Testamento, los testigos de Yahvé comprendieron que el sometimiento real, concreto y material está autorizado y es llevado a cabo por «las fuerzas de muerte» que se enfrentan activamente a los propósitos de Yahvé. Así, a mi entender, no debemos discutir si la liberación es material más que espiritual o si la salvación es espiritual más que material. Antes bien, optar por un aspecto de tal dualidad distorsiona el verdadero cautiverio humano y malinterpreta el texto de Israel, que comprendió perfectamente el más amplio y mítico componente de la esclavitud humana. Este asunto para la Biblia, en ambos testamentos, no es cuestión de opción, sino de unión. No servirá ser reduccionista en un sentido materialista. Por el contrario, es simplemente erróneo negar la dimensión material de la esclavitud y la libertad en una teología de índole espiritual más segura, una tentación de gran parte de la interpretación cristiana[59].

El mundo de la esclavitud, tan conocido para Israel, persiste en nuestros días. El poder de la muerte, que ofrece resistencia a los propósitos liberadores de Yahvé, sigue siendo poderoso, quizás de una forma más astuta que en la antigüedad. Frente a esa permanente amenaza, el testimonio de Israel continúa siendo recitado con esperanza y valentía. Dicho testimonio trata del designio de Yahvé y de los agentes humanos reclutados por la obra de Yahvé. Es posible, tal como hace Israel, hablar de la actuación directa de Yahvé en pro de la liberación. Es igualmente posible para Israel decir que Moisés debe ir a encontrarse con el faraón (Ex 3, 10), de manera que el Éxodo es, en cierto sentido, una obra humana, realizada por agentes humanos que se consideran legitimados por Yahvé, el cual nunca se encuentra personalmente con el faraón.

El testimonio más radical de Israel en torno a Yahvé verifica que el Dios de Israel se opone incansablemente a la opresión humana, incluso cuando la opresión es llevada a cabo y defendida por lo que parecen ser poderes legítimos. Así, Yahvé actúa, según el testimonio de Israel, como aquel que deslegitima a las instituciones sociales fallidas y quien legitima a los agentes humanos revolucionarios. Michael Walter ha perfilado la manera en que este testimonio del antiguo Israel ha actuado constantemente en la historia humana, y de modo particular en Occidente, que ha vivido bajo la tutela de este texto[60]. Ha mostrado como este texto ha generado una actividad revolucionaria continua y repetida. Walter estudia el modo en que esta legitimidad revolu-

59. Más precisamente, ni siquiera es correcto hablar de unión, pues es una concesión a nuestro dualismo moderno, de carácter cartesiano. P. D. Miller, *Luke 4:16-21*: Int 29 (1975) 417-421, ha prestado cuidadosa atención al término *perdón* (*aphesis*), para demostrar que el uso del término en la «predicación inaugural» de Jesús rechaza cualquier inclinación, ya sea hacia lo espiritual o hacia lo material, o cualquier división, sino que incumbe a todos los aspectos de la vida. Tal uso es característico de la afirmación de la actuación liberadora de Yahvé por parte de Israel.

60. M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Nueva York 1986.

cionaria ha actuado algunas veces de forma violenta y otras sin violencia, algunas de las cuales estaban directamente vinculadas a las afirmaciones teológicas del testimonio y otras apelan de forma indirecta a su dimensión política. Este testimonio ha actuado contra cualquier poder absolutista que niega la plena humanidad a otros en el proceso político.

En la reciente empresa militar y tecnológica en los Estados Unidos queda por verse si este testimonio continúa teniendo fuerza ante la despiadada opresión. El siglo XX ha conocido suficiente brutalidad para preguntarse si tal testimonio narrativo aún puede tener autoridad; y, sin embargo, los extraordinarios ejemplos de Yasser Arafat, Vaclav Havel, Martin Luther King, Nelson Mandela y Lech Walesa nos dan un respiro. Parece que la alternativa a este testimonio es una reducción de nuestros procesos de poder a una simple contención meramente tecnológica, de manera que el proceso histórico de liberación es detenido[61]. Por supuesto, Israel jamás contemplaría tal alternativa, razón por la cual insiste en el testimonio continuo de esos verbos.

Así como esta tradición se alza como un testigo que da permiso para luchar contra la opresión, también es una poderosa alternativa a la represión. Esta tradición es pública en su orientación y se resiste a cualquier reducción psicológica. Sin embargo, allí donde la persona individual se encuentra cautiva en cuestiones más íntimas, no hay duda de que este mismo testimonio del Dios que reivindica esos verbos es una poderosa fuerza de liberación *personal*. Al igual que la fuerza de la muerte puede adoptar muchas formas, también la fuerza vital de Yahvé resulta eficaz en todas las dimensiones de la vida donde está en juego una existencia en libertad.

4. *Yahvé, el Dios que ordena*

En el testimonio más generalizado, el Antiguo Testamento afirma: «Cumple lo que yo mismo te ordeno (*ṣwh*) hoy» (Ex 34, 11). El mandamiento domina el testimonio israelita sobre Yahvé. Yahvé es un gobernante soberano cuya voluntad para el mundo es conocida y reiterada. Israel, como destinatario del mandamiento, existe y prospera en la medida en que responde obedientemente a esos mandatos.

a) *Verbos imperativos*

Yahvé es un Dios que ordena (*ṣwh*). La forma principal por la que Yahvé se comunica con Israel es por medio del mandamiento (*miṣwāḥ*), y el modo fundamental por el que Israel entra en relación con Yahvé es la obediencia (*šm'*)[62]. En algunas referencias dispersas, probablemente tardías, verbos tales como «decir» (*'mr*) (Sal 106, 34; 107, 25)

61. Un análisis básico de este asunto desde una perspectiva particular sigue siendo el de J. Ellul, *The Technological Society*, Londres 1965.

62. Respecto a la obediencia como algo definitorio para la fe en Dios y el conocimiento de Dios, desde una perspectiva cristiana, cf. J. Calvino, *Institución de la religión cristiana* I, Madrid 2003, 35; y, desde una perspectiva judía, cf. A. Heschel, *Who Is Man?*, California 1965.

y «hablar» (*dbr*) (Nm 27, 23) son usados como sinónimos de «ordenar» (*ṣwh*). No obstante, dicho verbo domina la manifestación para con su pueblo de este Dios que ordena.

No hay dificultad a la hora de comprender adecuadamente tal reivindicación de Yahvé. El mandamiento es entendido como la expresión de un señor soberano que tiene el legítimo derecho de ordenar, que espera con razón ser obedecido y que tiene un poder legítimo para hacer cumplir los mandamientos. En cambio, Israel es la comunidad que se comprende a sí misma como vinculada en esta relación de obediencia, a veces aceptando su papel con gustosa conformidad y otras veces resistiéndose y siendo contumaz con el mandamiento de Yahvé. La vinculación de Yahvé con este verbo es elemental para el Antiguo Testamento, siendo *tal vez el rasgo definitorio y característico de Yahvé*. El mandamiento de Yahvé domina la tradición del Sinaí (Ex 19, 1–Nm 10, 10) y el libro del Deuteronomio (Dt 12–25), de manera que una amplia porción de la literatura fundamental de Israel (la Torá) está dedicada a los mandamientos de Yahvé. La preocupación de Israel por esos mandamientos es constante e intensa, en todos los momentos de su vida[63].

En el relato fundamental (o credo) de Israel, este se encuentra al principio bajo las órdenes del faraón. El faraón ordenó a Israel: «Id vosotros a buscar la paja donde la encontréis, pero no se os disminuirá el cupo asignado» (Ex 5, 10-11). El mandato del faraón, impuesto por los feroces poderes de su Estado, era fastidioso y, en última instancia, insoportable. El relato del Éxodo, que crea el contexto para el encuentro en el Sinaí, es una narración sobre Yahvé, que lucha para hacer salir a Israel de la esclavitud a los mandatos del faraón y colocarlo bajo sus órdenes. Así, se trata del intercambio de un mandato por otro[64]. Cuando Israel fue colocado bajo este mandato alternativo de Yahvé, al principio Israel obedeció gustosamente (Ex 19, 8).

El Éxodo no fue una liberación descontextualizada. Más bien, consistió en un cambio de soberanos. Así, el nuevo Señor puede decir:

> Porque son siervos míos; yo los saqué de Egipto, y no deben ser vendidos como esclavos (Lv 25, 42).

Israel es un «esclavo» (o «siervo», *'ebed*) de Yahvé y no será esclavo de nadie más. La vida de Israel está completamente bajo el gobierno de Yahvé, a quien Israel está obligado a obedecer, porque Yahvé es el nuevo «propietario» de Israel.

Al igual que el Éxodo no es una liberación descontextualizada, los mandamientos de Yahvé en el Sinaí no repiten el poder absoluto egipcio; además, Yahvé no es un soberano como el faraón. Es decir, la nueva «sociedad del mandato» del Sinaí se caracteriza por la dignidad, la libertad y el bienestar. Es importante no subrayar la naturaleza normativa del Sinaí sin apreciar el impulso liberador de Yahvé. Por el contrario, es imposible apreciar dicho impulso, presente en la narración del Éxodo, sin prestar cuidadosa atención al carácter de los mandatos del Sinaí.

63. Respecto a los mandamientos como elementos decisivos para la vida y la fe de Israel, cf. E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart 1994.

64. Cf. W. Brueggemann, *Pharaoh as Vassal: A Study of a Political Metaphor*: CBQ 57 (1995) 27-51.

b) *El mandamiento principal de Yahvé*

El encuentro en el Sinaí, que terminará ocupando una amplia porción de la literatura más importante de Israel, se presenta como la ocasión por la que se explicitan los términos de la nueva vinculación al nuevo Señor. Al comienzo, se prescribe que la obediencia a la voz de Yahvé y a la alianza son condiciones innegociables de esta relación (Ex 19, 5), con las que Israel está conforme (Ex 19, 8). La intensidad de esta reclamación se pone de relieve en el uso del infinitivo absoluto del verbo «obedecer», *šm'*. Tal como se conserva el texto, Israel asiente a los mandatos de Yahvé incluso antes de que estos hayan sido pronunciados. Es decir, Israel firma un cheque en blanco de obediencia.

El mandato principal de Yahvé, presentado aquí como el primer mandamiento (Ex 20, 1), pero cambiado en otros lugares de la tradición sinaítica, es la exigencia de que Israel muestre lealtad exclusiva hacia Yahvé[65]. No se trata de una reclamación de monoteísmo, como si no hubiese otros dioses. De hecho, el mandamiento precisamente asume un mundo de politeísmo, en el que hay otras realidades susceptibles de lealtad. Existen otros dioses, algunos de los cuales pueden ser atractivos y pueden pujar con fuerza para lograr la lealtad de Israel, pero Yahvé impide cualquier otra lealtad. La obra obediente de Israel consiste en colocar todos los aspectos de su vida bajo el gobierno directo de Yahvé.

En la forma en que se presenta el drama de Israel –el drama del mandato– podemos advertir dos rasgos formales en la organización de Ex 20, donde se enuncia la norma fundamental de Yahvé. En primer lugar, Ex 20, 1-17 es presentado como palabras directas de Yahvé (Ex 20, 1) y está precedido y seguido por una dramática teofanía (Ex 9, 16-25; 20, 18). Así, los relatos de la teofanía enmarcan los diez mandamientos y los presentan como el discurso peculiar de Yahvé. Nadie sino Yahvé promulga esos mandamientos. En segundo lugar, inmediatamente después de Ex 20, 18, el pueblo pasa a hacer de Moisés su mediador oficial, de manera que un agente humano es autorizado para hablar, transmitir e interpretar los mandatos de Yahvé para Israel. Mediante este doble arreglo, Israel a la vez ha afirmado el carácter definitivo del mandato de Dios y ha proporcionado un recurso práctico y disponible para la instrucción y la disciplina permanentes. Ambos son necesarios para la dinámica de la relación entre ese Dios y ese pueblo, que están vinculados por un mandato.

Así, los diez mandamientos están colocados como fundamento del designio de Yahvé para Israel, desde donde se consideran derivadas todas las demás órdenes en Israel. Existe una serie de valiosas explicaciones de los diez mandamientos, de las que se beneficiarán los estudiantes[66]. Aquí podemos hacer algunas observaciones sobre los diez mandamientos, que fundamentan la vida de Israel en la obligación.

65. Lutero, en su catecismo, ha ofrecido el comentario clásico sobre el primer mandamiento. También cf. E. LaCherbonnier, *Hardness of Heart: A Contemporary Interpretation of the Doctrine of Sin*, Londres 1956, respecto a un análisis del pecado en una fe que insiste en la lealtad exclusiva; M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, Londres 1966, en su énfasis sobre la exclusividad como característica fundamental de los mandatos de Yahvé.

66. W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, Filadelfia 1980; B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Filadelfia 1985, 63-83.

Los mandamientos son introducidos en el discurso mismo de Yahvé, situándolos en el recuerdo del Éxodo. *El Dios que ordena es el Dios que libera*[67]. Tal vínculo sugiere que el gobierno que ahora se va a instaurar en y por Israel no es una repetición del gobierno del faraón, sino que consiste en el establecimiento de un gobierno social, en comparación con el del faraón. Dicho de otro modo, la referencia al Éxodo sugiere que la intención teológica de los diez mandamientos es institucionalizar el Éxodo: establecer perspectivas, procedimientos, políticas e instituciones que generen relaciones sociales similares a las del Éxodo. El motivo por el que los mandamientos son tan urgentes e insistentes es que se trata de la estrategia de Yahvé (y, por lo tanto, de Israel) para impedir un regreso a las condiciones anteriores al Éxodo de explotación y brutalidad en el seno de la comunidad. Así, este vínculo con el Éxodo sugiere que los mandamientos son una política destinada a crear una sociedad que practique la justicia de Yahvé en vez de la injusticia del faraón, y que establezca el bienestar con los vecinos, en vez de la coerción, el miedo y la explotación. El Éxodo, tal como afirma Israel, no es un rescate que tiene lugar de una vez por todas; es la memoria litúrgica que continúa impulsando la tradición del mandamiento en Israel y la manera en que los israelitas se relacionan con Yahvé y entre sí.

Si se pregunta a los diez mandamientos qué política es indispensable para la institucionalización del Éxodo de modo que impida un regreso a la explotación padecida anteriormente, es posible considerar en respuesta cada uno de los diez[68]. Para nuestros fines, será suficiente con indicar *tres líneas interpretativas* que incluyen los diez mandamientos.

En primer lugar, la posibilidad de una alternativa viable a la esclavitud egipcia requiere un *Dios santo que, como principio crítico, relativice cualquier otro pretendiente al poder absoluto*. Así, los tres primeros mandamientos (Ex 20, 2-7) afirman el carácter de Yahvé, quien no tiene un valor útil y quien no puede ser reclutado o usado al servicio de cualesquiera intereses sociales o humanos. El Dios que ordena a Israel es un fin que ha de ser honrado y obedecido, y no un medio que pueda ser utilizado y explotado. Si, como Patrick D. Miller sugiere, es cierto que la naturaleza carente de imágenes es el distintivo de Yahvé, podemos ver en la prohibición de imágenes una afirmación del irreductible carácter de Yahvé, que no será capturado, contenido, asignado o manipulado por nadie ni nada para lograr un determinado propósito[69].

En segundo lugar, los mandamientos tocantes a las relaciones sociales humanas (Ex 20, 12-17) tratan de posibilitar la comunidad humana *poniendo límites a la capa-*

67. Respecto a la interacción entre *ordenar* y *liberar* (*Aufgabe-Gabe*), cf. E. Fackenheim, *La presencia de Dios en la historia*, Salamanca 2002, 39, bajo el epígrafe de «La Presencia divina que salva y que ordena».

68. G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East*, Pittsburg 1954, ha hecho una distinción entre «política» y «técnica» y ha mostrado cómo los diez mandamientos funcionan para Israel como una política. Respecto a los aspectos políticos de la fe de Israel, cf. H. G. Reventlow y otros (eds.), *Politics and Theopolitics in the Bible and Postbiblical Literature* (JSOTSup 171), Sheffield 1994.

69. Cf. P. D. Miller, *Israelite Religion*, en D. A. Knight-G. N. Tucker (eds.), *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, Filadelfia 1985; W. Brueggemann, *A Shape for Old Testament Theology* II: *Embrace of Pain*: CBQ 47 (1985) 395-415.

cidad adquisitiva de los miembros de la comunidad, es decir, la capacidad para apoderarse y confiscar por medio de la fuerza o de la astucia lo que es necesario para que el prójimo viva. Los mandatos requieren que la legitimidad (¿derechos?) de los otros miembros de la comunidad establezca un límite a la capacidad autónoma de cualquier miembro de la comunidad de adueñarse de lo que otro debe tener para poder vivir. No es necesario explicar cada uno de esos mandamientos para advertir que plantean unas limitaciones fundamentales, las cuales exigen a cada persona comportarse como miembro responsable de la comunidad. Este conjunto de restricciones tiene en perspectiva tanto la protección de las personas como la protección de la propiedad. Podemos imaginar que la protección de la propiedad ha de ser comprendida en primera instancia no como una legislación sobre la propiedad, sino como una defensa de los débiles frente a la voracidad de los poderosos.

En tercer lugar, se ha de prestar especial atención al cuarto mandamiento sobre el Sabbath (Ex 20, 8-11), donde *en el centro de la creación encontramos la invitación al descanso*. De manera alternativa, el mandamiento del Sabbath en su versión deuteronomista (Dt 5, 12-15) está enraizado en el recuerdo del Éxodo y se refiere al descanso para los esclavos. La yuxtaposición de *creación* (Ex 20, 8-11) y *descanso para los esclavos* (Dt 5, 12-15) articula perfectamente la forma característica que tiene Israel de vincular las realidades cósmicas y las cuestiones sociales concretas. Comentando la versión deuteronomista de este mandamiento, Patrick Miller ha propuesto que éste, al menos en la tradición del Deuteronomio, ocupaba la posición central en el decálogo, sirviendo de bisagra[70]. Mira en retrospectiva el gobierno de Yahvé e imagina que en el séptimo día o bien estaba cansado y necesitaba un descanso –siendo así vulnerable– o bien estaba tranquilamente colocado en la creación pudiendo relajarse. En cualquier caso, la conducta de Yahvé en el séptimo día contrasta enormemente con el mundo del faraón, en el que no hay descanso, sino solamente una productividad febril. El mandamiento del Sabbath también mira hacia el futuro: a una comunidad humana, a una comunidad israelita que lleva en paz una vida de respeto al prójimo que no está locamente inmersa en la producción y el consumo, sino que conoce un límite a esa actividad, por lo que en el centro de su vida hay una paz que revela el gobierno estable de Yahvé. Además, en la medida en que el Sabbath se convirtió de forma creciente en un rasgo distintivo de los judíos en el mundo, este mandamiento proporciona una manera de hacer visible la judeidad, a fin de poner de relieve la tesis de que la judeidad es, de hecho, una forma alternativa de estar en el mundo; una alternativa a las tendencias explotadoras del mundo que comienzan con una idolatría al servicio de sí mismo y concluyen con una codicia destructiva.

Los diez mandamientos son una línea defensiva crucial ante el destructivo nihilismo del mundo. El nihilismo, la convicción de que no hay valores fiables, puede ser expresado a través de una retórica muy elevada. La verdadera apariencia del nihilismo, no obstante, no se halla en un determinado argumento filosófico, sino en la can-

70. P. D. Miller, *The Human Sabbath: A Study in Deuteronomic Theology*: Princeton Theological Seminary Bulletin 6 (1985) 81-97.

tera del faraón donde la vida humana es completamente explotable, un profundo y letal desorden que no está lejos de los hornos de Auschwitz. El Dios que ordena sabe muy bien que las órdenes explotadoras del faraón caerán, e igualmente conoce un conjunto de mandamientos alternativo que autoriza otra forma de vida en el mundo. Israel da su asentimiento a tales órdenes alternativas (Ex 24, 3.7).

c) *La interpretación de Moisés*

Hasta ahora hemos considerado solamente aquel discurso que la tradición pone en boca de Yahvé, el cual está enmarcado por las indicaciones de una teofanía en Ex 19 y Ex 20. Aún nos queda considerar la labor derivada, interpretativa e instrumental de Moisés en relación con la vitalidad y la pertinencia de las órdenes de Yahvé. En Ex 20, 19-21, Moisés es aceptado por Israel como el fidedigno transmisor del mandato de Yahvé. Es posible, tal como entendemos la historia del mandato en el antiguo Israel, que a lo largo del tiempo muchas voces interpretativas participaran en la formación de la configuración definitiva de la Torá. Para nuestros fines teológicos, no obstante, es Moisés solo quien interpreta el mandato de Yahvé. *Moisés es considerado como la única e indiscutible voz de la interpretación.*

Círculos concéntricos del mandato. Al intentar entender este conjunto de material del testimonio de Yahvé referente a los mandatos, podemos adentrarnos de dos maneras en la extensa obra de Moisés. En primer lugar, a grandes rasgos podemos percibir el cuantioso material relativo a los mandatos como si estuviese dispuesto en círculos concéntricos, refiriéndose en el centro a los asuntos más íntimos y locales (quizás primitivos) de la vida comunitaria y posteriormente expandiéndose en otras direcciones. El objetivo de dicho planteamiento interpretativo es sugerir que la labor interpretativa de Israel incluye toda la vida y todos sus detalles –públicos y personales, cultuales y económicos– bajo la tutela del Dios del Éxodo. Un ejemplo especialmente destacado de esta empresa es Ex 21, 1–23, 19, que parece ser un material primitivo en torno a las interacciones de una pequeña comunidad agraria, que se preocupa de cuestiones tan mundanas como el ganado suelto (Ex 22, 4) o tan graves como el abuso físico de un esclavo (Ex 21, 20-21)[71]. Otros intentos de expandir el ámbito del dominio de Yahvé aparecen en el conjunto de mandamientos de Ex 34, 11-26.

En un círculo concéntrico exterior, el libro del Deuteronomio juega un papel particular y crucial en la articulación de las órdenes de Yahvé. El Deuteronomio, cuyo centro lo constituye el corpus legal de los capítulos 12–25, no está totalmente relacionado con la tradición sinaítica en sí. De hecho, se nos dice que el discurso de Moisés se produjo posteriormente y en otro lugar (Dt 1, 1-5; 5, 3). El horizonte del Deuteronomio no es la severidad del desierto del Sinaí, sino los riesgos, las amenazas, los peligros y el potencial para la vida de la nueva tierra. En las llanuras de Moab, Moisés no sólo repite los mandatos del Sinaí (Dt 5, 6-21), sino que los «explica» (Dt 1, 5),

71. Respecto al código de la alianza, cf. D. Patrick, *Old Testament Law*, Londres 1986.

para que puedan ser pertinentes en el nuevo tiempo y el nuevo espacio de Israel (Dt 5, 3). La proclamación de la ley del libro del Deuteronomio ayuda a Israel a llevar a cabo la transición de una economía seminómada a otra agraria. Como tal, lo sustancial del libro tiene un valor intrínseco. Moisés insiste en que el designio de Yahvé respecto a una comunidad alternativa incumbe exactamente igual a una sociedad agraria que al escenario anterior a la entrada en la tierra. Así, la interpretación representada por el Deuteronomio debe contemplar todos los aspectos de las nuevas cuestiones sociales, tales como la realeza, las ciudades de refugio, el cobro de intereses o los esclavos fugitivos, asuntos que no estaban en el horizonte de la proclamación en el Sinaí.

Junto a este interés en el material del Deuteronomio en sí, la proclamación del libro presenta para nosotros otro aspecto interesante. El libro del Deuteronomio recibe este nombre de la traducción griega de Dt 17, 18, que habla de una «copia» (*deuteros*) de la Torá. *Deuteros* (segundo) puede ser una copia, pero también puede ser, como parece en este caso, una segunda *versión* de los mandamientos. Es decir, el libro del Deuteronomio es el ejemplo principal en la Biblia del dinamismo de la Torá, por el que la Torá insiste en una nueva declaración regular y autorizada para que los mandatos de Yahvé conserven su actualidad en la época, el lugar y las circunstancias que vive el pueblo del mandato[72]. Ciertamente Moisés cree que no existe circunstancia en la que Yahvé no hará algo concreto. No obstante, eso no se sabe de antemano. Sólo se sabe en el momento de la declaración «hoy», cuando ésta es ofrecida por el intérprete autorizado.

Justicia social y pureza: dos trayectorias. La segunda forma en que podemos comprender la articulación mosaica de los mandatos de Yahvé en el Antiguo Testamento es por medio de dos trayectorias gemelas que están en tensión mutua[73]. Todo lo sustancial del mandato es atribuido a Moisés y está al servicio de la afirmación básica del derecho exclusivo que tiene Yahvé de gobernar a Israel. Sin embargo, pueden ofrecerse muy distintas explicaciones de esa tesis central, algo que, a lo largo del tiempo, se dio en Israel.

Una trayectoria tiende a la práctica de la *justicia social* y se encuentra principalmente, aunque no de forma exclusiva, en el libro del Deuteronomio. El Deuteronomio de forma sumamente consistente contrasta el modelo recomendado de obediencia israelita con lo característico de los cananeos[74]. En el centro de esta tradición de mandatos se halla el principio sabático, el cual ya hemos visto que está enraizado en el Decálogo (Ex 20, 8-11; Dt 5, 12-15). El principio sabático sostiene que los ritmos de

72. Cf. W. Brueggemann, *Finally Comes the Poet: Daring Speech for Proclamation*, Minneapolis 1989; Id., *Interpretation and Obedience: From Faithful Reading to Faithful Living*, Minneapolis 1991, respecto a la sugerencia de que el Decálogo en el antiguo Israel es «completamente innegociable e incesantemente negociado».

73. Respecto a dicha tensión, cf. F. Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, Nueva York 1981.

74. El término *cananeo* en la tradición del Deuteronomio es claramente un término ideológico que se refiere a todas las prácticas que se resisten o que pervierten la alianza. Frente a tales posturas «cananeas», la tradición del Deuteronomio defiende la justicia de la alianza.

la vida de fe exigen detener regularmente toda actividad como un acto de reconocimiento del gobierno de Yahvé y como ofrenda agradecida de la vida a Yahvé[75]. La comparación del mandamiento sobre el Sabbath en Ex 20, 8-11 y Dt 5, 12-15 indica que puede estar enraizado en la creación o en el Éxodo, ambos elementos del testimonio narrativo de Israel.

En la tradición de las órdenes del Deuteronomio, Dt 15, 1-11 puede plantearse como la afirmación central y la firma del gobierno de Yahvé[76]. El mandamiento básico (Dt 15, 1) tal vez refleje un mandamiento anterior, presente en Ex 21, 2-11, referente a la remisión de deudas concedida cada siete años. Ello permite que los miembros de la comunidad cautivos por no pagar sus deudas puedan ser retenidos en lugar del pago sólo durante seis años, independientemente de cuán grandes sean las deudas o cuáles puedan ser las circunstancias. Así, la causa de la cautividad es el endeudamiento y el fin de ella consiste en la cancelación de la deuda. La intención del mandamiento es que el mantenimiento de una comunidad viable y la protección de la dignidad de cada uno de sus miembros sean más importantes para esta comunidad de obediencia que la mera realidad de una transacción económica, la cual está sometida a la viabilidad del tejido social[77]. En efecto, Israel se opone a los grupos pobres que el endeudamiento a largo plazo produciría con toda certeza.

La explicación del mandato, al ocuparse de las formas de implementación, apela a que el acreedor debe ser generoso con el deudor; para resaltar la fuerza y la perentoriedad de esa exigencia social se emplean cinco infinitivos absolutos (vv. 7-11). Además, se requiere que cuando el deudor se libere de la deuda, se le concedan amplios recursos económicos para que disfrute de viabilidad económica y dignidad al reintegrarse a la vida de la comunidad como un hombre libre. En última instancia, la explicación de este mandamiento se aparta del detalle del acto en sí y hace una declaración de carácter más general respecto a la atención que ha de prestarse al prójimo pobre y necesitado (v. 11). Este mandamiento es una propuesta radical para la administración económica de una comunidad alternativa. Se trata, de hecho, de una ética del Éxodo, pues Israel podía recordar perfectamente que fue una deuda exagerada la que en primer lugar le condujo al cautiverio en Egipto (Gn 47, 13-21) y que fue una deuda exagerada la que provocó la situación de impotencia y sufrimiento (cf. Ex 2, 23-24).

Ciertamente, no todos los mandamientos del Deuteronomio están tan comprometidos con esta visión radical de las posibilidades sociales. No obstante, existen disposiciones respecto a los esclavos fugitivos (Dt 23, 15-16), respecto a la negativa de cobrar intereses a los israelitas (Dt 23, 19-20), respecto a la protección contra el se-

75. Cf. M. Tsevat, *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies: Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible*, Nueva York 1980.

76. Respecto a dicho texto, cf. J. Hamilton, *Social Justice: the Case of Deuteronomy 15* (SBLDS 15), Atlanta 1992. Patrick Miller ha prestado particular atención al principio sabático. De forma general, cf. M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Minneapolis 1995.

77. Cf. M. Polanyi, *La gran transformación*, Madrid 1989, respecto a la manera en que la economía era comprendida como parte del tejido social y la manera en que fue separada del tejido social para alcanzar vida propia. Más generalmente, cf. M. D. Meeks, *God the Economist: The Doctrine of God and Political Economy*, Minneapolis 1989.

cuestro (Dt 24, 7) y contra la apropiación de las posesiones de un pobre como liquidación de un préstamo (Dt 24, 10-13), respecto al pronto pago del salario del pobre (Dt 24, 14-15), respecto a la atención a los marginados sociales (Dt 24, 17-18.21-22) y respecto a la conservación de la dignidad de un delincuente (Dt 25, 1-3). Es obvio que *esta tradición de los mandatos pretende que el poder social se ponga al servicio de la justicia*:

> No violarás el derecho, no tendrás acepción de personas ni aceptarás regalos, porque los regalos ciegan los ojos de los sabios y corrompen las sentencias de los justos. Actúa siempre con justicia para que vivas y poseas la tierra que el Señor tu Dios te va a dar (Dt 16, 19-20).

La justicia que se propone y para la que se proporcionan pasos concretos para su puesta en marcha, además, es una práctica social en la que la supervivencia, la dignidad, la seguridad y el bienestar de todos los miembros de la comunidad se salvaguardan de forma concreta. Esta trayectoria de los mandatos de Yahvé, en boca de Moisés, ofrece una noción revolucionaria de la forma en que ha de practicarse la economía, en virtud de la cual la comunidad es activamente responsable del bienestar de cada uno de sus miembros.

El principio sabático llega a su máxima expresión en Lv 25. En ese discurso se reclaman dos prácticas a Israel como voluntad de Yahvé. En primer lugar, la tierra misma estará sujeta al principio sabático (vv. 1-7): la tierra tendrá un descanso periódico durante el que no será cultivada. Éste puede ser un sensato principio agrícola, de modo que la tierra no se agote por un uso excesivo. En el testimonio global de Israel, sin embargo, esta práctica del jubileo para con la tierra ha de ser comprendida como un reconocimiento de la creación, como respeto por ella y como conciencia de que la tierra pertenece a Yahvé y no a Israel. Este notable capítulo enuncia la práctica del año jubilar, una celebración del año quincuagésimo (después de siete sietes), en el que se producirá un regreso a la propiedad y a la familia de uno –una vuelta a casa– y en el que se devolverá la tierra familiar que se haya perdido en las transacciones comerciales normales[78]. Se trata de una disposición sobresaliente, pues relativiza toda transacción económica por el bien del arraigo en la comunidad. Se trata también de una disposición sabia y astuta, pues reconoce las limitaciones de la práctica (vv. 29-33) y la capacidad de explotación y la oportunidad de aprovecharse presentes en la disposición misma (vv. 13-17).

A lo largo de todas las disposiciones relativas a la tierra y a la familia, en el centro se encuentra la repetida afirmación sobre el gobierno de Yahvé (v. 17). Yahvé es el Dios que llevó a cabo el Éxodo (Lv 25, 38.42.55) y que ahora propone prácticas sociales destinadas a perpetuar la comunidad del Éxodo. Es difícil imaginar una posibilidad social más radical que el principio sabático, especialmente en tanto en cuanto

78. Respecto a la importancia teológica del jubileo como una referencia ética, cf. J. H. Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, Grand Rapids 1975, 64-77; M. A. Neal, *A Socio-theology of Letting Go: The Role of a First World Church Facing Third World Peoples*, Nueva York 1977, 5-7; S. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Jubilee Year: Images for Ethics and Christology*, Filadelfia 1985.

lleva al año jubilar. La intención del mandamiento es que las transacciones cotidianas y regulares de Israel estén llenas de la radicalidad del yahvismo, pues el Dios que ordena, precisamente ordena determinados actos y políticas que incumben a la realidad y a la práctica del poder social.

Dado que la disposición es tan radical, no resulta sorprendente que a menudo surja la pregunta: No hay prueba alguna de que Israel de hecho implementara en algún momento este mandamiento, ¿verdad? Me hacen esta pregunta más que ninguna otra parecida respecto a cualquier mandamiento de la Biblia. Además, la pregunta frecuentemente se formula en negativo, como si quien la hace esperase asegurarse de que Israel nunca practicó esta acción radical –quizás esperando una afirmación práctica contra la radical visión social de Israel y la radical exigencia de Yahvé–. No sabemos si Israel «practicó» esta visión radical, del mismo modo que no sabemos si Israel hizo mucho de lo que este texto atestigua. Jr 34 y Neh 5 evidencian que esta ley visionaria estaba en el horizonte de Israel. Y es probable que el poético escenario de Is 61, 2, que se refiere al «año de gracia del Señor», sea una alusión al año jubilar. *Ya se «practicara» o no, en cualquier caso, la disposición está en el texto,* y constituye la afirmación culmen del Dios del Sinaí (que es el Dios del Éxodo), quien pretende lograr un régimen muy distinto en lo referente a la riqueza y al poder social. De hecho, la función y la naturaleza de la economía política están modeladas de forma muy distinta en este horizonte. La importancia relativa de la riqueza y del tejido social son invertidas desde nuestra perspectiva convencional. Es decir, el tejido social tiene a su servicio a la economía política, a diferencia de nuestra praxis, donde el tejido social recibe las sobras de la economía política.

La segunda trayectoria de los mandatos, también derivada del derecho exclusivo de Yahvé, es la de la *pureza*. Moisés también se halla vinculado a esta tradición, aunque Gerhard von Rad ha percibido que en este acervo de textos se nos ofrece el discurso directo de Yahvé a Moisés más que la alocución de Moisés a Israel[79]. Este material se encuentra fundamentalmente en la tradición sacerdotal del Pentateuco, en especial, pero no exclusivamente, en Levítico; también encontramos formulaciones de ello en el Deuteronomio. El Dios que ordena en el Sinaí es un Dios del orden, que desea que toda la vida se viva, de acuerdo con esta tradición, de forma ordenada. Es posible que la tradición de la cancelación de las deudas que acabamos de analizar refleje las necesidades y sensibilidades teológicas de los desfavorecidos desde el punto de vista económico. De manera complementaria, esta tradición de pureza en el libro del Levítico puede manifestar la sensibilidad y las necesidades teológicas de quienes experimentan la vida como algo profundamente desordenado, los cuales, por consiguiente, no dudan (y dan testimonio de ello) de que Yahvé ha impuesto una disciplina concreta mediante la cual puede superarse el desorden que amenaza la vida.

Si imaginamos que esta tradición del mandato es la respuesta de Yahvé a dicho desorden, podemos sugerir que el desorden experimentado como una amenaza a la vida puede adoptar múltiples formas. Puede percibirse como la aparición del caos a

79. G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, Londres 1953.

gran escala del cosmos, para el cual la liturgia de la creación es un antídoto apropiado. Puede tratarse de una experiencia de desorden social, que en Israel puede referirse especialmente a la pérdida del templo de Jerusalén y del monarca, así como al drástico desplazamiento del exilio. O puede experimentarse de forma más inmediata como una desintegración moral en la cual la vida aparece profundamente marcada por una conducta que se percibe como contaminante, poniendo así todo en peligro. En la experiencia real no es posible o no es necesario distinguir entre esas dimensiones del problema. El desorden puede presentarse de muchas maneras, todas las cuales forman un conjunto y todas las cuales son enormemente amenazantes[80].

En este contexto de desorden, que puede muy bien ser amplio, profundo y ominoso, no resulta sorprendente que se mire a Yahvé, el Creador de cielos y tierra, para que se enfrente al caos, llevando a cabo un profundo ordenamiento y una reordenación continua de la creación. Más específicamente, es posible que la actividad ordenadora de Yahvé, ante tal amenaza, sea llevada a cabo en el culto público, donde la vida puede experimentarse como orden, simetría, coherencia y decoro. *La realización de dicho culto sirve como una poderosa contestación a la amenaza del desorden.* Así, gran parte de los «mandatos relativos al orden» se ofrece como un instrumento a los sacerdotes para que éstos puedan sabia y adecuadamente ordenar el espacio, el tiempo y la actividad del culto, en virtud de lo cual éste se convierte en el ámbito de un orden concedido por Dios, orden que no está disponible en ninguna otra parte. Podemos imaginar que la profundidad, la intensidad y la especificidad del orden autorizado en el texto es equivalente al desorden experimentado, en un grado tal que pueda considerarse puntilloso. Es fundamental que la actualización autorizada del orden coincida plenamente con la amenaza concreta de desorden, o quizás la supere.

Así, las prescripciones sacerdotales, dadas por Yahvé a Moisés con gran detalle, presentan la forma adecuada de llevar a cabo sacrificios y ofrendas, pues es importante acercarse con propiedad a la presencia del Garante del orden (Lv 1–7). La autorización y capacitación de esos sacerdotes, ahora considerados responsables de la correcta ordenación de la vida, se ha de efectuar cuidadosamente en un acto de ordenación, de forma que se pueda confiar en que su actuación sea fiable y válida (Lv 8–10). Existen disposiciones similares relativas a la correcta ordenación de los alimentos (Lv 11), a la purificación de las mujeres después del parto (Lv 12) y a la gestión de los flujos corporales (Lv 15). En todo ello hay un aspecto de higiene práctica (Lv 13–14), pues la enfermedad en ese contexto social es comprendida como un fenómeno religioso que sólo puede tratarse por medio de la religión[81].

Las amenazas de desorden no son comprendidas principalmente como si fuesen de naturaleza moral. Más bien, la fuerza del desorden es tangible, material y física, de modo que sólo es posible enfrentarse a ella con suma y exquisita atención. En nuestro mundo científico nos resulta difícil captar la fuerza del desorden reflejada en estos textos y contenida por el mandato de Yahvé. Sugiero dos analogías de nuestros propios días. En primer lugar, la amenaza palpable de polución no es muy diferente al peligro que plantean los residuos nucleares que no pueden hacerse desaparecer, sino que deben ser gestionados, y que siguen siendo una amenaza en un futuro predecible. En segundo lugar, el manejo de residuos tóxicos como el mercurio requiere una cuidadosa supervisión legal, pues no es posible eliminar su toxicidad, ni siquiera con nuestros avanzados conocimientos tecnológicos. De forma similar, la impureza en ese mundo primitivo debe de haber constituido una profunda amenaza a la sensibilidad, así como una amenaza física real. Lo sorprendente en relación con esta trayectoria del mandato es que el Dios del Sinaí presta graciosa atención a esta cuestión y sanciona procedimientos, prácticas y agentes mediante los cuales se conserva y garantiza una vida ordenada, fiable y llevadera. No bastará con considerar esta tradición de la pureza como algo primitivo y, por lo tanto, obsoleto, pues esas cuestiones todavía nos persiguen, aun cuando se agrupan en torno a distintas clases de amenazas.

El centro de dicha tradición de santidad, que podemos descubrir enraizado en los tres primeros mandamientos del Decálogo, es que esas áreas de la vida habitadas por Yahvé con mayor intensidad han de mantenerse puras e impolutas[82]. Así, este material es educativo y tiene un estatus no muy diferente al del derecho canónico a fin de proteger esas áreas de santidad y, de forma más general, de prevenir que la fuerza desordenada de la impureza trastorne la vida de Israel. La gran amenaza a la santidad, que puede poner en peligro la presencia de Yahvé en la comunidad de Israel, consiste en crear un desorden al mezclar cosas de una forma que confundan y provoquen distorsiones[83]. El antídoto para esa confusión es la clasificación y la elaboración de distinciones, de manera que nada se mezcle erróneamente y perturbe el orden que es propio de la santidad del Creador. Las distinciones que favorecen al orden pueden referirse a cuestiones sumamente ordinarias (cf. Dt 22, 9-11) o a asuntos de peso como el peligro de un cadáver (cf. Ag 2, 11-13). En cualquier caso, es tarea de la instrucción sacerdotal mantener las distinciones relacionadas con el orden. Cuando se ignora esta praxis consistente en establecer distinciones, llegan los problemas a la comunidad:

> Sus sacerdotes han violado mi ley y profanado mi santuario. No han distinguido entre lo santo y lo profano, ni han enseñado la diferencia entre lo puro y lo impuro. Han pasado por alto la profanación de mis sábados, y yo he sido deshonrado en medio de ellos (Ez 22, 26).

Tal vez inevitablemente, el orden no se conserva y la impureza entra en la vida de la comunidad, por lo que se precisa iniciar una serie de procesos a fin de superar esa

80. Respecto a la liturgia de la creación de Gn 1, 1–2, 4a y, más generalmente, a la tradición sacerdotal como respuestas a la caótica realidad del exilio, cf. R. B. Coote, *In the Beginning: Creation and the Priestly History*, Minneapolis 1991.

81. Cf. B. A. Levine, *Magic, Purity and Biblical Monotheism*, en *In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (SJLA 5), Leiden 1974, 77-91; M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Boston 1984, 41-57.

82. La noción de santidad en las tradiciones sacerdotales es considerada como algo casi físico en su potencial y en su amenaza. Cf. P. P. Janzen, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOTSup 106), Sheffield 1992; J. G. Gammie, *Holiness in Israel*, Minneapolis 1989.

83. Este planteamiento general de la santidad en las tradiciones cultuales de Israel está enraizado especialmente en los estudios antropológicos de M. Douglas, *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid 2000; Id., *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOTSup 158), Sheffield 1993.

amenaza para la comunidad. Los elementos profanados de la comunidad deben ser santificados, convertidos en santos, para que sean coherentes con el Dios santo, pues «seréis santos como Yo soy santo». Esta tradición de mandatos pretende reestablecer la santidad cuando la comunidad está en peligro. Dicha tradición de «santificación» cuando no se ha logrado «ser santo» culmina en la disposición del día de la expiación (*yôm kippur*) en Lv 16, que parece mantenerse en el filo del texto bíblico.

Es obvio que el proceso de santificación es una actividad sacerdotal autorizada por Yahvé, que debe realizarse con cuidado y escrupulosidad, y que pretende cubrir la impureza que pone en peligro a la comunidad. El problema del que se ocupa la actividad ritual prescrita son «las impurezas (*ṭm'*) de los israelitas» (v. 19):

> Porque ese día se hará el rito de expiación (*kapper*) sobre vosotros para purificaros (*ṭhr*) y seréis purificados (*ṭhr*) de todos vuestros pecados delante del Señor (v. 30).

Resulta desafortunado que la naturaleza del *kippur* haya sido normalmente traducida como «expiación» (*atonement*) y posteriormente popularizada por los cristianos como «reunificación» (*at-one-ment*), pues tal traducción sugiere un interés relacional, como si el ritual restaurase una relación. La retórica del ritual, sin embargo, no sugiere una *relación* restaurada, sino la *contención de una amenaza material* bajo la forma de impureza. Cuando se desvanece la amenaza material, Yahvé puede una vez más hacerse presente en el lugar santo. Se trata de una metáfora que va en un sentido muy distinto al de cualquier noción romántica de relación[84].

Tanto el énfasis del Deuteronomio sobre la *justicia* como el acento sacerdotal sobre la *santidad* han recorrido una considerable distancia interpretativa desde los mandatos nucleares del Sinaí. Precisamente ese dinamismo interpretativo caracteriza la tradición sinaítica de los mandatos, pues Yahvé actúa incesantemente buscando nuevas maneras de reafirmar, reclamar y extender su soberanía. Resulta igualmente claro que esas trayectorias de los mandatos están al servicio de muy diversas sensibilidades y existe una gran tensión entre ambas. La tradición de la justicia se refiere a la vida político-económica de la comunidad y urge una drástica actividad de trasformación y rehabilitación. La tradición de la santidad se centra en la vida cultual de la comunidad, buscando la restauración de una santidad perdida, en virtud de la cual se pueda contar de nuevo con la presencia de Dios y disfrutar de ella. Sin duda, tales trayectorias reflejan necesidades en distintos momentos y circunstancias de la vida de Israel y responden a distintas sensibilidades por parte de los agentes interpretativos autorizados. Ambas trayectorias pertenecen de forma fundamental al horizonte de los mandatos en pro del Dios de Israel. El mandato de justicia da testimonio de la opción preferencial de Yahvé por la ordenación de una comunidad bien avenida. Los mandatos de santidad evidencian la tesis de que Yahvé se preocupa de su propia vida, la cual debe ser protegida de toda profanación. Una tradición mira al prójimo; la otra contempla el bienestar de Yahvé.

84. Así, la obra reconciliadora y rehabilitadora no es simplemente cuestión de una inclinación amorosa, sino que se trata de disponer cuidadosamente de los poderosos elementos de distorsión que ponen en peligro la relación. Por ese motivo, el perdón debe ser un proceso sacramental cuidadosamente observado y no meramente un decreto.

La preservación de la tensión entre las dos trayectorias interpretativas es, a mi juicio, crucial en el testimonio de Israel, según el cual Dios es «*para nosotros*», pero también Dios es celosamente «*para su propio ser*» y toma con enorme seriedad cualquier amenaza de profanación de su propia vida (cf. Ez 36, 22-23). En la reflexión posterior, una interpretación cristiana convencional del Antiguo Testamento probablemente favorezca la tradición de la justicia a expensas de la tradición de la santidad. Existe una suposición muy antigua entre los cristianos de que los mandamientos éticos del Antiguo Testamento siguen incumbiendo a los cristianos, mientras que se puede prescindir de los mandamientos cultuales. Fernando Belo ha argüido convincentemente que, al menos en el evangelio de Marcos, Jesús defendía las tradiciones de la justicia y los oponentes de los que se burlaba abogaban por la tradición de la santidad[85]. Hay pruebas para defender ese razonamiento, y mis propias simpatías tienden a corresponderse con dicha conclusión.

Antes de hacer ese juicio, no obstante, hemos de valorar tres razones para resistirnos a la disminución de los mandatos de santidad que se encuentran en el centro del testimonio israelita sobre el Dios que ordena. En primer lugar, al menos en Heb 7–10, es obvio que la comunidad cristiana siguió valorando los mandatos de santidad, pues la retórica de esos capítulos considera fundamental la imaginería del sacrificio y la expiación a la hora de articular plenamente la significatividad, la autoridad y la identidad de Jesús. Además, tales imágenes actúan en gran parte de la piedad cristiana que aprecia el discurso y las imágenes en torno al sacrificio cruento. Incluso en el testimonio paulino de la obra salvífica de Jesús, el uso del término *ilasterion* o «instrumento de expiación» (Rom 3, 25) sugiere que el cristianismo paulino continúa confiando en la imaginería y significatividad de la tradición de la santidad para articular la radicalidad de su defensa de Jesús.

En segundo lugar, hay numerosas pruebas que muestran que la tradición de los mandatos de justicia, por sí mismos, pueden avanzar en la dirección de un programa meramente político. Es decir, los mandatos de justicia, considerados en sí mismos, se separan fácilmente de la matriz teológica y yahvista en que fueron entregados a Israel. Es creíble que sea la tradición de la santidad la que haga que la vida de obediencia no se convierta en una cruzada autoimpulsada por el ser humano en el mundo. En su conjunto, las dos tradiciones reflejan la disciplina interna de identidad que equilibra la disciplina externa de actividad transformadora[86]. Si los mandatos de la santidad son tomados en sí mismos y se separan de los mandatos de la justicia, se produce una distorsión similar en sentido contrario. Entonces, la comunidad obediente puede convertirse en algo aislado, excesivamente preocupado por la calidad de su propia vida (cf. en Is 56 una crítica de dicha tentación).

En tercer lugar, es evidente que la actual y peliaguda disputa en la Iglesia estadounidense en relación con las personas homosexuales, especialmente su ordenación, in-

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

86. R. L. Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianápolis 1966, concluye acertadamente: «La acostumbrada dicotomía entre los tipos de religión sacrificial y moral no puede soportar un examen».

dica la importancia que aún tiene la tradición de la santidad, incluso después de habernos imaginado que habíamos superado tal «primitivismo». Mi impresión es que la cuestión de la igualdad de derechos y privilegios de los homosexuales (tanto en la sociedad civil como en la Iglesia) es un asunto sobre el que puede dictarse sentencia desde la base de la justicia. Igualmente tengo la impresión, no obstante, de que la enorme hostilidad hacia los homosexuales (y hacia las propuestas de justicia para ellos) no está relacionada con cuestiones de justicia e injusticia, sino que más bien tiene que ver con las cuestiones más elementales de pureza (limpieza y suciedad)[87]. Esta preocupación más elemental se percibe en la extendida noción de que a los homosexuales se les debe denegar el acceso a los lugares donde la sociedad pone importantes cosas en juego y que el contacto físico con ellos contamina.

El anhelo de orden, la manifiesta experiencia de desorden y la resistente realidad de la santidad de Yahvé sugieren que la alienación fundamental y las vejaciones de la vida humana no pueden en definitiva solventarse en términos de moral. Algo inmanejable, inescrutable y misterioso respecto a esas alienaciones y vejaciones sugiere la imperecedera importancia de los textos de Israel en relación con el sacrificio como «mecanismo de santidad».

No sugiero un uso directo y simple de dichos textos y de su práctica, pues son sumamente problemáticos. Sí sugiero, en cambio, que lo que pretende hacer el «sistema sacrificial» no es mejorado por la ilustración y la sofisticación. Después de llevarse a cabo lo mejor posible los esfuerzos humanos por corregir los errores y hacer reparación, queda un «residuo de dolor» que requiere una acción de otro tipo, una acción que se sitúa en el ámbito sacerdotal[88].

El sistema sacrificial del antiguo Israel da testimonio tanto de la generosa disponibilidad de Yahvé para con Israel como de su ominosa e inalcanzable santidad. El sistema sacrificial media entre la disponibilidad y la santidad. La realización de sacrificios tiene dos propósitos periódicos, uno que celebra la buena relación con Yahvé y otro que rehabilita la relación fallida con él. En referencia a este último, Richard Rubenstein observa que el sacrificio es «el drama del odio del hombre hacia Dios y su definitiva sumisión a él»[89]. Aquí simplemente pretendo insistir en que, bajo el epígrafe general de santidad, el sistema sacrificial que aparece en el texto posee una significatividad teológica y que su testimonio por parte de Israel es pertinente en la actualidad para una práctica de la fe que debe ir más allá de la resolución moral hacia lo enigmático, donde nos enfrentamos a la santidad de Yahvé en toda su ominosa, generosa y misteriosa realidad.

87. Dos influyentes estudios han establecido que las cuestiones de pureza son más elementales que los asuntos de justicia. E. H. Eriksson, *Identity and the Life Cycle*, Nueva York 1980, ha puesto de manifiesto que en el desarrollo de la personalidad, la vergüenza es anterior a la culpa. Además, P. Ricoeur, «La simbólica del mal», en Id., *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1982, ha mostrado que la mancha es un problema religioso mucho más elemental que una dimensión moral relativa a la obediencia o desobediencia. A mi juicio, la controversia sobre la homosexualidad en la Iglesia está impulsada por una sensación de vergüenza y mancillamiento, y, por lo tanto, las respuestas ofrecidas a ese tema que se apartan de las inquietudes de la moral no tocan los aspectos más serios de la controversia. Esto resulta especialmente problemático para el protestantismo que carece de densidad sacramental.

88. Cf. W. Brueggemann, *Finally Comes the Poet*, Minneapolis 1989.

89. R. L. Rubenstein, *After Auschwitz*, 92.

No pretendo que un tema de actualidad sea resuelto de acuerdo con estos términos o categorías. Sin embargo, creo que la práctica de la santidad proporciona categorías en virtud de las cuales podemos comprender pastoralmente lo que se percibe y se siente en la masiva hostilidad hacia los homosexuales y sus derechos, pudiendo ayudarnos a percibir cómo ha de darse una respuesta útil y responsable a la homofobia. Las sensibilidades de la santidad y la justicia no son equivalentes, y, por consiguiente, un defensor de la justicia no percibe la alarma experimentada en lo que se considera impureza. A mi juicio, la adrenalina empleada en torno a este tema remite a asuntos de desorden mucho más amplios que las meras cuestiones sexuales, en la medida en que las antiguas seguridades de nuestro mundo social están actualmente en peligro. Como consecuencia de ello, grandes cantidades de desorden social, sin ninguna relación con el asunto de la homosexualidad, se desplazan y se apilan sobre este tema, donde se siente que actúa la impureza. Cito este ejemplo a fin de mostrar que los asuntos evocados en dos testimonios muy diferentes del mandato de Yahvé no están en absoluto desfasados. Los mandatos y las necesidades percibidas de justicia y de consolidación del orden se consideran vinculados al derecho exclusivo de Yahvé de lealtad. Todo este abanico que presenta el lenguaje de Yahvé en relación con el mandato, incluyendo la ampliación de la permanente interpretación, ha de ser contemplado en la medida en que la comunidad textual es obediente.

Sin duda, la tensión entre la amenaza de desorden percibida (tal como actualmente se manifiesta en la Iglesia en torno a las cuestiones de la homosexualidad) y las peticiones expresas de justicia (como en lo concerniente a los derechos y la dignidad de los homosexuales) seguirá siendo una cuestión disputada y controvertida. A mi juicio, siguiendo a Fernando Belo en lo referente a las extrapolaciones cristianas del Antiguo Testamento, la trayectoria de la justicia ha derrotado de forma decisiva e irreversible a la trayectoria de la pureza. De esta manera, la trayectoria de la pureza del texto puede ayudarnos a comprender desde un punto de vista pastoral la ansiedad producida por el desorden que se percibe y se experimenta, pero no ofrece ninguna garantía para llevar a cabo decisiones éticas exclusivistas frente al evangelio.

En conjunto, los mandatos iniciales del Sinaí, los círculos concéntricos de mandamientos que afectan a numerosos ámbitos de la vida y las más complejas trayectorias de interpretación deben comprenderse como un testimonio de la capacidad señorial y preceptiva de Yahvé. El testimonio pleno y global del mandato de Yahvé respecto a la justicia y la santidad afirma que Yahvé es un soberano autoritario que puede imponer sanciones a los desobedientes. Dichas sanciones, además, otorgan fiabilidad moral al mundo que preside Yahvé. Las sanciones de la maldición de la alianza, castigo para quienes violan las promesas de obediencia, pueden llevarse a cabo de diversas maneras, aunque Dt 28 y Lv 26 ofrecen un inventario bastante estandarizado de castigos y penas. Israel contemplaba una simetría precisa entre acto y resultado, de manera que quienes obedecían recibían todas las bendiciones de la vida –bienestar, prosperidad, fecundidad, seguridad y tierra– y quienes desobedecían recibían la negación de la vida, ya fuese por exterminación, exilio, esterilidad o desastre natural (cf. Dt 30,

15-20). Los mandamientos, juntamente con las sanciones, constituían el mundo vital en el que Israel pretendía vivir. Dicho mundo vital ofrecía a sus partidarios grandes bendiciones, además de la certeza de su fiabilidad moral. El perturbador de ese mundo vital deseado por Yahvé debía recibir correspondientemente la muerte que acarreaba la negación del gobierno de Yahvé.

d) *El mandato más allá del Sinaí: tres aspectos del testimonio más general*

De todos los elementos del testimonio del antiguo Israel referentes a Yahvé y a aquellos verbos de los que Yahvé estaba dispuesto a ser el sujeto, la frase «que yo te ordeno hoy» impregna el testimonio israelita de Yahvé y, consiguientemente, la propia comprensión de Israel. Al mirar más allá del Sinaí, podemos mencionar tres aspectos de ese testimonio más general que está informado y configurado por la tradición de los mandatos.

En primer lugar, la literatura profética, entendida canónicamente, se centra en una serie de castigos y juicios que derivan de la desobediencia[90]. Sólo en dos ocasiones podemos descubrir en los profetas una apelación directa al Decálogo:

> Escuchad la palabra del Señor,
> hijos de Israel,
> porque el Señor se querella
> contra los habitantes de esta tierra:
> no hay fidelidad ni amor,
> ni conocimiento de Dios en esta tierra;
> sólo perjurio y engaño, saqueo y robo,
> adulterio y violencia,
> sangre sobre sangre (Os 4, 1-2).

> No podéis robar, matar, cometer adulterio, jurar en falso, incensar a Baal, correr tras otros dioses que no conocéis (Jr 7, 9).

En la literatura profética que se ocupa de la vida de Israel durante la monarquía, los profetas destacan constantemente el peligro en que está inmerso Israel por no prestar atención a los mandamientos de Yahvé. Ampliamente conocidas y famosas son las advertencias proféticas expresadas porque Israel ha violado el mandamiento fundamental de Yahvé, relativo a la práctica de la justicia (Am 5, 7.24; 6, 12; Os 6, 6; 10, 12; 12, 6; Is 5, 7; Jr 4, 2; 22, 15-16). Los profetas, pese a su gran diversidad, pueden comprenderse hoy en día como receptores de la tradición del mandato mosaico una vez que Israel ha fracasado en su tarea de ser obediente. Aunque los materiales proféticos se centran mayormente en la tradición de la justicia, también podemos descubrir, al menos en Ezequiel, la inquietud por la proximidad de dificultades que se avecinan para Israel precisamente por haber violado las exigencias sacerdotales de santidad y por haber profanado Jerusalén.

90. Cf. C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Atlanta 1967.

En segundo lugar, recientemente se ha prestado atención a la «piedad de la Torá» en el salterio[91]. Desde hace tiempo se reconoce que Sal 1; 19 y 119 son cánticos o poemas que celebran la importancia de la Torá en la vida de Israel y que encuentran en la obediencia a la ley el gozo fundamental de la fe. Más recientemente, se ha mostrado que dichos salmos en particular están situados, en la configuración definitiva del texto, en lugares estratégicos o en costuras del salterio, destinados a orientar la lectura de todo él[92]. Así, muchos salmos que probablemente se originaron en distintos contextos y con distintos fines están ahora incluidos canónicamente en la Torá y han de comprenderse como prácticas de fe que brotan de y conducen a la obediencia a la ley. De este modo, la piedad de Israel, tal como propone la forma definitiva del salterio, consiste en la gustosa obediencia a los mandamientos de Yahvé, cumplidos con la plena confianza de que dicha obediencia da lugar a una vida de gozo, bienestar y bendición. De acuerdo con esta lectura, Sal 1 es considerado un indicio hermenéutico de toda la colección[93].

En tercer lugar, Gerhard von Rad se ha centrado en Neh 8, a menudo considerado el acontecimiento central que generó y organizó el judaísmo del segundo Templo[94]. En esto, sigue las tradiciones rabínicas que contemplaban a Esdras como el segundo fundador (después de Moisés) del judaísmo. En el informe del acontecimiento de Neh 8, la comunidad postexílica queda reconstituida por la lectura y la interpretación de la Torá. No podemos estar seguros de la cantidad de texto del Pentateuco o de las secciones que constituían la Torá que se leyó. Sin embargo, en el contexto de la reforma realizada por Esdras y Nehemías, la refundación del judaísmo estaba claramente orientada hacia y constituida por la obediencia a los mandamientos de Yahvé. Es este acto el que más distingue al judaísmo en medio del mundo, por lo que el testimonio de Israel es generalizado en su afirmación de que Yahvé es fundamentalmente conocido como Aquel que ordena.

e) *Reflexiones teológicas sobre el mandamiento y la alianza*

Esta explicación de los mandamientos es suficiente para nuestra descripción del testimonio verbal: «Yahvé el que ordena». Sin embargo, en la teología del Antiguo Testamento, a mi juicio, se tiene la obligación de reflexionar sobre el significado teológico del mandamiento y sobre la caracterización de Yahvé como Aquel que ordena. Es una obligación de la teología del Antiguo Testamento evocada y agudizada por la gran tentación del cristianismo al «antinomismo», en virtud del cual la ley es considerada ajena a la fe, un antinomismo que ha alimentado el estereotipo cristiano y occidental que percibe a los judíos como legalistas. Se trata, además, de una obligación

91. Cf. J. L. Mays, *The Place of the Torah-Psalms in the Psalter*: JBL 106 (1987) 3-12.
92. Cf. G. H. Wilson, *The Editing of the Hebrew Psalter*, Chico 1985.
93. Cf. W. Brueggemann, *Bounded by Obedience and Praise: The Psalms as Canon*, en *The Psalms and the Life of Faith*, Minneapolis 1995, 189-213; P. D. Miller, *Interpreting the Psalms*, Filadelfia 1986, 81-86.
94. G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 13-14.

evocada por la autonomía moral defendida en la ideología de la modernidad, que ha llevado a la sociedad occidental a una situación deprimente y con la que el cristianismo se ha confabulado en gran medida. El cristianismo y la modernidad han hecho causa común al respecto frente al judaísmo[95].

Obviamente la ley constituía una preocupación fundamental en el cristianismo primitivo y una fuente de grandes conflictos entre el judaísmo del siglo I y el movimiento cristiano en la medida en que éste se separó del judaísmo y penetró en el más amplio mundo helenístico. Estos temas, tanto en lo concerniente a Jesús como plenitud de la ley (Mt 5, 17-20) como en lo referente a Pablo en sus combates por la libertad del evangelio, son sumamente complejos y no nos interesan en este momento. Para nuestros fines será suficiente con reconocer que el mandamiento, en la fe de Israel, se encuentra siempre en el contexto de la alianza, de forma que los mandatos de Yahvé son órdenes inscritas plenamente en el marco de la alianza. Es decir, el mandamiento pertenece, posibilita y actúa a favor de una relación de confianza, fidelidad y sumisión que es generosa, pero en la que las dos partes no son iguales. Resulta impensable para Israel que quien crea cielos y tierra, promete una tierra a sus ancestros y libera a una comunidad de esclavos para ser una posesión valorada no tenga una intención primordial relacionada con e impulsada por esas acciones transformadoras. Precisamente en la revelación de los mandamientos en el Sinaí, Israel (y las naciones) aprende el propósito de todo lo que ha ocurrido anteriormente. Lo que Israel descubre, que es totalmente innegociable en la soberanía de Yahvé, es que éste quiere la justicia para los demás en el mundo (tal como aparece en el Deuteronomio) y la santidad en presencia de Dios (como aparece en la tradición sacerdotal).

El hecho de incluir el mandamiento en el contexto de la alianza con Yahvé significa que las cuestiones de condicionalidad e incondicionalidad, un tema que ha preocupado enormemente a los exegetas, desaparecen. Se han gastado muchas energías en torno a dicho asunto[96]. A menudo se ha sugerido (entre otros, lo ha hecho este autor) que las tradiciones ancestrales de Génesis dan testimonio de una relación incondicional con Yahvé, mientras que las tradiciones mosaicas lo hacen de una alianza condicional. Ciertamente, las diversas tradiciones reciben matices muy distintos en torno a esa cuestión. En cualquier caso, en última instancia, y considerado como un dato teológico, el mandato de Yahvé es relacional y no puede contemplarse como condicional o incondicional. Más bien, como cualquier relación sobre la que se pueda pensar que esté enraizada en una profunda fidelidad, esa alianza es por lo general condicional e incondicional a la vez. Israel no se preocupa por tal contradicción lógica en su relación con Yahvé. Así, la relación es incondicional porque Yahvé está completamente comprometido con Israel; sin embargo, la relación es condicional porque Yahvé tiene designios más amplios que incumben, sobre todo, a Israel. Distintos textos en circunstancias varias atestiguan los diferentes matices de dicha relación. A mi juicio, el cristianismo y el pensamiento moderno no prestan

95. Esto es algo fundamental para las restricciones de J. D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*, 1-32.82-126.

96. Cf. D. N. Freedman, *Divine Commitment and Human Obligation*: Int 18 (1964) 419-431.

ningún servicio al separar el mandamiento del contexto de la alianza, creando así una distorsión al enfrentar ley y evangelio, o en palabras de Ernst Kutsch, «obligación» y «relación»[97].

Puede que en el contexto de Pablo sus oponentes hayan terminado por tratar los mandatos de Yahvé como una ley positiva, por lo que Pablo va más allá del mandato y llega a la alianza. Se ha de prestar atención a los argumentos de Krister Stendahl y E. P. Sanders, quienes afirman que la tradición occidental de Agustín y Lutero ha traicionado y distorsionado a Pablo[98]. Sugiero que nos hallamos en un momento en que los cristianos debemos repensar esta cuestión, y podemos esperar ser instruidos por el sentido judío de la obediencia, el cual no está informado por la resistencia a la orden, sino que está modelado por una confianza y una gratitud gustosa. La tradición occidental de la teología cristiana, especialmente en su tendencia luterana, se halla en cierta continuidad con la autonomía de la modernidad, tal como la articularon René Descartes y John Locke. De hecho, todo el proyecto de la modernidad, expresado en la autonomía de Kant y culminado por la teoría de la represión de Freud, nos remite a la liberación de una autoridad que impide la plena maduración. Dicho programa, informado tal como está por la teología occidental, ciertamente malinterpreta la autoridad preceptiva de Yahvé, la cual no es coercitiva, sino generativa; no represiva, sino liberadora.

Un estudiante de teología del Antiguo Testamento debe reflexionar seriamente en torno al modo en que esta tradición positiva de la obligación, enraizada en el Dios que ordena, ha de ser asimilada en la tradición cristiana, tentada por el antinomismo, y en la tradición moderna, tentada por la ilusión de una libertad autónoma[99]. Dos perspectivas sobre el tema de la obediencia pueden resultar útiles; ambas son fieles al testimonio de Israel al recuperar la tradición del mandato.

En primer lugar, la obediencia a la que Israel es llamado es «la obediencia del Éxodo». El Dios de Israel desea que la fuerza liberadora de la tradición del Éxodo sea una práctica constante de Israel, que impregne su vida pública e institucional. Así, los mandamientos, bien entendidos, no son tanto una limitación cuanto una capacitación. Quienes obedecen son capaces de participar en la constante revolución que supone devolver al mundo a su verdadera forma como creación de Dios.

En segundo lugar, en su piedad de la Torá, Israel comprendió que Yahvé es el verdadero objeto de su deseo (cf. Sal 27, 4; 73, 25), de modo que no deseaba nada tanto como la comunión con Yahvé. Dicha comunión, que puede poseer dimensiones místicas, está, no obstante, enraizada en la obediencia, la cual es inevitablemente el primer elemento de la comunión. Por lo tanto, la obediencia a la Torá corresponde al verdadero deseo de Israel. Ése, el más íntimo de todos los deseos, puede estar mal orientado y distorsionado, pero en última instancia no puede ser satisfecho en la

97. E. Kutsch, *Gesetz und Gnade: Probleme des alttestamentliche Bundesbegriffs*: ZAW 79 (1967) 18-35.

98. K. Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*, Londres 1977; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Filadelfia 1977.

99. Cf. W. Brueggemann, *Duty as Delight and Desire*: Journal for Preachers 18 (1994) 2-14.

práctica a no ser obedeciendo a Yahvé[100]. Yahvé es, en efecto, el gozo definitivo del deseo humano. Ambas nociones de participación en una revolución y de abrazo de un deseo íntimo son oportunidades de superar la caricatura del mandamiento como legalismo. Es una distorsión contemplar el mandato al margen de la alianza; es igualmente equivocado imaginar una alianza que tenga en su centro otra cosa que no sea un mandato.

No es demasiado alarmista afirmar que nuestra actual sociedad de consumo, en su crisis de codicia y brutalidad, trata de vivir al margen del mandato. Tal forma de vida no reconoce ningún límite, hasta que al fin tamaña brutalidad llega al nihilismo de Auschwitz. La verdad del testimonio «Yahvé el que ordena» es que *una libertad autónoma y sin restricciones no está, de hecho, a nuestra disposición.* La vida es fundamentalmente relacional, y aquel que impulsa y es fuente de las relaciones en la vida es el Dios que ordena. No hay duda, de acuerdo con este testimonio, de que en ocasiones la práctica del mandato se convierte en algo ideológico y al servicio de sí mismo, como sucede, por ejemplo, en el caso de los amigos de Job o de algunos de los adversarios de Jesús. Tal distorsión de la tradición del mandato nunca ha sido una excusa o una invitación a eludir al Dios que ordena, pues sin tal mandato la creación vuelve al caos[101].

Por último, podemos advertir el extraordinario vínculo establecido en la apelación profética al Decálogo:

> No hay fidelidad ni amor,
> ni conocimiento de Dios en esta tierra;
> sólo perjurio y engaño, saqueo y robo, adulterio y violencia,
> sangre sobre sangre.
> Por eso, la tierra está de luto,
> mustios todos sus habitantes;
> las bestias del campo, las aves del cielo,
> y hasta los peces del mar desaparecieron (Os 4, 1-3).

La acusación presentada por el profeta refleja el Decálogo y sus prohibiciones: jurar, mentir, asesinar, robar y cometer adulterio. El resultado de tal desobediencia es el fracaso de la creación, a costa de la vida de las bestias del campo, las aves del cielo y los peces del mar. *Este testimonio manifiesta que la viabilidad de la creación depende del cumplimiento de los mandamientos.* Cuando éstos se ignoran, la creación se desintegra y regresa al caos. Los mandatos de Yahvé no son convenciones sociales o reglas convencionales. Según este testimonio, se insiste en algo gracias a lo cual es posible la vida en el mundo. El Sinaí articula aquello que Yahvé ha querido para el bienestar de la tierra.

100. M. R. Miles, *Desire and Delight: A New Reading of Augustine's Confessions*, Nueva York 1992, ha mostrado cómo el deseo se encuentra en el centro de la noción agustiniana de fe y obediencia y en el núcleo de su intención literaria.

101. T. E. Fretheim, *Exodus*, Louisville 1991, ha reinterpretado hábilmente la narración del Éxodo (y especialmente el ciclo de las plagas) en referencia a las categorías de creación y caos. En tal lectura, el faraón es un caótico perturbador del orden de la creación y no meramente el opresor de Israel.

5. *Yahvé, el Dios que guía*

En su quizás más íntimo testimonio, el Antiguo Testamento afirma:

> Acuérdate del camino que el Señor tu Dios te ha hecho recorrer (*hlk*) durante estos cuarenta años a través del desierto, con el fin de humillarte y probarte (*nsh*), para ver si observas de corazón sus mandatos o no. Te ha humillado y te ha hecho sentir hambre; te ha alimentado (*'kl*) con el maná, un alimento que no conocías, ni habían conocido tus antepasados (Dt 8, 2-3).

El testimonio de Israel respecto a Yahvé como guía remite a su disponibilidad para con Israel en cualesquiera circunstancias y a su ánimo para adentrarse en situaciones de riesgo, vulnerabilidad y exilio, con el fin de ser solidario de una manera arriesgada y transformadora con su pueblo cuando éste se halla en peligro.

a) *Verbos que denotan las nociones de guiar, probar y alimentar*

El más amplio y más claro testimonio de Israel es que Yahvé «nos *sacó* de Egipto y nos *llevó* a la tierra». Estas dos afirmaciones constituyen la espina dorsal de la trama de Yahvé, tal como la cuenta Israel. Una lectura más detallada del relato debe ocuparse del periodo situado entre el verbo de salida y el de entrada. Este material intermedio es menos asertivo y menor en cantidad, pero no por ello menos importante.

Esta tradición incluye el tema del viaje, el cual unifica de forma ostensible el material. Dichos materiales, no obstante, dan la impresión de ser más casuales y puntuales que las grandes tradiciones que ya hemos analizado. Esta situación de la trama permite a Israel reflexionar sobre su vida vulnerable, cuando está expuesto a las amenazas de la muerte y al peligro sin recursos asegurados, en el camino de la fe, pero sin un sistema de sustento visible. La narración en sí parece requerir una expresión distinta a la de las otras oraciones verbales que hemos estudiado. En este caso, la memoria no es tan pública y no se halla tan plenamente expuesta; aquí no hay una referencia pública como el faraón y no ocurre nada tan dramático como en el Sinaí. Por consiguiente, la textura de lo que debe ser dicho de Yahvé es tal vez más íntima, aunque hemos de tener cuidado de no idealizar este aspecto del testimonio de Israel.

La reflexión teológica y el testimonio de Israel respecto a este momento intermedio en su vida se centra en la contradicción a la que Israel se vio sujeto. La exposición en el viaje fue al mismo tiempo una ocasión de peligro y desesperación, y de un particular sustento y cuidado. Este doble horizonte, que no puede resolverse con facilidad, genera un doble testimonio de Yahvé. Por un lado, Yahvé prueba (*nsh*) a Israel (Dt 8, 2.16; Ex 15, 25; 16, 4) para descubrir si Israel es sincero en su lealtad hacia él. Así, la experiencia del viaje es un proceso en un sentido judicial, cuyo objeto es medir la fidelidad israelita para con Yahvé. Este verbo atestigua la preocupación de Yahvé por su propia soberanía. Yahvé no admitirá rival alguno ni tolerará una práctica de fe anémica o cobarde. Presumiblemente, Israel fracasará en la prueba si se inclina a lealtades alternativas que, en la imaginación israelita, podrán proveer

mejor en el desierto, o si abandona el liderazgo de Yahvé y vuelve a someterse a la autoridad del faraón (Nm 14, 4). El uso del término director «guiar» queda intensificado mediante la adición del verbo «humillar» (*ʿnh*), es decir, reducir a Israel a una necesidad drástica y a una dependencia sin ambigüedades. Este verbo da testimonio de la forma litigiosa en que Yahvé se relaciona con Israel, la ominosa tendencia de Yahvé a tratar con Israel preocupándose de su propio interés y las medidas extremas a las que recurrirá por el bien de su reputación, sin hacer referencia a la necesidad de Israel (como en Gn 22). No es que todo el motivo de la prueba manifieste reivindicación alguna de la omnisciencia de Yahvé. Éste debe poner a prueba para descubrir lo que aún no conoce.

La tendencia de Yahvé a probar se equilibra (o, mejor dicho, se supera) por la generosa ayuda a Israel. En este caso dos aspectos principales manifiestan la generosa atención, la voluntad y la capacidad que tiene Yahvé para alterar las circunstancias mortales para Israel, incluyendo las circunstancias creadas por la misma predisposición de Yahvé a probar. Yahvé alimenta a Israel, y resulta ser una fuente de comida adecuada en un contexto donde no parecía que hubiese nada disponible. Además del testimonio de Dt 8, se debe prestar atención al relato de Ex 16, que es el acontecimiento paradigmático por el que Yahvé alimenta a Israel. En esta narración, el énfasis se pone especialmente en el pan, el cual es proporcionado por Yahvé asombrosamente. El hecho de la alimentación es relatado como «un acto poderoso». En muchos otros contextos, la forma en que Dios alimenta ha de ser considerada como un acto de bendición, es decir, como un don de los frutos naturales de la fecunda tierra (cf. Jos 5, 12; Sal 104, 27-28; 145, 15-16). En este caso, sin embargo, la acción de Yahvé es de otro tipo, y posee una dimensión de asombro vinculada a ella que la convierte en una acción comparable con la liberación de Egipto.

El verbo «comer» se intensifica tanto en Ex 16, 8 como en Dt 8, 10 con el verbo *šbʿ* («quedar satisfecho o saciarse»). Los dos verbos juntos, «comer y saciarse», afirman la extrema generosidad de Yahvé, que da abundantemente, por encima de las necesidades de Israel, y el total júbilo de Israel en la abundancia de Yahvé. Yahvé es el Dios que actúa en situaciones de peligrosa escasez a fin de generar abundancia.

El segundo verbo positivo es «guiar», expresado en esta ocasión como *hlk*, pero en otras partes también como *nhl* (Ex 15, 13) y *nḥh* (Ex 13, 17.21; Sal 77, 21; 78, 14.52-53). Este conjunto de verbos manifiestan la desmedida fidelidad de Yahvé hacia Israel, al estar con él en circunstancias de alto riesgo, dispuesto a someterse al mismo peligro y a cerciorarse de la seguridad y bienestar de Israel. El liderazgo de Yahvé, descrito de forma bastante concreta, consiste en acompañar a Israel en peligro, tanto para proporcionar un paso seguro como para repeler las amenazas. Israel, por sí mismo, no puede atravesar con garantías el desierto, el lugar donde no hay sustento para la vida. Se puede imaginar que, al narrar esta historia, casi inevitablemente Israel aplique la imagen del pastor a Yahvé.

Esta tradición da testimonio de la inseparable fidelidad de Yahvé y de la capacidad de éste para anular circunstancias letales en pro de Israel. Los motivos de la prueba y del alimento-guía-provisión se mantienen en tensión. En última instancia, en cualquier caso, el testimonio positivo termina por prevalecer en el recuerdo y en el testimonio de Israel.

A este testimonio lo hemos llamado íntimo (término que tal vez no sea el más correcto) porque las pruebas apuntan a momentos concretos de cuidado y porque los recuerdos ofrecen grandes recursos para la vida de fe de Israel. Esos verbos y su uso narrativo atestiguan una época en la vida de Israel en la que éste era completamente dependiente y en la que Yahvé era inesperada y solícitamente generoso, atendiendo a las más elementales necesidades de supervivencia de Israel. Esta dimensión del testimonio de Israel se sitúa en medio de las narraciones predominantes del Pentateuco. Sin embargo, el mismo énfasis aparece en la totalmente distinta práctica de la piedad, según el testimonio de los salmos.

El conocido Sal 23, una declaración de profunda confianza en Yahvé, retoma los aspectos de la guía y de la alimentación, así como el del acompañamiento:

> Me conduce (*nhl*) junto a aguas tranquilas, repone mis fuerzas.
> Me guía (*nḥh*) por la senda del bien... porque tú estás conmigo;
> tu vara y tu cayado me dan seguridad (*nḥm*).
> Me preparas (*ʿrk*) un banquete para envidia de mis adversarios (Sal 23, 3-5).

Estos verbos específicos mediante los cuales Yahvé sirve a Israel están orientados hacia la afirmación más general: «Tú estás conmigo».

En una especie de uso derivado, los salmos de confianza a menudo piden a Yahvé que guíe (*nḥh*) al hablante por un camino de fidelidad y bienestar (Sal 5, 9; 27, 11; 31, 4; 61, 3; 139, 24; 143, 10). Y en Sal 26, 2, el peticionario manifiesta su inocencia con verbos de prueba: «Sondéame, Señor, y ponme a prueba, examina mis entrañas y mi corazón».

Las imágenes que se refieren a los verbos guiar y alimentar apuntan en una dirección pastoral, hacia las acciones del pastor que cuida de sus ovejas. La imaginería revela ternura, gentileza y solicitud. Esas mismas palabras, no obstante, también sugieren que el Dios que guía y alimenta tiene cualidades *maternales*, y mediante esos verbos hace lo que una madre haría. Así, de forma más espectacular en Nm 11, 11-14, la protesta de Moisés sugiere que Yahvé ha concebido (*hrh*) y parido (*yld*) a este pueblo, de modo que ahora es responsable de él y está obligado a alimentarle.

El otro tema que puede estar relacionado con estas imágenes es el término «consolar» (*nḥm*). El verbo es usado en Sal 23, 4: «Tu vara y tu cayado me consuelan». En este uso, el tema del alimento sigue inmediatamente a la imagen del pastor. Esa misma retórica es posteriormente empleada en las tradiciones de Isaías, indicando la solicitud de Yahvé hacia Israel en el exilio. Así, en Is 40, 11 reaparece la imagen pastoril, y en Is 66, 12-13 el motivo del consuelo está vinculado a imágenes maternales. En el Pentateuco los verbos son usados en situaciones donde Yahvé anula un gran peligro. Son también usados de forma más pastoral y más íntima en otros contextos. En ambos casos, no obstante, las acciones características de Yahvé al alimentar y al guiar transforman situaciones de amenaza y angustia en circunstancias llevaderas, por lo que Israel sorprendentemente experimenta alegría y bienestar.

b) *Una teología de la creación en torno a la bendición*

Aunque estos verbos dan testimonio de acciones de Yahvé que pueden ser consideradas como «poderosas obras de rescate», de hecho, en la retórica de Israel estos verbos y las acciones que describen apuntan hacia una teología de la creación en torno a la bendición. Es decir, el dador de vida abundante genera un mundo de bendición donde nada parecía posible. Y mientras los dones de la vida son, en efecto, milagrosos, no son excepcionales, aunque atestiguan la capacidad de Yahvé de producir vida y fecundidad en situaciones de caos y en condiciones de esterilidad.

Así, expresado de forma muy general, *lo que Yahvé lleva a cabo en las tradiciones del desierto es lo que Yahvé hace desde un punto de vista cósmico en la creación*, pues en la creación Dios se las ve con una informidad incapaz de generar vida. Sin embargo, Yahvé transforma esa situación convirtiéndola en una de productividad, bienestar y fecundidad. Tanto en la narración histórica de Israel como en el relato cósmico ofrecido como un himno, Yahvé transforma escenarios de desesperación en ocasiones de vida, posibilidades y gozo.

El motivo de la presencia de Dios, en actuaciones transformadoras, es retomado en las narraciones de Jesús, de manera que se observa como éste realiza lo que Yahvé hace como algo característico suyo. La historia del maná, en la cual Yahvé alimenta a Israel y transforma la situación del desierto en un lugar de vida, genera las narraciones en que Jesús da de comer a otros. Por ejemplo, la narración de Mc 6, 30-44, a primera vista, trata de un acto asombroso de alimentar a otros. No obstante, el relato resulta más denso que una simple narración sobre ese tema. Dicha narración emplea deliberadamente los verbos eucarísticos característicos: «tomar», «bendecir», «partir» y «dar» (v. 41). La descripción más general de Jesús se expresa en el v. 34: «Al desembarcar, vio Jesús un gran gentío, sintió compasión de ellos, pues eran como ovejas sin pastor...». No tenían ningún pastor que los guiase, los alimentase, los consolase; nadie que hiciera lo que normalmente hace Yahvé para transformar un contexto amenazante y convertirlo en uno de bienestar. Y Jesús se compadece de ellos, siendo solícito con sus necesidades.

Harvey Guthrie ha mostrado la manera en que los cánticos y los rituales de la acción de gracias israelita llevaron, en una interpretación cristiana, a la práctica de la eucaristía, la quintaesencia de la acción de gracias[102]. No es necesario forzar los verbos referidos a la guía y a la alimentación en esa particular dirección interpretativa. No obstante, la referencia a la eucaristía cristiana indica lo que en cualquier caso está presente, de forma generalizada aunque germinal, en el testimonio de los verbos. El Dios de Israel está especialmente presente en las circunstancias del desierto de forma transformadora. El testimonio narrativo de Israel responde a tales acciones y dones con asombro y gratitud. A su vez, dichos testimonios narrativos evocan y autorizan otras peticiones de una acción similar por parte de Dios en nuevas circunstancias amenazantes.

102. H. H. Guthrie, *Theology as Thanksgiving: From Israel's Psalms to the Church's Eucharist*, Nueva York 1987.

6. *Panorámica del testimonio verbal*

En nuestro breve repaso del testimonio verbal de Israel en relación con Yahvé, hemos recorrido los aspectos principales de lo que han sido identificados, más recientemente por Martin Noth y Gerhard von Rad, como «los temas del Pentateuco»[103]. Es decir, hemos considerado lo que ciertamente es la trama dominante del testimonio más valorado y más característico de Israel sobre Yahvé. Hemos visto que lo que Israel hace, al dar testimonio del carácter de Yahvé, es expresar oraciones regidas por fuertes verbos transformadores, en las cuales Yahvé es el actor principal.

Podemos señalar una serie de aspectos de esta particular forma de testimonio.

a) *Una elección entre numerosos recursos*

La cantidad y diversidad del material es prácticamente abrumadora, y resulta imposible tenerlo todo en cuenta. A lo sumo, podemos citar expresiones características y representativas de Israel, las cuales reflejan su principal tendencia como testigo, y los rasgos distintivos de Yahvé, en la medida en que Yahvé vive en y a través del testimonio de Israel. Hay una gran variedad de recursos aún por explorar en torno a cualesquiera de los temas o verbos particulares que hayamos mencionado.

b) *La coherencia final es imposible*

No es posible condensar este rico acervo de testimonios narrativos verbales en una especie de relato coherente y sistemático. Podemos, como a menudo se ha hecho, articular una trama predominante. Cuando se examinan los textos, sin embargo, son demasiado específicos y en muchos casos demasiado extraños como para que resulten coherentes. Israel no ofrece un retrato terminado de Yahvé; solamente proporciona los materiales con los que es posible presentar un relato coherente de Yahvé *en cualquier contexto particular*. Israel nos proporciona episodios extraños, casuales, concretos, de manera que nos ofrece un material a partir del cual el oyente puede realizar una labor constructiva. Sin embargo, para cada formulación así propuesta por un oyente de los testigos, reconocemos que otros oyentes del mismo material podrían llegar a un retrato general de Yahvé muy distinto. Todas esas formulaciones pueden ser creíbles, pero, dada la naturaleza del material, no basta con imaginar que tal retrato es el correcto o el maestro. La naturaleza del material impide tal afirmación.

c) *No se puede ir más allá de los testigos*

Este testimonio es incesantemente narrativo en su expresión, y, por consiguiente, las formulaciones narrativas son la forma y el modo originario de Yahvé en Israel. Es-

103. M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, New Jersey 1972; G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 11-80; Id., *Teología del Antiguo Testamento* I, Salamanca ^{8}2000.

to equivale a decir que no es posible ir más allá de los textos narrativos (¿litúrgicos?), sino que es preciso fiarnos de la palabra de los testigos. En ocasiones los testigos afirman ser testigos oculares, pero con frecuencia no se hace tal afirmación. Incluso donde no se hace, no obstante, la autoridad del testigo se basa en nada más y nada menos que la disposición de la comunidad textual a aceptar, creer, confiar y tomar en serio tal declaración.

En principio, el oyente de este texto que escucha buscando un ritmo teológico se niega a ir más allá de esos testigos. Esto significa que la interpretación teológica no va más allá de los testigos planteando cuestiones de historia, preguntando «qué ocurrió». Lo que ocurrió, tal es nuestro «veredicto», es lo que tales testigos dicen que ocurrió. De forma complementaria, ello significa que la interpretación teológica no va más allá de los testigos planteando cuestiones de ontología, preguntando «qué es real». Lo que es real, tal es nuestro «veredicto», es lo que tales testigos dicen que es real. No hay nada más disponible desde el punto de vista histórico u ontológico. Sin embargo, este modo de «conocimiento» considera que tal afirmación es adecuada.

d) *El carácter incomparable*

Dentro de este panorama variado y bastante desordenado, dentro de este revoltijo de testimonios, llegamos a la conclusión ya considerada anteriormente, la conclusión que es la intención teológica característica de Israel: ¡Yahvé es incomparable! ¡No hay nadie como Yahvé! Ningún rival es o afirma ser el sujeto de esos verbos activos y transformadores. De hecho, podemos imaginarnos a Israel, llamado a dar testimonio al estrado, casi insolente, al hacerlo con tanta seguridad y confianza, retando a cualquier testigo rival a que presente pruebas de que hay otro que pueda poner en práctica tales verbos (cf. Is 41, 21-29). Y si no insolente, podemos imaginarnos que los testigos poseen una especie de serena confianza, una fe de la que se habla principalmente sólo dentro de la comunidad, en que el mundo es la arena donde se ponen en práctica los verbos de Yahvé; en que el mundo, si no lo impiden circunstancias adversas, responde y se conforma a las acciones de este Personaje irresistible. Podemos, además, imaginarnos a los testigos inculcando a sus jóvenes estas particulares declaraciones, situando así en el centro de la imaginación de sus hijos esta extraña e innegociable versión de lo que ocurrió y de lo que es real.

Este tribunal imaginario puede incluir a otros testigos que presenten otras declaraciones, otras interpretaciones de la realidad. En cualquier caso, Israel es firme, y ofrecerá su testimonio, el cual pretende enfrentarse a cualquier otro. Así:

1. *El Dios que crea* (*br'*, *'sh*, *qnh*, *dbr*, *yṣr*) es aquel que puede transformar cualquier situación caótica en un contexto ordenado donde se pueden alcanzar la fecundidad, la bendición, la prosperidad y el bienestar. Los verbos referidos a la creación se niegan a aceptar como algo dado cualquier situación de muerte y desorden:

> Así dice el Señor, creador del cielo,
> el Dios que creó la tierra,
> la hizo y la cimentó;
> el que no la creó desierta,
> sino que la hizo habitable:
> Yo soy el Señor, y no hay otro.
> No he hablado en secreto,
> ni en lugares tenebrosos;
> no he dicho a la estirpe de Jacob:
> «Buscadme en el vacío».
> Yo soy el Señor,
> que digo lo que es justo
> y proclamo lo que es recto (Is 45, 18-19).

2. *El Dios que promete* (*šb'*, *dbr*) es aquel que puede enfrentarse de forma decisiva a cualquier situación de esterilidad, convirtiéndola en bienestar, gozo y oportunidad. Los verbos relativos a la promesa se niegan a aceptar como algo dado cualquier situación de desesperación, ya sea en la esterilidad de las familias de antaño o en el agotamiento de las sociedades tecnológicas que creen que no hay dones para regalar. El Sujeto de esos verbos actúa renovando todas las cosas:

> Él levanta del polvo al desvalido,
> y alza del estiércol al pobre,
> para sentarlo con los príncipes;
> con los príncipes de su pueblo;
> consolida a la estéril en su familia,
> haciéndola madre feliz de hijos.
> ¡Aleluya! (Sal 113, 7-9).

3. *El Dios que libera* (*yṣ'*, *pdh*, *yš'*, *'lh*, *g'l*) es el Dios que puede alterar cualquier circunstancia de esclavitud o explotación social, deponer crueles disposiciones sobre la vida pública y autorizar nuevas situaciones de jubilosa libertad, dignidad y justicia. Los verbos relativos a la liberación se niegan a aceptar como algo dado cualquier circunstancia de opresión:

> El Espíritu del Señor está sobre mí,
> porque el Señor me ha ungido.
> Me ha enviado
> para dar la buena nueva a los pobres,
> para curar los corazones desgarrados,
> y anunciar la liberación a los cautivos,
> a los prisioneros la libertad.
> Me ha enviado para anunciar
> un año de gracia del Señor
> y un día de venganza para nuestro Dios (Is 61, 1-2).

4. *El Dios que ordena* (*ṣwh*) es aquel que puede colocar cualquier circunstancia bajo un decreto soberano, insistiendo en la santidad y la justicia, y creando así un or-

den en el que pueda darse la vida. En ese orden se garantiza la rectitud y es posible la comunidad. Los verbos relativos a los mandatos se niegan a aceptar cualquier situación de autonomía, donde el poder decide lo que está bien y donde cada uno se enfrenta a los demás, a resultas de lo cual nos encontramos con una brutalidad codiciosa. Israel da testimonio de que los mandatos de Yahvé no son una carga o una coacción, sino garantía de una vida viable y llevadera:

> Déjame hablar con sinceridad, pues confío en tus mandamientos.
> Cumpliré tu ley sin descanso, para siempre jamás.
> Caminaré con libertad, porque busco tus decretos.
> Hablaré de tus preceptos ante los reyes, y no me avergonzaré.
> Tus mandatos hacen mis delicias, los amo profundamente.
> Tiendo mis manos hacia ti, y medito tus normas (Sal 119, 43-48).

5. *El Dios que guía* (*nhl*, *nḥh*), *alimenta* (*ʾkl*) *y prueba* (*nsh*) es el Dios que puede transformar cualquier situación de abandono mortal y de amenaza en un lugar de disciplina, nutrición y vida. Los verbos relacionados con una solícita crianza se niegan a aceptar circunstancias de perversidad que provoquen muerte, y dan la oportunidad de alcanzar una buena vida en la más improbable de las situaciones:

> Se alegrarán el desierto y el yermo,
> la estepa se regocijará y florecerá;
> florecerá como el narciso,
> se regocijará y dará gritos de alegría;
> le han dado la gloria del Líbano,
> el esplendor del Carmelo y del Sarón;
> y verán la gloria del Señor,
> el esplendor de nuestro Dios...
> Se despegarán los ojos de los ciegos,
> los oídos de los sordos se abrirán,
> brincará el cojo como un ciervo,
> la lengua del mudo cantará.
> Brotarán aguas en el desierto
> y arroyos en la estepa;
> el páramo se convertirá en estanque,
> la tierra sedienta en manantial.
> En el cubil de los chacales
> brotarán cañas y juncos (Is 35, 1-2.5-7).

¡Es, en efecto, incomparable! En ese antiguo mundo discursivo, Israel generó, verbo a verbo, frase a frase, relato a relato, este Agente alterador. Y este Agente de vida alternativa en el mundo dio a Israel (y al mundo):

> en vez de un caos mortal, una vida ordenada;
> en vez de desesperación, una oportunidad para el futuro;
> en vez de opresión, libertad jubilosa;
> en vez de una autonomía absoluta, obediencia en una comunidad viable;
> en vez de un perverso abandono, nutrición y cuidado.

Se pueden tematizar, de hecho, las grandes afirmaciones sobre Yahvé, pero no por demasiado tiempo. A continuación, es preciso volver a escuchar las narraciones y los cánticos y los poemas y las liturgias en los que vive el Sujeto.

e) *La irresolución del Pentateuco*

Los grandes temas de la trama principal de Israel, tal como se narran en el Pentateuco, no llegan a plenitud en el horizonte del Pentateuco. El hecho de que el texto fundamental de Israel concluya en Dt 34, con Moisés contemplando la tierra prometida pero no entrando en ella, ha sido subrayado por los exegetas. Esta forma de literatura requiere hacer juicios interpretativos. La más influyente solución a este problema ha sido la de Gerhard von Rad, que superó esta dificultad simplemente ignorando los límites del Pentateuco. Él hablaba de Hexateuco, seis libros, incluyendo el libro de Josué. De esa forma, Von Rad encontraba el cumplimiento de la promesa de la tierra, y de la promesa del Pentateuco en general, en la conquista de Josué:

> El Señor dio a Israel toda la tierra que había jurado dar a sus antepasados. Los israelitas la ocuparon y se establecieron en ella... Ninguna de las promesas que el Señor había hecho a los israelitas cayó en vacío; todas se cumplieron (Jos 21, 43-45).

Tal solución al Pentateuco ha tenido una influencia enorme en la interpretación teológica. Sin embargo, también se reconoce habitualmente que es problemática por su violación del límite literario del Pentateuco y de la autoridad de Moisés.

Una segunda solución a la promesa incumplida del Pentateuco consiste en localizar algunos indicios de la recepción de la tierra en las antiguas fuentes del Pentateuco en el libro de los Números, sugiriendo que antes de la formulación completa del canon del Pentateuco, Israel disponía de tradiciones en virtud de las cuales el relato nuclear de Ex 3, 7 encontraba su cumplimiento[104].

En la exégesis reciente, sin embargo, resulta más atractivo considerar el fin del Pentateuco, sin hallar cumplimiento en la tierra, no tanto un problema cuanto un dato teológico relevante[105]. Ya hemos indicado que la fe veterotestamentaria, tal como ahora la poseemos, se comprende como el resultado y la respuesta pastoral a la crisis del exilio de Israel en el siglo VI a.C. El cierre del Pentateuco en Dt 34, antes de llegar a la tierra, es quizás un recuerdo de un momento del antiguo Israel, presuntamente en la época de Moisés y Josué. No obstante, dada nuestra sugerencia de una doble

104. El análisis de las fuentes primitivas asumen que hay elementos yahvistas (J), es decir, primitivos, de la tradición relativa a la tierra en el libro de los Números. En la actualidad, sin embargo, tal análisis de fuentes ha caído en desuso y no es fácil asumir tal cosa, dadas las tendencias de una serie de exegetas, por ejemplo, John van Seters.

105. Esto ha sido presentado con gran sutileza por J. A. Sanders, *Torah and Canon*, Filadelfia 1972, 9-53.

lectura, es posible sugerir que la comunidad que está esperando al borde de la tierra prometida en Jos 1, justamente fuera del Pentateuco, no es la antigua comunidad de Moisés; se trata del Israel del siglo VI a.C., el cual aguarda con ilusión la entrada (el reingreso) en una tierra de la que habían sido desplazados a causa de la política geográfica del mundo babilonio.

Así, la irresoluble apertura del Pentateuco no es un descuido o un contratiempo teológico: es una declaración de sinceridad («aún no has vuelto a casa») y de esperanza («volverás a tu hogar») dirigida a una comunidad desplazada, que vive entre la desesperación y la esperanza. De ese modo, la estructura del Pentateuco y el reconocimiento de que las promesas aún no han sido cumplidas por parte de Yahvé, así como la afirmación de que las cumplirá, constituyen una realidad apropiada para una comunidad de fe que se goza en el Dios de esos verbos, pero que contempla de cerca sus propias circunstancias. Lo maravilloso de esa fe es que las circunstancias a las que se enfrentaba no desacreditaban el testimonio de las oraciones verbales; tampoco llevaba a negar las circunstancias. Más bien, *la literatura es elaborada para mostrar y conservar la tensión entre el testimonio verbal y las circunstancias*, con la clara insistencia «canónica» de que el testimonio prevalecerá sobre cualquier circunstancia.

Más allá de esa comunidad del siglo VI a.C. que generó dicha formulación de su crisis vital y de fe, la configuración inacabada, pendiente y promisoria del Pentateuco puede considerarse como enormemente paradigmática para la vida de las comunidades impulsadas por ese texto. Así, el testimonio teológico del Pentateuco atestigua con firmeza la situación característica de los judíos como comunidad desplazada. Además, el texto queda abierto a todo tipo de comunidades humanas desplazadas, pues el Pentateuco, en última instancia, es una promesa de vuelta a casa y un hogar, que será dado por el Dios de todas las promesas, quien, al final, no se contentará con el desierto, el exilio o el desplazamiento. De esa forma, hay en el Pentateuco un tremendo impulso hacia el futuro, el cual queda bajo la tutela del Dios de los mencionados verbos. Ese ímpetu hacia el futuro se ofrece de una manera que es profundamente teológica: la forma de la literatura coincide con el Dios del que da testimonio.

f) *Pretendido cumplimiento*

Toda la secuencia de verbos (así como de temas) relativos a la creación, la promesa, la liberación, el mandato y el cuidado configura un relato en espera. Nuestra última pregunta es la siguiente: ¿Qué cumplimiento pretendía el Pentateuco? Podemos sugerir cuatro vías de reflexión en respuesta a este interrogante:

1. La primera, obvia e indiscutible meta del Pentateuco es la tierra prometida: el pedazo de tierra conocido e identificable que sirve de puente en el Creciente Fértil. La Biblia está en, es de y es para esa tierra. Esta realidad impide cualquier espiritualización sobre la intención material del texto. También impide cualquier noción de tierra que carezca de dicha particularidad. En Is 36, 17 el emisario asirio a Ezequías propone equivocadamente que su comunidad jerosolimitana sea llevada a vivir en «una tierra como la vuestra, tierra de grano y de mosto, de pan y de viñas». Lo que los asirios no saben es que no hay tierra «como» aquella. No es intercambiable ni negociable. Así, el Pentateuco es la raíz de lo que en tiempos modernos ha terminado por ser el sionismo, una insistencia en que la judeidad de la realidad está vinculada a esa tierra.

2. De vez en cuando, es posible ser más preciso. Encontramos indicaciones de que el objeto de la promesa del Pentateuco es la ciudad de Jerusalén y su templo. Así, es posible que en el antiguo poema de Ex 15, 1-18, la referencia a «tu morada, el santuario» (v. 17), signifique específicamente el templo de Jerusalén. Y si todo el conjunto de la literatura normativa, tal como sugiere David Noel Freedman, se comprende como una unidad desde Génesis hasta el Segundo libro de los reyes, entonces 1 Re 8 y la dedicación del templo se hallan en el centro de esa literatura y constituyen el eje hermenéutico del conjunto[106]. Además, Joseph Blenkinsopp ha argüido que, en la tradición sacerdotal, el paralelismo de creación, tabernáculo y tierra sugieren que «el lugar de la presencia», en la perspectiva de los sacerdotes, es el objetivo de todas las promesas de Israel[107]. Esta lectura del futuro concluiría que el *culto* es la forma misma de la futura vida de Israel. Israel estará en casa cuando pueda dedicarse al culto a salvo, plena y libremente[108].

3. Íntimamente relacionado con la tradición de Jerusalén-Sión, pero distinto, es el paso que da el texto en dirección hacia la dinastía davídica. Así, es posible que los relatos de Abrahán, en los que la promesa se alberga con mayor seguridad, representen una anticipación consciente de la dinastía de David, en la que se cumplen las promesas de la tierra. Esto sugeriría, como en la antigua exégesis, que una versión de la línea argumental del Pentateuco datada en el siglo X a.C. ha sido deliberadamente configurada para que todo el material tienda a legitimar la monarquía. Tal molde, sin embargo, constituye simplemente una particular forma política de la más general anticipación de la tierra.

4. Sin eludir la concreción de las afirmaciones de tierra-templo-monarquía, se puede sugerir que las promesas del Pentateuco, al llegar Moisés al monte Pisga, no han de ser comprendidas tan específicamente como cualquiera de esas posibles lecturas pudiera indicar. Más bien la promesa queda abierta y lo que se espera en el testimonio de Israel es *shalôm*, el bienestar en cualquier configuración en que Yahvé pueda otorgarlo. Tal perspectiva de la promesa corre el riesgo de eludir la concreción de la judeidad y convertirse en algo genéricamente humano. Hemos de notar, en cualquier caso, que existen personas que confían seriamente en estas promesas sin ser sionistas –sin estar comprometidas con la concreción de la tierra y sus instituciones– y que simplemente dicen: «Al año que viene, libertad». Concluyo este comentario con cierta timidez, pues no quiero quitar valor a la evidente concreción de la promesa.

106. Por ejemplo, D. N. Freedman, *The Unity of the Hebrew Bible*, Ann Arbor 1991. También cf. D. N. Fewell-D. Gunn, *Gender, Power, and Promise: the Subject of the Bible's First Story*, Nashville 1993.

107. J. Blenkinsopp, *Prophecy and Cannon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame 1977, 54-79.

108. Respecto al culto en Jerusalén como el «baluarte» de Israel, cf. B. C. Ollenburger, *Zion, City of the Great King*, Sheffield 1987.

Tanto desde la perspectiva judía como desde la cristiana, la promesa ha tendido a ser considerada con una gran libertad e imaginación interpretativa, de forma que lo que se espera es lo que se necesita en las circunstancias inmediatas de esa comunidad que espera. Quizás expresado de una forma más general, lo que se promete y se espera en este testimonio nuclear de Israel es «el gobierno de Dios» sobre toda la creación[109]. La metáfora política para ello, «reino de Dios», es un referente útil, a no ser porque puede derivar hacia una cierta particularidad ideológica. Lo que resulta claro sobremanera es que esta conclusión del testimonio verbal central de Israel en el monte Pisga no es una «historia de fracaso»[110]. Se trata de un testimonio sobre un Agente que ha comenzado lo que aún no ha terminado. En última instancia, este testimonio narrativo deja a Israel esperando, pero lleno de esperanza. Es característico de la fe del Antiguo Testamento que una serie de verbos ya puestos en práctica ponga los cimientos para verbos que aún han de ser realizados, del mismo tipo, pero quizás llevados a cabo de forma muy diferente en el futuro.

109. Cf. M. Buber, *Königtum Gottes*, Heilderberg 1956.

110. La desafortunada formulación de «una historia de fracaso» procede de R. Bultmann, *The Significance of the Old Testament for the Christian Faith*, en B. W. Anderson (ed.), *The Old Testament and Christian Faith*, Londres 1964, 8-35.

5

Adjetivos: Yahvé con rasgos característicos

Las oraciones verbales mediante las que Israel da testimonio de Yahvé se centran en verbos finitos relacionados con acciones específicas e identificables. Una variante de esta práctica es el paso a verbos participiales en lo que Claus Westermann denomina frases «descriptivas», que expresan lo que Yahvé hace normalmente[1]. Dichas afirmaciones derivan de las frases declarativas. El Dios de quien el Antiguo Testamento da testimonio es conocido por lo general a través de esas afirmaciones concretas sobre el modo en que las circunstancias de Israel eran modificadas por la puesta en práctica de los verbos transformadores de Yahvé.

Israel, sin embargo, no siempre se mantiene en el marco de la retórica de la especificidad. Tampoco la interpretación teológica puede quedarse en él si ha de tener en cuenta todo el testimonio israelita respecto a Yahvé. Así, a continuación consideraré una importante maniobra retórica por la que Israel transforma su testimonio sobre Yahvé desde lo específico hasta una tesis más amplia y general. Nuestro tema son los adjetivos, los términos que Israel emplea por lo general para hablar del carácter de Yahvé, tal como éste es descubierto por Israel a partir de la diversidad de oraciones verbales concretas.

1. *La generalización de adjetivos a partir de determinadas oraciones verbales*

Podemos observar la tendencia generalizadora del salmo 136, al que Gerhard von Rad identificó como una recapitulación tardía del credo fundamental de Israel[2]. Este salmo comienza con una triple convocatoria doxológica a la *tôdah* (acción de gracias), desarrollándose en lo que puede ser el lema de todo el salmo: «...el único que hace maravillas, porque es eterno su amor» (v. 4). El tema del salmo son las «grandes maravillas» (*npl'ôth gdlôth*) de Yahvé, que el salmista relata a continuación. Las «grandes maravillas» incluyen las maravillas de la creación (vv. 5-9), la liberación de Egipto (vv. 10-15), el viaje por el desierto (v. 16) y la entrada en la tierra prometida (vv. 17-22). El salmo culmina con una triple conclusión general (vv. 23-25) en la que Yahvé recuerda, rescata y alimenta. Una llamada final a la gratitud (v. 26) reitera la

1. Respecto a la distinción entre himnos de alabanza declarativos y descriptivos, cf. C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, Atlanta 1981.

2. G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 18-19.

invitación de los vv. 1-3. El cuerpo del himno presenta una gran variedad de verbos, todos los cuales manifiestan la implicación transformadora de Yahvé con la creación y posteriormente con Israel.

Lo que nos interesa en este momento, no obstante, es que la segunda mitad de cada verso contiene el estribillo de todo el salmo: «porque es eterno su amor (*ḥsd*)». Sugiero que el paso dado repetidamente en este salmo, desde una afirmación concreta a un estribillo general sobre la fidelidad de Yahvé, es un ejemplo del recurso retórico de Israel que pasa de oraciones verbales específicas a adjetivos generalizadores. La acción verbal concreta de la primera parte del versículo podría permitir una respuesta litúrgica en la segunda parte –algo como: «Yahvé actuó con *ḥesed*»–. Pero eso no es lo que Israel dice en este salmo. Más bien, Israel sostiene que en cualquier versículo del salmo la mencionada acción verbal concreta de Yahvé permite una afirmación general más amplia: «La fidelidad de Yahvé es eterna». Esto no supone defender que esa acción es el medio en virtud del cual la fidelidad de Yahvé dura por siempre. Por el contrario, dicha acción es un elemento entre muchos otros y es tomada a modo de ejemplo. Como efecto final de la afirmación nos encontramos con la aseveración de la fidelidad permanente. Es decir, a partir de toda la secuencia verbal, Israel deduce un testimonio más amplio, según el cual lo que se manifiesta en los hechos concretos de Yahvé es generalmente lo que ocurre con él.

Las acciones específicas que se mantienen vivas en los labios de Israel permiten dar testimonio de que Yahvé es, de hecho, siempre y en todas partes fiable, tal como aparece en esas muestras concretas. Podemos cuestionar si las relativamente escasas oraciones verbales de Israel sobre Yahvé en este salmo, y las relativamente pocas oraciones verbales que Israel puede citar en todo el texto garantizan, de hecho, una conclusión tan amplia y general como la que Israel típicamente ofrece en su testimonio. Sin embargo, ése es el modo en que el testimonio teológico de Israel surge y actúa, y en principio así es como los testimonios que dan prueba de su carácter se acumulan y avanzan[3]. Se citan algunos ejemplos de la experiencia concreta de la que uno puede dar cuenta y seguidamente se generaliza a partir de ellos, a fin de afirmar que aquel de quien se da testimonio es, en general, consistente y verazmente, el mismo que indican esos pocos ejemplos específicos.

La interacción recíproca entre las oraciones verbales concretas y la más amplia generalización adjetival es importante para comprender el testimonio de Israel respecto a Yahvé. Por un lado, las oraciones verbales específicas reciben e insisten en la generalización. Por otro lado, ésta debe mantenerse siempre vinculada e informada por la especificidad de las oraciones verbales concretas. Alguien de fuera puede preguntarse si la generalización adjetival es una incongruencia a la luz de la oración verbal. Sin embargo, los testigos mismos, así como su comunidad, confían plenamente en que la generalización adjetival deriva necesaria y legítimamente del testimonio de unas pocas expresiones verbales concretas.

3. Se me ocurre que ésta es la manera como actúan las cartas de referencia y recomendación: se citan unos pocos detalles específicos a partir de los cuales se extrapolan grandes generalizaciones. La fuerza de la generalización depende de la impresión causada por los detalles, no de su cantidad.

Al abordar el tema de la generalización adjetival, la cuestión es la siguiente: ¿A qué generalización teológica equivale el testimonio verbal acumulado por Israel? Como en el caso de las oraciones verbales, para la elaboración de una teología del Antiguo Testamento no existe un obvio «uso primigenio» de adjetivos que sea claramente normativo. Podemos, en cualquier caso, identificar algunos usos recurrentes y estilizados de adjetivos que son manifiestamente característicos del testimonio israelita sobre Yahvé[4]. Es decir, la forma en que Israel habla de Yahvé muestra una tendencia constante en sus generalizaciones adjetivales.

2. *Éxodo 34, 6-7: un credo de adjetivos*

El texto a partir del cual muchos exegetas empiezan esta investigación es la declaración sobre Yahvé de Ex 34, 6-7[5]:

> El Señor, el Señor: un Dios clemente y compasivo, paciente, lleno de amor y fiel; que mantiene su amor eternamente, que perdona la iniquidad, la maldad y el pecado, pero que no los deja impunes, sino que castiga la iniquidad de los padres en los hijos y nietos hasta la tercera y cuarta generación.

Podemos comenzar con este párrafo porque, en primer lugar, aparece en un contexto sumamente destacado, en torno al cual parece pivotar todo el futuro de Israel, y en segundo lugar, porque la declaración en sí parece ser una magnífica confluencia de los adjetivos preferidos aplicados por Israel a Yahvé. En su contexto, esta autorrevelación de Yahvé se produce en un momento crucial de la vida de Israel con Yahvé[6]. La crisis en la que Moisés e Israel se hallan se ha producido a causa de la mala idea del becerro de oro construido por Aarón, al que Yahvé responde con ira destructiva (Ex 32, 10). En Ex 32, 11-14 y Ex 33, 12-16, Moisés intercede ante Yahvé a favor de Israel, enfrentándose con él. Moisés insiste en que Yahvé debe ir con Israel al desierto si es que éste ha de existir. En respuesta, Yahvé asegura a Moisés que se caracteriza por su profunda y gratuita misericordia, y que actuará con clemencia, de acuerdo a su propia y libre inclinación. Regateando aún más con Yahvé, Moisés pide ver la gloria de Yahvé (Ex 33, 18). Yahvé rechaza la petición, pero se ofrece a mostrarle «*mi espalda*» (Ex 33, 23).

De forma típicamente incongruente, mientras Yahvé «pasó ante él» (Ex 34, 6), no se dice nada acerca de Moisés contemplando a Yahvé, ya sea de frente o de espaldas. Por el contrario, Ex 34, 6-7 hace un anuncio del carácter de Yahvé, del que procede la decisión de Yahvé de prolongar la vida de Israel mediante una nueva disposición de

4. Respecto al término «característicos», cf. W. Brueggemann, *Crisis-Evoked, Crisis-Resolving Speech*: BTB 24 (1994) 95-105.

5. Cf. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 341-350.

6. A la luz del texto no queda claro si el hablante es Moisés o Yahvé. En las traducciones más recientes ha llegado a ser convencional considerar a Yahvé como el hablante, de modo que la afirmación es una autorrevelación de Yahvé. Respecto al contexto, cf. W. Moberly, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOTSup 22), Sheffield 1983.

la alianza (Ex 34, 10). Así, los vv. 6-7 constituyen una autorrevelación por parte de Yahvé, la cual proporciona el fundamento de la continuidad de la vida de Israel, tras la sin par afrenta del becerro de oro.

Nuestro interés se centra en los vv. 6-7 y lo que se dice de Yahvé en ellos. Los exegetas creen que se trata de una descripción de Yahvé sumamente importante, estilizada y bastante consciente, una fórmula tan estudiada que puede ser considerada una especie de declaración clásica y normativa a la que Israel recurría regularmente, mereciendo así el calificativo de «credo»[7]. Si eso es cierto, tal como parece posible, se trata de un credo compuesto por adjetivos que describen el carácter de Yahvé, muy diferente en su textura del credo de verbos sobre el que Von Rad ha llamado nuestra atención. Es posible que sea un modo alternativo de hacer teología en el antiguo Israel, pues es obvio que Israel ha recurrido repetidamente a esta enumeración de adjetivos, al igual que lo hizo con la de verbos. A la luz de lo que he dicho respecto a las oraciones verbales específicas y a los adjetivos generalizadores, no obstante, sugiero que «el credo de adjetivos» no supone una forma alternativa de hacer teología; más bien se trata de un modo de teologizar que depende de y agrupa las afirmaciones de una serie de verbos que son mucho más concretos. La afirmación de Ex 34, 6-7 presenta una variedad de adjetivos. Para cada uno de esos adjetivos, sugiero que *Israel debe haber tenido a su disposición una gran variedad de oraciones verbales que apoyaran y diesen crédito a las afirmaciones adjetivales.*

a) *Adjetivos positivos*

Los adjetivos aquí empleados para caracterizar a Yahvé, a los que Israel recurre en repetidas ocasiones, son de dos clases. En primer lugar, en Ex 34, 6-7a, el fragmento de esta tradición que más nos interesará, los adjetivos son positivos. Yahvé es descrito mediante un conjunto de términos que son evidentes en y a través de muchas oraciones verbales. Así, Yahvé es *clemente* (*rḥm*). Para hacer esta afirmación, Israel debe disponer, a mi juicio, de muchas oraciones verbales que narren momentos y acontecimientos en los que Yahvé sea percibido de forma concreta como alguien clemente. El estudio más influyente de este término es el de Phyllis Trible, quien ha mostrado que en lo referente a Yahvé este uso se halla íntimamente unido a la palabra «entraña», que comparte la misma raíz, *rḥm*[8]. Así, un Dios que es clemente posee una dimensión similar a la del amor materno. Yahvé es *compasivo* (*ḥnn*). El término se usa muy a menudo para sugerir que Yahvé actúa con generosidad, sin necesitar recompensa o esperar beneficio alguno, sino libre y gratuitamente. Yahvé es *paciente* (*'rk 'ppym*). La expresión hebrea se traduce como «posee amplias narices». Este uso tal vez indica que la larga nariz de Yahvé permite que la ira y la cólera divina se enfríen antes de amenazar a Israel. Esta noción podría ser reforzada por la propensión de Yahvé a «enfurecerse» con Israel (Ex 32, 10-11; cf. Ex 32, 19). Yahvé está *lleno de amor* (*ḥsd*).

7. Al respecto, cf. P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Filadelfia 1978, 1-30.
8. *Ibid.*, 31-71.

Los estudios de Nelson Glueck, Catherine Sakenfeld y Gordon Clark muestran que el término se refiere a la tenaz fidelidad en una relación, a la disposición y resolución de ser leal con quienes se está vinculado[9]. Yahvé es *fiel* (*'emeth*). Este vocablo manifiesta absoluta fiabilidad y confianza, lo cual posteriormente deriva en los términos *verdadero/verdad*. Las palabras *ḥsd* y *'emeth* se convertirán en un par de términos característicos y muy frecuentes en el Antiguo Testamento, describiendo ambos a Yahvé como alguien plenamente fiable y fidedigno (cf. Jn 1, 14).

En esta descripción del carácter de Yahvé el único término empleado más de una vez es *ḥsd*, lo cual sugiere que esta palabra es especialmente subrayada. Esta acumulación de adjetivos positivos en relación con Yahvé culmina en la sorprendente y rara vez usada expresión «perdona» (*ns'*). Esta afirmación final utiliza todo el vocabulario israelita para referirse al pecado, «iniquidad, transgresión y pecado» (*'wn, pš', ḥṭ'*), indicando que Yahvé salvará de la destrucción a aquellos con quienes está unido en alianza[10].

Es posible llevar a cabo un análisis léxico detallado con cada uno de dichos términos y discernir un matiz retórico peculiar en ellos. Para nuestros fines, no es preciso tan minucioso estudio, aunque siempre se puede aprender de esa tarea. Lo que nos interesa es el efecto acumulativo de todos esos términos en su conjunto, los cuales revelan la profunda solidaridad y compromiso de Yahvé con aquellos con quienes ha establecido un vínculo. Los adjetivos generalizadores afirman, a partir de oraciones verbales de testimonio como el salmo 136, que la vida de Yahvé con Israel se caracteriza por una lealtad fundamental e inalienable. En el momento clave de riesgo reflejado en Ex 34, la vida de Israel queda ahora garantizada por la afirmación en labios de Yahvé de que permanece junto a Israel en total fidelidad, incluso junto a aquellos que llevan a cabo «iniquidades, transgresiones y pecados».

Dado el contenido de esta notable descripción de Yahvé, nos sorprende enormemente la aciaga segunda parte de la estilizada afirmación del v. 7b. La segunda mitad de dicho versículo es introducida mediante una conjunción que debe ser traducida como una adversativa: «pero». Esta pesimista declaración comienza con un infinitivo absoluto negativo: «no los deja impunes (*nqh*), sino que castiga (*pqd*, en participio) la iniquidad». Esta segunda mitad de la oración sorprende, porque indica que Yahvé se ofende (como en el caso de Aarón en Ex 32) muy seriamente, tan seriamente que afecta la relación incluso durante cuatro generaciones. Lo que nos interesa subrayar especialmente es que es la «iniquidad» la que se castiga en las generaciones posteriores, la misma iniquidad que es *perdonada* en el v. 7a, junto a la transgresión y el pecado. Así, esta mitad sorprende y al mismo tiempo alerta a Israel del hecho de que no toda la personalidad de Yahvé queda incluida en el compromiso solidario de

9. N. Glueck, *Hesed in the Bible*, Nueva York 1968; K. Sakenfeld, *Faithfulness in Action: Loyalty in Biblical Perspective*, Filadelfia 1985; Id., *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Enquiry* (HSM 17), Missoula 1978; G. R. Clark, *The Word «Hesed» in the Hebrew Bible* (JSOTSup 157), Sheffield 1993.
10. Respecto a este léxico, cf. R. P. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, Gütersloh 1965.

éste con Israel[11]. Hay algo en el gobierno soberano de Yahvé –la propia seriedad de Yahvé– con lo que no se juega, ni siquiera en la práctica de la solidaridad.

A lo largo del tiempo se añadirán otros adjetivos a esta descripción convencional de Yahvé, pero este *collage* de palabras representa una especie de constante en el testimonio de Israel. Podemos decir que esta confluencia de términos constituye una descripción bastante completa de aquel a quien Israel debe su fidelidad y en quien confía para vivir su vida. La expresión de la segunda mitad de la fórmula puede indicar cuán exigente es la fidelidad debida a Yahvé, y pone de manifiesto cuán arriesgada es la confianza que Israel deposita en Yahvé. Ni la fidelidad debida ni la confianza puesta en Yahvé es algo fácil o unidimensional.

3. *Usos representativos de la fórmula adjetival*

Esta fórmula más o menos establecida de adjetivos que describen a Yahvé es retomada en el testimonio posterior de Israel en contextos muy diferentes. Es decir, cuando Israel habló de Yahvé, esta formulación reapareció en ambientes y circunstancias muy distintos. No nos sorprenderá el hecho de que la enumeración completa se use con gran libertad retórica e imaginativa; en ocasiones se acentúan o se omiten algunas de sus partes, en la medida en que son particularmente importantes o irrelevantes para la situación en que se expresan. Aquí mencionamos algunos de los usos más representativos de dicha fórmula.

a) *Himnos de alabanza*

Israel emplea la descripción positiva de Yahvé (Ex 34, 6-7a) en sus himnos de alabanza cuando quiere hablar de Yahvé en tercera persona como aquel al que Israel reconoce como alguien plenamente fiable que posibilita su vida. En el himno del salmo 145 la doxología de Israel retoma la retórica de Ex 34, 6:

> El Señor es clemente y compasivo,
> paciente y rico en amor.
> El Señor es bondadoso con todos,
> a todas sus obras alcanza su ternura (Sal 145, 8-9).

Este versículo incluye muchos de los términos de Ex 34, 6. El v. 9 utiliza una retórica algo distinta; se emplea el término *ternura* (*rḥm*), aunque ahora el alcance de la ternura de Yahvé es toda la creación. En esta doxología lírica, la fidelidad de Yahvé que caracteriza su relación con Israel aparece ahora a disposición de toda la creación. Este uso manifiesta la bondad y generosidad de Yahvé, afirmando rotundamente una confianza total.

11. J. Crenshaw, *Who Knows What YHWH Will Do? The Character of God in the Book of Joel*, en A. B. Beck y otros (eds.), *Fortunate The Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman*, Grand Rapids 1995, 185-196, ha percibido la enorme ambigüedad que se expresa aquí respecto a Yahvé.

b) *Salmos de súplica*

Israel hace uso de la positiva descripción de Yahvé en sus salmos de súplica cuando desea dirigirse directamente a Yahvé en segunda persona como aquel de quien se espera que se muestre clemente y fiel. Así, en el salmo 86, el hablante se siente amenazado y apela a Yahvé para que éste le rescate. El empleo de los adjetivos convencionales en este caso sirve como una proposición causal, la cual trata de empujar a Yahvé a la acción:

> Tú eres, Señor, bueno e indulgente,
> eres todo amor para cuantos te invocan...
> Pero tú, Señor mío, Dios clemente y compasivo,
> paciente, lleno de amor y fiel... (Sal 86, 5.15).

La fórmula en este caso se emplea con el propósito de *recordar a Yahvé quién es él*, y qué declaró Yahvé sobre la propia naturaleza de Dios. El propósito de la oración es motivar a Yahvé para que sea fiel a sí mismo, superando así la presente situación de peligro mediante una poderosa muestra de solidaridad. El salmo se desarrolla como si la revelación de Ex 34, 6-7a fuese un punto de referencia acordado que hubiera sido aceptado mutuamente por Yahvé e Israel, pero del cual Yahvé se hubiera separado y al cual ahora necesitara regresar urgentemente. El salmista no duda de que Yahvé es «clemente y compasivo». Realmente Yahvé lo es. Sin embargo, parecería que Yahvé se ha convertido en alguien descuidado, negligente o indiferente, y debe volver a ser él mismo. Obviamente el tono y la intención de la misma fórmula son muy diferentes cuando se emplea como motivación en una súplica o en una doxología de alabanza. En un caso, la afirmación trata de Yahvé, pero se dirige a un tercero a quien se invita a unirse en la alabanza a Yahvé. En el otro caso, se dirige urgentemente a Yahvé en un tono imperativo.

c) *Una apelación audaz*

Además de a los himnos y a las súplicas, podemos hacer referencia a otro uso bastante singular. En Nm 14, Yahvé es provocado hasta el límite por Israel, quien se queja incesantemente del tratamiento que recibe de Yahvé. La paciencia de éste con Israel se agota. Cansado, Yahvé confiesa francamente a Moisés que preferiría destruir a Israel y comenzar de nuevo sólo con él (v. 12). Moisés trata de disuadir a Yahvé de sus manifiestas intenciones destructivas. Emplea dos estrategias a fin de persuadir a Yahvé de que no actúe airado. En primer lugar, Moisés apela al orgullo de Yahvé avergonzando a Yahvé ante los ojos de los egipcios y de los habitantes de la tierra (vv. 13-16). En segundo lugar, hace una sugerencia alternativa a Yahvé, proponiéndole que en vez de destruir al terco Israel, lo perdone (vv. 17-19). La base de esta audaz apelación es una cita directa y completa de Ex 34, 6-7, que ahora Moisés emplea como una oración, relacionada con el compromiso que Yahvé adquirió personalmente con Israel en el Sinaí, el cual se propone ignorar.

No de una forma muy distinta al salmo 86, Moisés propone que Yahvé debe actuar de acuerdo con su compromiso, de modo que esta oración modélica consiste en devolver a Yahvé su propia descripción. La respuesta de Yahvé a Moisés en el v. 20 indica que aquel, al recordársele el fundamento de la relación, ha quedado persuadido. No obstante, es igualmente evidente en el v. 21 que Yahvé tiene en cuenta la segunda mitad de Ex 34, 6-7, pues, contrariando la oración de Moisés, destruirá a los desobedientes en Israel. Así, Moisés apela debidamente a la antigua fórmula, pero Yahvé también recuerda la fórmula textual y recurre a aquel fragmento que Moisés decidió no enfatizar. Tanto Moisés como Yahvé muestran gran agilidad en su empleo de la fórmula.

d) *Aspectos positivos y negativos de la confesión*

Las doxologías y las súplicas de Israel apelan principalmente a la primera parte de Ex 34, 6-7, más positiva. Se trata de algo comprensible, porque las doxologías pretenden celebrar el lado positivo de Yahvé, mientras que las súplicas intentan movilizarlo; ni a lo uno ni a lo otro les vale la amenaza de Ex 34, 7b. No obstante, en Nm 14, 18 Moisés es conocedor de la segunda mitad de la confesión, más negativa, a la cual tienen en perspectiva en la medida de lo necesario. Así, en los duros ataques verbales sobre el enemigo de Israel, Asiria, el poeta puede emplear la confesión completa: «El Señor es paciente, pero su poder es grande, y nada deja impune» (Nah 1, 3). El mismo Dios que es «paciente» es aquel cuyo «poder es grande». Esta última frase no es mencionada explícitamente en Ex 34, 7. No obstante, aquel cuyo «poder es grande» es movido aquí para que sea «celoso y vengador» contra el enemigo de Israel, que es también el adversario de Yahvé (Nah 1, 2). El Dios de amor no es un debilucho, sino que actuará al servicio de su propia soberanía, lo que en este caso supone un enorme beneficio para Israel.

Lo que domina la expresión teológica israelita es el lado positivo de la afirmación, la cual muy a menudo beneficia en gran medida a Israel. El uso de la fórmula en la historia de Jonás, sin embargo, muestra que en ocasiones «el amor y la fidelidad» características de Yahvé pueden llegar a ser problemáticas para Israel. En el relato de Jonás, que es tal vez una parodia sobre la excesiva rigidez religiosa de Israel, Jonás se molesta de que la odiada Nínive sea perdonada por Yahvé cuando aquella se arrepiente. De hecho, Jonás aceptaría la declaración de Nah 1, 2-3 en respuesta a la perversidad de Nínive.

En la narración de Jonás, no obstante, Israel debe enfrentarse a la disposición de Yahvé para poner en práctica la primera parte, más positiva, de la afirmación, incluso para con Nínive, lo cual a su vez impide el otro aspecto negativo preferido por Nahum. Dada esa circunstancia infeliz (para Jonás), esta voz marginal de Israel protesta a Yahvé:

> Ah, Señor, ya lo decía yo cuando todavía estaba en mi tierra. Por algo me apresuré a huir a Tarsis. Porque sé que eres un Dios clemente, compasivo, paciente y misericordioso, que te arrepientes del mal (Jon 4, 2).

Dios es ciertamente fiel y clemente. Y Jonás desearía que Yahvé fuese de otro modo –como la segunda parte de la fórmula de Ex 34, 6-7–.

La autorrevelación de Yahvé en Ex 34, 6-7 produce en Israel, de distintas maneras, una profunda confianza, pero también una resistencia enconada. La profunda confianza en Yahvé que así se revela se encuentra en los himnos, uno de los cuales hemos citado, y en el ataque de Nah 1, 2-3. No obstante, en ocasiones Yahvé no pone en práctica dicha revelación de forma efectiva (como en las súplicas) y en ocasiones Yahvé la pone en práctica, pero Israel siente que es en detrimento suyo (como en el caso de Jonás). El resultado es que Israel no sólo valora esta descripción de Yahvé y confía firmemente en ella, sino que también discute con Yahvé al respecto. A menudo la disputa gira en torno a que Yahvé no se muestra plenamente quien dice que es. Ocasionalmente la disputa se produce porque Yahvé es tal como dice, pero Israel desearía que no fuera así. En cualquier caso, el carácter de Yahvé es una referencia con la que Israel ha de contar o ha de enfrentarse.

e) *Acentos preferentes en la fórmula característica*

Es importante que nos demos cuenta de que Israel no afirma en el texto que la fórmula clásica de Ex 34, 6-7 sea central y normativa. Esa afirmación, que aquí yo hago junto a otros exegetas, *se basa en el uso característico*. Ése es el modo que Israel consideró repetidamente válido para hablar de Yahvé. Esta fórmula en sí misma no dice todo lo que ha de decirse –mediante adjetivos– sobre Yahvé. A su vez, no es necesario que todo esto se diga sobre Yahvé en todas partes. Es, sin embargo, la forma típica en que Israel ofreció su testimonio sobre Yahvé, aunque a menudo, como veremos, *prefería ciertos acentos en la fórmula*.

Dos ejemplos muestran como Israel escogió «la mejor parte» de la fórmula que ha de usarse de modo característico en una crisis pastoral y teológica. En Lam 3, un poema relativo a la temida pérdida de Jerusalén y su templo, Israel se encuentra afligido, derrotado y desesperado:

> Pensé: «Se ha agotado mi fuerza y mi esperanza en el Señor» (Lam 3, 18).

Seguidamente, en un notable cambio, el poeta afirma:

> Pero hay algo que traigo a la memoria y me da esperanza:
> el amor del Señor no se acaba, ni se agota su compasión.
> Cada mañana se renueva; ¡qué grande es tu fidelidad!
> Me digo: «El Señor es mi lote, por eso espero en él» (Lam 3, 21-24).

Es sorprendente que el poema pase de la desesperanza en el v. 18 a la esperanza «en él» en el v. 24. El tránsito de la desesperanza a la esperanza, en circunstancias de total derrota, se produce al recordar a Yahvé (v. 21).

No se nos dice por qué recordó Israel. Este acto de rememoración es típicamente lo que hace Israel. Su vida se halla impregnada de esta permanente retórica. Y lo que Israel *recuerda en sus momentos de angustia gira en torno a los tres grandes adjetivos*

sobre Yahvé derivados de la fórmula de Ex 34, 6-7: amoroso, compasivo y fiel. Presumiblemente en Israel, cada uno de esos adjetivos constituye un código que se basa en una gran multitud de conexiones verbales concretas. En cualquier caso, Israel puede recordar lo suficiente respecto a la fidelidad característica de Yahvé como para que su confianza en él supere los momentos de angustia. Teológicamente, es evidente que Israel no podría haber respondido con fe en medio de tal crisis de no haber tenido a su disposición una estilizada retórica sobre el Dios fiel.

De forma parecida, algún tiempo después de Lam 3, Isaías en el exilio sigue enfrentándose a la devastadora pérdida de Jerusalén. En los versículos anteriores a la referencia de Is 54, 7-8, el poeta apela en dos ocasiones a la compasión de Yahvé como base de la vida más allá del abandono[12]. Posteriormente, en los vv. 9-10 el poeta asemeja la devastación del exilio al diluvio de Noé. Al igual que el diluvio terminó con la promesa de la fidelidad protectora de Yahvé (Gn 9, 7-18), ahora al final del exilio Yahvé promete ser fiel:

> Me sucede como en tiempos de Noé,
> cuando juré que las aguas del diluvio
> no volverían a anegar la tierra;
> ahora juro no volver a airarme contra ti,
> ni amenazarte nunca más.
> Aunque los montes cambien de lugar,
> y se desmoronen las colinas,
> no cambiará mi amor por ti,
> ni se desmoronará mi alianza de paz,
> dice el Señor, que está enamorado de ti (Is 54, 9-10).

La promesa culminante hecha a Israel en medio del caos gira precisamente en torno al amor y la compasión de Yahvé, que promulga una «alianza de paz». La noción de *shalôm* supone una innovación léxica en esta trayectoria, pero es completamente coherente con lo que hemos visto en los usos anteriores, pues es la fidelidad de Yahvé la que tiene como consecuencia el bienestar.

En Lam 3, 18-24 e Is 54, 9-10 el transcurso de la vida de Israel, tal como éste lo presenta en su testimonio, se centra en las afirmaciones fundamentales de la vieja fórmula de tiempos de Moisés, identificando los adjetivos que más destacadamente afirman lo esencial acerca de Yahvé en su proclividad para con Israel.

En otros dos textos las afirmaciones fundamentales de la vieja fórmula parecen ser conocidas y estar disponibles, pero resultan complementadas por otros términos que también pertenecen al testimonio primordial de Israel sobre Yahvé.

En Os 2, 2-23 el poeta trata del colapso de Israel en el norte, una crisis tan profunda para el norte como lo fue posteriormente la pérdida de Jerusalén para Judá. La terrible pérdida sufrida por el norte a manos de los asirios es tratada por el poeta bajo la imagen del divorcio. El poeta comprende la destrucción político-militar como

12. Respecto a este texto, cf. W. Brueggeman, *A Shattered Transcendence? Exile and Restoration*, en S. J. Kraftchik y otros (eds.), *Biblical Theology: Problems and Perspectives*, Nashville 1995, 169-182.

prueba de la violación de una relación basada en la alianza, lo cual provoca la ira del esposo Yahvé. El divorcio (abandono) por parte de Yahvé de su esposa Israel fue, tal como asegura el poeta, debido a la volubilidad de Israel como esposa. Aun antes de considerar el vocabulario tradicional que pretendemos estudiar, percibimos la audaz rearticulación de la realidad experimentada por medio del uso de la metáfora del matrimonio y del divorcio. En este uso la metáfora se radicaliza aún más, pues ahora el poeta va más allá del divorcio para contemplar un regreso al matrimonio, un paso impensable en la vieja ley de Moisés (cf. Dt 24, 1-4; Jr 3, 1).

Lo más destacable es que, en medio del poema (v. 14), la imaginería se transforma completamente[13]. El esposo Yahvé, que ha estado enojado con su esposa Israel, cambia radicalmente de postura, la corteja y renueva su relación. Esta relación rehabilitada culmina en un matrimonio restaurado, el cual se expresa precisamente como un voto matrimonial:

> Te desposaré conmigo para siempre, te desposaré en justicia y en derecho, en amor y en ternura; te desposaré en fidelidad y tú conocerás al Señor (Os 2, 21-22).

Este voto por parte del esposo Yahvé para con la esposa Israel supera totalmente la negatividad de los vv. 2-13. Para nuestros fines, lo importante es que el voto contiene tres términos que hemos encontrado en Ex 34, 6-7: *amor*, *ternura* y *fidelidad*. A estos se añaden otras dos palabras, *justicia* (*ṣdq*) y *derecho* (*mšpṭ*), las cuales no se emplean en Ex 34,6-7, pero se convierten en un par recurrente en la tradición profética, testimoniando de otra manera el perfil de la fidelidad de Yahvé hacia Israel. Este par de palabras posee un matiz diferente al de los tres términos usados en Ex 34, 6-7, pues indican una mayor expectación y exigencia. Los cinco términos juntos sirven para manifestar el carácter del fiel esposo Yahvé, quien anulará la volubilidad de Israel y, en el proceso, anulará la vieja prohibición mosaica contra un nuevo matrimonio con la misma persona. Esa prohibición ahora debe ceder ante la nueva revelación de la tendencia de Yahvé de amar a Israel a pesar de la conducta de éste. Los cinco términos que caracterizan la nueva manera en que Yahvé se relaciona con Israel culminan en el verbo *conocer* (*yd'*), que anticipa el reconocimiento por parte de Israel de un compromiso duradero y de una relación responsable.

Un texto un tanto enigmático, Sal 85, 11-14, emplea el vocabulario de la trayectoria que estamos investigando:

13. Cf. D. J. A. Clines, *Hosea 2: Structure and Interpretation*, en *Studia Biblica 1978* (JSOTSup 11), Sheffield 1979, 83-103. Respecto a una valoración crítica de la ideología sexual del texto, cf. R. Weems, *Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor*, en K. G. Cannon (ed.), *Interpretation of Liberation*: Semeia 47 (1989) 87-104. Es convencional considerar la estructura de todo este poema como una afirmación de la generosa compasión de Yahvé hacia un compañero inconstante, lo cual sin duda es la intención del poema. No obstante, en los últimos tiempos hemos llegado a percibir que los presupuestos patriarcales del poema otorgan a Yahvé (el esposo) plena libertad para actuar sin limitaciones en esa relación, y reflejan a Israel (la esposa) como infiel. De hecho, el término normalmente traducido por «seducir» también puede traducirse como «violar», permitiendo una contundente acción de Yahvé. Obviamente, tales imágenes son sumamente problemáticas si se toman como modelo de los roles sexuales en las relaciones humanas. A mi juicio, hemos de leer este poema teniendo en cuenta su intención positiva, pero sin ser ingenuos respecto a su trasfondo ideológico.

El amor y la fidelidad se encuentran,
la justicia y la paz se besan;
la fidelidad surge de la tierra,
y la justicia se asoma desde el cielo.
El Señor nos dará su cosecha;
la justicia marchará delante de él,
y la rectitud seguirá sus pasos.

Del viejo y ya conocido léxico, los términos aquí reutilizados son *amor, fidelidad* y *justicia*. *Fidelidad* aparece dos veces y *justicia* tres. Además, se incluye la palabra *shalôm*, como en Is 54, 10. Este conjunto de términos da testimonio de la total armonía entre cielo y tierra en una pacífica y fecunda empresa bajo la benevolente generosidad de Yahvé.

Así, en dos textos, Lam 3, 18-24 e Is 54, 9-10, se pone el acento en lo que parecen ser los términos cruciales y preferidos de la estilizada confesión. En otros dos textos, Os 2, 21-22 y Sal 85, 11-14, encontramos esas palabras fundamentales, acompañadas de otras que seguramente son afines. Mientras que el *collage* de términos empleados para Yahvé es hasta cierto punto fluido, en el centro de las expresiones de Israel encontramos una terminología constante, mientras que los márgenes están más dispuestos a no emplear dicha terminología o a incluir otras palabras coherentes con los usos del modelo.

4. *Cuatro conclusiones provisionales*

A la luz de este repaso de los adjetivos generalizadores a través de los que Israel, trascendiendo las oraciones verbales concretas, da un testimonio más amplio de su Dios, podemos sacar cuatro conclusiones provisionales.

a) *Adjetivos generalizadores*

En primer lugar, los adjetivos son generalizadores, permitiendo a Israel decir que la *ḥesed* de Yahvé «es eterna». Se trata de una afirmación tremendamente generalizadora y presumiblemente Israel tendería a generalizar del mismo modo con cada uno de los términos que hemos considerado. Metodológicamente, sin embargo, insistiré en que, en la percepción de Israel, estos adjetivos generalizadores deben normalmente tener en perspectiva ocasiones concretas a las que pueden referirse para sustantivar esa afirmación. La huida de lo concreto es improbable en la fe de Israel y malinterpretaremos el testimonio de Israel sobre Yahvé si imaginamos tan volátil generalización. Así, por ejemplo, en el breve himno del salmo 117, Israel convoca o invita a todos los pueblos y naciones a unirse en la alabanza de Yahvé. La razón dada para tal alabanza consiste en que «grande es su amor hacia nosotros, y la fidelidad del Señor dura por siempre» (v. 2)[14]. Esta

14. Respecto a la relación dinámica entre la convocatoria y la razón, cf. W. Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*, Filadelfia 1988.

fórmula doxológica retoma dos de los términos empleados en Ex 34, 6-7, pero aquí son expresados prácticamente como algo vacío de contenido. Lo único específico expresado es el amor «hacia nosotros», es decir, hacia Israel. La enumeración en sí no incluye nada atractivo o seductor que motivase a las naciones o los pueblos a unirse a Israel en la doxología para con Yahvé. Debemos imaginar, por consiguiente, que Israel estaba dispuesto –siempre dispuesto– a dar un contenido concreto a los adjetivos cifrados *ḥesed* y *'emeth*. Éste consistiría, por lo general, en testimonios verbales de transformaciones experimentadas. De modo que, los adjetivos no articulan en sí la concreción. Su poder de persuasión depende de la proximidad del caso concreto que Israel tenía a su disposición. El salmo 136 es un poderoso ejemplo de este paso característico que va audazmente de lo concreto a lo verbal.

b) *Adjetivos relacionales*

En segundo lugar, los términos adjetivales con los que Israel da testimonio de Yahvé son típicamente relacionales. Es decir, articulan la manera en que Yahvé se relaciona con «nosotros», con Israel, con quienquiera que sea compañero de Yahvé en una particular expresión testimonial[15]. Los términos usados por Israel para hablar de Yahvé por lo general asumen un «otro» que se encuentra al otro lado de la acción y del carácter transformador de Yahvé, para con quien Yahvé es fiel y leal o a quien no deja impune. De manera específica, se nombran como compañeros o receptores «la cuarta generación» o «los hijos y los hijos de los hijos hasta la tercera y la cuarta generación». A Yahvé se le conoce y se dice que es un Dios «en relación». Ciertamente, la relación puede adoptar múltiples formas, positivas y negativas, y ambas opciones se elaboran *in extremis* en la vida narrativa de Israel.

Lo que más crucial resulta sobre esta relacionalidad es que el testimonio de Israel no se preocupa por emplear un vocabulario que habla de la persona de Yahvé *per se*. Israel posee un léxico reducido para ello y no tiene interés alguno en explorarlo. La modesta terminología que Israel posee en relación con el ser de Yahvé podría girar en torno a la idea de que «Yahvé es santo», pero este tipo de lenguaje no es normalmente empleado y muy a menudo sólo aparece en manuales teológicos especializados. Aún más importante, el léxico adjetival de Israel respecto a Yahvé carece por completo de los términos que han dominado la teología clásica, tales como *omnipotente*, *omnisciente* y *omnipresente*. Este agudo contraste sugiere que la teología clásica, en la medida en que está dominada por tales categorías interpretativas y por esas preocupaciones, se dedica a cuestiones que no son cruciales para el testimonio de Israel sobre Yahvé y que, de hecho, se hallan muy lejos de la principal expresión de Israel.

Israel, que carecía en gran medida de intereses filosóficos, se orienta a lo práctico y está preocupado por lo que Yahvé hace «para nosotros» y, así, es «para noso-

15. J. D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*, Louisville 1993, 127-159, insiste extraordinariamente en que la relacionalidad de Yahvé es típica y absolutamente hacia Israel y, en primera instancia, sólo hacia Israel.

tros». Tal vez sea que en sus prácticas formas de testimonio, Israel descubrió tempranamente que el Dios que es el personaje principal de este discurso simplemente no puede acomodarse a tales categorías filosóficas. Es decir, Israel quizás entendió, incluso o especialmente en presencia de vecinos con tendencias más filosóficas, que a Yahvé, tal como se le conoce en este texto, no se le puede calificar fácilmente como omnipotente, omnisciente u omnipresente, y por tanto Israel no pretende ubicar a Yahvé en tal discurso, que es fundamentalmente incoherente con el ser de Yahvé. El Antiguo Testamento, en su apreciación de Yahvé, está incesantemente comprometido con el reconocimiento de que toda la realidad, incluyendo la realidad de Yahvé, es relacional, relativa a la vida y al destino de Israel. Y el Dios de Israel no tiende a ser de otro modo más que relacionado con Israel.

c) *El acento en la fidelidad*

En tercer lugar, dado el abanico de adjetivos referentes a Yahvé en el estilizado testimonio de Israel, la tendencia principal de Israel consiste en acentuar la fidelidad de Yahvé, expresada particularmente en los términos *clemente*, *compasivo*, *rico en amor* y *fidelidad*. Dichos términos, *rḥm*, *ḥnn*, *ḥsd*, *'mth*, saturan la imaginación y el discurso de Israel sobre Yahvé. Esto no quiere decir que otros términos, incluidos los de perdonar y castigar, no se empleen. No obstante, la praxis más elemental y repetida de Israel es la de hablar de la fiabilidad y credibilidad de Yahvé.

Esta tendencia confesional apenas si puede sobrevalorarse. Israel, como cualquier comunidad, lo sabía todo sobre la volubilidad y la inconstancia. Además, vivía en un mundo religioso que estaba plagado de dioses y de discursos religiosos sobre los dioses, que eran volubles e insignificantes, y que actuaban en términos de sobornos y lisonjas. En el corazón de la vida litúrgica de Israel y de la reflexión ética derivada nos encontramos con la creencia de que en el centro de la vida se encuentra una Presencia (no un principio), un Actor y un Agente, que se caracteriza decisivamente por la fidelidad y la credibilidad[16]. En esta afirmación nos hallamos cerca del núcleo del testimonio israelita sobre Yahvé, y nos hallamos cerca de lo que es constantemente atractivo y urgente en el Antiguo Testamento, incluso en nuestra propia época. Israel afirmaba que Yahvé es un tipo de «otro» distinto, ciertamente diferente a cualquier actor o agente conocido en su vida.

Además, percibimos que en este repetido vocabulario, *Israel no dice prácticamente nada sobre el poder de Yahvé*. Puede asumirse que Yahvé es lo suficientemente poderoso como para llevar a cabo sus propósitos, sin que se necesite comentario alguno. En cualquier caso, en el Antiguo Testamento no se identifica fácilmente una terminología fija, reconocible y recurrente en torno al poder, como ocurre en el caso de la fidelidad. Hemos visto en Nah 1, 3 que la expresión «grande en poder» (*gdl-kḥ*) se interpone en nuestro lenguaje confesional. No obstante, inmediatamente nos sorprende

16. Cf. J. Miles, *Dios, una biografía*, Barcelona 1996. Miles considera a Yahvé como un personaje y un agente con una seriedad absoluta e implacable.

como una intromisión, y no la confundiríamos con un elemento convencional de la confesión. Tal vez Israel asumió el poder de Yahvé y descubrió que la fidelidad era, a la vez, la categoría más importante y más problemática, por lo que se ocupó pormenorizadamente de ella. Por tanto, es posible que la afirmación que Israel hacía con regularidad sobre la fidelidad de Yahvé fuera una declaración más asombrosa que cualquier otra cosa que se pudiese decir sobre el poder. Los salmos de súplica parecen asumir, por ejemplo, que Yahvé es tremendamente poderoso. El problema no es típicamente el poder de Yahvé; se trata más bien de la capacidad de Yahvé de hacer uso de ese poder de manera fiel, por lo que se apela regularmente a las promesas de fidelidad.

d) *Advertencias*

En cuarto lugar, el hecho de que esta característica confesión respecto a Yahvé hecha por medio de adjetivos subraye principalmente la fidelidad, no debería cegarnos para no ver la segunda parte de la afirmación de Ex 34, 6-7, a saber, que Yahvé seguramente no absolverá al culpable, sino que castigará los pecados de la comunidad. Ciertamente, esta declaración no es precisamente simétrica a la de los vv. 6-7a, y dicha advertencia no se expresa tampoco a través de adjetivos. Sin embargo, se ofrece, ostensiblemente de labios de Yahvé, como parte de la aparentemente decisiva autorrevelación de éste, que completa la afirmación a base de adjetivos de los vv. 6-7a.

Existe una profunda tensión entre la primera y la segunda parte de esta declaración. Puede sugerirse que esta fórmula también expresa la fidelidad de Yahvé –el hecho de que Yahvé cumplirá fielmente las sanciones anunciadas en los mandamientos– pero ciertamente eso no es lo pretendido con los importantes términos *rḥm*, *ḥnn*, *ḥsd*, *'mth*. También es posible sugerir que esta segunda afirmación está subordinada a la declaración positiva, porque el «castigo» sólo llega hasta la cuarta generación, mientras que la tendencia positiva de Yahvé dura «por mil generaciones». Dadas esas posibles interpretaciones, creo que esta advertencia negativa es más propiamente un paralelo de la afirmación positiva, porque la misma «iniquidad» (*'wn*) que aquí es «castigada» es «perdonada» en el v. 7a. Mientras que es posible cierta maniobrabilidad interpretativa para relacionar entre sí las dos afirmaciones, en el fondo me parece que estas dos caracterizaciones de Yahvé están en profunda tensión entre sí y que, en última instancia, se contradicen mutuamente. Además, si tomamos en serio esas declaraciones como revelaciones teológicas, la tensión o contradicción aquí expresada está presente en la vida misma y en el carácter de Yahvé.

La tensión o contradicción es que Yahvé es *para Israel* (o, de forma más general, «para nosotros»: *pro nobis*) en fidelidad, y al mismo tiempo Yahvé es intensa y celosamente *para su propio ser*. Esas dos inclinaciones de Yahvé no están completamente en armonía aquí, y quizás nunca lo están en ninguna parte del Antiguo Testamento. Esta lectura de las afirmaciones nos lleva a concluir que existe una ambigüedad profunda y sin resolver en la vida de Yahvé. Como consecuencia, en cualquier momento de la vida de Yahvé con Israel, Yahvé tiene a su disposición más de una respuesta alternativa a Israel, e Israel nunca está plenamente seguro de la tendencia de

Yahvé. Así, de forma sumamente específica, en el desenlace de Ex 32 y de la afrenta de Aarón a Yahvé, en Ex 34, 8-9 Moisés no sabe cómo tratará Yahvé a Israel seguidamente. De hecho, Moisés (e Israel) no lo puede saber hasta el siguiente discurso de Yahvé en el v. 10, que es una respuesta de fidelidad y clemencia masivas.

Los adjetivos reflejan las oraciones verbales que proporcionan los datos para el testimonio más amplio sobre Yahvé. Las acciones de Yahvé, tal como se nos muestran en los verbos de Israel, no son uniformes. Junto al amor y al cariño, hay santidad, cólera e ira, por lo que la generalización a base de adjetivos es coherente con los datos de las oraciones verbales. Israel sabe que hay una dimensión de inestabilidad en Yahvé, lo que hace que una relación con él sea incesantemente exigente e incierta. Esta segunda mitad del testimonio adjetival afirma la libertad de Yahvé, de modo que la fidelidad de Yahvé no se convierte en una manera de domarlo. No obstante, la libertad de Yahvé es una libertad peligrosa, lo cual significa que la relación, tan crucial para Yahvé como para Israel, está gravemente en peligro. Moisés lo comprende en su apremiante súplica de Ex 34, 8-9.

Las cualidades de Yahvé en el testimonio dado por medio de adjetivos –específico, relacional, fiel, contradictorio– presentan un Dios que se da a sí mismo, que es sumamente exigente e incesantemente inquieto, como punto de referencia para la vida de Israel. No es sorprendente que el testimonio definitivo de Yahvé se interese por el carácter incomparable de Yahvé:

> –No hay nadie como Yahvé, cuya concreta revelación permite una generalización en particular de este modo.
>
> –No hay nadie como Yahvé, cuya existencia y vida están implicadas por completo en una relación con Israel.
>
> –No hay nadie como Yahvé, un Dios caracterizado por una tenaz fidelidad y solidaridad con su pueblo.
>
> –No hay nadie como Yahvé, que aun siendo fiel hasta el fin, alberga en su propia vida una profunda contradicción que deja abierta la severidad para con la querida comunidad compañera suya.

El carácter incomparable de Yahvé no se halla en ninguna de esas afirmaciones, sino en el extraño *collage* que todas ellas conforman en su conjunto. Así, no se puede generalizar más allá de Yahvé, no se puede hablar genéricamente sobre este Dios. Israel sólo puede dar testimonio de las convergencias peculiares que representan a Yahvé, pero que, de forma derivada, también caracterizan la propia vida de Israel. Es obvio que la manera en que este Sujeto está presente en la vida de Israel introduce en la existencia de Israel categorías de discernimiento y autocomprensión que son profundamente tranquilizadoras e incesantemente exigentes. No resulta sorprendente que la principal responsabilidad retórica de Israel sea intentar encuadrar a Yahvé en un discurso apropiado, pues la viabilidad de la peculiar vida de Israel en el mundo depende del adecuado carácter de tal discurso.

6

Sustantivos: Yahvé como constante

La teología convencional emplea nombres para hablar de Dios. El testimonio de Israel emplea nombres para hablar de Yahvé. Los nombres, entre otras cosas, son recursos denominadores que identifican la constancia, el contenido y la comprensibilidad de los personajes que actúan en una narración expositiva. Al usar sustantivos para nombrar y caracterizar a Yahvé en esta narración expositiva testimonial, Israel asigna a (o reconoce en) Yahvé unos elementos constantes y un contenido que hacen que Yahvé de algún modo sea cognoscible y esté a disposición de Israel[1].

Elizabeth Johnson ha demostrado recientemente cuán difícil es el lenguaje teológico, prestando particular atención a los lenguajes patriarcales[2]. Sugiero que en relación con el testimonio de Israel, los nombres que se aplican a Yahvé son especialmente problemáticos, porque afirman una cierta constancia sustantiva en Yahvé que el testimonio verbal israelita solamente acepta a duras penas. Sin embargo, pese a ser problemáticos, los sustantivos resultan indispensables en el discurso teológico de Israel. Éste, en su testimonio nominal, podría haber anticipado y aceptar el veredicto de Karl Barth:

> Como ministros debemos hablar de Dios. Somos humanos, no obstante, y por lo tanto no podemos hablar de Dios. Consecuentemente hemos de reconocer tanto nuestra obligación como nuestra incapacidad y mediante ese reconocimiento dar gloria a Dios. Tal es nuestra perplejidad[3].

En el capítulo 4 he sugerido que el discurso primario de Yahvé está organizado a base de oraciones construidas en torno a verbos. Este énfasis en los verbos pone de manifiesto que lo que Israel percibió y valoró en primer lugar fue la acción de Yahvé, de la cual quiso ser testigo. Consistentemente el carácter sustantivo de Yahvé queda informado por la actividad verbal asignada a Yahvé en una serie de casos particulares. A la luz de este juicio en torno a la importancia de los verbos y de la acción concreta inmediata ofrecida en los verbos como el modo en que, en primer lugar, Israel testifica a favor de Yahvé, el capítulo 5 analizó los adjetivos generalizadores de Israel como aquella manera mediante la cual Israel reunió un conjunto de verbos con-

1. Respecto a esta dimensión del dramático retrato de Yahvé, cf. D. Patrick, *The Rendering of God in the Old Testament*, Filadelfia 1981.
2. E. Johnson, *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona 2002.
3. K. Barth, *The Word of God and the Word of Man*, Nueva York 1957, 186.

cretos para llevar a cabo una afirmación más amplia y perdurable acerca de Yahvé. Así, si Yahvé actúa compasivamente en determinados eventos (cf., por ejemplo, el salmo 136), Israel, ante tales evidencias concretas, está finalmente preparado para usar un adjetivo: «Yahvé es compasivo». En tal afirmación, Israel sugiere que Yahvé es persistentemente compasivo, incluso entre medias de los momentos y las ocasiones que atestiguan las oraciones verbales. Estas afirmaciones adjetivales más generales, que otorgan una fuerza permanente al carácter de Yahvé, dependen de que un testimonio verbal intensamente concreto las alimente y las reponga constantemente.

En el testimonio israelita sobre Yahvé, los nombres mantienen una relación con los adjetivos, así como éstos lo hacen con los verbos, de manera que los nombres constituyen un testimonio sobre Yahvé aún más audaz, más amplio y más general. Así, si Israel puede decir en muchas ocasiones que Yahvé «salva», posteriormente puede usar un adjetivo diciendo que «Yahvé es el que salva» (con un participio) y finalmente puede usar un sustantivo: «Yahvé es salvador». El contenido de la afirmación nominal queda informado por su referencia a las numerosas afirmaciones adjetivales, las cuales a su vez están informadas y reciben concreción de una multitud de oraciones verbales testimoniales[4]. *Así, mi sugerencia es que a la hora de hablar de Yahvé, Israel normalmente pasa de lo particular a lo general, del verbo al adjetivo y de éste al nombre.* A fin de mantener los nombres generalizadores, Israel ha de estar dispuesto a volver con regularidad a las afirmaciones adjetivales de carácter más particular y por detrás de estas a las oraciones verbales aún más particulares[5].

1. *El testimonio de las metáforas*

Si los nombres aplicados a Yahvé surgen de los adjetivos, los cuales a su vez proceden de los verbos, las caracterizaciones nominales de Yahvé no son tan firmes y estables como aparecen a primera vista y como a menudo son consideradas por las tradiciones teológicas clásicas, que tratan de «sustancias». De hecho, creo que los nombres son empleados como una colección de adjetivos aplicados a Yahvé, de modo que los nombres son mucho menos firmes y sustantivos que lo que podría indicar nuestro uso de ellos. En la actualidad esta cuestión se expresa frecuentemente de la siguiente manera: los nombres aplicados a Yahvé en el Antiguo Testamento son metáforas y no hay una equivalencia unívoca entre la metáfora y aquello a lo que se refiere. Así, el nombre usado en una metáfora siempre se encuentra en una relación tenue y próxima con Aquel del que da testimonio. Los siguientes aspectos conciernen a los nombres como metáforas en el testimonio teológico de Israel.

4. La relación entre verbos, adjetivos y sustantivos que propongo no es muy distinta de los himnos «declarativos» y «descriptivos», tal como sostiene Westermann (cf. cap. 5, nota 1).

5. En W. Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*, Filadelfia 1988, he sugerido que por lo general tendemos a «leer deductivamente» desde la razón a la convocatoria, es decir, a pasar de lo particular a lo universal a fin de expandir lo afirmado por el himno. Una reflexión crítica requiere, por el contrario, «leer inductivamente» desde la convocatoria la razón, es decir, desde la afirmación general a su base específica en la vivencia.

1. Las metáforas son nombres que actúan en Israel para facilitar el acceso al Sujeto de los verbos, que es infinitamente esquivo[6]. La metáfora sería malentendida y mal empleada si no se reconoce que quien es nombrado por la metáfora no es contenido ni comprehendido por el nombre. No obstante, el uso del lenguaje nominal en Israel ofrece un acceso a Yahvé, de modo que Israel puede responder a aquel del que se da testimonio como juez, rey o padre.

2. Las metáforas, como Sallie McFague ha mostrado, son nombres usados para caracterizar al Sujeto, Dios[7]. Sin embargo, dado que la metáfora no concuerda plenamente con el esquivo Sujeto, éste «está» y «no está» a nuestra disposición al expresar el nombre. Así, cuando Israel afirma «Yahvé es mi pastor», el sustantivo *pastor* posibilita a Israel acceder de una forma específica a Yahvé. Al mismo tiempo, Yahvé *no* es un pastor. Ello no se debe a que *pastor* sea una metáfora pobre o inadecuada, sino a que el lenguaje sobre el esquivo Yahvé, en su naturaleza misma, permite esta reserva. La incapacidad de tomar en serio la esquivez (*no es*) del nombre equivale a la incapacidad de reconocer que el nombre es una metáfora y no es posible aproximarse más al Sujeto que mediante la práctica de la metáfora.

3. La metáfora, tal como sugiere McFague, es un centinela frente a la idolatría en un testimonio que tiende al monoteísmo. Probablemente sea correcto afirmar, tal como propone James Sanders, que Israel nunca llega completamente al monoteísmo[8]. En la medida en que su fe se encuentra *en camino hacia* el monoteísmo, Israel en su testimonio se arriesga a tener una certeza excesiva sobre Dios y tiene la tentación de delimitar a un Sujeto que por lo general es esquivo. Como el paso hacia el monoteísmo tiende hacia la clausura, la práctica de la metáfora actúa contra ello, a fin de conservar un testimonio que honra el carácter tentativo, abierto y esquivo del proceso testimonial. El monoteísmo, sin contar con la protección de la metáfora, tiende a la idolatría, pues sin el carácter elusivo de los nombres, el Dios del monoteísmo puede llegar a ser completamente conocido y así quedar completamente agotado en la expresión. Sin embargo, Yahvé, por supuesto, ni es conocido plenamente ni es agotado por completo en el testimonio de Israel, porque Yahvé está oculto y es libre, sorprendente y esquivo, negándose a ser atrapado en una determinada formulación verbal. Así, la metáfora impide la cosificación de cualquier etiqueta aplicada a Yahvé, como si esta fuese la realidad misma, es decir, como si fuese Dios.

4. Junto a la cosificación, la otra tentación que pretende poner un punto y final teológico es el reduccionismo, la tentación de reducir las metáforas sobre Yahvé a

6. Respecto a la metáfora como una manera de expresar lo esquivo, cf. el magistral estudio de P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, Londres 1978.

7. S. McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Languages*, Filadelfia 1983, explora la oferta convencional de metáforas aplicables a Dios, pero orienta la cuestión en una dirección nueva. Respecto a la especificidad y el abanico de metáforas bíblicas aplicables a Dios, cf. R. J. Banks, *God the Worker: Journeys into the Mind, Heart, and Imagination of God*, Nueva York 1994.

8. Sanders, J. A., *Adaptable for Life* en, *From Sacred Text to Sacred Story: Canon as Paradigm*, Filadelfia 1987, 9-39. Respecto a una sugerencia de la tendencia opuesta a la pluralidad en Am 9, 7, cf. W. Brueggemann, *Exodus in the Plural (Amos 9, 7)*, en W. Brueggemann-G. W. Stroup (eds.), *Many Voices, One God: Being Faithful in a Pluralistic World. In Honor of Shirley Guthrie*, Louisville 1998, 15-34.

unas pocas o a una sola. Tal reduccionismo, que consiste por ejemplo en encontrar el sustantivo «apropiado» para Yahvé, supone en última instancia otra forma de cosificación. Frente a ello, el testimonio de Israel practica un cierto pluralismo en sus nombres para Yahvé. Al igual que Brian Wren ha abogado por el uso de muchos nombres para Dios porque ninguno por sí solo es adecuado[9], el Antiguo Testamento hace uso de muchas metáforas para Yahvé porque una sola no puede expresar todo lo que Israel ha de decir sobre su Dios. Toda la gama de nombres aplicables a Yahvé contiene no sólo una gran variedad, sino también un panorama de posibilidades, muchas de las cuales se contradicen mutuamente. Los testigos de Israel, además, no se proponen armonizar ni conjuntar todas las metáforas. Más bien, el amplio abanico de metáforas a menudo están en tensión entre sí, de modo que una metáfora puede afirmar lo que ha quedado sin decir por otra, puede corregir a otra o puede relativizarla.

El segundo Isaías ofrece un ejemplo de testimonio en el que los nombres aplicados a Yahvé aparecen uno al lado del otro, sin intención de armonizarlos, pero tal vez con el propósito de afirmar una incoherencia:

> Aquí está el Señor;
> viene con poder y brazo dominador;
> viene con él su salario,
> le precede la paga.
> Apacienta como un pastor a su rebaño
> y amorosamente lo reúne;
> lleva en brazos los corderos
> y conduce con delicadeza
> a las recién paridas (Is 40, 10-11).

En las líneas iniciales, Yahvé es retratado como un guerrero poderoso, como un héroe militar que regresa victorioso. Sin embargo, inmediatamente nos encontramos con un retrato de Yahvé como una especie de nodriza que tiernamente lleva los corderos y dirige las ovejas. Seguramente, la metáfora del *pastor* para Yahvé equivale a la metáfora del *rebaño* en referencia a Israel. En conjunto, dichas imágenes caracterizan a Yahvé como un agente que posee tanto una fuerza feroz como una ternura y una compasión desmesuradas[10]. En nuestro discurso teológico, por lo general estamos tentados a elegir una de ellas en detrimento de la otra, a fin de que la preferida expulse a la otra o sea absolutizada. El testimonio de Israel, por la gran diversidad de nombres, imposibilita tal reduccionismo en cualquier dirección. Así, es posible decir que Yahvé es en parte un guerrero y en parte un pastor, pero no es en definitiva ni un pastor ni un guerrero por completo; es algo de ambos, pero no es plenamente ninguno de los dos.

El más obvio lenguaje que Israel aplica a Yahvé, el lenguaje de los nombres, es empleado de una manera que milita contra la afirmación normal y sustantiva de los

9. B. Wren, *What Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology*, Nueva York 1990. Más específicamente, cf. su himno «Many Names», en *What Language Shall I Borrow?*, 143-170.

10. Cf. la poderosa yuxtaposición de imágenes expresadas en la notable afirmación de Dt 1, 30-31.

nombres. Es decir, lo que Israel trata de afirmar o de indicar con tal lenguaje no es la función que los sustantivos desempeñan en el discurso occidental ordinario. Las imágenes y metáforas usadas para hablar de Yahvé serán generalmente malentendidas y convertidas en idolatría a menos que se recuerde incesantemente que lo que el nombre afirma sólo se sostiene ligeramente, a la luz del carácter metafórico del nombre y de la esquivez del Sujeto. Tales nombres están al servicio de Israel tanto en el momento de la expresión como en su testimonio perdurable, pero no pueden ser absolutizados ni desgajados de la expresión concreta del testimonio en que se hallan encuadrados. Esa absolutización se opone al modo discursivo de Israel y al Sujeto de su testimonio[11].

Los nombres aplicables a Yahvé en el testimonio de Israel no pueden desligarse de la más amplia expresión del testimonio narrativo, que es el hábitat propio de Yahvé. Esta articulación del tema sugiere que los nombres aplicables a Yahvé son importantes para un análisis pormenorizado del testimonio de Israel, aunque participan de la esquivez del Personaje del que dan testimonio. Los sustantivos deberían valorarse en todo su alcance e importancia, pero corresponden al momento de su expresión y al ambiente en el que tal expresión se ubica. Por lo tanto, esto significa que Yahvé está siempre abierto a nuevos nombres y a nuevas expresiones que pueden corregir, oponerse o desestabilizar otros nombres. Es sorprendente que en la expresión del exilio de Isaías, Jeremías y Ezequiel, algunas de las metáforas más sugerentes para Yahvé son empleadas de nuevo, fórmulas de testimonio que invitan a dar un nuevo veredicto respecto a quién y cómo es Yahvé[12].

A continuación nuestra tarea será explorar la gran variedad de nombres metafóricos aplicados a Yahvé en el testimonio de Israel, nombres que dan testimonio de la constancia elusiva de Yahvé, pero que lo hacen de una forma que salvaguarda la tendencia monoteísta de Israel de las tentaciones de cosificación y reduccionismo que concluyen en la idolatría. Podemos dividir nuestro estudio de los nombres aplicados a Yahvé en dos grupos: aquellos que parecen ser predominantes en el testimonio de Israel y aquellos que son más marginales, pero que actúan como subversión cautelar de los nombres predominantes.

2. *Metáforas de gobierno*

Las metáforas que parecen dominar el discurso de Israel sobre Yahvé pueden denominarse imágenes de gobierno; con ellas Israel da testimonio de la capacidad que posee Yahvé de gobernar e imponerse de una forma que afirma su autoridad soberana y que asegura un régimen coherente para la vida del mundo. G. Ernest Wright y

11. E. Jüngel, *Metaphorical Truth*, en *Theological Essays*, Edimburgo 1989, 58-71, propone que todo lenguaje teológico es «absolutamente» metafórico. Cf. R. D. Zimany, *Vehicle for God: The Metaphorical Theology of Eberhard Jüngel*, Macon 1994, para una reseña de la útil exposición de Jüngel.

12. Mi observación retoma gran parte del mismo material usado por G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, Salamanca ⁸2000. Sin embargo, mi intención es muy diferente de la suya, que se aproximó al material textual con cuestiones diversas a las que yo planteo.

Patrick D. Miller han tratado de diversa manera este conjunto de imágenes, en el que podemos incluir las de juez, rey, guerrero y padre[13]. Cada una de esas imágenes remite al uso del poder. De hecho, es posible, tal como se ha reconocido con frecuencia, que dichas metáforas estén abiertas a una comprensión «machista» del carácter de Yahvé, pues a menudo están asociadas a la masculinidad y la virilidad[14]. No hay duda de que esas imágenes de Yahvé, en labios de Israel, han sido empleadas para autorizar el control masculino, que a menudo ha sido severo, explotador y brutal. Sin negar que tales interpretaciones de Yahvé han producido resultados sociopolíticos destructivos, es igualmente importante reconocer que esas articulaciones de Yahvé eran teológicamente urgentes en una comunidad que por lo general estaba marginada, una comunidad que apela a esta fuerza pro-israelita como un remedio y un antídoto ante los poderes hostiles y brutales (divinos y humanos). Es decir, el poder de Yahvé mediado en estas metáforas funciona como una potencia opositora que relativiza las fuerzas dañinas. Habiendo dicho esto, no obstante, es importante reconocer que dichas metáforas, como mediaciones de poder, no pueden ser sencillamente reducidas a aspectos unidimensionales. Tales metáforas siguen estando abiertas y siendo elusivas, y en la imaginación de Israel afirman algo más y algo distinto que el mero poder[15].

a) *Yahvé como juez*

Esta interpretación de Yahvé es predominante en la vida y en el discurso de Israel[16]. Resulta evidente que la metáfora *juez* presenta a Yahvé comprometido con una normativa legal justa, como alguien con quien se puede contar a la hora de intervenir a favor de los que son tratados injustamente o contra lo que es visto como un tratamiento desigual de acuerdo con las nociones radicales de justicia en Israel, las cuales se oponen al «realismo» explotador de gran parte de la justicia que se sirve y se engrandece a sí misma. Así, se afirma que Yahvé es «amante de la justicia» (Sal 99, 4; Is 61, 8), alguien que se preocupa por ella, que está comprometido con su práctica y en quien se puede confiar que en temas sociales actuará a favor de la justicia basada en la alianza.

Israel confía plenamente en el papel de Yahvé como juez, pues a menudo se afirma que la ley que informa el juicio de Yahvé es una ley que proporciona bienestar a todos, la cual Yahvé hace cumplir. Esta equidad de Yahvé no simplemente da su merecido; supone una intervención activa (¿reparaciones?) a favor de quienes son débiles e impotentes. Así, en la gran doxología de Israel se afirma:

13. G. E. Wright, *Theology and the Old Testament*, Nueva York 1969; P. D. Miller, *The Sovereignty of God*, en D. G. Miller (ed.), *The Hermeneutical Quest: Essays in Honor of James Luther Mays on His Sixty-Fifth Birthday*, Allison Park 1986, 129-144.

14. En la interpretación cristiana, debido a la realidad central y definitoria de la cruz, las metáforas quedan drásticamente abiertas al atribuirlas a Cristo.

15. G. E. Wright, *The Challenge of Israel's Faith*, Chicago 1944, 66, habla de los aspectos «viriles» del Dios bíblico.

16. Respecto a este tema, cf. R. N. Boyce, *The Cry to God in the Old Testament* (SBLDS 103), Atlanta 1988.

> Él afianzó el universo, y está inconmovible;
> él gobierna a los pueblos con rectitud.
> Ante el Señor, que viene a gobernar la tierra:
> gobernará el mundo con justicia,
> a las naciones con fidelidad (Sal 96, 10.13).

La acción de este juez arreglará el mundo. Esta actividad del juez recibe un contenido positivo en los litigios contra otros supuestos dioses que no practican la justicia de Yahvé:

> ¿Hasta cuándo defenderéis la injusticia,
> poniéndoos a favor de los malvados?
> ¡Defended al desvalido y al huérfano,
> haced justicia al humilde y al necesitado,
> rescatad al desvalido y al pobre,
> libradlo de las manos del malvado! (Sal 82, 2-4).

Así, Israel afirma que el papel de Yahvé como juez es una fuente de solaz y seguridad, pues las situaciones de explotación social serán corregidas. Este aspecto del papel de Yahvé como juez se convierte en la base de la apelación, incluso para los individuos que interceden por su causa ante «el juez de toda la tierra»:

> Que se reúna en torno a ti la asamblea de los pueblos,
> presídela tú desde el cielo:
> ¡El Señor es el juez de las naciones!
> Júzgame, Señor, según mi rectitud,
> según la inocencia que hay en mí.
> Dios es un juez justo, siempre alerta para el castigo (Sal 7, 8-9.12).

> Juzga al mundo con justicia,
> y rige a los pueblos con rectitud.
> Porque el pobre no quedará siempre olvidado,
> ni la esperanza de los humildes defraudada para siempre (Sal 9, 9.19).

La base de esta apelación íntima y personal constituye también el fundamento de la creencia israelita en que este juez exigirá responsabilidades a aquellas grandes fuerzas sociales que explotan a los demás:

> En cuanto a vosotros, rebaño mío, esto dice el Señor: «Yo juzgaré entre oveja y oveja, entre carnero y macho cabrío. ¿No os basta pacer en buenos pastos, que pisoteáis el resto del pastizal? ¿No os basta beber el agua clara, que enturbiáis el resto con las pezuñas? ¿Han de pastar mis ovejas lo que vosotros habéis pisoteado y beber lo que habéis enturbiado con vuestras pezuñas? Pues así dice el Señor: Yo juzgaré entre la oveja gorda y la flaca. Vosotros habéis acorneado a las más débiles hasta echarlas fuera; yo defenderé a mis ovejas, para que no sirvan más de presa; yo juzgaré entre oveja y oveja» (Ez 34, 17-22).

Ciertamente, la dimensión judicial de Yahvé presenta un lado severo. La retórica de Israel sugiere que en ocasiones Yahvé se siente profundamente afrentado por la injusticia y castigará a quienes ultrajan su apasionado compromiso con la justicia. Además, este testimonio de Israel respecto a Yahvé contiene un elemento de peligro, pues a veces la respuesta de Yahvé parece desproporcionada a la afrenta. En un contexto tal como Gn 18–19, Abrahán debe llamar firmemente a Yahvé para que vuelva a cumplir su propia función:

> ¡Lejos de ti hacer tal cosa! ¡Hacer que mueran justos por pecadores, y que el justo y el pecador tengan la misma suerte! ¡Lejos de ti! ¿No va a hacer justicia (*mšpṭ*) el juez (*špṭ*) de toda la tierra? (Gn 18, 25).

No se debería insistir sobre este aspecto en exceso. Sin embargo, al reconocer que los justos pueden ser destruidos junto con los malvados, Israel percibe la posible desproporción en la severidad de Yahvé como juez.

En conjunto, no obstante, la fiereza de Yahvé como juez no resulta caprichosa. Más bien, se sabe que Yahvé está comprometido con la puesta en práctica de la ley y con el cumplimiento de las sanciones. De este modo, George Mendenhall ha mostrado que la «venganza» de Yahvé no es anárquica o caprichosa, sino que se trata, de hecho, del ejercicio de unas disposiciones de orden con las que Yahvé está comprometido desde el inicio[17]. Esta constante de Yahvé como juez, que defiende la «ley justa» frente a los transgresores, es el fundamento por el que Israel vierte gran parte de su retórica en un lenguaje jurídico. Confiando en Yahvé, Israel atestigua la fiable justicia de aquel. Al mismo tiempo, no deja de prestar atención a la severidad en la realidad, algo que no puede ser recogido o explicado por un cálculo moral creíble. La confianza israelita en Yahvé como juez se pone de relieve en el salmo 82, donde la verdadera «divinidad», la reivindicación de Yahvé, está íntimamente unida a su cuidado de los débiles y desvalidos (vv. 3-4). De hecho, es a este juez a quien Israel apela cuando todas las demás instancias de justicia han fallado (cf. v. 8).

Así, en los profetas de Israel, Yahvé, el juez, a menudo acusa a Israel y lleva a cabo la sentencia judicial correspondiente[18]:

> Escuchad la palabra del Señor,
> hijos de Israel,
> porque el Señor se querella
> contra los habitantes de esta tierra:
> no hay fidelidad ni amor,
> ni conocimiento de Dios en esta tierra;
> sólo perjurio y engaño, saqueo y robo,
> adulterio y violencia,
> sangre sobre sangre.

17. G. E. Mendenhall, *The Vengeance of Yahweh*, en *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore 1973, 69-104.

18. Cf. C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Atlanta 1967.

> Por eso, la tierra está de luto,
> mustios todos sus habitantes;
> y las bestias del campo, las aves del cielo,
> y hasta los peces de mar desaparecen (Os 4, 1-3).

La esfera de jurisdicción de Yahvé, en cualquier caso, no se reduce a Israel, que ha aprobado la ley en el Sinaí. También se extiende a otras naciones, las cuales están todas ellas sometidas a la justicia de Yahvé[19]. Así, desde una amplia perspectiva, Yahvé juzga:

> He fijado un tiempo para juzgar con rectitud.
> Es Dios quien juzga: a uno humilla y a otro exalta.
> Porque él abate a los malvados y encumbra a los justos (Sal 75, 3.8.11).

> ¡Levántate, juez de la tierra, y da su merecido a los soberbios!
> ¿Hasta cuándo, Señor, triunfarán los malvados?
> Aplastan a tu pueblo, Señor, oprimen a tu heredad.
> Asesinan a la viuda y al emigrante, matan al huérfano.
> ¿Podrás aliarte con un tribunal corrompido,
> que dicta sentencias injustas, valiéndose de la ley? (Sal 94, 2-3.5-6.20).

En el fondo, los «oráculos contra las naciones» (Am 1–2; Is 13–23; Jr 46–51; Ez 25–32) son pruebas de que Yahvé ejerce un control judicial sobre los asuntos de las naciones y juzga de acuerdo con su propia justicia apasionada. Por ejemplo, en los oráculos de Am 1, 3–2, 8, la conducta de los otros pueblos adopta en el discurso profético la forma de una querella. Así, esos otros pueblos, que nunca han estado en el Sinaí, están sujetos al juicio de Yahvé. Por ejemplo, Yahvé castiga a los amonitas por abrir en canal a las mujeres de Galaad (Am 1, 13).

Existe, en efecto, el potencial para la severidad y la dureza en la retórica de Israel sobre Yahvé como juez. Este juez se toma en serio la normativa de la ley. Dicha severidad y dureza, que de vez en cuando parecen terminar siendo arbitrariedad, constituyen la base de la afirmación israelita de que el mundo posee una coherencia moral, con la que pueden contar incluso los débiles. Dicha coherencia moral resulta creíble, además, porque el juez tiene la intención y la capacidad de sancionar a los transgresores.

Es importante recordar que la afirmación de Yahvé como juez es metafórica. A resultas de ello, Israel no dispone de argumentos plenamente articulados respecto a la ley por la que se rige el juez, sino simplemente de una incipiente noción de justicia que surge de las afirmaciones mismas realizadas sobre el juez. Así, la metáfora del juez no queda ubicada dentro de una teoría legal. Vive, más bien, en el mundo de las

19. Un repaso de los oráculos contra las naciones se encuentra en N. K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth: Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East*, Nueva York 1964. Más recientemente, cf. el cuidadoso estudio de P. R. Raabe, *Why Prophetic Oracles Against the Nations?*, en A. B. Beck y otros (eds.), *Fortunate the Eyes That See*, Grand Rapids 1995, 236-257. Respecto al fundamento del juicio hecho contra las naciones, cf. G. Davies, *The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah*, en J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah*, Lovaina 1989, 93-120; G. R. Homberg, *Reasons for Judgment in the Oracles against the Nations in the Prophet Isaiah*: VT 31 (1981) 145-159.

apelaciones prácticas y desesperadas de aquellos que no tienen otra razón para recurrir o esperar y en el mundo donde la cólera está justificada entre los que se sienten abrumados por una brutalidad explotadora a la que ha de exigírsele responsabilidades. De este modo, la metáfora surge de la práctica misma de la fe y de la vida. En el fondo, Israel simplemente proporciona los materiales a partir de los cuales puede formularse una teoría legal más coherente.

b) *Yahvé como rey*

Esta imagen de Yahvé está íntimamente relacionada con la del juez. El origen y la época de la aplicación de esta retórica a Yahvé ha sido el tema de un largo debate exegético[20]. No hay duda de que la frase «Yahvé es rey» está informada por y vinculada a modelos políticos que estaban a disposición de Israel en el mundo antiguo. Y no hay duda de que Israel retomó esos modelos para dar su testimonio teológico en una manera que pudiera ser coherente con todo lo demás que Israel tenía que decir respecto a Yahvé. Al igual que ocurre con la metáfora del juez, la metáfora del rey constituye una forma de dar testimonio de la obra de Yahvé en el ordenamiento de la creación como un lugar viable y fiable donde pueda desarrollarse la vida y el bienestar. Y, de la misma manera que en el caso de la metáfora del juez, esta retórica aplicable a Yahvé se halla abierta a un uso ideológico explotador, en la medida en que estaba a disposición de una dinastía jerosolimitana que fácilmente reivindicaba las funciones de Yahvé como suyas propias. Sin embargo, es importante reconocer que la retórica israelita está impregnada de la noción de «Yahvé como rey» y que el modelo preferido de discurso teológico por parte de Israel es el político. El lenguaje israelita sobre Yahvé nunca se encuentra demasiado lejos de las cuestiones de poder, las cuales resultan sumamente tentadoras y poseen una ambigüedad sin límites.

El influyente modelo de George Mendenhall para la alianza mosaica ha presentado poderosas razones para que Yahvé sea considerado como un monarca protector allí donde recientemente se ha implantado el gobierno de una ley fiable[21]. El establecimiento de la nueva legislación de Yahvé es el punto de partida de las expresiones de Yahvé como rey en Israel. Mendenhall había sido precedido en esta idea por la noción de Martin Buber de teopolítica en el Sinaí, en virtud de la cual Israel queda bajo el gobierno y la voluntad de este rey como una «sociedad de contraste» en relación con cualquier otro gobierno[22]. Así, en el salmo 29, por lo visto Yahvé ha ganado un combate contra los otros dioses, de modo que consiguientemente ocupa el trono sobre las aguas desde el que se promulga un decreto de *shalôm*:

20. Gran parte de ello aparece en el juicio crítico sobre la relación del lenguaje de entronización de Yahvé en los salmos y en el segundo Isaías. Hermann Gunkel y Hans-Joachim Kraus consideran que los materiales en Isaías son anteriores y, por tanto, el uso es relativamente tardío. Si, por el contrario, se sigue a Sigmund Mowinckel y se aceptan los salmos como el material más antiguo, entonces la utilización de Yahvé como rey puede ser muy primitivo en la liturgia y en la fe de Israel.

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

22. M. Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg 1956 (versión inglesa: *The Kingship of God*, Nueva York 1967).

> El Señor domina las aguas desbordadas,
> el Señor se sienta como rey eterno.
> El Señor da poder a su pueblo,
> el Señor bendice a su pueblo con la paz (Sal 29, 10-11).

En el paralelo salmo 96, se anuncia a las naciones que Yahvé acaba de llegar al gobierno, bien sea en un reconocimiento litúrgico por parte de los otros dioses o bien en una masiva derrota de los demás dioses: «Decid a las naciones: '¡El Señor es rey!'» (Sal 96, 10)[23]. Tal declaración de un gobierno nuevo, además, está caracterizada por la justicia, la equidad y la fidelidad (vv. 10.13), y es causa de enorme regocijo y júbilo en todas las criaturas (vv. 11-12).

El gobierno de Yahvé –como rey de Israel y rey de toda la creación, de todos los demás dioses y todas las demás naciones– desempeña dos funciones en la retórica de Israel. En primer lugar, el reinado de Yahvé actúa como un principio para relativizar o incluso deslegitimar cualesquiera otros gobiernos que creen no tener restricciones y son absolutos. Dicha relativización y deslegitimación resultan evidentes al comienzo del testimonio de Israel en el relato del Éxodo, cuando Yahvé deslegitima el poder del faraón. Dicha narración culmina en el gustoso reconocimiento del reinado de Yahvé: «¡Reinará el Señor por siempre jamás!» (Ex 15, 18).

En el otro extremo del Antiguo Testamento, Nabucodonosor es considerado un paradigma de cualquier poder mundano pretencioso y se le muestra de modo drástico que depende por completo de Yahvé. Yahvé, pues, no sólo reina desde los cielos, sino que también decide quién gobernará en su representación y con su autorización en la tierra. El culmen de la deslegitimación de Nabucodonosor en Dn 3–4 presenta una afirmación de Yahvé que es casi una respuesta litúrgica:

> ¡Grandes son sus señales,
> poderosos sus prodigios,
> su reino es un reino eterno,
> su imperio de edad en edad! (Dn 3, 100).

> Que los vivientes sepan que el Altísimo tiene poder sobre el reino de los hombres, que se lo da a quien quiere y puede encumbrar al más humilde de los hombres (Dn 4, 14).

> Hasta que reconozcas que el Altísimo tiene poder sobre el reino de los hombres y se lo da a quien quiere (Dn 4, 22, repetido en el v. 29).

> Nada valen ante él todos los habitantes de la tierra; hace lo que quiere con las estrellas del cielo y con los habitantes de la tierra; y no hay nadie que pueda oponerse a su poder o le pida cuentas de lo que hace (Dn 4, 32).

> Porque todas sus obras son verdad, todos sus caminos son justos, y porque puede humillar a los que proceden con soberbia (Dn 4, 34).

23. Es posible, como Mowinckel ha indicado, interpretar la frase como «Yahvé acaba de convertirse en rey», es decir, en este momento de actualización litúrgica. En relación con la hipótesis de Mowinckel, que ofrece un contexto para esta interpretación alternativa, cf. la reseña crítica de B. C. Ollenburger, *Zion, City of the Great King*, 24-33.

Yahvé es ciertamente soberano. Cualquier otro gobernante se deriva y depende de él, lo que significa que Nabucodonosor no puede hacer reivindicación alguna por sí mismo. Esta afirmación extraordinaria a favor de Yahvé contiene *la semilla de la revolucionaria desobediencia civil*, pues cualquier gobierno que no es coherente con el gobierno de Yahvé es ilegítimo en última instancia[24].

Así, Yahvé como rey supone un formidable principio crítico. No obstante, la afirmación de que Yahvé es rey también posee un contenido positivo que se acerca más a la propia vivencia de Israel. En una afirmación fundamental de la tradición del Deuteronomio, Israel asegura de una manera doxológica:

> Del Señor tu Dios son los cielos, aun los más altos, la tierra y cuanto hay en ella.
> Pues el Señor vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores; el Dios grande, fuerte y temible... (Dt 10, 14.17).

En última instancia, el admirable gobierno de Yahvé se traduce en una generosidad concreta y una compasión reparadora para quienes están necesitados.

Respecto a Israel:

> Sin embargo, sólo en tus antepasados se fijó el Señor, y esto por amor; y después de ellos eligió a su descendencia, a vosotros mismos, entre todas las naciones, hasta el día de hoy (Dt 10, 15).

Respecto a los necesitados:

> Que hace justicia al huérfano y a la viuda, ama al emigrante suministrándole pan y vestido (Dt 10, 18).

El reinado de Yahvé está interesado en prácticas concretas que rehabiliten a los necesitados. En el himno del salmo 145, la alabanza de Yahvé por parte de Israel comienza reconociendo la dignidad real de Yahvé:

> Te ensalzaré, rey y Dios mío,
> bendeciré tu nombre por siempre jamás (v. 1).

Se afirma que el contenido de ese gobierno es el cuidado atento y generoso:

> El Señor sostiene a todos los que caen,
> y levanta a los que desfallecen.
> Todos esperan, puestos los ojos en ti,
> y tú les das la comida a su tiempo;
> abres tu mano y sacias de favores a todo ser viviente.
> El Señor es fiel en todo lo que hace,
> leal en todas sus acciones (Sal 145, 14-17).

24. Respecto a la importancia perenne de este modelo para la conducta política, cf. W. S. Towner, *Were the English Puritans «The Saints of the Most High?» Issues in the Pre-critical Interpretation of Daniel 7*: Int 37 (1983) 46-63. J. Calvino, *Institución de la religión cristiana* II, Madrid 2003, 1194, concluye su exposición teológica apelando a Hch 5, 29, garantía de la desobediencia civil enraizada en la soberanía de Dios.

En Is 43, 15, el «Creador de Israel, tu rey» es quien participará activamente en la liberación de los exiliados de Babilonia mediante una demostración de enorme poder.

Al igual que Israel puede celebrar al rey con un himno doxológico, en sus salmos de súplica puede dirigirse a él con peticiones. Es a este rey, que gobierna con compasión reparadora y deslegitima las fuerzas de explotación, a quien Israel recurre en sus más íntimas peticiones de ayuda[25]:

> Oye mi grito suplicante, Rey mío y Dios mío; a ti te invoco (Sal 5, 3).

> El Señor reinará por los siglos de los siglos;
> los paganos desaparecerán de su tierra.
> Tú, Señor, atiendes los deseos de los humildes,
> confortas su corazón, les prestas oído;
> haces justicia al huérfano y al oprimido,
> e impides que el hombre mortal vuelva a sembrar su terror (Sal 10, 16-18).

El rey es, de hecho, el juez. Como rey, no obstante, Yahvé el juez es diligente y poderoso en sus intervenciones, para hacer que el mundo funcione correctamente, para restaurar la posibilidad de bienestar entre las naciones pulverizando a los explotadores y para cuidar de los necesitados que no tienen otro defensor más que este rey.

c) *Yahvé como guerrero*

Esta metáfora de Yahvé aparece íntimamente unida a las del juez y rey[26]. Yahvé como guerrero es el que, siendo juez comprometido con una legislación, actúa para establecer, mantener o poner en práctica esa ley, en virtud de la cual presidirá el rey. Como en el caso del juez y rey, la noción de Yahvé como guerrero sirve de principio crítico, para afirmar que Yahvé combatirá y derrotará a todos los que ilícitamente reclaman el poder público. Esta metáfora, como las dos anteriores, además, funciona como punto de referencia y tribunal de apelación para quienes no reciben ayuda ni esperanza de ninguna otra fuente.

Patrick Miller ha demostrado que Ex 15, 1-18, entre los testimonios más importantes de Israel, es el principal argumento a favor de «Dios el guerrero»[27]. De hecho, se dice que Yahvé es un «fuerte guerrero» (v. 3), alguien que actúa con dureza y violencia a favor de Israel. Así, la derrota del faraón por parte de Yahvé (vv. 4-10) y la posterior derrota de los reyes de Transjordania y Canaán (vv. 13-16) son, en realidad, acciones que manifiestan su gran poder. Yahvé, al implicarse en una batalla violenta en primer lugar, crea un futuro para Israel al margen de toda esfera opresora, y seguidamente asegura un espacio para la vida de Israel –es decir, la tierra prometida en el Génesis–.

25. Respecto a las dimensiones íntimas de la piedad personal en el antiguo Israel, cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols., Madrid 1999.

26. Cf. P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* (HSM 5), Cambridge 1973; y el estudio básico de G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zúrich 1951. Se ha de prestar atención a la introducción crítica de Ben Ollenburger en la edición inglesa (*Holy War in Ancient Israel*, Grand Rapids 1991) de la obra de Von Rad, p. 1-33.

27. Cf. P. D. Miller, *The Divine Warrior*, 113-117.

La misma retórica respecto a Yahvé como guerrero es retomada nuevamente en el Isaías del exilio, cuando Israel da testimonio de la derrota de Babilonia y la liberación del exilio:

> Aquí está el Señor;
> viene con poder y brazo dominador;
> viene con él su salario,
> le precede la paga (Is 40, 10).
>
> El Señor manifiesta su poder
> a la vista de todas las naciones,
> y los confines de la tierra contemplan
> la victoria de nuestro Dios (Is 52, 10).

Esas dos trascendentales victorias, en Egipto y Babilonia, que transforman el destino de Israel, tienen su equivalente doxológico en la liturgia procesional del salmo 24:

> ¿Quién es el rey de la gloria?
> El Señor, héroe poderoso;
> el Señor, héroe de las batallas...
> El Señor todopoderoso, él es el rey de la gloria (Sal 24, 8.10).

Aquí convergen las imágenes del rey y del guerrero. Las últimas líneas del poema expresan el antiguo título de Yahvé, «Yahvé de los ejércitos», refiriéndose a las legiones militares de Yahvé.

El papel de Yahvé como guerrero es parcial. Yahvé está implicado en una actividad violenta, impositiva y liberadora a favor de Israel:

> Atascó las ruedas de los carros, que apenas podían avanzar. Entonces los egipcios se dijeron: «Huyamos ante Israel, porque el Señor combate por ellos contra los egipcios». Así salvó el Señor aquel día a Israel del poder de los egipcios, e Israel pudo ver a los egipcios muertos en la orilla del mar (Ex 14, 25.30).
>
> El Señor vuestro Dios, que conduce, combatirá por vosotros, como le habéis visto hacer en Egipto... No los temas, porque el Señor vuestro Dios combate con vosotros (Dt 1, 30; 3, 22).

Esta retórica, que por lo visto aparece en medio del testimonio de Israel sobre los acontecimientos fundadores del éxodo y la tierra prometida, constituye también un fundamento para la apelación en las oraciones más personales de Israel. El orante individual también puede pedir que actúe Yahvé el guerrero:

> Levántate, Señor, con tu furor,
> enfréntate con la furia de mis adversarios (Sal 7, 7).
>
> ¡Rompe el brazo del malvado,
> pídele cuentas de su maldad hasta que desaparezca! (Sal 10, 15).

Así, Israel imagina por lo general que Yahvé está aliado con él en las grandes, puntuales y peligrosas urgencias de su vida. Yahvé es un guerrero *al servicio de Israel*. En la tradición de Jeremías, no obstante, se reconoce que Yahvé el guerrero, que es el recto rey y el juez justo, no está ciega e incondicionalmente comprometido con Israel. En un caso extremo, este juez y rey puede ser afrentado por Israel, de modo que como guerrero se moviliza contra Israel:

> Yo mismo combatiré contra vosotros con mano fuerte y brazo extendido con ira, furor y gran indignación (Jr 21, 5)[28].

En este texto, la tradición invierte la caracterización de Yahvé como guerrero para hacer de Yahvé *el enemigo de Israel* (cf. Lam 2, 5). Ahora Yahvé amenaza la existencia de Israel, que ha violado las normas de Yahvé, del mismo modo que Yahvé el guerrero había puesto en peligro en otras ocasiones la existencia de Egipto y Babilonia.

Esta metáfora aplicada a Yahvé concuerda con las de juez y rey. Las tres imágenes dan testimonio de la atractiva posibilidad de un orden en el mundo, un orden de justicia establecido y conservado por Yahvé. La imagen de Yahvé como guerrero, no obstante, va más allá de las del juez y rey, tanto en su carácter reconfortante como en sus dimensiones problemáticas. Su carácter reconfortante resulta mayor que el de las otras imágenes, porque Yahvé como guerrero es aquel que interviene activa y vigorosamente con fuerza decisiva. El guerrero no es simplemente un rey que promulga decretos o un juez que dicta sentencia. Se trata de un agente implicado que hace uso de la fuerza.

En la misma medida en que constituye una seguridad importante y palpable, la imagen de Yahvé como guerrero resulta también problemática porque coloca la violencia en medio del discurso de Israel y pone de manifiesto que Israel celebra la violencia patrocinada o puesta en práctica por Dios. Cualquier interpretación teológica del Antiguo Testamento ha de enfrentarse con esta problemática, intrínseca al lenguaje israelita sobre Dios[29]. Mi sugerencia es que, sin tratar de explicar o de disculparse por esta dimensión de la retórica teológica israelita, resulta importante matizar el testimonio de Israel. Me parece que hay tres aspectos importantes.

En primer lugar, Israel vive (al igual que nosotros) es un mundo lleno de amenazas, donde compiten muchos poderes, todos los cuales luchan por lograr el control. Así, la violencia llevada a cabo por Yahvé como guerrero no es por lo general una violencia ciega o desenfrenada. Se trata, más bien, de un acto de fuerza que pretende defender y otorgar vida a los desvalidos frente al poder diabólico que trata de no dar vida a nadie.

En segundo lugar, la violencia está diferenciada sociológicamente y exige una lectura de clases. Por lo general, la retórica violenta aparece en labios de quienes no dis-

28. Respecto a la guerra santa contra Israel, cf. W. L. Moran, *The End of the Unholy War and the Anti-Exodus*: Bib 44 (1963) 333-342.

29. Respecto a tal violencia con una dimensión yahvista, cf. W. Brueggemann, *Revelation and Violence: A Study in Contextualization*, Milwaukee 1986.

ponen de armas eficaces de otra manera [30]. La expresión del testimonio no equivale en sí a violencia física real, sino que se trata de un acto de imaginación pública en virtud del cual la referencia a Yahvé el guerrero ayuda a imaginar el campo de fuerzas del poder social como algo más complejo de lo que sería sin dicha expresión. Además, dicha retórica de violencia típicamente está del lado del restablecimiento de justicia y la compensación por el abuso.

En tercer lugar, mientras que la imagen de Yahvé como guerrero presenta la justificación aparente y material de la violencia «machista» en el mundo, tal violencia *humana* no está patrocinada o basada en el texto. Ciertamente, la imagen de Yahvé como guerrero se halla en el borde de esa violencia. Pero traspasar ese límite, tal como con frecuencia se ha hecho al servicio de una lectura ideológica, supone ir más allá del texto. Es probable que la violencia atribuida a Yahvé deba ser comprendida como contraviolencia, la cual actúa principalmente como un principio crítico para socavar y desestabilizar otro tipo de violencia[31]. No hay, ciertamente, nada inocente en la retórica israelita relativa a la violencia, y consecuentemente no hay nada inocente en relación con Yahvé. En cualquier caso, ni Israel ni Yahvé pretenden por un momento vivir en un mundo inocente. Israel mira cara a cara al poder, un poder que engrandece y un poder que pulveriza, un poder que mata y un poder que vivifica, y a la luz de sus queridas oraciones verbales expresa los mejores nombres con los que puede pertrecharse.

d) *Yahvé como padre*

Esta metáfora aplicada a Yahvé no es tan generalizada como las tres ya analizadas[32]. La tratamos aquí junto a las otras, en primer lugar, porque esta imagen participa de muchas de las cualidades del juez-rey-guerrero; en segundo lugar, porque esta metáfora ha llegado a ser predominante (y problemática) en la teología cristiana. Dicha metáfora aplicada a Yahvé se usa en relación con su compromiso y el cuidado que prodiga a Israel y la sensación que tiene Israel de pertenecer a y responder ante Yahvé. Es discutible si esta imaginería manifiesta una generación biológica o si es un recurso a un conjunto de relaciones sociales bien definidas. En cualquier caso, la metáfora revela una intimidad peculiar que caracteriza la vida de Israel con Yahvé.

En Dt 32, 6, un poema muy antiguo, el papel de Yahvé como padre de Israel es considerado como algo fundamental y orientativo para la identidad de Israel en el mundo:

30. La violencia retórica ofrecida en estos textos ha de comprenderse como «el arma de los débiles», para aquellos que no cuentan con otras armas. Respecto a tal noción, cf. J. C. Scott, *Weapons of the Weak*, New Haven 1987.

31. Respecto a la violencia, la contraviolencia y la resistencia a la violencia, cf. H. Câmara, *Espiral de violencia*, Salamanca 1978; R. M. Brown, *Religion and Violence*, Louisville 1987; W. Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, Minneapolis 1992.

32. Hoy en dia existe una importante literatura feminista sobre el tema. Para presentaciones de los datos previas a la conciencia feminista. cf. G. E. Wright, *The Terminology of Old Testament Religion and Its Significance*: JNES 1 (1942) 404-414; Id., *How Did Early Israel Differ from Its Neighbors?*: BA 6 (1943) 1-20. Puse de manifiesto la problemática de este lenguaje en W. Brueggemann, «Israel's Social Criticism and Yahweh's Sexuality», en Id., *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, Minneapolis 1994, 149-173.

«¿No es él tu padre, que te crió, el que te hizo y te estableció?». Los versos siguientes hablan del particular aprecio que Yahvé siente por Israel (vv. 7-9) y las atenciones que le presta en su necesidad (vv. 10-14). En estos versículos el cuidado en la tradición de la travesía se aduce como prueba de la paternidad de Yahvé. Por el contrario, en los vv. 15-18 Israel recibe una reprimenda por no responder agradecidamente a la bondad del padre. En el v. 6 se emplean tres verbos para indicar la manera en que Yahvé «es padre» de Israel: *adquirir* (*qnh*), *hacer* (*'sh*) y *establecer* (*kûn*). Es el lenguaje característico de la creación, y como tal no indica ningún acto biológico. Sin embargo, en el v. 18, de forma llamativa, se emplea un término que significa *engendrar* (*yld*), al que acompaña como sinónimo *parir* (*ḥll*), aludiendo así tanto a las funciones de la madre como a las del padre y sugiriendo ambos términos un proceso biológico.

Esta referencia temprana y de carácter orientativo encuentra su correlato hacia el final del periodo veterotestamentario: «¿No tenemos todos nosotros un mismo Padre? ¿No nos ha creado un solo Dios?» (Mal 2, 10). En este texto el verbo es *crear* (*br'*), pero lo que se resalta es la herencia común y el carácter corporativo de todos los judíos, como distintivo frente a los demás pueblos.

La imaginería del padre es usada de forma peculiar en el relato del Éxodo, identificando a Israel como el primogénito de Yahvé –es decir, como quien tiene un valor y unos privilegios especiales (Ex 4, 22). Es probable que dicho lenguaje sea utilizado para refrendar y aumentar la amenaza al «primogénito del faraón» (Ex 11, 5; 12, 29). La referencia de Ex 4, 22 probablemente se halla en el trasfondo del uso de Os 11, 1: «Cuando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo». Este texto sugiere el cuidado paciente y atento por parte del padre, Yahvé, para con el hijo pequeño, Israel. Este uso manifiesta cierta ternura, delicadeza y compasión.

Estos dos textos, Ex 4, 22 y especialmente Os 11, 1, nos permiten descubrir que esta imagen de Yahvé guarda relación con un tipo de intimidad que está abierta a la emoción, algo que aparecerá posteriormente en el testimonio israelita sobre Yahvé. Otros tres textos en particular indican que Yahvé como padre presenta un enorme atractivo para Israel cuando éste se encuentra necesitado, y que Israel como hijo es fuente de consternación para el padre, Yahvé. En Jr 3, 19-20, Yahvé habla con melancolía, como un padre decepcionado que albergaba grandes esperanzas para su hijo:

> Yo me decía:
> «¡Quiero contarte entre mis hijos,
> regalarte una tierra de delicias,
> la heredad más preciosa
> entre las naciones!».
> Pensaba: «Me llamarás Padre,
> y no te separarás de mí».
> Pero como una mujer
> traiciona a su amante,
> así me has traicionado tú a mí,
> estirpe de Israel.
> Oráculo del Señor (Jr 3, 19-20).

La relación ha fracasado. Cabe destacar que en esta ocasión (y quizás en Jr 31, 20, aunque allí la retórica no es explícitamente la del padre), al igual que en Os 11, 8-9, Yahvé como padre continúa anhelando, buscando y esperando a Israel, incluso después de que el hijo se haya portado de manera testaruda e insolente y supuestamente haya sido rechazado.

La apertura a la emoción queda expresada especialmente en Sal 103, 9-14:

> No anda siempre en querellas ni guarda rencor eternamente;
> no nos trata como merecen nuestros pecados,
> ni nos paga de acuerdo con nuestras culpas.
> Pues como la altura del cielo sobre la tierra,
> así es su amor con los que le honran;
> y como dista el oriente del poniente,
> así aleja de nosotros nuestros crímenes.
> Como un padre siente ternura por sus hijos,
> así siente el Señor ternura por sus fieles;
> él sabe de qué estamos hechos, se acuerda de que somos polvo.

En este texto, Israel, apesadumbrado por la culpa, debe considerar cuán en serio toma Yahvé su pecado. El salmo, no obstante, da testimonio del límite de la ira de Yahvé y de la capacidad de éste de ir más allá de la ira hacia la compasión y el perdón. Además, la capacidad de perdonar de Yahvé se basa en que es «como un padre». El «padre» en este caso se caracteriza por la compasión (*rḥm*); asimismo, el fragmento concluye con una referencia a la creación. Yahvé, el padre compasivo, recuerda «de qué estamos hechos» (*yṣr*), cuán frágil y dependiente es la criatura humana[33].

Esta tendencia de Yahvé como padre a compadecerse se convierte en la base de la petición de Is 63, 15–64, 12. En este texto Israel, o una parte de él, se encuentra en una situación extrema sin ningún tipo de recurso. En tales circunstancias, Israel apela a Yahvé:

> Pero tú eres nuestro Padre.
> Abrahán no nos reconoce como hijos,
> ni Israel quiere saber nada de nosotros.
> Tú, Señor, eres nuestro Padre,
> desde siempre te invocamos
> como nuestro libertador (Is 63, 16).
>
> Con todo, Señor, tú eres nuestro Padre,
> nosotros somos la arcilla
> y tú el alfarero,
> somos todos obra de tus manos (Is 64, 7).

El lenguaje de Is 63, 15 se refiere a los anhelos y a la compasión de Yahvé, y la expresión «desde siempre» del v. 16 remite a Dt 32. En Is 64, 7, la paternidad de Yahvé aparece unida (como en el Sal 103, 14) a la creación por medio del verbo *formar* (*yṣr*), de manera que Israel es el producto de la obra atenta y artística de Yahvé. Aunque este poema recurre a Yahvé como padre compasivo, durante todo él el padre permanece en silencio y ausente.

33. Respecto a la trayectoria teológica que parte de la noción «de qué estamos hechos», cf. W. Brueggemann, *Remember, You Are Dust*: Journal for Preachers 14 (1991) 3-10.

Sin embargo, esta imagen de Yahvé proporciona a Israel una forma de hablar del profundo compromiso de Yahvé para con ellos, un compromiso del que se pueden fiar para recibir una atención especial y positiva. La misma imaginería, aunque no directamente vinculada a la metáfora del padre, es evidente en Sal 22, 11; 27, 10. En ocasiones, Israel descubría que esta imagen del padre era fácilmente acomodable a la imagen de juez-rey-guerrero (cf. Is 40, 9-11; Dt 1, 30-31). Es evidente que el padre, aun siendo tierno y generoso, no manifiesta romanticismo alguno en la relación, y es capaz de arrepentimiento y dureza. En Jr 3, 19; 31, 15; Os 11, 1-9, se usa la metáfora del padre a fin de mostrar la tensión entre la severidad y la compasión en la inclinación de Yahvé. En dichos textos, como en el Sal 103, prevalece la compasión de Yahvé.

e) *Un retrato provisional basado en sustantivos*

A la luz de esas imágenes (reconozco que de las tres primeras más que de la cuarta), surge un retrato provisional de Yahvé elaborado a base de sustantivos. Éstos son recursos mediante los que el testimonio de Israel otorga fuerza duradera a los adjetivos más importantes aplicados a Yahvé, los cuales a su vez han surgido de las oraciones verbales. Los nombres comienzan a generalizar y perfilar quién es el que vive en el centro de la retórica religiosa de Israel. Podemos decir lo siguiente respecto del Dios contenido en esas metáforas.

La misericordia y el amor de Yahvé. Estas metáforas dan testimonio de un Dios que es «clemente y compasivo, paciente, lleno de amor y fiel». Este Dios es capaz de llevar a cabo acciones amables, generosas, reparadoras, rehabilitadoras, preservadoras y liberadoras, especialmente para con Israel, pero no exclusivamente hacia él.

Como juez, Yahvé gobierna a favor de los extranjeros, las viudas y los huérfanos, poniendo en práctica un tipo de justicia que ofrece bienestar a quienes, por sí mismos, no pueden trabajar por la justicia.

Como rey, Yahvé desarrolla un gobierno, un ordenamiento público de la realidad que posibilita la vida. La retórica del reino se halla en el centro de la proclamación evangélica, tanto en Sal 96, 10 en su sociabilidad litúrgica, como en la concreción «histórica» de Is 52, 7. El gobierno de Yahvé («Yahvé es rey») produce gozo en Israel, que tiene la oportunidad de volver a casa desde el exilio, y júbilo en todas las criaturas, que en virtud del nuevo gobierno del rey están protegidas de la amenaza del caos.

Como guerrero, Yahvé interviene con una fuerza violenta en Egipto a favor de Israel, derrotando a sus opresores y dándoles una nueva oportunidad de vida.

Como padre, Yahvé posibilita la vida de Israel y cuida compasivamente de Israel necesitado y desesperado, como vemos en el salmo 103. En su paternidad Yahvé manifiesta su amor hacia aquellos que han perdido la posibilidad de recurrir a él.

Israel utiliza todos estos términos para dar testimonio de la forma poderosa y leal en que Yahvé posibilita la vida en un contexto de graves amenazas e infinitos riesgos.

El admirable poder de Yahvé. El Dios que se nos da a través de esos nombres, sin embargo, no es sensiblero ni romántico. Se trata de un Dios con un poder admirable, que pondrá de manifiesto ese poder y que ordenará la vida para Israel y para el mundo de acuerdo sólo con sus propios términos. Así, toda compasión y ternura encuentran su correlato en el Dios que «en absoluto absuelve al culpable».

Como juez, en la retórica de Israel, Yahvé actúa de hecho con justicia, pero se trata de una justicia exigente, dura e inflexible. Así, el «juez de toda la tierra» (Gn 18, 25) hace justicia destruyendo Sodoma. La misma dimensión judicial de la vida de Yahvé resulta evidente en los profetas, en la severidad de Yahvé para con Israel y especialmente para con Jerusalén, que ha violado la justicia propuesta para toda la tierra.

Como rey, Yahvé es «el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, fuerte y temible» (Dt 10, 17). Una de las funciones principales de este rey que debe ser respetado por encima de todos los demás es relativizar y deslegitimar a cualquier otro rey que no gobierne de acuerdo con los propósitos de Yahvé. Así, en el éxodo, Yahvé el rey (cf. Ex 15, 18) destrona al faraón. Y en el Isaías del exilio, Yahvé destrona a Nabucodonosor (cf. Jr 50–51). En Dn 4, 24, así como en Is 47, 6, a Nabucodonosor se le recuerda que el gobierno de Yahvé gira en torno a la compasión. Y quienes gobiernan sin ella no pueden permanecer mucho tiempo en el poder.

Como guerrero, Yahvé interviene poderosamente a favor de Israel, luchando por él cuando no puede luchar por sí mismo. El guerrero, sin embargo, puede volverse contra Israel y convertirse en su enemigo o en el enemigo de Jerusalén. En la tradición de Jeremías, por ejemplo, Yahvé lucha tan vigorosamente contra Jerusalén como lo había hecho anteriormente a favor de Israel.

Como padre, Yahvé está lleno de compasión e interés por su primogénito Israel. Puede ser que el potencial negativo de esta imagen no sea tan intenso como el de las otras que hemos reseñado. Es obvio, en cualquier caso, que en Os 11, 4-7 el padre es capaz de considerar el rechazo completo y el abandono de su hijo. Se trata de una nota de tono menor, pero al menos hay un indicio de ello en el texto.

f) *Matices variables*

En este *collage* de imágenes se afirma que Yahvé tiene capacidad tanto para lo positivo como para lo negativo, de manera que en esos diversos papeles es capaz de desarrollar una acción favorable, pero también de actuar con severidad. El delicado equilibrio de cualquier testimonio textual particular puede recibir uno de los muchos matices disponibles que plantea la imagen del juez-rey-guerrero-padre.

La severidad al servicio de la soberanía. La severidad de Yahvé como juez-rey-guerrero-padre no es una respuesta descontrolada o arbitraria a su compañero. En todas esas imágenes, Yahvé es tenido en Israel por un Dios plenamente fiable, un padre que

se preocupa, un juez que busca la justicia, un rey que proporciona orden, un guerrero que defiende y protege. En todos esos aspectos, Israel da testimonio de un Agente bueno y generoso. La dureza de Yahvé se comprende en función del ordenamiento esencial de la realidad del que Yahvé es responsable y por el que se preocupa enormemente[34]. Así, las acciones de Yahvé que poseen una dimensión destructiva son sanciones o imposiciones por parte de un régimen disciplinado que no aceptará ninguna amenaza o ningún reto fundamental. En este sentido, la severidad es racional y, tal como George Mendenhall ha indicado, incluso la rigurosa venganza es coherente con el mantenimiento del orden que ha de existir para que la vida resulte viable.

La contradicción en el seno del carácter de Yahvé. Al trascender las justificaciones racionalizadoras de la severidad de Yahvé, no obstante, estamos obligados a reconocer que en cada una de esas metáforas existe una tensión sin resolver. Ésta puede ser comprendida como una contradicción en el seno del carácter mismo de Yahvé. Así, no se sabe de antemano si este juez-rey-guerrero-padre será misericordioso y clemente o si «no absolverá en absoluto al culpable». Se pueden tomar estas dos tendencias de Yahvé como algo racionalmente coherente si se acepta una normativa legal; sin embargo, tal legislación no daría lugar a los deslices del perdón, que también son propios de Yahvé al desempeñar esas funciones. Es posible afirmar que, en conjunto, Yahvé ha de ser tomado como un Dios fiable, para quien las distintas acciones de misericordia y castigo resultan coherentes. En muchos de esos textos, sin embargo, existe una dureza que parece pertenecer a la soberanía ilimitada de Yahvé más que a una respuesta razonada de gobierno. Dicha soberanía ilimitada justifica sobradamente la afirmación de Dn 4, 32: «No hay nadie que queda oponerse a su poder, o le pida cuentas de lo que hace».

Una dimensión ominosa. La teología del Antiguo Testamento debe enfrentarse a una dimensión ominosa en Yahvé que cae fuera de toda legislación, al margen de la venganza como sanción legítima. Debe reconocer una dimensión anárquica en Yahvé que de vez en cuando trasciende la razón en su ritmo destructivo. Tal dimensión en el carácter de Yahvé no se presta fácilmente a una teología razonada, pero el testimonio israelita de Yahvé admite resultados retóricos que no tienen por qué ser razonados o coherentes. Así, de vez en cuando el testimonio de Israel se expresa sobre Yahvé *in extremis*. Mi sugerencia es que, aunque en general Yahvé es un agente coherente, queda reflejado en el testimonio de Israel con algo así como la siniestra y ominosa melodía de la película *El padrino*. Se tiene la sensación de que siempre hay un potencial de violencia allí donde está Yahvé. La mayor parte de las veces tal violencia puede ser aceptada y justificada en términos de la justicia a través de la que Israel llega a entender a Yahvé. Y sin embargo, la dimensión anárquica de Yahvé permite en ocasiones una actuación violenta que no puede ser contenida en ningún sentido de justicia. Ese

34. G. E. Wright, *The Nations in Hebrew Prophecy*: Encounter 26 (1965) 225-237, ha propuesto que las acciones judiciales de Yahvé han de ser consideradas acciones que mantienen y ponen de manifiesto el legítimo «imperio» de Yahvé sobre las naciones.

potencial violento puede estallar en cualquier instante, porque Yahvé no es responsable en última instancia ante ningún otro agente, ni siquiera ante Israel, el compañero a quien le ha jurado fidelidad. Se trata, de hecho, del Dios que es clemente y compasivo. Sin embargo, en este testimonio nunca se elimina por completo el peligro intrínseco al carácter de Yahvé. Al hacer uso de las diversas metáforas, Israel encuentra una manera de dar testimonio de aquel que es conocido a través de oraciones verbales y adjetivos generalizadores como quien dispone de asombrosas posibilidades de inmensa libertad y costosa fidelidad.

3. *Metáforas de sustento*

En el testimonio israelita sobre Yahvé se utiliza un segundo conjunto de metáforas. Éstas no son tan fundamentales en el discurso de Israel, pero tienen su importancia a la hora de plasmar un retrato completo de Yahvé. Lo que he denominado metáforas de gobierno, tomadas en general, se refieren a la capacidad de Yahvé de mantener un orden viable en el que la vida resulta posible para Israel y para toda la creación. Tal orden requiere graves sanciones para su mantenimiento. Ahora, junto a las metáforas de gobierno, presento lo que denomino metáforas de sustento, las cuales no son tan severas o rigurosas, sino que presentan a Yahvé como aquel que cuida, evoca, valora y favorece la vida. Estas imágenes de Yahvé son mucho más delicadas y, a mi juicio, se hallan en cierta tensión con las metáforas de gobierno. Estas últimas contienen una cierta dureza dentro de ellas porque establecen el orden de manera activa en medio de un mundo en peligro y recalcitrante que se encuentra amenazado por graves riesgos. Las metáforas de sustento, a mi juicio, confían en el orden posibilitado por el juez-rey-guerrero-padre y operan en el espacio a salvo favorecido por la actividad ordenadora de Yahvé. Aunque podrían incluirse otras metáforas en este subconjunto, mencionaré únicamente cinco de ellas.

a) *Yahvé como artista*

El Antiguo Testamento está generalmente preocupado por cuestiones éticas, de manera que las dimensiones estéticas de Yahvé reciben una atención menor, tanto en el texto como en las interpretaciones[35]. Sin embargo, en el Antiguo Testamento, tanto las tradiciones del Templo como las sapienciales están atentas a las dimensiones estéticas de la realidad y a la capacidad y destreza de Yahvé como artista[36]. Más específicamente, Yahvé queda retratado como artista en el alfarero que, con destreza, sensibilidad y delicadeza configura la persona humana (Gn 2, 7-8), forma los animales y

35. Sobre todo ha sido Samuel Terrien quien ha comprendido este desequilibrio y ha buscado la forma de paliarlo. Además de su programático libro S. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, Nueva York 1978, cf. Id., *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood*, Filadelfia 1985.

36. En *The Elusive Presence*, Terrien considera tanto las tradiciones del templo como las sapienciales y percibe su dimensión estética.

pájaros (Gn 2, 19) y la tierra (Is 45, 18; Sal 95, 5), así como modela a Israel (Is 43, 1.7.21; 44, 2.21.24; 45, 9.11). No se sacan demasiadas consecuencias de la dimensión estética de esta metáfora, porque el acento recae sobre el gran poder de Yahvé y la obligación de la «arcilla» de dejarse moldear obedientemente de acuerdo con la intención de Yahvé el alfarero. Sin embargo, la imagen es estética, y el verbo *formar* (*yṣr*) puede indicar una cierta satisfacción o deleite por parte de Yahvé, que es capaz de imaginar un objeto formado que todavía no exsite y luego llevarlo de la imaginación a la realidad (aunque no emplea el verbo *formar*, la gozosa exclamación de Gn 1, 31, «era muy bueno», es probablemente un juicio estético[37]). Yahvé el artista es capaz de plasmar de una manera sumamente imaginativa una forma de vida que jamás ha existido anteriormente.

Más específicamente, la acción «formadora» de Yahvé, aunque para describirla normalmente se emplea un verbo, deriva en una metáfora nominal: Yahvé el alfarero (Is 29, 16; 45, 9-10; 64, 7-8; Jr 18, 1-11; 19, 1-13). En tales usos, no obstante, como ya observamos a la luz de las metáforas de gobierno, la metáfora del artista también posee una dimensión más exigente y aciaga. En lo que puede ser un uso primitivo, el poeta acusa a Israel (la arcilla) de distorsionar y confundir su relación con el alfarero, negándose a responder a la voluntad de éste:

> ¡Qué estupidez!
> ¿Es acaso la arcilla
> igual que el alfarero?
> ¿Puede un objeto decir a su autor:
> «Tú no me has hecho»,
> o la vasija decir al alfarero:
> «Eres un ignorante»? (Is 29, 16).

La misma negatividad es expresada, con la misma imagen, respecto al carácter recalcitrante de Israel:

> ¡Ay del que pleitea con su artífice,
> siendo una vasija como otra cualquiera!
> ¿Acaso dice la arcilla al que la modela:
> «¿Qué estás haciendo?»,
> o le increpa su obra diciendo:
> «No tienes destreza»? (Is 45, 9).

Dado que la arcilla se niega a someterse a los deseos del alfarero, el alfarero es libre y está dispuesto a destruir la vasija y comenzar de nuevo:

> Si se estropeaba la vasija que estaba haciendo mientras moldeaba la arcilla con sus manos, rehacía otra a su gusto (Jr 18, 4)[38].

37. C. Westermann, *Genesis 1-11: A Comentary*, Londres 1984, 167, traduce esto como «Es muy bueno [bello]» (en alemán: *sehr gut* [*schön*]).

38. La expresión hebrea equivalente a «rehacer» es «regresó e hizo».

otorga espacio, lo que aparentemente preocupa a los críticos de esta propuesta es que la «sabiduría» sea tratada como un nombre propio con S mayúscula, de modo que sea una diosa diferente de Yahvé. Dicho discurso parece desafiar al monoteísmo, el cual por lo general ha sido expresado en términos de virilidad masculina[31]. No hay duda de que el Antiguo Testamento posee una tendencia hacia el monoteísmo[32]. Tampoco hay duda, igualmente, de que el Antiguo Testamento permite que Yahvé aparezca rodeado por toda una corte de agentes subsidiarios y no siente embarazo alguno por vivir al límite de un constante politeísmo[33]. Yahvé puede contar con muchos mensajeros, espíritus y ángeles de todo tipo, que llevan a cabo la voluntad de Dios en y para la creación. Resulta claro que *ḥokmah-sophia* es, en algunos textos de Proverbios, un agente libre e independiente que actúa a petición de Yahvé; este agente es presentado en lenguaje femenino, no sólo en términos gramaticales, sino metafóricamente, como si contrastase con «la prostituta»[34].

Me inclino, pues, a pensar que las últimas indagaciones sobre la teología de la sabiduría no resultan incoherentes con las indagaciones llevadas a cabo en el texto mismo; aquellas parecen autorizadas al continuar con el proceso que está presente en el texto mismo. Éste se expone a un enorme riesgo cuando habla de Yahvé de este modo, al menos a un riesgo tan grande como el de algunas propuestas contemporáneas. Sugiero que la respuesta negativa a esta indagación contemporánea (una respuesta que creo desproporcionada a la obra en sí) se explica en parte por el hecho de que esas aventuras bíblicas y los textos que las muestran son desconocidas y no están a disposición de la Iglesia debido al rumbo inexorable de la teología occidental, de modo que el riesgo suena menos «bíblico» que lo que en verdad pueda ser. Además, no dudo de que en cierta medida responde a la percepción de una amenaza para el control interpretativo político-moral que la autoridad reduccionista ha practicado y defendido en la Iglesia occidental. Mientras que es preciso reconocer esta sensación de amenaza, causada en parte por la ignorancia de esas trayectorias y en parte por la ansiedad ante la pérdida de control, esa sensación no es la última palabra en este asunto.

d) *El misterio inescrutable y la fiabilidad ética*

La réplica del testimonio de Israel al carácter oculto de Yahvé en la urdimbre de la creación –el hecho de que Yahvé autorizara antes de la creación un agente femenino

31. Respecto a Yahvé en relación con las metáforas de gobierno, cf. *supra*, 255-272.296-300. Tales metáforas, que muestran la virilidad de Yahvé, han sido explicadas especialmente por G. E. Wright, *The Old Testament and Theology*, Nueva York 1969, 70-150.

32. J. A. Sanders, «Adaptable for Life: The Nature and Function of the Canon», en *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Filadelfia 1987, 9-39.

33. Cf. L. W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Londres 1988. Al contrario, N. Whybray, *The Heavenly Counsellor in Isaiah XL 13-14: A Study of the Sources of the Theology of Deutero-Isaiah*, Cambridge 1971, ha mostrado que en Is 40, 13-14 se niega de forma explícita y vigorosa cualquier asociado de Yahvé.

34. Respecto a las cuestiones de personificación y/o hipóstasis de la sabiduría en el libro de los Proverbios, cf. L. Bostrom, *The God of the Sages*, 51-59. Cf. C. A. Newsom, *Women and the Discourse of Patriarcal Wisdom: A Study in Proverbs 1-9*, en P. L. Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 142-160.

subsidiario– es, de hecho, un paso que trasciende la centralidad de la alianza deuteronómica. Independientemente de lo que se haga con ello, este riesgo de la réplica al testimonio inequívocamente pone de relieve que es posible hablar de Yahvé de muchas maneras. Uno de esos modos de expresión alternativos consiste en hablar de un misterio que autoriza, da y sostiene la vida, el cual trasciende absolutamente el horizonte del testimonio primordial de Yahvé. Esta articulación de Yahvé impedirá a la comunidad interpretativa, en tanto que sea consciente y crítica consigo misma, ejercer el monopolio a la hora de discernir a Yahvé. Sí hay un privilegio, pero no un monopolio.

La réplica al testimonio de Israel establece un apropiado y atractivo vínculo entre el misterio inescrutable de la sabiduría de Dios y la invariable fiabilidad ética de la secuencia conducta-retribución. Es decir, la actuación del misterio inescrutable de Dios a la hora de sostener el mundo consiste en hacer al mundo coherente, fiable y viable. Para ello es necesario que la «razonabilidad» del mundo de Yahvé nos lleve a poseer la certeza ética de que las acciones humanas, llevadas a cabo responsable o irresponsablemente, tendrán un significado cósmico. Ésa es, de hecho, la principal reivindicación de la sabiduría proverbial: existe una paridad entre las acciones realizadas y las consecuencias recibidas[35]. Los agentes humanos pueden fiarse de dicha equivalencia. A lo largo del tiempo la comunidad puede llegar a predecirlo de una manera casi científica en su precisión. Así, el orgullo llevará a la desgracia (Prov 11, 2). «El hombre compasivo (*ḥsd*) se hace bien a sí mismo, el cruel (*ʾkzr*), en cambio, provoca su propio daño» (Prov 11, 17). Así es como funciona. Es posible contar con ello.

El problema de este horizonte ético es que la soberanía de Yahvé se evapora. Yahvé se convierte simplemente en un remoto «relojero», que ha permitido un cálculo moral que actúa por sí mismo. Hay mucho de cierto en esta visión, e Israel era conocedor de esa verdad y se fiaba de ella en su vida cotidiana. En el fondo, sin embargo, un papel tan modesto para Yahvé es una conclusión que Israel nunca deduciría, incluso reconociendo el carácter oculto e indirecto de Yahvé. De vez en cuando, por consiguiente, en textos a los que Von Rad ha otorgado gran importancia, la réplica al testimonio de Israel rechaza la lógica de «conducta-retribución» y reafirma la libertad de Yahvé[36]:

> Del hombre son los proyectos,
> su formulación viene del Señor.
> El hombre piensa que su proceder es limpio,
> pero el Señor examina sus intenciones (Prov 16, 1-2).
>
> La mente del hombre traza su camino,
> pero el Señor dirige sus pasos (Prov 16, 9).
>
> Casa y fortuna son herencia de los padres,
> la mujer inteligente es un don del Señor (Prov 19, 14).

35. Cf. *supra*, la nota 16 y el programático ensayo de Klaus Koch así citado. Dicha interpretación de la realidad actúa tanto en la «primitiva» sabiduría de la prudencia como en la «posterior» sabiduría teológica.

36. Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 531-534.

¿No queda bálsamo en Galaad?
¿No hay allí ningún médico?
¿Por qué no ha progresado la curación
de la capital de mi pueblo?

La conocida versión de la primera de esas preguntas en un canto espiritual afroamericano no es un interrogante, sino una afirmación: «Hay un bálsamo...» (*There is a balm*). No obstante, aquí, en el testimonio de Israel, la expresión es una pregunta y la presunta respuesta es no: no hay bálsamo, no hay médico, no hay sanación, no hay restauración, no hay esperanza. Y en Jr 9, 1-3, Yahvé/Jeremías derrama lágrimas de amor y dolor. La misma expresión de emoción respecto a la sanación es evidente en Jr 30, 12-17, que comienza con una enfermedad terminal (v. 12) y finaliza con la recuperación y la salud (v. 17)[41]. No obstante, el camino hacia la sanación no resulta fácil para Yahvé; Yahvé atraviesa por momentos de pérdida, dolor, ira y humillación. Los costes de la curación son grandes para el sanador.

Confesión de la verdad. En segundo lugar, la sanación requiere y comienza con la confesión de la verdad (cf. Sal 32, 3-5; 38, 4-9). Donde hay mendacidad (negación) no puede producirse la sanación. Mientras que tales engaños y negaciones están a disposición de individuos en peligro, tal como reconocen los salmos, Jeremías atestigua que esa misma falsedad impide la sanación pública y comunitaria: «Pretenden curar por encima la herida del pueblo, diciendo: 'Todo va bien, todo va bien'; pero nada va bien» (Jr 6, 14; cf. 8, 11). Cuando la comunidad, por medio de sus líderes, niegan sus patologías comunitarias, es imposible la curación y se produce la muerte[42].

Límites a la sanación. En tercer lugar, se presenta a Yahvé como el sanador por antonomasia, infinitamente clemente y atento, pero existen límites a la actuación de Yahvé como doctor. El poema de Jr 51 utiliza motivos y temas procedentes de partes anteriores del libro de Jeremías, incluyendo el motivo de la sanación. Ésta tiene por objetivo incluso la asombrosa y odiada Babilonia:

Cayó de repente Babilonia, se rompió.
¡Lamentaos por ella!
Buscad bálsamo para su herida:
¡tal vez se cure! (Jr 51, 8).

No obstante, no resulta posible la sanación del asombroso imperio. La metáfora de la sanación queda desplazada por las cuestiones jurídicas aún sin resolver entre Yahvé y Babilonia:

41. Respecto a este texto, cf. W. Brueggemann, *The «Uncared For» Now Cared For (Jer 30:12-17): A Methodological Consideration*: JBL 104 (1985) 419-428.

42. La aplicación de la imaginería médica a las crisis públicas no es desconocida en el mundo contemporáneo. Un caso bien conocido es la advertencia del asesor de la Casa Blanca, John Dean, al presidente Richard Nixon de que había un «cáncer» en su administración.

Queríamos curar a Babilonia,
pero no se ha curado:
dejémosla y marchémonos
cada uno a nuestro país.
Su condena llega hasta el cielo,
se eleva hasta las nubes.
El Señor ha hecho brillar
nuestra salvación;
venid, cantemos en Sión
la obra del Señor, nuestro Dios (Jr 51, 9-10).

Este uso de la metáfora es ilustrativo del modo en que una metáfora puede ser superada o sustituida por otra, en este caso en enorme perjuicio de Babilonia.

Los agentes humanos de la sanación. En cuarto lugar, aunque Yahvé es el sanador por antonomasia, es importante señalar que la sanación pretendida por Yahvé puede ser llevada a cabo por agentes humanos. En lo que ha terminado por ser un texto destacado en la extrapolación cristiana, la gran curación del exilio es realizada por el enigmático «siervo»:

Eran nuestras rebeliones
las que lo traspasaban,
y nuestras culpas las que lo trituraban.
Sufrió el castigo para nuestro bien
y con sus llagas nos curó (Is 53, 5).

Todo este capítulo de Isaías, aunque se le cita con mucha frecuencia, resulta sumamente problemático. No lo cito aquí para hacer una extrapolación cristiana, sino simplemente para indicar que el papel asignado a Yahvé en la metáfora de la sanación puede abrirse a otros usos. Este texto –que forma parte de la larga polémica entre judíos y cristianos– subraya en cualquier caso un agente de curación humano. Se trata de un texto adecuado con el que relacionar el tema actual y urgente del *Tiqqun Olam*. De hecho, «enmendar (sanar) el mundo» es una tarea humana[43]. No resulta inapropiado sugerir que la manera en que la sanación es anticipada en esta afirmación –mediante la herida del sanador– es ya un modo de curación decisivamente asumido por Yahvé.

En la extrapolación neotestamentaria de esta metáfora podemos percibir dos reivindicaciones. Primero, Jesús es presentado por lo general como un sanador, como si la tradición le hubiese asignado intencionadamente a él la obra de Yahvé (cf. Mc 1, 34; Lc 7, 22; 9, 11). En las últimas páginas del Nuevo Testamento, además, la poesía contempla la sanación de las naciones:

> En medio de la plaza de la ciudad, a uno y otro lado del río, había un árbol de vida que daba doce cosechas, una cada mes, cuyas hojas servían de medicina a las naciones (Ap 22, 2).

43. Por ejemplo, E. Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Thought*, Nueva York 1989.

En este caso, la afirmación de la sanación es aún más general que la que normalmente se hace en el Antiguo Testamento, pero la visión se halla en continuidad con la obra atribuida en él a Yahvé. Yahvé tiene el deseo y la capacidad de rehabilitar a las personas, a las naciones y a todo aquello en la creación que esté desfigurado. La curación se lleva a cabo mediante la emoción de Yahvé y depende de la confesión de la verdad sobre «las enfermedades de Egipto».

c) *Yahvé como jardinero-viñador*

Otra metáfora aplicada a Yahvé es la del jardinero que planta un jardín o una viña. El jardín puede estar vinculado a las acciones de la creación (Gn 2, 8) y ciertamente connota fecundidad y una función creativa plena (Nm 24, 6). No obstante, con mayor frecuencia, la tarea del jardinero es «plantar a Israel», otorgar a Israel una vida segura y fecunda en la tierra. La imaginería ya se usa en Ex 15, 17, anticipando la recepción por parte de Israel de la tierra prometida:

> Los guiarás y los plantarás
> en el monte de tu heredad,
> en el lugar donde has puesto,
> oh Señor, tu morada,
> en el santuario
> que han construido tus manos.

En este caso puede referirse a la tierra en general o más concretamente a Jerusalén o al lugar del santuario.

La imaginería aparece en otras partes, muy frecuentemente en los profetas, en su reflexión sobre la pérdida de la tierra y la nueva donación de ésta después del exilio. Podemos citar dos textos que conciernen a la pérdida de la tierra. La articulación mejor conocida y tal vez más completa de la metáfora es la canción de la viña de Is 5, 1-7. Al final del poema se nos presenta la intención de la imaginería:

> La viña del Señor todopoderoso
> es el pueblo de Israel,
> y los hombres de Judá
> su plantel escogido.
> Esperaba de ellos derecho
> y no hay más que asesinatos,
> esperaba justicia y sólo hay lamentos (v. 7)[44].

El drama de la imaginería se desarrolla en dos partes. Primero, Yahvé ha sido generoso y atento en su cuidado de la viña que es Israel/Judá:

44. Es importante el juego de palabras del v. 7, *mišpaṭ/mispaḥ* y *ṣedaqah/ṣe'aqah*, imposible de reproducir en la traducción.

> La cavó y despedregó,
> plantó cepas selectas,
> levantó en medio una torre
> y excavó también un lagar.
> Esperaba que diera uvas... (v. 2).

La intención de Yahvé era crear un jardín que produjese buenas uvas. Al no hacerlo (v. 7b), Yahvé el viñador destruirá la viña:

> Le quitaré su cerca y servirá de pasto,
> derribaré su tapia y será pisoteada.
> La convertiré en un erial,
> no la podarán ni la escardarán,
> crecerán cardos y abrojos
> y prohibiré a las nubes
> que lluevan sobre ella (vv. 5-6).

Así, la positiva imagen de Yahvé como jardinero y viñador conduce finalmente a un duro juicio negativo.

Del mismo modo, en Jr 2, 21 Yahvé plantó a Israel como una «viña selecta, llena de las mejores cepas». No obstante, una vez más el generoso viñador sufre una decepción, pues la viña se ha degenerado. En Os 9, 10 la imagen se emplea de la misma manera, aunque está menos desarrollada. La viña (o la higuera) era valorada en un comienzo, pero constituyó un fracaso. En este contexto, el aspecto negativo de la imaginería se usa para expresar la pérdida de la tierra en el exilio.

En el caso de esta figura, sin embargo, la metáfora regresa, por así decirlo, para ser empleada en un sentido positivo. Así, en Am 9, 15:

> Yo los plantaré en su tierra,
> y nunca más serán arrancados
> de la tierra que yo les di,
> dice el Señor tu Dios.

Esta poética afirmación seguramente se refiere a alguna recuperación de la tierra después de un desplazamiento, cualquiera que sea su fecha. En Jeremías el tema de la plantación (y de la construcción) se convierte en un *leitmotiv* para la esperanza (Jr 24, 6; 31, 28; 42, 10)[45], al igual que ocurre en varios textos tardíos de Isaías:

> Tu pueblo será un pueblo de justos
> que poseerán la tierra para siempre;
> serán el renuevo que yo planté,
> la obra que yo realicé,
> para revelar mi grandeza (Is 60, 21).

45. Respecto a la tradición de Jeremías, el verbo *plantar* debe considerarse en el conjunto de verbos de Jr 1, 10; cf. R. Carroll, *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*, Londres 1981, 55-58.

Los llamarán encinas del Justo,
plantío glorioso del Señor (Is 61, 3).

Como en los otros nombres que hemos reseñado, esta metáfora es enormemente flexible, capaz de expresar tanto el potencial destructivo de Yahvé contra el terco objeto de su amor como su notable generosidad, la cual se convierte en motivo de la esperanza de restauración durante el exilio. En medio del potencial destructivo y de la asombrosa generosidad, percibimos que el jardinero-viñador ha puesto en la viña esperanzas firmes, claras e innegociables. La viña debe ser productiva, ofreciendo obedientemente el fruto deseado por quien la plantó.

La imaginería es empleada en el Nuevo Testamento de forma similar. En un caso destacado, no obstante, el Nuevo Testamento, mediante una maniobra cristológica, va más allá del Antiguo. En una afirmación plenamente coherente con la retórica veterotestamentaria, Juan Bautista advierte que hay plantas que no producen buen fruto (Mt 3, 8-10). Incluso en las imágenes de Jn 15, 1-6, entendidas por lo general como una declaración sobre la solidaridad de Dios con su pueblo, la dimensión negativa es manifiesta:

> El que no permanece unido a mí, es arrojado fuera, como los sarmientos que se secan y son amontonados y arrojados al fuego para ser quemados (Jn 15, 6).

Es probable que el poema de Is 5, 1-7 sea el uso paradigmático de la metáfora en el Antiguo Testamento. De forma similar, la parábola de Mt 21, 33-41 es el ejemplo más amplio y complejo de esas imágenes en el Nuevo Testamento. Aquí, como en Is 5, 1-7, una imagen que es potencialmente positiva en relación con Israel y que da testimonio de la exquisita generosidad de Yahvé es usada en un juicio:

> Acabará de mala manera con esos malvados, y arrendará la viña a otros labradores que le entreguen los frutos a su tiempo (Mt 21, 41).

Así, de nuevo se hace que una metáfora de sustento se ponga al servicio de los aspectos exigentes del gobierno de Yahvé.

d) *Yahvé como madre*

Ya hemos visto que Yahvé como padre* de Israel interviene a favor de su primogénito (cf. Ex 4, 22; y menos directamente Jr 31, 9; Is 43, 6) y es capaz de una dureza que considera el rechazo (Os 11, 4-7). Sin embargo, también hemos visto como Yahvé queda afectado por la necesidad del pequeño Israel, se compadece y es capaz de llevar a cabo acciones «maternales» con Israel. Es decir, Yahvé como progenitor atraviesa la gama emocional y relacional que va de la severidad a la ternura. No es necesario etiquetar las acciones favorables de Yahvé como maternas, pues la metáfora del padre debería ser lo suficientemente amplia como para incluir esas dimensiones positivas de Yahvé.

* En este apartado, a fin de distinguir entre los términos *parent* y *father*, usamos progenitor y padre respectivamente (N. del T.).

De forma paralela, percibimos que pocos textos reflejan a Yahvé como madre, aunque algunos muestran que esa imagen estaba a disposición de Israel[46]. Ya hemos indicado, en otro contexto, que en Dt 32, 18 los verbos *yld* y *ḥll* parecen sugerir tanto la acción del padre como la de la madre a la hora de engendrar un hijo. En Nm 11, 12 Moisés responsabiliza a Yahvé de hacer concebido (*hrh*) y dado a luz (*yld*) a Israel. En Dt 32, 18 el acento recae sobre la obligación que tiene Israel de obedecer a Yahvé. En Nm 11, 12 se subraya la obligación de Yahvé de cuidar y alimentar a Israel.

Los textos más importantes para nuestro estudio de Yahvé como madre se encuentran en la tradición tardía de Isaías. Allí se dice que Yahvé «cargó [con Israel] desde el seno materno» (Is 46, 3; cf. Is 63, 9). Yahvé también es retratado como la madre que consuela a Israel en Jerusalén:

> Como un hijo al que su madre consuela,
> así os consolaré yo a vosotros,
> y en Jerusalén seréis consolados (Is 66, 13; cf. vv. 11-12).

El tema del consuelo es prominente en el texto tardío de Isaías. A la luz de este caso particular, el término es aplicado a las funciones maternales de Yahvé como quien alimenta, cría, sostiene y recuerda a Israel en el momento del desplazamiento exílico y de la angustia después del exilio. Así, la imagen ofrece una enorme seguridad.

En el que puede ser el texto más ilustrativo, la metáfora de la madre es empleada para responder y contrarrestar la sensación de abandono que experimenta Israel lejos de Yahvé. Israel se lamenta: «Me ha abandonado Dios, el Señor me ha olvidado» (Is 49, 14; cf. Lam 5, 20).

Yahvé responde decididamente:

> ¿Acaso olvida una mujer a su hijo
> y no se apiada del fruto de sus entrañas?
> Pues aunque ella se olvide,
> yo no te olvidaré.
> Fíjate en mis manos:
> te llevo tatuada en mis palmas (Is 49, 15-16)[47].

Tal vez la imagen de Yahvé como madre no incluya ninguna dimensión que no esté ya disponible en la imagen de Yahvé como padre. En conjunto, la metáfora de la madre resulta positiva y tranquilizadora. Ciertamente, hay una indicación extrema de que Yahvé como madre puede ser negligente (Nm 11, 12). Y en Is 49, 15 se reconoce

46. Una de las primeras reflexiones sobre este tema es la de P. A. H. de Boer, *Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety*, Leiden 1974.

47. Agradezco a mi estudiante Linda Chenowith el haberme ayudado a descubrir hace tiempo que la imaginería de Yahvé como madre nodriza en este pasaje indica que Yahvé recuerda al hijo porque la madre siente la necesidad de amamantar tanto como el niño. Así, la metáfora de la madre nodriza revela algo de la condición física y la necesidad de la madre, y no sólo amor incondicional. Cf. M. I. Gruber, *The Motherhood of God in Second Isaiah*: Revue Biblique 90 (1983) 351-359.

que una madre puede olvidar, aunque en ese caso la imagen simplemente se emplea para asegurar que Yahvé recuerda aun cuando las madres pueden olvidar. Así, esta imagen tampoco carece por completo de ambigüedad, pese a que su tono general es positivo. Esa nota positiva es perfilada en la retórica israelita sólo *in extremis*.

En Is 63, 7 se dice que Yahvé ha actuado «de acuerdo con su misericordia (*rḥm*)», y tanto en Is 46, 3 como en Is 49, 15 el mismo término *misericordia* (*rḥm*) es interpretado como *entrañas*. Este repetido vocablo (*rḥm*) es un término fundamental para expresar compasión, a menudo la compasión materna. Esta coincidencia de usos ha llevado a Phyllis Trible a sugerir que la compasión es la tendencia materna de Yahvé para con Israel, pues la intensidad y la profundidad del amor materno es del tipo que Yahvé muestra a Israel, una clase de compasión que ningún otro muestra[48].

No sugiero que esta metáfora aplicada a Yahvé sea radicalmente distinta a las otras que hemos analizado. No obstante, dos observaciones otorgan una especial significatividad a esta metáfora. En primer lugar, como ya mencionamos, esta imagen de Yahvé parece sumamente positiva. No deriva hacia el severo gobierno, como hacen incluso las imágenes de alfarero, jardinero y médico. En segundo lugar, esta imagen es intensamente maternal: con este nombre se da testimonio de las funciones que desempeña Yahvé de sustentar, alimentar, criar y cuidar. A fin de asimilar aquello de lo que Israel da testimonio en esta imagen, probablemente no sea útil considerar equivalentes los términos *maternal* y *femenino*. Lo que aquí se afirma es marcadamente la *maternidad* de Israel. Como tal, el testimonio de Yahvé como madre, aun cuando no es frecuente en el testimonio de Israel, constituye un punto de referencia frente a todas las metáforas aplicadas a Yahvé que poseen potencial para la violencia y el abuso.

e) *Yahvé como pastor*

La imagen pastoral de Yahvé no está aislada de las otras metáforas de gobierno, pues una larga tradición considera a los reyes humanos como pastores del rebaño, es decir, de la comunidad (cf. Is 44, 28; Ez 37, 24). La imagen evoca un agente sabio, cariñoso y atento que vigila, guarda, alimenta y protege un rebaño que está expuesto, es vulnerable y dependiente, y necesita de tal ayuda.

Los usos más importantes de la imagen de Yahvé como pastor aparecen en el exilio. Se dice que el exilio fue una época en que el rebaño estaba «disperso», término que se emplea regularmente para referirse al exilio. La tarea del pastor Yahvé es reunir a las ovejas poniéndolas a salvo, a menudo cuando se hallan expuestas a un grave peligro. La imaginería del pastor que reúne a sus ovejas es poderosa:

> Apacienta como un pastor a su rebaño
> y amorosamente lo reúne;
> lleva en brazos los corderos
> y conduce con delicadeza
> a las recién paridas (Is 40, 11).

48. P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Filadelfia 1978, 31-71.

> El que dispersó a Israel
> lo reunirá y lo guardará
> como un pastor a su rebaño (Jr 31, 10).

La exposición más completa del tema se encuentra en Ez 34. En dicha narración, comentando el pasado y el futuro de Israel, los pastores-reyes de la dinastía davídica son acusados de ser pastores irresponsables, quienes, merced a su negligencia, han provocado el exilio (Ez 34, 3-6; Jr 23, 1; 50, 6). La respuesta de Yahvé a la crisis del rebaño en el exilio es doble. Se presta gran atención al rescate del rebaño, al cual la despreocupación regia ha colocado en un serio peligro. A fin de recobrar el rebaño Yahvé actuará como un verdadero pastor responsable:

> Las sacaré de en medio de los pueblos, las reuniré de entre las naciones y las llevaré a su tierra; las apacentaré en los montes de Israel, en los valles y en todos los poblados del país. Las apacentaré en pastos escogidos y pastarán en los montes altos de Israel; allí descansarán en cómodo aprisco y pacerán pingües pastos por los montes de Israel. Yo mismo apacentaré a mis ovejas y las llevaré a la majada, oráculo del Señor. Buscaré a la oveja perdida y traeré a la descarriada; vendaré a la herida, robusteceré a la flaca, cuidaré a la gorda y robusta; las apacentaré como se debe (Ez 34, 13-16).

Yahvé no sólo restaurará el rebaño. También será severo con las «ovejas gordas» que abusan y explotan, que niegan el alimento a las «ovejas flacas» y que pisotean el pastizal (vv. 7-19).

En esta afirmación, la positiva imagen del pastor se vuelve severa y negativa; el pastor contempla con rigor a las ovejas que explotan, y distingue entre las ovejas gordas y abusivas, y las débiles y vulnerables. Así, el buen pastor cuida especialmente de las ovejas más vulnerables, en este caso, de los exiliados en necesidad.

A partir de estas imágenes, Israel recurre a Yahvé, «pastor de Israel», para que le preste ayuda: «¡Pastor de Israel, escucha; tú que conduces a José como si fuera un rebaño!» (Sal 80, 2). Sobre el fundamento de la misma imaginería, el salmo 23 puede percibirse no como un poema aislado, sino como el desarrollo de una repetida metáfora aplicada a Yahvé. En el salmo 23 Yahvé el pastor es el sujeto de una serie de verbos vivificantes: conducir, reponer, guiar, preparar y ungir. Yahvé realiza todo lo que se debe hacer para que las ovejas que confían en él puedan vivir; proporciona aquello que no pueden lograr por sí mismas.

En el uso de esta metáfora, Israel ofrece textos que hablan no sólo del pastor, sino también de las ovejas. Así, Israel, como rebaño de Yahvé, vive gustosamente confiado en su pastor:

> Porque él es nuestro Dios, y nosotros su pueblo,
> ovejas que él apacienta (Sal 95, 7).
>
> Sabed que el Señor es Dios, él nos ha hecho y suyos somos,
> su pueblo y ovejas que él apacienta (Sal 100, 3; Sal 79,13).

Esos salmos resuenan con la confianza del salmo 23. Sin embargo, el honesto testimonio de Israel también reconoce los peligros del rebaño. A veces el problema es culpa de Yahvé, que no ha estado atento y se ha portado con negligencia (Sal 44, 12.23; 74, 1), pero en otras ocasiones las ovejas se han desviado (Is 53, 6). Así, estas imágenes poseen el potencial para una gran diversidad de reflexiones y de aseveraciones respecto a la adecuada relación de Israel con Yahvé, la inclinación de Yahvé hacia Israel y el recto ordenamiento de la vida comunitaria de Israel.

Esta imaginería funciona de forma dramática en el Nuevo Testamento. Jesús es el buen pastor que «llama a las ovejas por su nombre y las guía» (Jn 10, 3). Jesús se acerca a una gran muchedumbre que estaba «como ovejas sin pastor», de la cual se compadece (Mc 6, 34). Además, la parábola de Lc 15, 3-7 claramente tiene el peso suficiente como para hacer una afirmación sobre Jesús, seguramente lo suficiente como para dar testimonio del Pastor que Israel ha confesado y ha esperado durante mucho tiempo.

4. *Panorama del testimonio nominal*

Estas dos clases de metáforas nominales aplicadas a Yahvé, que he catalogado como metáforas de gobierno y metáforas de sustento, apuntan a la gran diversidad de imágenes y metáforas que permitieron a Israel dar un testimonio eficaz sobre el carácter de Yahvé. Las metáforas que hemos mencionado aquí se encuentran entre las más importantes del testimonio de Israel, pero en absoluto son exhaustivas; podrían citarse muchas otras. Éstas podrían incluir imágenes de Yahvé como viento, roca, refugio, escudo, sacerdote purificador y pariente protector[49]. De hecho, parece que Israel es capaz de encontrar puntos de referencia en cualquier área de su vida cotidiana que pueden ser considerados como formas de dar testimonio de Yahvé, asegurando que, como personaje, estará continua e íntimamente vinculado a la cotidianeidad de la vida de Israel.

a) *La multiplicidad de nombres*

Algunas metáforas aplicadas a Yahvé son más decisivas para el testimonio de Israel que otras; es probable que las metáforas de gobierno sean más importantes en el testimonio de Israel que las imágenes de sustento. Sin embargo, lo que debería interesarnos al final de esta reflexión –más que decidir qué conjunto de metáforas se impone al otro– es simplemente la multiplicidad y polivalencia de los nombres necesarios para hablar de Yahvé plena y fielmente.

1. Hay *múltiples imágenes*; Israel se opone a cualquier reduccionismo en su discurso sobre Yahvé.

2. Dichas imágenes son *fluidas y porosas*. No todas concuerdan conveniente o serenamente, y parece que a Israel no le molestaba la extrañeza que esa riqueza de imágenes producía.

49. En Sal 104, 29-30 se podría sugerir que Yahvé es presentado como un «pulmón artificial» fiable.

3. El carácter poroso, contradictorio e incoherente de los distintos nombres aplicados a Yahvé es sincero, puesto que el testimonio de Israel *se opone a la homogeneización*. Los textos exploran, explotan y sondean imágenes y metáforas, permitiendo que en la vida de Israel emerja y llegue a plenitud una conciencia imaginativa, sin interés alguno por disciplinar, domesticar o explicar. Es precisamente este proceso el que impide que los nombres aplicados a Yahvé se cosifiquen convirtiéndose en ídolos.

4. Parece que Israel se dedica a articular *nuevas imágenes* particularmente en momentos de crisis y necesidad. Los momentos de angustia (las «experiencias límite» de Paul Ricoeur) parecen evocar imágenes nuevas, inéditas y audaces (las «expresiones límite» de Ricoeur)[50]. Tal vez el caso más obvio al respecto es el modo en que la tardía tradición de Isaías, quizás anticipada en Oseas, recoge imágenes de la familia para aplicarlas a Yahvé. Más generalmente, es el exilio el que impulsa a Israel a generar o radicalizar metáforas, especialmente las de sustento. Así, por ejemplo, el sanador reconoce la enfermedad incurable de Israel (Jr 30, 12), la cual, sin embargo, sanará (Jr 30, 17). El pastor que rechaza a todos los demás pastores (Ez 34, 1-10) intervendrá y hará el trabajo de un pastor (Ez 34, 11-16). La madre de Israel trascenderá todas las tendencias maternales convencionales (Is 49, 14-15). El jardinero autorizará que se planten nuevamente mirtos y cipreses (Is 55, 13). Puede que en el exilio Israel encontrase que, por sí mismas, las consolidadas metáforas de gobierno fuesen inadecuadas para todo lo que ahora estaba a su disposición en relación con Yahvé. Es obvio que en el exilio se requería sondear la capacidad emotiva de Yahvé para encontrar motivos de esperanza.

5. Este proceso consistente en recoger imágenes, expresar otras nuevas y permitir su coexistencia sin coherencia alguna indica que *la expresión de Yahvé mediante nombres nunca está terminada*. Por lo visto, Israel es capaz en todo momento de aventurar otra expresión sobre Yahvé, que se da en, con y bajo algún aspecto contemporáneo de su existencia cotidiana.

b) *La tematización por medio de nombres*

Finalmente, cuatro observaciones completan nuestro estudio de la tematización de Yahvé por medio de metáforas nominales.

Utilización y reutilización. En su estudio de la metáfora del padre, Paul Ricoeur ha descubierto en el Antiguo Testamento una utilización de la imagen, un momento de silencio y posteriormente una reutilización[51] (en esto está de acuerdo con los datos tal como los presenta G. Ernest Wright[52]). A juicio de Ricoeur, en este proceso Israel rompió una vieja metáfora que contenía dimensiones de contenido inútiles, mantuvo

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

51. Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston 1974, 468-497 (versión cast.: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, México 2003).

52. Cf. Wright, *The Terminology of Old Testament Religion and Its Significance*; Id., *How Did Early Israel Differ from Its Neighbors?* Cf. *supra*, nota 32.

entre paréntesis la metáfora durante un tiempo y posteriormente la reutilizó, asignándole dimensiones más coherentes con las intenciones y las pasiones de Israel. Sin duda, el esquema de Ricoeur es demasiado claro y simple, y podemos preguntarnos si la metáfora rompió con su viejo uso tan profundamente como sugiere.

Sin embargo, la observación de Ricoeur es ilustrativa. Israel, en su asimilación de nombres para Yahvé, nunca acepta y usa nombres disponibles simplemente, sino que siempre los reutiliza, de manera que participen de la densidad de la retórica de Israel y de su imaginativa interpretación de la vida en relación con Yahvé. Así, los nombres aplicados a Yahvé nunca significan simple y llanamente lo que los nombres en sí significan. Más bien, los nombres, en la recurrente expresión israelita, adquieren un peso que es asignado desde el rico depósito de verbos y adjetivos de Israel. Los nombres aplicables a Yahvé son incesantemente revisados y transformados en la permanente expresión de Israel. Ningún nombre aplicado a Yahvé puede ser tomado por lo que aparenta; cada uno debe ser considerado dentro de su rica densidad contextual.

Una gran reserva de imágenes. Robert Jay Lifton ha dedicado su vida profesional a estudiar el impacto de la violencia pública intensa en la psique humana[53]. Ha investigado el impacto de Hiroshima, Auschwitz y Vietnam, por nombrar simplemente los casos más dramáticos. Ya de manera temprana en su estudio de violencia legitimada por la política, Lifton observó que dicha violencia sistemática sólo se puede soportar porque las sociedades (y los gobiernos) llegan a un «adormecimiento psíquico», a una capacidad de no percibir, no saber, no sentir, no experimentar, no preocuparse. El adormecimiento psíquico resulta posible, de acuerdo con Lifton, debido a un «vacío simbólico», dando a entender que una comunidad carece de símbolos adecuados que medien y comuniquen el horror y la brutalidad de su propia vida. Así, cuando la vida simbólica de una comunidad es escasa, o unidimensional, se puede poner en práctica, aceptar y negar la violencia con lánguida indiferencia. Creo que la interpretación de la barbarie y la brutalidad del siglo XX ofrecida por Lifton resulta persuasiva. Donde no existen símbolos adecuados, se puede desarrollar la violencia sin que se perciba adecuadamente.

Cito a Lifton porque quiero sugerir que Israel, en su fecundidad metafórica en relación con Yahvé, no sufrió un vacío o una deficiencia de símbolos. Tenía una rica oferta de imágenes disponibles por medio de las cuales expresar y experimentar su vida con Yahvé, y siguió generando más imágenes. A resultas de ello, Israel tenía acceso a su experiencia y podía entrar en contacto con las situaciones extremas de su vida de forma seria e imaginativa. El amplio abanico de imágenes protegía a Israel tanto de la negación como de la desesperanza. Esa reserva de posibles imágenes y figuras dieron acceso a Israel al profundo sufrimiento y negatividad de su vida. Israel no necesitaba negar nada. Mantenía dicho sufrimiento y negatividad en el horizonte de Yahvé, por lo que no necesitaba desembocar en la desesperanza. Mi recomendación, por consiguiente, es que la teología del Antiguo Testamento debe procurar dar cuenta de todo el abanico de metáforas nominales aplicadas a Yahvé y oponerse al reduccionismo, la cosificación o la homogeneización de sus imágenes.

53. Robert Jay Lifton, *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, Nueva York 1986; Id., *Home from the War: Learning from Vietnam Veterans*, Nueva York 1985; Id., *Death in Life: The Survivors of Hiroshima*, Nueva York 1967.

La razón técnica y la comunicación tecnológica pretenden reducir el indómito mundo de la imagen y la metáfora buscando controlarlo. Sin embargo, también hemos de contar con la tendencia paralela de una teología asustadiza que trata de domesticar el abanico israelita de metáforas nominales aplicadas a Yahvé. En concreto, una teología entendida como práctica de la clausura ciertamente querrá que las metáforas de gobierno expulsen o pongan un veto a las metáforas de sustento, pues éstas no se adaptan fácilmente al orden medido y administrado. Para asegurar que esto no ocurra, hemos de seguir prestando atención a aquellas metáforas que parecen más marginales.

Crítica de las imágenes patriarcales. Un caso especial, a la luz de las categorías de Ricoeur y Lifton, se refiere a las cuestiones ahora planteadas por la crítica feminista de la imaginería patriarcal. Una teología del Antiguo Testamento no es el lugar en el que tratar pormenorizadamente de este tema, pero a mi juicio dicha cuestión no puede eludirse o resolverse de forma precipitada. La crítica feminista de la ideología patriarcal, tanto en el texto como en la interpretación, es un tema sumamente importante y urgente.

El hecho de que la gran mayoría de metáforas nominales aplicadas a Yahvé, especialmente las metáforas de gobierno, sean patriarcales no puede ser ignorado. Es innegable el modelado patriarcal en el testimonio israelita de Yahvé. No resulta claro en qué medida dicho modelado es simplemente un dato del mundo antiguo y en qué medida fue realizado de forma intencionada y polémica a fin de oponerse y enfrentarse a la religión de la fertilidad cananea. A menudo esta intención particular se atribuye a la tradición deuteronomista y al partido de «sólo Yahvé»[54]. No obstante, si esta postura respecto a la fe es asignada a determinadas tradiciones del texto, la cuestión básica aún permanece: ¿en qué medida se trata de una ideología unitaria en Israel y en qué medida se trata de una voz en el conjunto de una fe plural?[55] La cuestión de oponerse y enfrentarse a la religión de la fertilidad cananea tenía una importancia sin par en la obra de G. Ernest Wright y en toda la comprensión de la teología del Antiguo Testamento «frente a su ambiente». Parece obvio, como ya he indicado, que tal posición estuvo intensamente influida por la crisis de la Iglesia alemana ante el nacional-socialismo, cuando la teología del Antiguo Testamento recibió la impronta que dominó a lo largo del siglo XX. También sigue pendiente otro tema: ¿en qué medida lo patriarcal

54. En la actualidad, es algo aceptado entre exegetas del Antiguo Testamento que el yahvismo era bastante variado y que fue especialmente la tradición deuteronomista la que impuso una determinada visión exclusivista de la fe. Dicha insistencia en el exclusivismo se convierte en el tema propio de la teología del Antiguo Testamento, como algo distinto de una historia de la religión israelita. Ciertamente, esa afirmación exclusivista no fe completamente exitosa, pues aún persisten en el texto indicios de pluralismo en la fe.

55. Respecto al persistente pluralismo, cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols., Madrid 1999.

como polémica está presente *en el texto* y en qué medida sus elementos más patentes han sido reforzados y subrayados por una constante *interpretación* polémica? Esta tendencia hermenéutica es evidente en las traducciones y en la imposición sobre el material de construcciones y categorías interpretativas.

Hemos visto que Israel no poseía un único conjunto estable de símbolos y metáforas, sino que en Israel el proceso metafórico seguía abierto y era continuo, un proceso mediante el que se generaban siempre nuevas metáforas nominales aplicables a Yahvé. Sin duda, algunas metáforas referidas a Yahvé creadas tardíamente desempeñaron una función crítica frente a las consolidadas prácticas discursivas anteriores. Este proceso dinámico, especialmente evidente en los grandes profetas del exilio, plantea una cuestión sobre la medida en que esa permanente empresa hermenéutica permite su continuación en la tarea interpretativa contemporánea[56]. Este proceso continuo es evidente en la interacción de la continuidad y la discontinuidad merced a la cual el Nuevo Testamento retoma, expande y critica la oferta metafórica del Antiguo Testamento. Además, la misma dinámica actúa seguramente en las grandes formulaciones ecuménicas de la tradición católica que practicó tanto la continuidad como la discontinuidad con la imaginería bíblica en sus formulaciones trinitarias y cristológicas. Lo mismo es ampliamente evidente en la audaz tarea de los Reformadores del siglo XVI, particularmente de Lutero, que fue un motor de nuevas metáforas.

Está claro que ningún juicio sobre esta cuestión de los aspectos patriarcales es desinteresado o inocente. Quienes urgen la elaboración y el énfasis de la imaginería feminista lo hacen como parte de una empresa liberadora, que en absoluto es desinteresada[57]. De forma similar, sostengo que quienes se oponen a tales empresas con el fin de quedarse con las fórmulas y las interpretaciones tradicionales lo hacen en parte para mantener sus ventajas y privilegios, incluso si no lo pretenden o no son conscientes de ello. Dado el hecho de que todas las empresas interpretativas son «interesadas», esto plantea la cuestión de si quienes normalmente han estado excluidos de la largamente consolidada empresa patriarcal tienen derecho a «reparaciones», es decir, cierta ventaja intencionadamente concedida en el proceso actual de interpretar la tradición patriarcal. Obviamente esta concesión es difícil. A mi juicio, sin embargo, el carácter mismo de la retórica política en gran parte del texto se manifiesta abierto a tales reparaciones. Es decir, tanto los poderosos como los impotentes en Israel comprendieron muy bien que el lenguaje como testimonio no es una empresa desinteresada, sino que es en sí mismo un instrumento para reclamar el poder y eventualmente privilegios. Israel comprendió, aun cuando siguió usando su lenguaje generativo, que la audacia en las afirmaciones teológicas era una disputa tanto en torno al poder como en torno a la verdad[58].

56. Por ejemplo, deberíamos referirnos a la obra de Sallie McFague, *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander 1994; y Gordon D. Kaufman, *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*, Filadelfia 1981; Id., *In the Face of Mystery: A Constructive Theology*, Cambridge 1993. Tales planteamientos están bastante alejados de la Biblia y su imaginería; los procesos dinámicos de interpretación en que se hallan ubicados, sin embargo, no parecen ajenos a la arriesgada manera en que la Biblia trata la tradición.

57. Los practicantes de la interpretación feminista o de otras formas de hermenéutica liberadora no niegan que su interpretación sea interesada. Simplemente insisten (algo que yo comparto) en que quienes llevan a cabo una interpretación más tradicional, con frecuencia patriarcal y hegemónica, también deberían reconocer que lo que durante largo tiempo se ha creído exégesis objetiva es igualmente «interesada». Esta admisión por todas las partes en el diálogo hermenéutico no otorga en principio ninguna ventaja al planteamiento liberador, pero allana el terreno de juego, de modo que se ve cómo todos los participantes están implicados en la defensa de su postura.

Quedaría por determinar lo que significan esas reparaciones. Tengo en mente una desproporcionada aceptación de las metáforas nominales que critican las afirmaciones patriarcales, así como un reconocimiento autocrítico de que las imágenes patriarcales tradicionalmente ejercen una influencia desmesurada en el texto y en las interpretaciones tradicionales. La desproporción en el texto y en la interpretación ha de ser reconocida (¿y hay que arrepentirse de ella?), puesto que la desproporción por lo general se refiere no sólo al conocimiento, sino también al poder.

El carácter incomparable. Las metáforas nominales aplicadas a Yahvé son una expresión del testimonio de Israel sobre Yahvé como alguien incomparable. De hecho, ¡«quién es como Yahvé»... juez, rey, guerrero y padre! ¡«No hay nadie como Yahvé»... artista, jardinero, médico, madre y pastor! No hay nadie como Yahvé, quien habita en el seno de una retórica rica, abierta, fecunda, cuyo carácter surge de la vida cotidiana y regresa a la vida cotidiana de forma gubernativa y sustentadora.

El estudiante de teología del Antiguo Testamento debe reconocer lo que tiene a mano. El Personaje central del Antiguo Testamento, del que Israel da un imaginativo testimonio, es conocido a través de *oraciones verbales concretas*, que dan cuenta de un poderoso sustento y una transformación radical. Esas oraciones verbales, además, fundan *adjetivos generalizadores* que expresan soberanía y fidelidad, en recitales interminables de compasión, fidelidad, amor, derecho y justicia. Y esos adjetivos generalizadores evocan *una rica panoplia de nombres*, que reconocen en (o asignan a) Yahvé una notable autoridad, pero también una especie de atención práctica en torno a la forma en que la vida se vive en su inmediatez. Este ámbito de metáforas nominales, del que hemos hecho poco más que ofrecer una alusión reflexionada, da a entender que el Sujeto de los verbos está decisivamente presente en todas las fases de la vida de Israel. Asimismo, la presencia decisiva de Yahvé no es plana, escasa o predecible. Es tan flexible como la metáfora permita. Israel no conoce a nadie más vivo, decisivo, juguetón, cariñoso y exigente que el Dios que vive en y a través de este *collage* de nombres. ¡A nadie más!

58. Michel Foucault, más que cualquier otro, nos ha ayudado a descubrir que el discurso es una actividad política y que el lenguaje (tanto en el proceso interpretativo como en el texto) es una forma de actividad política, en la que la verdad mantiene todo tipo de relaciones con el poder. Así, la importancia de Foucault en nuestro estudio es crítica e ilustrativa, y nos exige prestar atención a nuestras propias inversiones metodológicas. John E. Grumley, *History and Totality: Radical Historicism from Hegel to Foucault*, Londres 1989, 184, comenta que Foucault proporciona «una crítica del modo en el que las ciencias humanas han actuado como instrumentos de poder, control social, disciplina y exclusión. Revela esta hasta ahora insospechada historia a fin de exhibir la complicidad de las ciencias humanas en la institución de la radicalmente nueva configuración moderna del poder/conocimiento, de armarnos frente a las ilusiones humanas sancionadas por tales discursos, de dramatizar la atemorizante complejidad del control social contemporáneo y de registrarlo como una crisis».

7

La plena expresión de Yahvé

Como todo testigo que da testimonio, Israel, al testificar acerca de Yahvé, debe ir paso a paso, con paciencia, ofreciendo un detalle tras otro[1]. Los testigos que tratan de avanzar haciendo declaraciones generales enseguida son obligados a ofrecer detalles. El resultado de tal testimonio es una masa de detalles, un conjunto de textos específicos. No resulta claro cómo se engarzan todos los detallados testimonios o si, de hecho, pueden agruparse de forma coherente, porque los detalles se expresan sin preocuparse por el retrato más amplio de Yahvé.

Una vez que se han aportado todos los detalles del testimonio, sigue vigente una cuestión sumamente difícil: ¿Cómo se articulan todos ellos para ofrecer una presentación del carácter de Yahvé? Ante tan detallado testimonio, el oyente (el tribunal) aún tiene que llevar a cabo la dura tarea de imaginar o interpretar o construir un retrato más amplio. Ésa es la labor del tribunal y no del testigo. *Mutatis mutandis*, el retrato más amplio y coherente de Yahvé, el tema del testimonio israelita, no es tarea de los testigos, que se quedan en lo concreto. Interpretar o imaginar una caracterización exhaustiva de Yahvé, basándose en los detalles del testimonio de Israel, es más bien tarea de quienes escuchan a los testigos, es decir, los intérpretes.

La elaboración de un retrato más amplio y coherente de Yahvé es el quehacer propio de una teología del Antiguo Testamento. Hacer teología del Antiguo Testamento no es, en última instancia, lo mismo que comentar texto tras texto. Su tarea es obtener a partir de los textos una interpretación de Dios. Pero, al mismo tiempo, esta labor de tematización (no de sistematización) es el gran peligro de una teología del Antiguo Testamento. Tal obra generalizadora nunca puede tener en cuenta todos los datos, pero debe subrayar o atenuar, incluir o excluir, determinado testimonio. Además, la decisión de incluir o excluir, subrayar o atenuar nunca es inocente. Más bien, se deriva de los presupuestos previos, ya sea una tendencia hacia una forma de interpretación histórico-crítica, canónica, liberadora o de otro tipo. No podemos escapar jamás a la obsesiva pregunta de si la tematización, en principio y sin referencia a ningún contenido en particular, viola el carácter mismo del testimonio, el cual se deleita en el detalle. *Dicha tematización es la tarea que se nos exige y el peligro más grave al que nos enfrentamos.*

1. Dar testimonio de Yahvé «texto a texto» recuerda la afirmación de A. Lamott, *Bird by Bird: Some Instructions on Writing and Life*, Nueva York 1994. El título del libro responde a la pregunta de cómo escribir un informe ornitológico: «pájaro a pájaro». El testimonio israelita sobre Yahvé se lleva a cabo de forma paralela.

Intencionadamente elijo la palabra *tematización* para este aspecto de nuestro estudio. Este término reivindica mucho: plantearnos si podemos identificar y explicar tendencias y trayectorias generales en el carácter de Yahvé tal como se ofrece en este testimonio. Sin embargo, tampoco pretendo reivindicar demasiado, pues se trata de un término mucho más modesto que *sistematización*. La tematización, a diferencia de la sistematización, simplemente pretende ofrecer un primer esbozo y no una presentación detallada. Permite que haya deslices, rarezas, incoherencias y variantes, y no se propone cerrar la cuestión. Si se logra presentar una tematización persuasiva de Yahvé, se puede emprender una sistematización ulterior, quizás por parte de una comunidad eclesial (teología sistemática) o por parte de una comunidad crítica (crítica histórica o literaria). No obstante, la tematización, como intento mostrar aquí, no llega a esa sistematización, pues pertenece a la naturaleza del Sujeto de la tematización el negarse a tal conclusión.

1. *La interpretación disyuntiva de Yahvé*

Mi tesis para la tematización del testimonio de Israel concerniente a Yahvé es la siguiente: Yahvé es un Personaje y un Agente que resulta perceptible en la vida de Israel como un Actor que se caracteriza por su soberanía infinita y su arriesgada solidaridad, en quien con frecuencia convergían dichas soberanía y solidaridad, pero en quien, de vez en cuando, la soberanía y la fidelidad se hallan en tensión o en un agudo desequilibrio. *El contenido del testimonio de Israel respecto a Yahvé, de acuerdo con mi propuesta, presenta un Personaje que posee una profunda disyunción en el centro de su vida*. Tal disyunción, además, es el motor que impulsa el testimonio israelita; se trata del esplendor de la extraña fe de Israel y la fuente de la profunda vejación que caracteriza su vida. La disyunción es un dato teológico sustancial. No constituye un rasgo de una religión primitiva y equivocada del que pueden prescindir «conceptos de Dios» posteriores[2].

Los datos relativos a la disyuntiva caracterización de Yahvé a través de la soberanía ilimitada y la solidaridad arriesgada pueden resumirse de la siguiente manera.

a) *Poder y solidaridad*

Para comenzar, hemos analizado las dos fórmulas que posee Israel para expresar el carácter incomparable de Yahvé: «No hay nadie como tú» y «¿Quién como tú?». El testimonio de Israel, cuya formulación convencional es el primer mandamiento de Ex 20, 1, el núcleo de la ley de Israel, es que no hay nadie como Yahvé[3]. No existe dios tan poderoso ni dios tan atento al débil y desvalido.

2. Cf. W. Brueggemann, *Texts That Linger, Words that Explode*: TToday 54 (1997) 180-199.
3. Respecto a la importancia del primer mandamiento en la fe de Israel, cf. W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, Atlanta 1978; W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament: A History*, Oxford 1983; Id., *Das erste Gebot: Seine Bedeutung für das Alte Testament*, Múnich 1970.

Hemos visto que la declaración del poder incomparable de Yahvé –es decir, la capacidad de afirmar su soberanía– constituye el tema de las doxologías más generales de Israel. Dichos himnos articulan el asombroso poder de Yahvé, manifestado en las oraciones verbales israelitas relativas a la creación y la liberación. Así, en la gran doxología que celebra el éxodo de Egipto, la fórmula que expresa el carácter incomparable (Ex 15, 11-12) afirma la majestad y la fascinación de Yahvé al llevar a cabo maravillas que derrotan a los dioses y al poder político egipcio. Aunque la segunda gran parte del poema (vv. 13-17) alude al «amor» de Yahvé, se trata de un tema menor en el poema, centrado en la afirmación de que el incomparable poder de Yahvé es mayor que el presunto poder de Egipto.

Por el contrario, hemos descubierto que en los salmos de súplica, la voz de Israel necesitado, desesperado y desvalido da por descontado el poder de Yahvé para llevar a cabo grandes transformaciones (cf. Sal 86, 9-10). De hecho, al poder de Yahvé se alude casi de pasada. El gran empeño de esas oraciones es lograr que Yahvé se ocupe de la crisis inmediata del hablante. La apelación se fundamenta en la afirmación de que el carácter incomparable de Yahvé radica en que es misericordioso y compasivo con el necesitado. Tales oraciones asumen el poder incomparable de Yahvé, pero tal poder no le sirve de nada al suplicante a menos que muestre su interés y preocupación por quienes confían en la solícita solidaridad de Yahvé.

Si se presta atención a los himnos que celebran el poder de Yahvé y a las súplicas que apelan a su solidaridad, dos cosas resultan evidentes en el testimonio de Israel. En primer lugar, en el uso de esa fórmula, Israel nunca afirma o insiste en uno de esos aspectos de Yahvé ignorando o negando el otro. La fórmula que expresa el carácter incomparable de Yahvé funciona pastoral y teológicamente, porque Yahvé es no sólo soberano, sino también solidario. En segundo lugar, el discurso teológico de Israel resuena con muy distintos acentos, dependiendo de las circunstancias y dependiendo de la dimensión de la persona de Yahvé que sea relevante para el hablante y su situación. Tales fórmulas, por lo general, unen los dos temas. Es evidente que la apelación a la solidaridad de Yahvé debe, por fuerza, contar con su poder. Sin embargo, la cuestión no es totalmente simétrica. Israel puede hablar del gran poder de Yahvé sin hacer alusión a su solidaridad, sugiriendo de este modo que existe una posibilidad de que los dos acentos se desvinculen. En las páginas siguientes, voy a sugerir que la tentación de celebrar el poder de Yahvé ignorando su solidaridad supone sustancialmente ignorar lo más importante, definitivo y peculiar en la vida de Israel con Yahvé.

b) *La disyunción en el centro*

Hemos analizado la manera en que los adjetivos más característicos en relación con Yahvé surgen del testimonio ofrecido a través de oraciones verbales. Las fórmulas adjetivales son el primer intento que realiza Israel de generalizar a partir de sus relatos de «testigos oculares», a fin de decir cómo y quién es realmente Yahvé. He propuesto que la estilizada afirmación de Ex 34, 6-7 podría considerarse una expresión

representativa o quizás incluso normativa del característico conjunto de adjetivos que posee Israel para hablar de Yahvé.

En la articulación del carácter de Yahvé de Ex 34, 6-7, hemos visto que los vv. 6-7a son un maravilloso inventario de los rasgos más positivos de Yahvé, todos los cuales manifiestan la voluntad de Yahvé de relacionarse con Israel de una manera fiel, generosa y fiable. Se trata de una declaración de la intención seria que tiene Yahvé de ser solidario con Israel y de mantener esa solidaridad en circunstancias difíciles y muy arriesgadas.

También hemos visto, no obstante, que en la conclusión de la fórmula en Ex 34, 7b, se produce un giro radical. La segunda mitad de la fórmula parece romper la cadencia del lenguaje introduciendo abruptamente un infinitivo absoluto. Sin embargo, no hay indicios de que esta segunda mitad de la expresión sea una interpolación o un añadido; es decir, pertenece plenamente a la afirmación fundamental que hace Israel respecto a Yahvé, por lo visto colocándola en labios del propio Yahvé. No encuentro ninguna forma clara de armonizar fácil y plenamente las dos partes de la fórmula. El Dios fiel que perdona la iniquidad (*ns'*) es el mismo Dios que castiga (*pqd*) a los transgresores por su iniquidad. Es decir, el mismo Dios que es desmesuradamente solidario con Israel y que está dispuesto a permanecer a su lado en cualquier circunstancia es el Dios que actuará apasionadamente para mantener su soberanía frente a cualquiera que la desafíe o ignore.

Cualquiera de esas declaraciones, referidas a la generosa solidaridad o a la dura e inflexible soberanía, nos suena como una afirmación perfectamente prevista sobre Yahvé. No nos sorprende tampoco descubrir que cualquiera de estas declaraciones sea normativa en el testimonio más general de Yahvé. Lo que nos extraña es la inmediata proximidad de las dos afirmaciones, despreocupada por resolver la relación entre ellas o ni siquiera por indicar que la yuxtaposición es problemática. En casi todos los casos, el poder soberano y la solidaridad compasiva de Yahvé concuerdan perfectamente. Sin embargo, cuando no lo hacen, nos adentramos en la percepción más intensa de Yahvé por parte de Israel y en su testimonio teológico más extraño.

Como hemos visto, los posteriores usos de la fórmula de Ex 34, 6-7 por parte de Israel tienden a subrayar uno u otro aspecto del carácter de Yahvé. Con gran frecuencia, los usos posteriores apelan a la primera mitad de la declaración, que atestigua la cariñosa solidaridad de Yahvé con Israel. En tales casos, la negativa segunda parte de la fórmula ni siquiera se encuentra en el horizonte del testimonio posterior. De vez en cuando, como en Nah 1, 2-3, cuando Israel quiere atacar verbalmente a Asiria, la poesía apela precisamente a la segunda mitad de la fórmula: «nada deja impune». Incluso esta fórmula incluye la expresión «paciente», aparentemente de la primera mitad de la fórmula de Ex 34, 6-7. Dicha expresión, sin embargo, no desempeña ninguna función en la afirmación de Nahum o simplemente sirve para indicar que se ha agotado la «paciencia» de Yahvé y ésta no llega a Asiria. Lo que queda es su rigurosa soberanía, que avanzará intensa y destructivamente contra Nínive. La capacidad de Israel de emplear una u otra parte de la fórmula no supone problema alguno para su fe y le ofrece un recurso teológico variado y flexible.

Sólo una vez, en Nm 14, 18, está citada por completo la enumeración de Ex 34, 6-7. La intención de Moisés al enumerarla es apelar a la fiel solidaridad de Yahvé para con Israel (es decir, a la primera mitad de la fórmula), pues la cita en boca de Moisés es seguida inmediatamente en el v. 19 por la apremiante petición: «perdona el pecado de este pueblo...». Así, Moisés, al emplear «pecado» en el v. 19, apela precisamente a la terminología de Ex 34, 7a: «que perdona el pecado». A diferencia de Moisés, sin embargo, Yahvé intencionadamente hará uso de la cita completa de Ex 34, 6-7 que ha repetido Moisés, prestando atención no sólo a la primera parte, a la que apela Moisés, sino también a la segunda mitad, cuya mención por lo visto Moisés evita. Como consecuencia de ello, Yahvé perdonará a Israel: «los voy a perdonar como tú dices» (Nm 14, 20). Esta afirmación, no obstante, es inmediatamente seguida por «pero» (*'ûlm*), una conjunción adversativa que concuerda con la conjunción que aparece en el medio de Ex 34, 7: «pero [...] no verán la tierra que yo prometí con juramento a sus padres» (Nm 14, 21.23).

Este dramático encuentro en Nm 14 es quizás una excepción al uso que se hace de la paradigmática caracterización de Yahvé. Si es así, se trata de una excepción extremadamente ilustrativa. En ella, Yahvé actúa con fiel solidaridad, tal como Moisés le pidió. Pero Yahvé también actúa con una feroz soberanía, acorde con la afirmación de Ex 34, 7b. Excepto en el caso de Caleb, la generación a favor de la que Moisés intercede no recibe la generosa solidaridad de Yahvé[4]. En este caso, la intratable soberanía ha vencido a su compasiva solidaridad. No es que la soberanía *siempre* venza a la solidaridad. Se trata, más bien, de que Yahvé, tal como aparece expresado en Israel y confrontado por Moisés en este texto, tiene en su inclinación hacia Israel una serie de opciones aparentemente irreconciliables. Son estas opciones las que otorgan contenido a la disyunción situada en el centro de la vida de Israel y en el centro del carácter de Yahvé, tal como perfila Israel en su testimonio.

Esta disyuntiva, tan plenamente articulada en Ex 34, 6-7 y tan insólitamente encarnada en Nm 14, 18-24, afirma lo más importante respecto a Yahvé. Y ello, a mi juicio, consiste en que la capacidad de solidaridad y de soberanía de Yahvé es la realidad principal que Israel descubre en el carácter de Yahvé. Esto significa que la relación de Israel con Yahvé está preñada de responsabilidad. Yahvé puede actuar en cualquier circunstancia con compasiva fidelidad, y a menudo lo hace. Y Yahvé puede actuar en cualquier circunstancia con feroz soberanía, y a veces lo hace, en algunas ocasiones a favor de Israel y en otras en su contra. La afirmación de la soberanía de Yahvé es constantemente inquietante y problemática. Ciertamente, las fórmulas de Ex 34, 7 y Nm 14, 18 indican que la potencial actuación airada de Yahvé se produce en respuesta a y es proporcional al «pecado». Así, hay algo racional y disciplinado respecto a esa fiera soberanía. Sin embargo, en sus distintas formulaciones sobre Yahvé, como en Nah 1–2, Israel sabe que «el castigo del pecado» a veces parece desme-

4. Respecto al papel de Caleb y Josué en el libro de los Números como heraldos de la «nueva generación» de fieles, cf. D. T. Olson, *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch*, Chico 1985. En este texto, sin embargo, la novedad es representada sólo por Caleb, pues Josué no es mencionado.

surado y desproporcionado como imposición de una sanción. Esta segunda mitad de la fórmula da testimonio de algo potencialmente anárquico, rebelde y peligroso en la vida de Yahvé.

La forma de dictar sentencia hoy en día sobre este tema respecto a Yahvé está condenada a ser tan problemática como lo fue en el antiguo Israel. Tendemos insistentemente a considerar que la compasiva fidelidad de Yahvé ha anulado de manera cierta y decisiva su rigurosa inclinación a la soberanía, de modo que esperamos en un Dios de amor. Tal argumento se presenta a menudo como un ejemplo de discernimiento cristiano de Dios, el cual, sin embargo, depende en gran medida de una lectura muy selectiva del Nuevo Testamento. Tal vez nuestra profunda inclinación hacia un Dios de amor se basa simplemente en la tolerancia de la modernidad. Sin embargo, ante la barbarie del siglo XX dudamos de tal afirmación, y nos preguntamos si tales brutalidades carecen de importancia moral en un mundo de amor, que deja esa brutalidad sin respuesta y sin correspondencia.

En medio de una fuerte tendencia a la compasiva fidelidad, sin embargo, con frecuencia se subraya el hecho de que vivimos en un mundo moralmente fiable y simétrico en el que hay sanciones morales inseparablemente unidas a la conducta. Ello, que tiende a ser asegurado de forma selectiva, tiene por objeto que no haya deslices hacia la solidaridad y la fidelidad ante las duras exigencias.

En esta extraña tensión entre un Dios de amor y una severa retribución moral, quizás somos teológicamente muy parecidos al antiguo Israel, concentrándonos en la parte de la tradición que nos llama la atención como más útil en un determinado momento. La diferencia entre nuestro uso actual y el testimonio del Israel primitivo, me atrevería a sugerir, es que con frecuencia inocentemente nos centramos en esta o aquella afirmación, tal como es pragmáticamente persuasiva, y lo dejamos ahí. En cambio, Israel empujó la tensión teológica y retóricamente, hasta llevarla a la vida, el carácter y la persona misma de Yahvé. Israel atribuyó a Yahvé, o encontró en su persona, esta profunda tensión, en virtud de la cual la vida futura de Yahvé en el mundo y en relación con Israel es típicamente inquietante. Al mismo tiempo, sin embargo, Yahvé constituye el último recurso que otorga esperanza a Israel. En última instancia, Israel debe arriesgarlo todo siendo consciente, con la consiguiente inquietud, de que el Dios que permanece en solidaridad y fidelidad es el mismo que se toma extremadamente en serio su derecho a ser adorado, honrado y obedecido. Israel (y tal vez Yahvé) no sabe qué ocurrirá en determinadas circunstancias con esta tensión que ha quedado sin resolver.

c) *Un cierto tipo de orden, un cierto tipo de poder*

En el capítulo 6 estudiamos la forma en que el testimonio de Israel a través de oraciones verbales eventualmente derivó hacia metáforas nominales estabilizadoras, que ofrecían cierta constancia y fuerza duradera al carácter de Yahvé a lo largo del tiempo. Hemos descubierto que tales nombres son metáforas y, por tanto, «son» y «no son», y que un gran abanico de metáforas nominales son el origen de tensiones e incoherencias sin resolver. Para nuestros propósitos de tematización, podemos sugerir que lo que hemos denominado metáforas de gobierno son intentos de hablar sobre el soberano ordenamiento de la vida por parte de Yahvé, y lo que hemos llamado metáforas de sustento son esfuerzos por hablar de su fiel solidaridad.

Las metáforas de gobierno –juez, rey, guerrero y padre– son un modo de hablar de la capacidad que Yahvé tiene para establecer un orden coherente y viable, que posibilita y permite la vida. Todas estas formas de lenguaje, que convergen y se superponen, dan testimonio del poder y la autoridad de Yahvé, que puede establecer un lugar para que se dé la vida. El acento fundamental de este testimonio recae sobre el *poder* de Yahvé, aunque se trata de un poder que está bien intencionado y bien empleado, del que Israel puede fiarse gustosamente. Así:

–el juez «juzga el mundo con justicia» (Sal 9, 9);

–el rey es ensalzado (Sal 145, 1) como quien es fiel y leal (Sal 145, 17);

–el guerrero triunfa, de modo que «la victoria (*tšû'*) la da el Señor» (Prov 21, 31);

–el padre es «padre de los huérfanos y protector de viudas» (Sal 68, 6; cf. Os 14, 3b).

En cada una de esas afirmaciones, a las que pueden añadirse muchas otras, Yahvé como gobernante actúa poderosa y decididamente para establecer un ámbito ordenado y fiable donde resulta posible la vida. Obviamente tal disposición y capacidad de actuar de forma poderosa tiene una importancia trascendental para Israel (y para el mundo), pues sin esta capacidad ordenadora no habría vida posible. El Dios que proporciona la rectitud, la equidad, la victoria y la justicia es la única línea defensiva de Israel ante los poderes del caos y la destrucción que convierten la vida en algo miserable y finalmente en algo imposible.

Resulta sorprendente, y ciertamente reseñable, que estas metáforas de gobierno no son simple y llanamente afirmaciones de poder y orden. Lo que el soberano lleva a cabo es *un cierto tipo de orden*. El testimonio que Israel ofrece respecto a Yahvé es el de un poderoso gobernante y administrador, cuyas políticas y cuyas acciones están provocadas, influidas y modeladas por las necesidades y las peticiones de los súbditos sobre los que gobierna. Así, el juez juzga con rectitud y es apremiado para que intervenga en favor de los oprimidos (Sal 9, 10). El rey que es ensalzado por sus maravillas es aquel que «sostiene a todos los que caen, y levanta a los que desfallecen» (Sal 145, 14). El guerrero que actúa con semejante ferocidad es el guerrero cuyo tremendo y fiero poder se moviliza precisamente en favor de los esclavos que gritan en su necesidad (Ex 2, 23-25; 15, 3). Y el padre que engendra a Israel es aquel que se encuentra al lado de las viudas y los huérfanos, quienes no cuentan con otro abogado en una sociedad patriarcal.

Así, el extraordinario poder de Yahvé, sobre el que Israel no posee duda alguna, es *un cierto tipo de poder*. Se trata de un poder usado en favor del compañero de Yahvé, un poder usado en la obra de reparación y restauración de quienes carecen de lo indispensable para la vida. Las metáforas en y por sí mismas no inclinan inevitablemente

el poder y el orden en esa dirección. Sin embargo, la retórica, especialmente en las oraciones de Israel, empujan los nombres relativos al gobierno en el sentido del sustento y del cuidado. Lo asombroso de esta descripción de Yahvé es que éste no se resiste o no deja de responder ante esta inclinación provocada por la incesante insistencia de Israel. Esta inclinación general y característica significa que el poder soberano de Yahvé posee un contenido concreto. La soberanía de Yahvé puede, de hecho, ser reclutada y movilizada por Israel en su necesidad. Y por lo general, Yahvé no se muestra inmune o insensible a la necesidad. La justicia de Yahvé, la capacidad de establecer un orden adecuado, está decisivamente matizada por la fidelidad que Yahvé guarda para con sus compañeros.

No es posible, sin embargo, considerar completamente resuelta esta descripción del poder de gobierno de Yahvé como algo asegurado en la fidelidad. Hemos visto que en la fórmula adjetival de Ex 34, 6-7, justo cuando Yahvé queda retóricamente asentado en la fidelidad (vv. 6-7a), una brusca alternativa en el v. 7b advierte a Israel de cualquier tentación de sentirse a gusto con Yahvé. El mismo Dios cuya justicia se caracteriza por la compasión y la fidelidad es ciertamente aquel que muestra una repetida veta de amor propio que puede expresarse de forma vigorosa y negativa. George Mendenhall ha propuesto que las rigurosas manifestaciones de la soberanía de Yahvé pretenden defender su legítimo imperio; es decir, sirven para defender el deseo de Yahvé de orden y justicia.

Así, en Gn 18, 16–19, 29, Yahvé el juez está preparado para intervenir intensa y decididamente contra Sodoma y Gomorra en respuesta a su grave afrenta:

> El clamor contra Sodoma y Gomorra es tan grande y su pecado tan horroroso, que voy a bajar a ver si realmente sus acciones corresponden al clamor que contra ellas llega hasta mí; lo voy a saber (Gn 18, 20-21).

El papel de Abrahán en la narración consiste en frenar a Yahvé, llevar a Yahvé a un nivel de justicia más elevado que el que originariamente tenía pensado (v. 25). El relato pretende que el regateo entre Abrahán y Yahvé (Gn 18, 25-33) dé testimonio de una soberana racionalidad en la actitud de Yahvé hacia Sodoma. Es decir, el tremendo juicio de Gn 19, 24-25 resulta acorde con la enorme afrenta de Sodoma. Y, sin embargo, las dos largas cuestiones de Gn 18, 23-25 indican que Israel se preguntaba por el potencial de Yahvé para encolerizarse desmesuradamente. El diálogo con Abrahán deja un residuo de intranquilidad e inquietud, un indicio de que en el límite de la obra judicial de Yahvé cabe algo más que justicia[5]. La admiración ante la falta de control que muestra Yahvé se aproxima a la superficie, aunque finalmente no aflora en la narración.

El rey «de los cielos» del salmo 2 está principalmente interesado en la autorización de David como rey en Jerusalén. Ésa es la parte positiva del salmo. No obstante, no podemos dejar de percibir que en el mantenimiento de ese gobierno, en la respuesta de Yahvé a las naciones, «las increpa airadamente, con su enojo las llena de terror» (v. 5). Se presume que el gobierno de Yahvé, tanto en los cielos como en Sión, es propio y legítimo. Cualquier desafío a ese gobierno o cualquier conspiración contra esa autoridad, tal como las naciones llevan a cabo en este salmo, constituye una rebelión que debe ser sofocada. La ira y el enojo que se pondrán en práctica son justificados por la afirmación de la soberanía de Yahvé, la cual es simplemente asumida. Dentro de esa soberanía, tal acción es considerada aceptable. No se puede defender a quienes rechazan tal soberanía; deben esperar ser objeto de ese castigo. Hay que percibir que en esta aserción de soberanía no se habla del compromiso de Yahvé con la justicia. Lo que cuenta aquí es el poder incontrovertible de Yahvé.

Cuando reflexionamos sobre el poder de Yahvé como guerrero, esperamos dureza y violencia. Tal vez la presentación más detallada de Yahvé el guerrero como alguien lleno de violencia se encuentra en la poesía de Nahum. Yahvé está dispuesto a llevar a cabo una acción violenta monumental y desenfrenada contra Nínive:

> ¿Quién puede soportar su enojo?
> ¿Quién puede resistir ante el ardor de su ira?
> Su furor se derrama como fuego,
> las rocas se funden ante él.
> El Señor es bueno,
> es refugio en el día de la angustia
> y ampara a quienes se acogen a él,
> cuando irrumpe la inundación.
> Aniquila, sin embargo,
> a los que se alzan contra él
> y persigue a sus enemigos
> hasta en las tinieblas (Nah 1, 6-8).

Esto puede, de hecho, ser una respuesta justa al modo en que los asirios han maltratado a Israel durante largo tiempo. La retórica misma, sin embargo, sugiere una total falta de control en la que hay un cierto deleite (¿de Yahvé?, ¿de Israel?) anticipando la orgía de muerte, sangre y violencia (cf. Nah 2, 9-10; 3, 5-7). Seguramente la poesía refleja el profundo resentimiento de Israel al estar tanto tiempo subyugado por los asirios. Lo que nos interesa, en cualquier caso, es que el resentimiento de Israel es plenamente asumido, abrazado y satisfecho por Yahvé.

Respecto a Yahvé como padre, el poema lleno de emoción de Os 11, 1-9 comienza con una afirmación de cariño (vv. 1-3) y termina con una conmovedora articulación del amor emotivo del padre Yahvé por su hijo Efraín (vv. 8-9). De hecho, con la referencia a Adamá y Seboin en el v. 8, es evidente que Yahvé (o los testigos de Yahvé) todavía tienen ante sí la extrema destrucción de Gn 19. En este poema, Yahvé no actuará destructivamente hacia Israel como anteriormente hizo con Sodoma y Gomorra. No obstante, incluso en este poema, con su maravillosa conclusión de perdón y compasión, el padre Yahvé es capaz de pensar y anhelar una tremenda represalia contra el niño Israel:

5. La naturaleza densa y abierta del diálogo de Gn 18, 25-33 es analizada por J. R. Lundbom, *Parataxis, Rhetorical Structure, and the Dialogue over Sodom in Genesis 18*, trabajo inédito, 1995.

> La espada irrumpirá en sus ciudades, destruirá sus defensas y los devorará a causa de sus maquinaciones. Mi pueblo está aferrado a su infidelidad, claman a lo alto, pero nadie los ayuda (Os 11, 6-7).

2. *Respuestas a la interpretación disyuntiva de Yahvé*

En todas estas metáforas nominales podemos percibir, junto a una tierna inclinación por parte de Yahvé, una dimensión de ferocidad que tiende potencialmente hacia la violencia. Así, propongo que en la plena expresión de Yahvé la tematización de éste lo presenta como un poderoso gobernante y organizador de la vida capaz de preocuparse generosa y atentamente, pero este mismo Yahvé tiene potencial para llevar a cabo una extraordinaria destrucción. Estos textos referidos a la destrucción plantean una interminable problemática a la teología normativa. Podemos imaginar distintas respuestas a este texto que aminorarían su significatividad para nuestra labor teológica:

a) Se puede mantener que estos actos de fiereza por parte de Yahvé son simplemente acciones soberanas que se desarrollan dentro de las sanciones establecidas por Yahvé. Esto es lo que implica la comprensión de la venganza por parte de George Mendenhall. Un poder soberano ha de tener el monopolio de la fuerza a fin de mantener su autoridad. Lo que Yahvé hace (o dice) es legítimo por estar al servicio del orden.

b) Gran parte de la ferocidad manifestada por Yahvé (aunque no toda ella) se encuentra al servicio del estatus especial y de los privilegios de Israel bajo el gobierno de Yahvé, de modo que el testimonio en sí es bastante poco crítico. La dureza y la violencia de Yahvé no pueden separarse de su efecto positivo sobre Israel, y por consiguiente a menudo pueden ser interpretados como la contrapartida de la fuerte lealtad de Yahvé para con Israel. Por ejemplo, en la extremada expresión de furia de Nah 1, la contrapartida en el texto atañe al bienestar de Israel posibilitado por la destrucción de Asiria.

c) Puede aducirse que los textos que he citado son marginales en relación con el testimonio global de Israel. Pueden tomarse como textos puntuales y ciertamente no han de ser los textos centrales de una teología tematizada.

Todas estas cautelas poseen cierto mérito. En cualquier caso, no deseo defender estos textos que hablan de un carácter enormemente anárquico en Yahvé ni prestarles una atención desmesurada. Sin embargo, es preciso insistir en que estos textos atestiguan algo sobre Yahvé que Israel conocía y no negaba. En conjunto, tales textos afirman que el enorme poder de Yahvé está al servicio de una soberanía caracterizada por la justicia y la fidelidad. No obstante, la feroz retórica que sugiere que Yahvé disfruta cuando se encoleriza manifiesta que no todo queda contenido en su misericordia y fidelidad, ni siquiera en la razonable soberanía de Yahvé. Además de una soberanía legitimada y de una fidelidad determinada, existe en el poder de Yahvé algo que, en el testimonio imaginativo de Israel, parece desbordar ocasionalmente la indulgente manifestación de sí mismo. No pretendo subrayar en exceso este elemento de la retórica, pero tampoco quiero ignorar las asombrosas afirmaciones puestas en labios de Yahvé.

Creo que se trata de una tarea difícil, y simplemente trato de llamar la atención sobre aquellos textos que con mucha frecuencia quedan relegados en la exposición teológica[6]. En tales momentos, la acción o el discurso de Yahvé parece no tener otra función más que permitir que éste lleve a cabo un despliegue ilimitado para afirmarse a sí mismo. El gobierno de Yahvé es un factor positivo y esencial en el bienestar de Israel, pero, a mi entender, no está plenamente racionalizado ni en relación con Israel ni en relación con su compromiso con una justicia ordenada. El poder de Yahvé se halla generalmente ligado a su fidelidad... pero no siempre.

3. *La densidad de los nombres relativos al sustento*

Las metáforas de sustento son también más densas de lo que parecen a primera vista. Las metáforas nominales que hemos analizado al respecto –alfarero, jardinero, pastor, madre y doctor– se mantienen, en su textura y poder sugestivo, a cierta distancia de las metáforas de gobierno. Las metáforas de sustento parecen implicar un compromiso más profundo y una mayor atención al objeto sobre el que actúa el agente (las metáforas nominales). Podemos organizar nuestras sugerencias respecto a éstas en las cuatro proposiciones siguientes.

a) *Pro nobis*

Cada uno de estos nombres hablan de Yahvé, el cual ha surgido de las oraciones verbales y ha sido generalizado a través de adjetivos como el que se presenta «a favor del objeto» (*pro nobis*). Yahvé actúa a favor del objeto, el cual muy frecuentemente es Israel. Es parte fundamental de la metáfora misma el hecho de que tal relación y compromiso de índole positiva sea algo intencionado. Así:

- Yahvé como alfarero lleva a cabo un modelado «manual» del objeto. A menudo se ha indicado que el verbo *formar* (*yṣr*) en lo referente a la creación no indica una acción por la palabra, sino una auténtica participación con la materia prima (arcilla) de la que se forma el objeto (Gn 2, 7.19; Jr 18, 3-6; Is 45, 9).

- Yahvé como jardinero es frecuentemente el sujeto del verbo *plantar*. Particularmente en Is 5, 1-2, el jardinero-viñador está implicado en la creación del jardín, y derrocha cuidados, atenciones y excesos a la hora de crear el mejor viñedo posible.

- Yahvé como pastor, en el conocido salmo 23, es el sujeto de una serie de verbos que manifiestan su atención y su presencia en momentos de grave peligro para asegurar el bienestar del rebaño.

6. L. G. Stone, *Ethical and Apologetic Tendencies in the Redaction of the Book of Joshua*: CBQ 53 (1991) 25-36, ha sugerido con agudeza las diversas formas en que la tradición textual es consciente del aspecto problemático en la violencia de la conquista y actúa para transformar esa violencia en una «metáfora gigante» de la vida religiosa. Esa percepción y esa actuación, por supuesto, dan testimonio de la presencia y de los problemas planteados por tal violencia en el texto, la cual incide directamente en la articulación del carácter de Yahvé.

–Yahvé como madre es un Dios que alimenta (Nm 11, 12), que recuerda (Is 49, 15) y que consuela (Is 66, 13). El propósito de la madre consiste en ofrecer al niño un cuidado beneficioso.

–Yahvé como sanador interviene activamente con el propósito de posibilitar una nueva vida para Israel, justo cuando todo parece perdido. En el acontecimiento inicial del éxodo (Ex 15, 2-6) y posteriormente en la crisis de Babilonia (Jr 30, 17), Yahvé actúa a fin de ofrecer un futuro a Israel cuando éste ya no tiene perspectiva alguna de futuro.

En todas esas imágenes Yahvé aparece como aquel cuya identidad queda completamente contenida en esta relación; Yahvé, que tiene los recursos y la capacidad de actuar, se entrega al bienestar del objeto, ya sea la vasija, el jardín o viñedo, el rebaño, el niño o el enfermo.

b) *Yahvé es afectado por Israel en el exilio*

Estas metáforas de sustento, sin embargo, no sólo dan testimonio de la acción de Yahvé que otorga al objeto una vida buena. Las imágenes son más radicales e intensas; no presentan simplemente al Fuerte que atiende al débil y desvalido. Esas imágenes, además de presentar una inclinación positiva, describen a Yahvé como aquel en quien la situación del objeto necesitado puede incidir radical y profundamente, de manera que (con las metáforas nominales) el estado del objeto mueve a Yahvé a hacer lo que de otro modo no haría. Esto es especialmente evidente en los siguientes casos:

> Al alfarero que destruye una vasija deforme (Jr 19, 11) se apela, con la misma imagen, para que trascienda su ira y se compadezca, se solidarice y esté atento (Is 64, 7-12). Queda claro que la petición de Israel se basa en la conciencia de que Yahvé sigue preocupándose por la vasija destruida (Israel) y puede ser inducido para que actúe nuevamente, tal vez incluso en dirección contraria a la principal inclinación de Yahvé.
>
> Yahvé como jardinero aparece descrito, particularmente en las promesas del libro de Jeremías, como aquel que se acerca entre los pedazos del arrasado Israel (Jerusalén) resuelto a restaurarlo. Los verbos *plantar* y *edificar*, en esta poesía, de hecho, se refieren a la tarea de replantar y reedificar –la restauración tras la pérdida (cf. Jr 31, 4-6.23-28)–.
>
> Yahvé como pastor es una imagen usada especialmente en las promesas del exilio. Israel ha sido «dispersado, como ovejas sin pastor». Sin embargo, el pastor reunirá nuevamente al rebaño (Jr 31, 10) y el lastimoso estado de las ovejas le llevará a involucrarse atentamente en su favor (Ez 34, 11-16).
>
> Yahvé como madre es el Dios que recordará con compasión, cuando Israel-Jerusalén se imagina completamente olvidado (Is 49, 14). En ninguna otra parte, sólo en el recuerdo de Yahvé, hay nuevas posibilidades.
>
> Yahvé como sanador es aquel que encuentra a Israel completamente desprovisto de cuidados médicos (Jr 8, 22) y concluye que no hay curación posible para Jerusalén (Jr 30, 12-15). Luego, a causa de su apasionada atención, el médico se moviliza contra la enfermedad terminal y rechaza el propio diagnóstico del médico:
>
> Sí, yo te cuidaré, y sanaré tus heridas, oráculo del Señor, aunque digan de ti: «Sión repudiada de quien nadie se cuida» (Jr 30, 17).

En cada uno de estos ejemplos, Yahvé se siente atraído por la penosa situación de Israel (o Sión) y, por consiguiente, se le motiva para que actúe. Es el exilio del siglo VI a.C. el que tanto incide en Yahvé y le empuja a actuar de una forma que anteriormente parecía imposible o no estaba contemplada por Yahvé. La implantación histórica de esos textos en el exilio es de suma importancia para el proyecto de la teología del Antiguo Testamento. El desplazamiento y la discontinuidad del exilio (en parte geográfica, pero de forma aún más importante simbólica, emocional y litúrgica) supusieron una profunda crisis en la fe de Israel. En ese momento sus más firmes certezas se encontraban en peligro, y por consiguiente se vio forzado a cuestionar y rearticular radicalmente a Yahvé[7]. Lo importante teológicamente en el contexto del exilio es que, dadas las circunstancias de Israel, Yahvé se siente impulsado a emprender nuevas acciones; va más allá de su previa intencionalidad y, podemos suponer, más allá de su previo discernimiento. Las circunstancias y las expresiones de Israel influyen en Yahvé, posibilitando (exigiendo) que éste actúe nuevamente a favor de Israel –una acción que, con anterioridad a las circunstancias y las expresiones de Israel, no figuraba entre las intenciones de Yahvé–. Yahvé se convierte, a causa de la insistencia de Israel, en alguien que todavía no había sido.

c) *Una intención soberana implacable*

El hecho de que la mayor intensidad y radicalidad de esas metáforas de sustento se produzca en el momento del exilio, en respuesta a la necesidad, miseria, desdicha e insistencia por parte de Israel, nos advierte de un tercer tema en relación con dichas metáforas. Israel como vasija, jardín-viñedo, rebaño, niño o paciente no acabó por casualidad en las circunstancias del siglo VI a.C. De acuerdo con su testimonio, Israel, en cada una de esas imágenes, terminó en la miseria bien por la intervención activa y destructora de Yahvé o bien por su terrible negligencia, al estar dispuesto a abandonar el objeto de su apasionado cuidado. En otras palabras, los problemas de Israel son culpa del alfarero, jardinero, pastor, madre o médico.

Darse cuenta de esto supone que incluso las metáforas de sustento incluyen dimensiones del poderoso gobierno de Yahvé, de su insistencia en un orden determinado. Donde no se respete o se cumpla con ese orden, Yahvé está plenamente preparado para abandonar al objeto de su sustento. Estas metáforas acaban por poseer un aspecto de exigencia, que refleja las soberanas expectativas de Yahvé. Por un lado, el testimonio de Israel emplea metáforas que articulan el juicio de Yahvé, interesado en reparaciones, rehabilitaciones y nuevos comienzos, como por ejemplo se ve en el caso de la plomada (2 Re 21, 13; Am 7, 7-9; Is 28, 17), el plato sucio fregado (2 Re 21, 13)

7. Cf. R. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation*, Filadelfia 1979; D. L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*, Bloomington 1989; y P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century*, Filadelfia 1968.

o el fuego purificador (Is 1, 21-27). En tales casos, la dureza parece estar al servicio de la novedad. Por otro lado, algunas imágenes parecen indicar un final sin vuelta a los comienzos:

–El alfarero que encuentra una vasija estropeada la destruirá (Jr 18, 3-6; 19, 11).

–El jardinero decepcionado con el fruto del viñedo le quitará su cerca y derribará su tapia (Is 5, 5-7).

–El pastor puede dispersar las ovejas (Jr 31, 10).

–Se cree que la madre puede ser negligente y descuidada con el niño (Nm 11, 12; Is 49, 14). En estos casos particulares, la madre no actúa negativa o destructivamente, pero puede ser sumamente descuidada en gran perjuicio del niño.

–Finalmente, el médico puede hacer un diagnóstico según el cual la persona o la ciudad enferma no tiene cura y no hay esperanza alguna (Jr 30, 12-13).

Por lo general, estos casos corresponden con la crisis de Israel que tuvo lugar en el siglo VI a.C. Sin embargo, deben ser comprendidos no sólo como un detalle histórico, sino también como un dato del testimonio teológico. Se trata, de hecho, de la identidad de Yahvé en el testimonio israelita. Así, en las metáforas nominales preferidas de Israel, la fecundidad y los aspectos positivos del carácter y de la preferencia de Yahvé para con su objeto quedan ensombrecidos y matizados por aquel que es juez, rey, guerrero y padre. Incluso teniendo en cuenta roles más positivos, Yahvé tiene en mente un orden determinado que debe aceptarse y que no será puesto en peligro. Cuando ese orden es violado, los distintos papeles con los que se presenta a Yahvé se expanden para manifestar una intención soberana implacable.

d) *Una radicalidad inesperada*

En el paso de esas metáforas de sustento a las de gobierno, resulta enormemente plausible que Yahvé, indicando ese cambio, quede totalmente justificado como el gobernante legítimo de los procesos de formación, plantación, guía, alimentación y curación. Es decir, el alfarero, pastor, jardinero, madre y médico son modelos para el miembro más importante de la relación, quien determina la forma del intercambio. Desde esa perspectiva, Yahvé en los diversos y diferentes roles actúa de una manera que resulta plenamente apropiada para él.

No obstante, una vez dicho esto, es posible preguntarse si esas metáforas nominales contienen al menos un potencial excedente que va más allá del legítimo gobierno de Yahvé en dirección a su amor propio, que de forma aparentemente excesiva va contra el objeto de su cuidado. Es complicado discernir entre el legítimo gobierno de Yahvé y su excesivo amor propio, aunque la fuerza negativa de las imágenes al menos nos obligan a preguntarnos por un posible exceso que trascienda el legítimo gobierno. No quiero sugerir que el exceso de amor propio constituya un tema de la teología del

Antiguo Testamento, ni que Israel pretenda en su testimonio articular algo así acerca de Yahvé. Más bien, la evidencia de lo que puede ser el destructivo amor propio de Yahvé aparece en el texto casi de forma inadvertida, pero podemos acceder a ello gracias a la flexibilidad y al dramatismo de las metáforas. Así, por ejemplo, el alfarero que trabaja cuidadosamente con la arcilla para que surja una hermosa vasija es capaz de romperla en tantos pedazos que jamás pueda ser reconstruida (Jr 19, 11). Tal acto no es lo mismo que volver a trabajar en la vasija para enderezarla (cf. Jr 18, 4). La acción sugiere una veta destructiva en el alfarero, quien trata de dar rienda suelta a su ira contra la arcilla que rehúsa ser «moldeada», probablemente a causa de su falta de respeto por el alfarero.

Otro ejemplo es el jardinero que derrocha atenciones sobre su viña (Is 5, 1-2). Al no producir las uvas que esperaba el propietario, éste se exaspera por completo. Finalmente no hay ningún intento más de cuidar de ella, pues se han agotado la paciencia y la generosidad del propietario. ¡Ya basta! En un acto salvaje, la viña es arrasada y desolada. En Os 9, 10, la imagen del viñador es algo diferente, y la metáfora no continúa. Es decir, la retórica trasciende la imagen para que sepamos de primera mano que se trata de Yahvé en sus relaciones con Israel. No obstante, incluso en ese contexto, en los versículos posteriores, Yahvé, el viñador, actúa para acabar con Israel, la viña. Se agota la favorable pasión de Yahvé. Ahora Yahvé actúa desde su amor propio contra el objeto mismo de su fidelidad y misericordia, para con quien Yahvé había comenzado su actividad como jardinero. Llevado al límite, el Compasivo ya no tiene compasión. En Jr 51, 9, la falta de curación para Babilonia se refleja no como la negativa a curar por parte del médico, sino como la incapacidad de sanar. Así, las situaciones extremas se hallan más allá de la decisión y de la competencia del médico.

Las metáforas de sustento, que funcionan muy bien para articular la dimensión cariñosa de Yahvé hacia Israel, son enormemente elásticas. De hecho, se puede hablar de Yahvé a través de ellas, pero no pueden impedir o limitar el amplio abanico de acciones e inclinaciones de Yahvé. De este modo, no es posible decir de este testimonio sobre Yahvé que el *pathos* restaurador de aquel esté normalmente restringido por una afirmación exacerbada de la soberanía. Tampoco se puede decir, a la inversa, que la severa autoafirmación de Yahvé quede contrarrestada regularmente por una tierna compasión. La interrupción de dichas tendencias en Yahvé puede tener lugar en cualquier sentido y con frecuencia lo hace, de manera que las metáforas nominales están al servicio de, pero no controlan, la representación que Yahvé hace de sí mismo. Éste hace uso de las imágenes, las explota por completo, pero después las trasciende con una radicalidad inesperada, la cual aparentemente sólo se ve igualada por la agilidad retórica de Israel como testigo, de quien depende que las sorprendentes intervenciones de Yahvé estén a nuestra disposición.

A mi juicio, éstos son los verdaderos datos del carácter de Yahvé: la capacidad de éste (y del testimonio israelita) para sorprendernos con una intervención destructiva o restauradora en una situación determinada. Por ello, nuestra tematización de Yahvé debe ser intrínsecamente abierta y relativamente inestable, pues desconocemos de antemano en qué extremo puede revelarse Yahvé. En relación con este aspecto inesta-

ble de Yahvé, se puede decir simplemente que el pueblo que generó el texto bíblico fue, de hecho, audaz e imaginativo, y por ello podemos hacer responsable de la extrañeza que rodea a Yahvé a la rica actividad literaria. Sin duda, se trata de algo que es verdad en cierta medida. O se puede decir que hay una evolución en Yahvé desde la salvaje destrucción hacia la compasión a medida que madura la religión de Israel. Sin duda, también hay algo de cierto en ello. No obstante, lo que aquí nos interesa no se agota hablando de una literatura imaginativa o de una historia evolutiva, pues nuestra intención es preguntar acerca del Dios que se nos ofrece en el discurso de Israel, es decir, tenemos un propósito teológico.

La tensión, extrañeza, incongruencia, contradicción y falta de resolución han de ser entendidos, no en términos de literatura o historia, sino como un dato fundamental sobre el carácter de Yahvé. Esto sugiere que Yahvé, tal como se evidencia en y por medio de Israel, tiene a su disposición un abanico de inclinaciones, un repertorio de respuestas posibles, un acertijo de lealtades, compromisos y expectativas sobre los que hay que dictar sentencia constantemente. Mientras que determinadas tendencias, predisposiciones e inclinaciones tienen cierta estabilidad, siendo más o menos constantes, Israel y sus retóricos nunca saben de antemano cuál se pondrá en práctica en la vida de Yahvé. Así, no se sabe si:

–el juez castigará o perdonará,
–el guerrero luchará a favor o en contra,
–el rey mandará al exilio o invitará a su mesa,
–el alfarero trabajará con cuidado o destruirá,
–el jardinero cultivará y protegerá o arrancará,
–el pastor guiará y alimentará o separará unas ovejas de otras,
–el médico curará o declarará que el enfermo es terminal.

Esta conclusión no está descontextualizada. No decimos esto respecto a Yahvé como si cada respuesta respondiese al arbitrario lanzamiento de una moneda. Por supuesto que no. Yahvé está profundamente inmerso en una tradición textual, está comprometido con lo que se ha afirmado anteriormente y es considerado responsable de la oportunidad de vivir juntos (Yahvé e Israel). Así, la oferta de Yahvé no es meramente caprichosa. Aunque sea así, es posible preguntar si la vida con este Dios no conlleva cierta inquietud. Pese a que exista esa tendencia en una dirección fiable, siempre queda la oportunidad de responder en otro sentido, pues Yahvé posee un amplio repertorio de posibles respuestas. Ciertamente, la fe de Israel no carece de preocupaciones.

A modo de sugerencia, creo que éste es el sentido fundamental del segundo mandamiento. Aquel con quien Israel ha de relacionarse no es una imagen, una categoría, un género, un concepto o una norma. Más bien se trata de un Dios particular con un nombre y una historia, que es un agente libre y un personaje activo. En el fondo, la fe de Israel no es confianza en algo trascendente de Yahvé, a fin de eludir lo que es contingente. La vida de Israel con Yahvé es interminablemente dialógica, por lo que siempre está abierta y siempre es capaz de novedad. Israel siente la tentación de minimizar el riesgo y limitar el peligro encerrando a Yahvé en una fórmula. Pero cada vez que lo hace, Yahvé le sorprende. En momentos de juicio, cuando se espera y está garantizada la soberana afirmación de Yahvé, encontramos emoción. En momentos de terrible necesidad, cuando podría parecer adecuada la delicada generosidad de Yahvé, éste es solemne y exigente. No se sabe. Israel no sabe. Lo que Israel sabe y de lo que se fía es que el incomparable Yahvé de las diversas metáforas nominales siempre estará «interactuando» y él debe siempre estar «interactuando» con Yahvé, pues ésa es su vida misma.

4. *Una solución aproximada en la justicia*

El lector puede haber detectado en esta reflexión un cambio que lleva hacia *una tematización más amplia*, la cual parece permitida por el análisis realizado hasta este momento. Aquí, sugeriré que la más amplia tematización relacionada con Yahvé, tal como testificó Israel, es que Yahvé es al mismo tiempo soberano y fiel, seriamente preocupado por su amor propio y apasionadamente comprometido con la vida a favor de su compañero. Por último, quisiera sugerir que estos dos temas, entre los que existe una considerable tensión, tienen una solución aproximada –sin ser más que una aproximación– en la *justicia* de Yahvé.

Yahvé, el Dios del primer mandamiento, es un Dios que pretende ser totalmente soberano, que no admitirá rival alguno, que posee un gran amor propio, y que no tolerará a quienes atenten contra él. En dicho aspecto de la vida de Yahvé, éste practica ciertamente una «teología común», es decir, la forma de «ser Dios» que era accesible por todas partes en el antiguo Oriente Próximo[8]. En este sentido, Yahvé impone un orden (moral, político o de otra índole), garantiza el sistema de beneficios del orden y castiga con sanciones rigurosas a aquellos que violan el orden. En cierta medida, Yahvé dirige su vida como cualquier dios conocido de esta manera.

Israel habla de la soberanía intransigente e inflexible de Yahvé de tres formas características.

a) *La gloria de Yahvé*

La gloria de Yahvé remite a la afirmación y al halo de poder, autoridad y soberanía que debe ser consolidado mediante la lucha, ejercido por la autoridad y aceptado por partidarios bien dispuestos o por oponentes derrotados. En muchos textos la gloria de Yahvé posee una apariencia visible y física como una luz. Sin embargo, lo que se percibe en última instancia es la legítima reivindicación de Yahvé al gobierno. Dicha pretensión es la culminación no sólo del carácter legítimo y apropiado de la auto-

8. Sobre a la «teología común» del antiguo Oriente Próximo, cf. M. Smith, *The Common Theology of the Ancient Near East*: JBL 71 (1952) 35-47; N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll NY 1979, caps. 53-54. Cf. mi uso de ello como una aproximación heurística a la fe de Israel, W. Brueggemann, *A Shape for Old Testament Theology* I: *Structure Legitimation*: CBQ 47 (1985) 28-46.

ridad de Yahvé, sino también de la fuerza bruta que puede garantizar la reivindicación. Así, la noción de gloria conlleva tanto la dimensión de un orden legítimo y benigno como la amenaza donde aún no se acepta tal legitimidad.

En un comienzo, Yahvé debe establecer el derecho de gobernar implicándose en una batalla contra otras realidades humanas y divinas que aspiran a conseguir la autoridad. Es completamente plausible que gran parte de ese combate, en virtud del cual se obtiene el derecho a gobernar, se lleve a cabo en la liturgia. En tal caso, el derecho a gobernar no es un logro conseguido de una vez por todas, sino que debe ser reafirmado periódica y regularmente.

En la forma definitiva del testimonio de Israel podemos identificar tres contextos importantes relativos al combate, en los cuales Yahvé aparece como el verdadero poseedor de la gloria. Primero, en el relato del Éxodo (en lo que consideramos estratos primitivos de la tradición), Yahvé está comprometido en una lucha contra el faraón a favor de Israel. No obstante, en la forma posterior (definitiva) de los materiales, la causa de Israel queda subordinada a los propios intereses de Yahvé. En el combate del Éxodo, llevado a cabo en los relatos de las plagas, que son competiciones por el poder, la lucha de Yahvé por el control se produce con el poder político de Egipto, que es un candidato para obtener la gloria, y con los dioses egipcios que también están implicados. En el clímax de dicha disputa, Yahvé asegura:

> Yo haré que el faraón se obstine y os persiga; me cubriré de gloria a costa del faraón y de todo su ejército, y sabrán los egipcios que yo soy el Señor (Ex 14, 4).
>
> Yo voy a aumentar la obstinación de los egipcios, para que entren en el mar detrás de vosotros, y entonces me cubriré de gloria a costa del faraón y de todo su ejército, de sus carros y de su caballería. Y sabrán los egipcios que yo soy el Señor, cuando me cubra de gloria a costa del faraón, de su carros y de su caballería (Ex 14, 17-18).

Yahvé se muestra más poderoso que Egipto, y así tiene derecho a ser honrado, adorado y obedecido como el verdadero soberano del reino.

En un segundo testimonio que iguala la disputa con Egipto, Isaías en el exilio presenta la obra de Yahvé como la derrota del poder babilonio y, consiguientemente la derrota de los dioses babilonios (Is 46, 1-4). Así, los dioses babilonios reciben burlas y son llamados a litigar con Yahvé, a fin de establecer su derecho a ser dioses (Is 41, 21-29). En cualquier caso, tanto en la retórica de la liturgia como en el «combate histórico» del imperio, el poder de Babilonia no es rival para Yahvé. De este modo, la vuelta a casa de Israel lejos del control de Babilonia se presenta como una prueba de la gloria de Yahvé:

> Entonces se revelará la gloria del Señor y la verán juntos todos los hombres –lo ha dicho la boca del Señor– (Is 40, 5).

El Yahvé que habla a través del Isaías del exilio es un Dios que tiene una suprema confianza en sí mismo, que tiene derecho a toda la gloria y que anhela ser reconocido como tal:

> Yo soy el Señor, este es mi nombre; no cederé mi gloria a otros ni mi honor a los ídolos (Is 42, 8).
>
> Nadie se llevará mis honores (Is 48, 11).

El éxodo de Egipto y la vuelta a casa desde Babilonia son las dos narraciones históricas en virtud de las cuales Yahvé es reconocido como el verdadero poder soberano en la tierra, a quien deben someterse los demás poderes. A la luz de estos dos relatos, Israel generaliza y afirma que Yahvé siempre y en todas partes es el verdadero poseedor de la gloria.

Estas dos narraciones históricas coinciden con una tercera competición por la gloria, que era presumiblemente un fenómeno litúrgico. El antiquísimo salmo 29 remite a una aparente competición entre los dioses. Después de que cada candidato al puesto de Dios supremo ha actuado, los dioses deben escoger. De acuerdo con la hipótesis de una ceremonia de entronización, cuando votan entre los dioses, respecto a Yahvé todos gritan: «¡Gloria!» (Sal 29, 9). Es decir, todos los demás dioses reconocen en (o asignan a) Yahvé el derecho legítimo a la gloria y toda la autoridad, poder, honor y dignidad que aquella conlleva. Un paralelo próximo del salmo 29 es el salmo 96, en el que toda la gloria es justamente asignada a Yahvé:

> Publicad su gloria entre las naciones,
> sus maravillas entre todos los pueblos (v. 3).
>
> Pueblos todos de la tierra,
> reconoced la gloria y el poder del Señor.
> Reconoced que su nombre es glorioso,
> entrad en su templo trayéndole ofrendas;
> adorad al Señor en su santuario,
> tiemble en su presencia la tierra entera.
> Decid a las naciones: «¡El Señor es rey!» (vv. 7-10).

El objeto de dicho relato y de dicha representación litúrgica es hacer visible y convincente la legítima reivindicación de Yahvé en relación con la gloria. El templo donde Yahvé habita y desde donde Yahvé manifiesta su gloria (soberanía) es un lugar lleno de gloria. Sin embargo, incluso en este aspecto cultual, no debemos espiritualizar excesivamente, pues la gloria tiene que ver con un poder legítimo y reconocido. El vínculo existente entre el combate histórico y la presencia litúrgica queda de manifiesto en el himno procesional del salmo 24, donde Yahvé triunfante regresa victorioso del combate para residir en el templo. Yahvé es, de hecho, el «rey de la gloria», habiendo demostrado una vez más su derecho a recibir el poder y, por tanto, el honor:

> ¡Puertas, levantad vuestros dinteles,
> alzaos, compuertas eternas,
> para que haga su entrada el rey de la gloria!
> ¿Quién es el rey de la gloria?

El Señor, héroe poderoso;
el Señor, héroe de las batallas [...]
El Señor todopoderoso, él es el rey de la gloria (Sal 24, 7-10).

A la luz de esta dimensión política de la gloria como derecho a ejercer la autoridad sobre todos los rivales, el testimonio israelita procura afirmar y destacar la presencia en el templo como una manera en la que el poder preponderante de Yahvé es una constante en Israel. Así, en la forma definitiva del Pentateuco, Moisés construye el tabernáculo anticipando el templo como lugar de la gloria de Yahvé. El tabernáculo está lleno de gloria (Ex 24, 16-17; 40, 34-35; Lv 9, 6.23) como una anticipación del templo de Salomón, también lleno de gloria (1 Re 8, 11; 2 Cr 7, 1-3).

No obstante, esta presencia cultual en virtud de la cual Yahvé muestra una residencia permanente no ha de ser presupuesta. Gran parte del texto de Ezequiel afirma que la «residencia permanente» de Yahvé en el templo corre peligro por la negativa de Israel a conformarse con las normas de Yahvé. De este modo, en Ez 9–10, la gloria de Yahvé simplemente abandona el templo. Se trata de la forma más drástica que tiene Ezequiel de afirmar que Yahvé ha abandonado a Israel, porque aquel no permanecerá donde su majestuosa soberanía sufre burlas. Cuando se va la gloria, Israel depende de sí mismo. En tales circunstancias Israel fracasará con toda seguridad. Así, la gloria se convierte en el modo mediante el que las tradiciones sacerdotales de Ezequiel dan testimonio de la negatividad de un pueblo que rechaza someterse a las reivindicaciones de la gloria de Yahvé. En última instancia, Ezequiel describe el regreso de la gloria de Yahvé al templo (Ez 43–44), pero se trata de un templo ahora purificado y escarmentado, que ha vuelto a ser apropiado para Yahvé.

El testimonio de Israel respecto a la gloria de Yahvé recibe un matiz muy diferente en los contextos de lucha, mediante los que Yahvé establece y mantiene su autoridad, y en los contextos de culto, en los que la gloria es una firme constante. Las dos dimensiones de la gloria de Yahvé, en cualquier caso, no deberían ser contrastadas u opuestas entre sí, pues la gloria que aparece en la lucha y la gloria percibida como una firme constante constituyen la manera mediante la que Israel habla del derecho que tiene Yahvé a la autoridad y de la forma en que tal autoridad sobrepasa a Israel. Yahvé en su gloria es un poder y una presencia como ningún otro, ante los que Israel se somete confiadamente y ante los que los poderes que se oponen a Yahvé finalmente se someten porque no les queda otra elección. La gloria de Yahvé es para sí mismo, y Yahvé en su gloria no se adapta a nadie ni a nada.

Podemos percibir tres aspectos de la gloria de Yahvé que se derivan de esta primera afirmación de una presencia rectora. En primer lugar, la gloria de Yahvé es una fuente de seguridad y apoyo al servicio de Israel. Así, en el relato del maná, la gloria de Yahvé aparece precisamente en el desierto, un lugar aparentemente incapaz de sustentar la vida (Ex 16, 7.10). La gloria es la forma de hacer visible ante Israel la soberanía de Dios, que actúa incluso allí. A consecuencia de ello, el pan y las codornices que sirven de alimento se otorgan de forma asombrosa, en virtud de la suprema soberanía de Yahvé. Y en Is 58, 8 se dice que Yahvé es el protector de Israel:

Entonces brillará tu luz como la aurora y tus heridas sanarán en seguida, tu recto proceder caminará ante ti y te seguirá la gloria del Señor.

La gloria de Yahvé es como un guardaespaldas que permanece al lado de Israel para protegerlo de cualquier amenaza. De esta forma, la gloria se pone a disposición de Israel. En este caso, no obstante, dicha disponibilidad se concede cuando Israel obedece al «ayuno que yo quiero» (Is 58, 6).

En segundo lugar, la gloria es la forma que tiene Yahvé de presentarse a las naciones desde una posición de poder y autoridad. De este modo, en la poderosa acción de Yahvé para con Israel en el exilio, «la verán juntos todos los hombres» (Is 40, 5). La tradición de Isaías culmina con la convocatoria (atracción) de las naciones en Jerusalén en deferencia a Yahvé:

Y traerán de todos los pueblos, como ofrenda al Señor, a todos vuestros hermanos: montados en caballos, carros, literas, mulos y dromedarios. Los traerán a mi monte santo en Jerusalén –dice el Señor–, lo mismo que los israelitas traen ofrendas en vasos purificados al templo del Señor (Is 66, 20).

En tercer lugar, el escenario de la gloria de Yahvé, el evidente, visible e ineludible derecho que tiene Yahvé de gobernar, el cual al mismo tiempo exige y atrae, es mayor aún que el mundo de las naciones. La misma gloria de Yahvé, localmente presente en Israel, tiene como teatro más amplio toda la creación: «Los cielos proclaman la gloria de Dios y el firmamento pregona sus obras» (Sal 19, 2). Así, Israel ha de hacer uso en su testimonio del lenguaje doxológico más general que tiene a su disposición para declarar la grandeza e incomparable majestuosidad de la asombrosa y soberana presencia de Yahvé. Por medio de esta referencia a la creación como testigo de la gloria de Yahvé, Israel manifiesta su convicción de que dicha gloria ha de ser comparada con todo lo que hay en la creación. El contraste, sin embargo, no conlleva antagonismo, porque todas las criaturas ceden encantadas a Yahvé lo que haya de gloria en ellas. En la gran doxología poética de Is 35, Israel canta la fecundidad de la creación en el desierto, en el que «la gloria de Líbano» y «el esplendor del Carmelo y del Sarón» vuelven a manifestarse, todo para honrar a Yahvé:

Le han dado la gloria del Líbano,
el esplendor del Carmelo y del Sarón;
y verán la gloria del Señor,
el esplendor de nuestro Dios (v. 2).

La sumisión de toda la gloria de la creación a Yahvé en los vv. 1-2, además, coincide con la gran doxología del v. 6, en la que los ciegos, los sordos, los cojos y los mudos «cantan gozosos», y a la que tal vez se unen en el v. 7 incluso los chacales y el páramo. En esta descripción lírica de un desierto revivificado, toda la creación ve la gloria, la misma gloria que se exhibe más serenamente en el templo de Jerusalén.

Apelando al carácter incontenible de la gloria de Yahvé, el Nuevo Testamento da audaces pasos para situar a Jesús dentro de la retórica israelita respecto a la gloria de

Yahvé. Tanto Pablo (1 Cor 2, 8) como Juan (Jn 1, 14) hablan de la gloria refiriéndose a Jesús. Sin embargo, es sobre todo en la atribución trinitaria de la alabanza donde se sigue hablando de la gloria de un modo que incluye a Jesús en las afirmaciones hechas en relación con Yahvé. Esta retórica se encuentra hoy en día plenamente inscrita en las fórmulas litúrgicas más conocidas de la Iglesia, como en el *Gloria Patri* y en la doxología final de las versiones convencionales del padrenuestro. Tales fórmulas han avanzado radicalmente en direcciones cristológicas y trinitarias, pero tratan de expresar las permanentes reivindicaciones del testimonio israelita sobre la inefable y admirable soberanía de Yahvé.

b) *La santidad de Yahvé*

Una segunda forma en que Israel habla del soberano amor propio de Yahvé concierne a la santidad de Yahvé[9]. El término *santidad* (que no tiene equivalente en otras áreas de la vida de Israel y por ello a veces es considerado como el único término religioso de Israel no derivado de otras esferas de la vida, por lo que no sería metafórico)[10] remite a la alteridad radical de Yahvé, a quien no es fácil acercarse, quien no puede ser confundido con nadie o con nada más, y quien vive solo en una zona prohibida donde Israel puede entrar únicamente de forma cautelosa, consciente y corriendo un gran peligro. Así, no nos resulta sorprendente que la santidad de Yahvé sea un aspecto del discurso de Israel sobre el carácter incomparable de Yahvé:

> ¿Quién como tú, Señor, entre los dioses?
> ¿Quién como tú, sublime en santidad,
> temible en proezas, autor de prodigios? (Ex 15, 11).
>
> Una vez lo juré por mi santidad y no voy a mentir a David (Sal 89, 36).

Como con todo el discurso teológico propio de Israel, no es posible articular una definición precisa de santidad. Lo más que podemos hacer es advertir los diversos usos característicos del término en relación con Yahvé.

Es evidente, en primer lugar, que la santidad, en la medida que incumbe a Yahvé, tiene una raíz cultual y remite al uso apropiado, al ordenamiento y a la protección de cuestiones del culto[11]. El lugar de culto es la zona de la vida donde Yahvé puede residir con mayor intensidad y el espacio donde Israel puede venir para relacionarse con la presencia del Dios que allí reside. El uso del término *santo* sugiere casi una noción material y sustantiva de peligro teológico que debe ser protegida de cualquier contaminación por realidades profanas o impuras (Ez 22, 26; Ag 2, 12-13). Así, gran parte de la instrucción sacerdotal del Antiguo Testamento constituye una guía sobre el adecuado mantenimiento de una esfera de santidad, pues dicho mantenimiento es una técnica que resulte que la presencia de Yahvé consigue más probable y accesible. A la inversa, no honrar ese ámbito especial puede llevar a que el Dios santo, que no permanecerá en un lugar profanado, lo abandone. Claramente, la retirada del Santo es una aciaga posibilidad para Israel, pues su vida depende de dicha presencia.

9. J. G. Gammie, *Holiness in Israel*, Minneapolis 1989, ha ofrecido un repaso apropiado a los materiales existentes sobre este tema.

10. Cf. B. Wren, *Which Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology*, Londres 1989, 95-103.

11. Cf. *supra*, p. 213-214.

De este modo, podemos comprender gran parte de las instrucciones del libro del Levítico, que pueden resultarnos puntillosas, pero que, de hecho, tratan de que la presencia santa de Dios, que genera y garantiza la vida, esté disponible y quede asegurada en medio de Israel. Este aspecto de la relación de Israel con Yahvé es elemental, si no primitivo, desde un punto de vista cultual. No obstante, sería un error rechazar esta interpretación de la vida con el Dios santo como una necedad, algo a lo que tendemos en la modernidad ilustrada. Para ayudarnos a apreciar el sentido de meticulosidad que esta instrucción pretende provocar, podemos considerar la moderna preocupación y obsesión por el culto a la salud, con sus interminables dietas y disciplinas, o quizás más complejamente, podemos reflexionar sobre nuestra aparentemente infinita fascinación por el mundo de la informática, pues la «era de la información» parece guardar la llave de toda seguridad, eficacia y felicidad[12]. La santidad de Yahvé se comprende, en textos como Lv 11, como la cuidadosa administración del misterio de acceso, el cual a su vez nos abre al misterio de la vida. En el centro de esta preocupación se encuentra Yahvé, que es en Israel la indudable fuente de vida, pero que no puede ser comprendido a la ligera o directa y fácilmente, sino con sumo cuidado para no ofenderle o violentarle. Mientras que esta preocupación se concentra en textos normalmente ignorados por la interpretación moderna, las mismas cuestiones de contaminación e impureza son evidentes en los discursos proféticos. Así, por ejemplo, Is 6, 3-5 articula una visión de la santidad de Yahvé de la que se dice que evoca una sensación de impureza e indignidad. Y en Jr 3, 1-3 se dice que la contaminación provoca una devastadora sequía. No hay duda de que este modo de hablar de Yahvé tiene un amplio fundamento en el Israel que da testimonio de su Dios.

Lo destacable del testimonio israelita sobre la santidad de Yahvé es que desde esta comprensión primitiva y cultual, Israel pudo extrapolar otros aspectos de la santidad de Yahvé que trascienden las preocupaciones cultuales características y afectan a otras dimensiones de su vida. De este modo, la santidad de Yahvé se perfila a través de las categorías de la alianza de la fe israelita, de modo que el Santo es el que mantiene una relación. Específicamente, el Santo se convierte en «el Santo en/de Israel». Esta fórmula más amplia debería ser cuidadosamente considerada, pues representa una asombrosa maniobra teológica. Es probable que la santidad, entendida desde un punto de vista fenomenológico, sea totalmente una categoría de separación. Sin embargo, al vincular «Santo» al término «de Israel», el testimonio israelita afirma que aquel que está totalmente separado es aquel que, de forma característica, mantiene una relación. La santidad de Yahvé, de acuerdo con esta fórmula, es en, con y para Is-

12. La analogía puede extenderse de forma negativa, indicando que los ordenadores corren el riesgo de quedar infectados por «virus». La amenaza de corrupción en las tradiciones israelitas sobre la santidad no son muy distintas de la amenaza de infección en un ordenador.

rael. El desarrollo de la fórmula en esta dirección constituye una redescripción radical de la santidad, haciendo que la categoría sea congruente con la tendencia más básica de Yahvé. Esta fórmula es preferida sobre todo en la tradición de Isaías (Is 29, 19; 30, 11-15; 31, 1; 41, 14.16.20; 43, 15; 45, 11; 47, 4; 48, 17; 54, 5; 55, 5). A resultas de esta articulación, aquel que mora en un aislamiento espléndido y resguardado es quien está con Israel, y por tanto puede ser inducido a que actúe en su beneficio salvando y liberando. Así, la fórmula se aproxima a los verbos activos que constituyen el modelo más común del testimonio de Israel.

El uso más conocido de esta fórmula se encuentra en Os 11, 9, que articula la manera en el que la vinculación con Israel lleva a la santidad de Yahvé en una dirección totalmente nueva[13]. Además, Israel cuenta con la santidad de Yahvé como fundamento desde el que orar pidiendo ayuda (Sal 22, 4). Incluso en una de sus grandes doxologías, la santidad de Yahvé (Sal 99, 5) está enmarcada por una referencia a la justicia (v. 4) y por la respuesta de Yahvé a la oración concreta de Israel (v. 6).

La relacionalidad que pasa a constituir la santidad de Yahvé, sin embargo, no solamente remite a su disposición para actuar como libertador y abogado de Israel. Como Yahvé es el Santo del Sinaí (Sal 68, 18) y posteriormente el Santo de Jerusalén[14], el Santo también ordena. La premisa del mandamiento del Sinaí consiste en que Yahvé es santo y está comprometido con prácticas de pureza y justicia. Israel, que es santo de forma contingente, debe imitar a Yahvé y así convertirse igualmente en santo. De este modo, «seréis santos como yo soy santo» (Lv 11, 44-45; 19, 2; 20, 7.26; 21, 8). Las exigencias que siguen a esta fórmula, además, incluyen todo tipo de intereses, sin limitarse a lo cultual. Así, la santidad de Yahvé refleja su interés por Israel. Es igualmente claro, no obstante, que la santidad de Yahvé sigue remitiendo principalmente a las exigencias que conlleva el carácter intransigente de Yahvé. Si Israel ha de estar con Yahvé, debe ser como él; es decir, ha de estar con Yahvé de acuerdo con sus exigentes demandas.

Hay una dimensión de relacionalidad en el discurso de Israel sobre la santidad de Yahvé, y esta relacionalidad es importante en algunos contextos, especialmente en la tradición de Isaías; en cualquier caso, en torno al término existe cierta solemnidad y reserva que linda con lo severo. Se articula la preocupación por el nombre de Yahvé –la identidad y la reputación de Yahvé–. En su alabanza, cuando Israel se somete gustosamente a Yahvé, celebra su «santo nombre» (Sal 103, 1; 105, 3; 111, 9; 145, 21). En estas doxologías, el nombre de Yahvé es santo, reconocido en sus propios términos, con pleno conocimiento del peculiar carácter y de los derechos de Yahvé.

Se aconseja a Israel que sea como Yahvé. Al mismo tiempo, las naciones siempre y en todas partes perciben a Israel como el socio especial de Yahvé (cf. 1 Sm 6, 20). Cuando Israel actúa de forma coherente con el nombre de Yahvé, éste es santificado.

13. Cf. W. Eichrodt, *The Holy One in Your Midst: The Theology of Hosea*: Int 15 (1961) 259-73.

14. H. Gese, *Essays on Biblical Theology*, Minneapolis 1981, 82-85, ha notado que la intensidad del Sinaí ha sido transferida a Sión, pues habla de la «torá de Sión». Sin embargo, J. D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, Minneapolis 1985, ha mostrado que, pese a todas las reivindicaciones de Jerusalén, el Sinaí sigue siendo el punto de referencia definitivo.

Cuando Israel, como socio especial de Yahvé, actúa de una forma que no es congruente con su carácter santo, el nombre de Yahvé queda degradado, profanado y empequeñecido ante las naciones. Las acciones de Israel afectan decisiva y sustancialmente a la santidad de Yahvé. En última instancia, la noción de la santidad de Yahvé sugiere que éste se preocupa sobre todo de su propio nombre, reputación y carácter –incluso más que de Israel–. Yahvé se preocupa secundariamente por Israel y por ello el Santo viene a salvarlo. Algunos textos –los más decisivos, a mi entender, remiten a esta noción de santidad– ponen de manifiesto que Yahvé antes de nada se preocupa de su propio ser. Así, los desórdenes éticos, económicos y sexuales de la comunidad «profanan» (*ḥll*) el santo nombre de Yahvé (Am 2, 7), una afrenta que Yahvé se toma con suma seriedad. Así:

> Manifestaré mi santo nombre en medio de mi pueblo Israel, no permitiré que mi santo nombre vuelva a ser profanado, y las naciones sabrán que yo soy el Señor, el Santo de Israel (Ez 39, 7).

Yahvé actuará de forma decisiva por su propio nombre. Hay algo obstinado y reciamente pertinaz en la determinación de Yahvé de recobrar su propio nombre, a la luz de la devaluación a la que lo ha sometido Israel ante las naciones.

Lo que nos sorprende es la forma en que Yahvé se dispone a recuperar su nombre profanado. Podríamos esperar que Yahvé tratará duramente a Israel para mostrar a las naciones su severo carácter. Pero no es así; ocurre lo contrario. Yahvé ha llegado demasiado lejos siendo el Santo de Israel. Por ello, no puede en fechas tan tardías (tardíamente en la trayectoria del santo nombre, independientemente de cuándo pueda ser datado el texto) deshacerse del socio con quien ha estado incondicionalmente comprometido. Por consiguiente, Yahvé debe actuar en favor de Israel a fin de actuar a favor de sí mismo y recobrar su nombre santo, ahora profanado. Ez 36, 22-32 es un asombroso relato del modo en que el amor propio de Yahvé está ahora mezclado con el bienestar de Israel. A consecuencia de ello, este texto debe, en primer lugar, prometer una acción bondadosa de Yahvé a favor de Israel; pero, en segundo lugar, poner de manifiesto que el motivo de estas acciones bondadosas por parte de Yahvé no es el amor por Israel, sino el amor a sí mismo:

–Introducción sobre el amor propio

> No hago esto por vosotros, pueblo de Israel, sino por mi santo nombre que vosotros habéis profanado en medio de las naciones adonde fuisteis. Haré que sea reconocida la grandeza de mi nombre, que vosotros profanasteis entre las naciones. Así, cuando haga que por medio de vosotros sea reconocida mi grandeza en presencia de las naciones, sabrán que yo soy el Señor. Oráculo del Señor (vv. 22-23).

–Promesa a Israel

> Os tomaré de entre las naciones donde estáis, os recogeré de todos los países y os llevaré a vuestra tierra. Os rociaré con agua pura y os purificaré de todas vuestras impurezas e idolatrías. Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo... (vv. 24-26).

–Reiteración del amor propio

> Sabed, sin embargo, que no hago esto por vosotros, oráculo del Señor, avergonzaos y sonrojaos de vuestra conducta, pueblo de Israel (v. 32).

La única manera en que el Dios santo puede, en este contexto, actuar de acuerdo con su amor propio es rescatando y rehabilitando a Israel. Todo esto resuena en Ez 39, 25-27:

> Ahora voy a cambiar la suerte de Jacob, me voy a compadecer del pueblo de Israel y voy a recabar el honor debido a mi santo nombre [...] cuando yo los saque de entre los pueblos, los recoja de la tierra de sus enemigos y manifieste en ellos mi santidad a los ojos de las naciones.

Estos textos acentúan el amor propio que pertenece al indómito carácter de Yahvé. El factor complicado para Yahvé, y que se halla en el centro del testimonio israelita sobre él, es que éste no emprenderá (no puede emprender) la recuperación de la santidad de su nombre sin que Israel aparezca al menos al borde de la imagen. El testimonio de Israel sobre la santidad de Yahvé pretende ser directo e inflexible. Sin embargo, en este discurso Israel percibe algo que nos sorprende, y que quizás le sorprende a él mismo, justo en el momento en que lo pronuncia.

Sin duda, en el testimonio de Israel, la santidad de Yahvé convierte a éste en alguien completamente distinto, trascendente, del que no puede presumirse nada:

> Porque así dice el Altísimo,
> el que vive para siempre,
> cuyo nombre es «Santo»:
> «Habito en un lugar alto y sagrado» (Is 57, 15a).

La extrañeza surge cuando el testimonio característico prosigue diciendo en ese versículo:

> «Pero también estoy
> con el contrito y el humilde
> para confortar
> el espíritu de los humildes,
> para confortar
> el corazón de los contritos» (v. 15b).

No hay una respuesta fácil, rápida o sencilla para esta extravagancia. El discurso de Israel sobre Yahvé discurre entre el amor propio de Yahvé y el modo en que éste se declara ahora irreversiblemente comprometido con Israel. No era posible que Israel dijese todo esto acertadamente a la primera. Por ello, a lo largo de distintas ocasiones y diversos discursos, Israel habla de aquel aspecto relativo a la santidad de Yahvé que sea cierto en tales circunstancias.

Podemos advertir de forma especial la descripción de Yahvé como santo cuando la referencia específica es al espíritu (*rûaḥ*) de Yahvé, dando de esta manera lugar a

la expresión «Espíritu santo». Resulta evidente que en los distintos usos de dicha frase el testimonio del Antiguo Testamento no avanza en la dirección de lo que en la formulación cristiana llegó a constituir la tercera persona de la Trinidad. Sin embargo, el testimonio del Antiguo Testamento percibe el poder originario de vida (es decir, el espíritu), que tiene su fuente y su espacio en la persona de Yahvé. A consecuencia de ello, Israel habla de la fuerza vital que Yahvé proporciona a la creación. En Is 63, 10-11 la fórmula «su santo espíritu» (*rûaḥ qdšô*) se emplea en dos ocasiones. En el v. 10 se dice que Israel «ha entristecido a su santo espíritu», y en el v. 11 se dice que Yahvé «infundió en su interior su santo espíritu» (su poder vital). En el penitencial salmo 51, se emplea el mismo lenguaje: «No me quites tu santo espíritu» (v. 13). El versículo paralelo hace uso del verbo *crear* (*bara'*), sugiriendo que la referencia alude a la concesión del *rûaḥ* en la creación (Gn 1, 2). Y en Dn 4, 5-6.15; 5, 11, se afirma que el vidente posee el «espíritu de Dios» (*rûaḥ 'elahin*), aunque en estos versículos se refiere a la sabiduría y probablemente habla de «dioses» en general, sin remitirlos específicamente a Yahvé. Estas diversas referencias son intentos de hablar sobre la manera en que el poder de Yahvé vivifica la creación (o a una criatura particular) de un modo que es, en última instancia, completamente esquivo, pero indudable.

c) *Los celos de Yahvé*

Yahvé es un Dios celoso (*qn'*). Añadimos ahora este rasgo de los celos a los de la gloria y la santidad en nuestro estudio sobre el profundo amor propio de Yahvé. Aunque los términos *celoso* y *celos* pueden ser cuidadosamente matizados, su sentido general es el que normalmente damos al término español *celoso*, pues remite a una fuerte respuesta emocional de Yahvé ante cualquier tipo de afrenta contra sus prerrogativas, privilegios, dominio y soberanía. De este modo, los términos asumen la singular preocupación de Yahvé por sí mismo, y la esperanza de que éste sea plenamente honrado y obedecido de buena gana en cualquier circunstancia. Junto a la reivindicación de soberanía encontramos una intensa dimensión emocional que puede ser interpretada de diversas formas como «pasión» o «furia». De esta manera, Yahvé con sus celos no es el frío administrador de un reino ordenado, sino que está implicado con sentimientos vehementes en aquello que le es debido, que siempre es mucho. Además, en ocasiones Yahvé se muestra preparado para actuar directamente dejándose guiar por tales sentimientos.

En el contexto de los mandatos del Sinaí, se afirma que Yahvé es un Dios celoso, que será obedecido y que no admitirá rival alguno (Ex 20, 5; 34, 14; Dt 4, 24; 5, 9). Esta afirmación significa que cualquier desviación de Israel de la obediencia debida sólo a Yahvé conlleva una dura respuesta destructora por parte de Yahvé (cf. Dt 32, 16.21; 1 Re 14, 22; Sal 78, 58):

> Vosotros no seréis capaces de servir al Señor, porque él es un Dios santo, un Dios celoso que no tolerará vuestras transgresiones ni vuestros pecados. Si abandonáis al Señor

para servir a dioses extraños, él se volverá contra vosotros, y, después de haberos hecho tanto bien, os hará el mal y os exterminará (Jos 24, 19-20).

Ni su plata ni su oro, podrán salvarlos.
El día de la ira del Señor
el fuego de su celo (*qn'*)
devorará toda la tierra;
y exterminará por completo
a todos los habitantes de la tierra (Sof 1, 18).

De hecho, el nombre de Yahvé es Dios celoso (Ex 34, 14), es decir, se trata de la identidad de Yahvé. En la indignación y la emoción que resguardan la peculiar pretensión de Yahvé de ser honrado, Yahvé se muestra intransigente. Yahvé actúa con furia e ira, a veces destructivamente. La fuerza de Yahvé en cuestiones como ésta puede hacer que destruya a su propio pueblo (Sal 79, 5), que se niegue a perdonar (Dt 29, 20) o que sólo pueda ser reprimida mediante actos que aplaquen su ira (Nm 25, 11).

Esta fogosa propensión pertenece a las afirmaciones fundamentales de Yahvé, intensificando lo sugerido por las nociones de gloria y santidad. Sin embargo, al igual que hemos visto que la santidad es transformada por la relacionalidad, así los celos de Yahvé también pueden poner los cimientos para un compromiso apasionado y positivo de Yahvé hacia Israel. Así, Yahvé puede sentirse celoso «por Israel», y por consiguiente puede ser movido por un intenso sentimiento a intervenir en favor de Israel con la misma pasión e ira en otras partes volcadas contra Israel. Esta inclinación positiva hacia Israel es articulada con la misma fuerza que la inclinación potencialmente negativa que desata su furia destructora:

Pues bien, oráculo del Señor,
esperad el día en que me levante
para acusarla.
Porque he decidido
reunir a las naciones,
congregar a los reinos,
y derramar sobre ellos mi furor,
todo el ardor de mi ira,
hasta que el fuego de mi celo (*qn'*)
devore toda la tierra (Sof 3, 8).

Juro que, encendido en mi ira, hablaré contra el resto de las naciones y contra todo Edom, porque con gran regocijo y profundo desprecio se apoderaron de mi tierra para explotarla y saquearla. Por eso, profetiza sobre Israel, di a los montes y a los collados, a los torrentes y los valles: «Esto dice el Señor: 'Así he hablado lleno de ira y de furor: Vosotros habéis sido ultrajados por las naciones'» (Ez 36 5-6).

El Señor sale como un héroe,
se anima (*qn'*) a pelear como un guerrero;
lanza el grito de guerra
y se muestra valiente frente al enemigo (Is 42, 13).

Yahvé se enardecerá y animará por Israel, totalmente encolerizado a causa del maltrato que Israel experimenta a manos de otras naciones (cf. Nah 1, 2). De forma similar, además, Yahvé puede estar celoso por su tierra al igual que por su pueblo (Jl 2, 18) y por Sión (Zac 1, 14; 8, 2).

Este aspecto del carácter de Yahvé no admite domesticación o minimización. Da testimonio de Yahvé en los extremos del amor y de la ira. El extremo de la pasión de Yahvé puede volcarse sobre cualquiera que le afrenta y actuará sin freno o disciplina. Tal pasión puede volcarse incluso sobre su pueblo si el amor propio de Yahvé queda lo suficientemente afrentado o si se ignora excesivamente su derecho a la soberanía. No obstante, la pasión y la ira también pueden volcarse sobre los enemigos de Israel, de modo que los celos de Yahvé se convierten en una fuerza que favorece el bienestar de Israel. Por lo general, Yahvé tiene a su disposición ambas opciones en cualquier circunstancia. Lo que ha de advertirse, además, es que incluso los celos de Yahvé por Israel, cuando suscitan la defensa de éste, se hallan al servicio de su amor propio. Ya hemos visto como la defensa de Yahvé de su santo nombre tiene como resultado derivado el bienestar de Israel (cf. Ez 36, 22-32). Ahora, del mismo modo, citamos un texto de Ezequiel en el que los celos de Yahvé contra las naciones desembocan en el bienestar de Israel:

Ahora voy a cambiar la suerte de Jacob, me voy a compadecer del pueblo de Israel y voy a recabar el honor debido a mi santo nombre. Cuando vivan seguros en su territorio y nadie los perturbe, olvidarán lo que sufrieron y las infidelidades que cometieron contra mí. Cuando yo los saque de entre los pueblos, los recoja de la tierra de sus enemigos y manifieste en ellos mi santidad a los ojos de las naciones, sabrán que yo soy el Señor, su Dios, que los envié al destierro entre las naciones y los reuní de nuevo en su tierra sin dejar allí ni uno solo. No les retiraré más mi favor, pues derramaré mi espíritu sobre Israel. Oráculo del Señor (Ez 39, 25-29).

La acción propuesta por Yahvé consiste en hacer que su santidad quede inequívocamente clara ante las naciones. El modo de dicha manifestación de sí mismo es la vuelta a casa de Israel. De hecho, Yahvé «manifiesta en ellos (*bm*) [su] santidad (*nqdšti*)». La reunión del exilio, como el éxodo, es un gran bien para Israel. Se trata asimismo de un tremendo vehículo para la exhibición de Yahvé como un Dios que no permitirá afrenta alguna. En este caso Yahvé no necesita elegir entre el amor propio y la actuación a favor de Israel. Muchos otros textos en los que Yahvé se muestra celoso, sin embargo, no ofrecen una convergencia tan feliz entre los dos intereses. En tales textos, por lo general, Yahvé optará por el amor propio, aun cuando ello acarrea una cierta destrucción a Israel.

En el Nuevo Testamento, la referencia más congruente con nuestra reflexión se encuentra en la cita de Pablo de Dt 32, 21 en Rm 10, 19. El apóstol apela a este texto del Deuteronomio en su compleja discusión del papel de la comunidad judía en la articulación del evangelio.

El conjunto de textos referentes a la gloria, santidad y celos de Yahvé nos dejan perplejos ante la amplitud y la dureza de la reivindicación hecha a favor de Yahvé, y

la fuerza e intensidad con que ésta se realiza. Se trata de un Dios que ha de ser tomado muy en serio, que ha de ser honrado y obedecido, y que no puede ser agraviado. Las naciones quedan advertidas, y también Israel recibe el aviso. Yahvé debe ser aceptado en su plena capacidad como soberano; no hay otra alternativa.

Tratando de considerar la rica variedad de usos de este tema en torno al amor propio de Yahvé, dos cuestiones resultan decisivas para nuestra tematización al respecto. En primer lugar, es sorprendente que las reivindicaciones a favor del amor propio de Yahvé bastante consistentemente (aunque no en todos los casos) permitan y acomoden su compromiso con Israel. Así:

- –Yahvé no glorificará a ningún otro (Is 42, 8) y, sin embargo, la gloria de Yahvé está en la retaguardia de Israel (Is 58, 8).
- –Yahvé es el Santo ante el que nadie puede permanecer (1 Sm 6, 20) y, sin embargo, Yahvé es el Santo de Israel.
- –Yahvé es celoso contra Israel como un esposo enojado y afrentado (Ez 16, 38) y, sin embargo, es a través de la vuelta a casa y reunión de Israel como se demuestran los celos de Yahvé (Ez 39, 25-28).

En segundo lugar, se tiene la sensación de que todas estas cualidades de Yahvé se encuentran impregnadas de un peligro que se cierne, en el que el amor propio de Yahvé finalmente no tendrá límite alguno, ni siquiera la realidad de Israel. Nunca se sabe si Yahvé se convertirá en una bomba de relojería o si el compromiso de Yahvé con Israel le moverá a actuar de forma distinta. Esto no se sabe en ninguna circunstancia concreta hasta que se lleva a cabo un discurso determinado. Lo que se sabe es que el amor propio de Yahvé es enorme en sus pretensiones, estridente en sus esperanzas y aciago en su potencial.

d) *La resistente relacionalidad de Yahvé: alianza y «pathos»*

La extrañeza y la fuerza permanente que tiene Yahvé para llamar nuestra atención reside en que el Soberano caracterizado por la gloria, la santidad y los celos es aquel que se ha implicado con Israel en una relación de permanente fidelidad. Esta relación parece regularmente matizar, si no subvertir, la soberanía y el amor propio de Yahvé. Así, la segunda dimensión de nuestra tematización de Yahvé se refiere a la relacionalidad de Yahvé, de la que nos ocuparemos bajo los epígrafes de alianza y *pathos*.

Alianza. El Dios soberano, Yahvé, que exhibe gloria, santidad y celos, es conocido entre la naciones como «el Dios de Israel». Los términos que más frecuentemente caracterizan esta relación son aquellos que hemos visto en Ex 34, 6-7a: amor, fidelidad, misericordia, clemencia, junto con los términos adicionales de rectitud, justicia y *shalôm*. La etiqueta más frecuentemente asignada a la relación caracterizada por esos términos de fidelidad es *alianza*. La noción de alianza en Israel ha tenido un paso exigente y arduo por la exégesis del siglo XX. Principalmente mediante la obra de George Mendenhall, pero también en la exégesis alemana derivada de Albrecht Alt, el movimiento de teología bíblica de mediados del siglo XX defendió que la alianza era una construcción primitiva, formativa y dominante de la práctica de fe de Israel[15]. Desde finales del siglo XX, bajo el influjo de exegetas como Lothar Perlitt y Ernst Nicholson, hasta hoy en día, la exégesis tiende a regresar a una hipótesis evolutiva que considera la alianza como algo relativamente tardío y básicamente limitado a los círculos influidos por el pensamiento deuteronomista[16]. En cualquier caso, tales juicios, ya sea la posición maximalista de Mendenhall o la minimalista de Nicholson, son juicios críticos, que tratan de resolver la historicidad (*historicity*) y la cualidad de histórica (*historicality*) de la alianza.

Para nuestros fines, podemos poner entre paréntesis estas distinciones críticas para afirmar que, *en el testimonio de Israel*, la alianza de Yahvé con Israel resulta dominante y definitoria para Yahvé, si aceptamos una descripción teológica general de la alianza como una permanente relación de fidelidad y responsabilidad mutua[17]. La presentación que hace Israel de sí mismo mantiene que su vida está enraizada y modelada por esta relación que Yahvé ha iniciado, a la que Israel debe responder con confianza y obediencia.

Aquí no nos interesa sondear todas las dimensiones de la alianza, sino considerar lo que supone para Yahvé ser un Dios vinculado por una alianza. La alianza generó para Yahvé un pueblo que trataría incesantemente de obedecer sus mandatos y de cantar sus alabanzas, aumentando así la soberanía de Yahvé. Esta ganancia para Yahvé, sin embargo, conllevó grandes inconvenientes, si no costes, puesto que la alianza requiere de Yahvé una práctica de fidelidad y amor, un permanente compromiso e implicación con Israel. La fórmula sucinta de la alianza, «yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Jr 11, 4; 24, 7; 30, 22; 31, 33; 32, 38; Ez 11, 20; 14, 11; 36, 28; 37, 23.27), significa que Yahvé está caracterizado en todas partes como el Dios de Israel. Yahvé debe necesariamente ser visto en público, ante las naciones, con Israel. La forma en que Yahvé trata a Israel y el modo en que Israel se desenvuelve en el mundo son considerados datos relacionados con el poder y la fiabilidad de Yahvé. Éste es el aspecto en el que Moisés fundamenta su audaz apelación a Yahvé (Nm 14, 13-19). En la mente de Yahvé ha cobrado enorme fuerza la idea de acabar su relación con Israel, lo que equivale a aniquilar a Israel (v. 12). De hecho, el incesante pensamiento de los profetas de Israel es que Yahvé puede terminar con Israel en un ejercicio de soberano amor propio. Y no hay duda de que el testimonio textual considera a Yahvé como plenamente capaz de tomar tal decisión.

15. El punto de partida fundamental era la distinción de Albrecht Alt entre ley apodíctica y casuística. Cf. G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg 1954; y K. Baltzer, *The Covenant Formulary in the Old Testament, Jewish, and Early Christian Writings*, Oxford 1971.

16. L. Perlitt, *Das Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969; E. W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986.

17. Ésta es la intención y la importancia del magistral planteamiento de Walther Eichrodt en su teología del Antiguo Testamento. Es importante recordar que Eichrodt es anterior y no está interesado en la discusión crítica provocada por el ensayo programático de Mendenhall. Eichrodt estaba mucho más interesado en el legado de la tradición interpretativa calvinista.

Una viva imagen del fin de la alianza es la del divorcio, utilizada especialmente en Oseas[18]. El fin de la relación es expresado en un poema en torno a la imagen del divorcio:

> La desnudaré ante sus amantes,
> y nadie podrá librarla de mi mano.
> Haré cesar todo su alborozo,
> sus fiestas, novilunios, sábados,
> y todas sus solemnidades.
> Devastaré su viña y su higuera,
> de las que ella decía: «Son mi paga,
> la que me han dado mis amantes»;
> los convertiré en matorral
> que será devorado por animales salvajes.
> La castigaré por festejar a los baales
> y por haber quemado ofrendas en su honor;
> se adornaba con sortijas y collares
> para ir junto a sus amantes,
> olvidándose de mí.
> Oráculo del Señor (Os 2, 12-15).

Esta acción de abandono de su compañero por parte de Yahvé se basa en su intransigente amor propio. El posible abandono por parte de Yahvé está muy presente en el horizonte de Israel, cuando éste reflexiona sobre la importancia de esta relación para su futuro y cuando considera el carácter disfuncional de la relación. La Torá y las tradiciones proféticas continúan reflexionando sobre tal relación como una condición *sine qua non* para Israel, aunque se halla constantemente en peligro por su actuación.

Pathos y pasión. En la naciente radicalidad de la retórica de Israel sobre esa valorada pero comprometida relación, el tema de la alianza se traslada a la praxis del *pathos*. No hay duda de que Yahvé es capaz de poner fin a la relación de la alianza, y sin duda tendría razones para hacerlo. En las grandes acciones públicas de destrucción de los años 722 y 587 a.C., Israel entiende que Yahvé ha dado un paso en esa dirección. De hecho, la reflexión literaria y teológica de Israel en el exilio considera esa maniobra por parte de Yahvé:

> ¿Por qué nos olvidas para siempre,
> por qué nos abandonas de por vida?
> Haznos volver a ti, Señor, y volveremos,
> renueva nuestros días como antaño.
> ¿Acaso nos has rechazado del todo,
> te has airado contra nosotros sin medida? (Lam 5, 20-22).

18. El tema del divorcio y la vuelta a casarse a menudo ha sido considerado una imagen positiva de la disponibilidad de Yahvé a comprometerse una vez más con un compañero voluble. Más recientemente una serie de intérpretes feministas han indicado que Yahvé es un compañero abusivo en este drama, y no un compañero auténticamente generoso o compasivo. Cf. R. Weems, *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*, Minneapolis 1995; G. A. Yee, *Hosea*, en C. A. Newsom-S. H. Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville 1992, 195-200.

El amor propio de Yahvé permite –tal vez exige– dicho final como defensa de su gloria, dignidad y celos.

El aspecto extraño y atractivo del carácter de Yahvé, según se nos ofrece en el testimonio de Israel, es que no necesariamente lleva a cabo tal finiquito. De hecho, lo que parecía ser un abandono completo fue en realidad «un instante»:

> Por un breve instante te abandoné,
> pero ahora te acojo con inmenso cariño.
> En un arrebato de ira
> te oculté mi rostro por un momento,
> pero mi amor por ti es eterno,
> dice el Señor, tu libertador (Is 54, 7-8).

Israel sobrevivió al momentáneo abandono del exilio. Lo hizo no gracias a su propio poder, sino porque, mediante la realidad del exilio, la implicación en la alianza de Yahvé fue profundizada e intensificada en su *pathos*. Yahvé no abandonó ni terminó con Israel por su amor propio, tal como se había propuesto hacer. Los poetas de Israel se atreven a imaginar que Yahvé no acabó con Israel porque *no podía* hacerlo. Es decir, Yahvé no pudo obligarse a sí mismo a hacer algo que tenía derecho a realizar.

La razón de la negativa de Yahvé a finalizar la relación no se encuentra en Israel, ni en la «presión de grupo» de las naciones o de los otros dioses. La razón es que Yahvé descubrió, de acuerdo con el testimonio de Israel, una nueva profundidad en su positiva pasión a favor de Israel que no estaba a disposición de Yahvé hasta este maravilloso momento en que se había de optar por permanecer a su lado o dejarlo, por amar o destruir. Aquí el término *pasión* tiene una doble intención[19]. Por supuesto, se refiere a un intenso sentimiento, del tipo que se percibe en los celos. Sin embargo, también remite a una tendencia de sufrir con y sufrir por, de ser solidario con Israel en su sufrimiento y, en virtud de esa solidaridad, mantener una relación a la que podía ponerse fin de manera legítima. Es decir, pública y audazmente, en el momento de la aciaga decisión, Yahvé se negó a actuar de acuerdo con su amor propio, puesto que Yahvé encontró en su vida interior un profundo interés por el bienestar de Israel, lo cual no estaba a su disposición hasta ese momento crítico.

No es sorprendente que esta presentación del carácter de Yahvé requiera de las voces más audaces e imaginativas de Israel (en la poesía de Oseas, Jeremías y del último Isaías). Además, tampoco resulta sorprendente que la retórica exigida para narrar este nuevo aspecto de la propia vida de Yahvé precise de las metáforas de la relación entre el esposo y la esposa, y entre el padre y el hijo, pues ninguna otra imagen conlleva tanta intensidad, tanto positiva como negativa[20].

Así, tras la rabia del rechazo de Os 2, 10-13, el anhelante esposo dice:

19. El término que manifiesta *pathos* ha sido perfectamente explicado por A. Heschel, *Los profetas*, 3 vols., Buenos Aires 1973, en relación con la articulación de Yahvé en los profetas.

20. Aunque tales metáforas parecen insustituibles como medios para expresar la íntima relacionalidad, hoy en día somos cada vez más conscientes de los problemas del sexismo y del abusivo patriarcado inherentes a esta imaginería.

Pero voy a seducirla;
la llevaré al desierto
y le hablaré al corazón.
Te desposaré conmigo para siempre,
te desposaré en justicia y en derecho,
en amor y en ternura; te desposaré en fidelidad,
y tú conocerás al Señor (Os 2, 16.21-22).

Después de que el padre ofendido y afrentado hablase de forma despectiva (Os 11, 4-7), el tono del poema cambia y ahora el repudiado padre habla, dispuesto a amar de una forma nueva:

¿Cómo te trataré, Efraín?
¿Acaso puedo abandonarte, Israel?
¿Te trataré como a Adamá,
y te dejaré igual que a Seboin?
El corazón me da un vuelco,
todas mis entrañas se estremecen.
No dejaré correr el ardor de mi ira,
no volveré a destruir a Efraín,
porque yo soy Dios, no un hombre;
en medio de ti yo soy el Santo
y no me complazco en destruir (Os 11, 8-9).

En la tradición de Jeremías, el esposo indignado y humillado apela a la prohibición de Moisés (Dt 24, 1). Pero luego el anhelante esposo, que es el que causa la herida, pero también se descubre herido en el intercambio, dice:

Vuelve, Israel apóstata,
oráculo del Señor.
No te pondré mala cara,
porque soy compasivo.
Oráculo del Señor (Jr 3, 12).

Volved, hijos apóstatas,
yo curaré vuestra apostasía (Jr 3, 22).

El médico habla duramente de enfermedad terminal (Jr 30, 12-13), pero luego, antes de terminar el poema, dice:

Sí, yo te curaré, y sanaré tus heridas,
oráculo del Señor,
aunque digan de ti: «Sión repudiada
de quien nadie se cuida» (Jr 30, 17).

Yahvé pronuncia una palabra positiva porque el enojado médico no podía tolerar las mofas que las naciones dirigían a su amado Israel.

En lo que puede ser el más emocionante discurso de Yahvé en todos estos textos, un padre habla con inusual y devota pasión:

Efraín es para mi un hijo querido,
un niño predilecto,
pues cada vez que lo amenazo
vuelvo a pensar en él;
mis entrañas se conmueven,
y me lleno de ternura hacia él.
Oráculo del Señor (Jr 31, 20)[21].

Este niño amado es valorado y recordado, incluso cuando se habla con dureza rechazándolo. Yahvé se siente «profundamente conmovido». Las entrañas (*m'h*) de Yahvé se revuelven. Yahvé está decepcionado, como en Os 11, 8, y por tanto «seguramente tendrá misericordia». El término *misericordia* en el original hebreo es un infinitivo absoluto. La forma verbal refleja una profunda e intensa determinación frente a todo lo esperado. Yahvé dejará a un lado cualquier objeción razonable y actuará de acuerdo con esta poderosa sensación de anhelo y cariño que se opone directamente al amor propio de este Dios que ha sido profundamente ofendido. El juez-rey habla ahora como una madre o un padre, que en este momento reconoce que la relación cuenta mucho más que el amor propio, y que la soberanía está decisivamente modificada por el *pathos*. Es éste el que preserva la alianza frente a la soberanía afrentada.

Esta aparición del *pathos* esposo-parental de Yahvé resuena en la tardía tradición de Isaías:

¿Acaso olvida una mujer a su hijo
y no se apiada del fruto de sus entrañas?
Pues aunque ella se olvide,
yo no te olvidaré.
Fíjate en mis manos:
te llevo tatuada en mis palmas;
tengo siempre presentes tus murallas (Is 49, 15-16).

Como un hijo al que su madre consuela,
así os consolaré yo a vosotros,
y en Jerusalén seréis consolados (Is 66, 13).

En su severidad, Ezequiel no puede permitir a Yahvé la misma aceptación del *pathos*. En el testimonio de Ezequiel, Yahvé continúa sintiéndose profundamente ofendido por Israel y se sigue tomando esta afrenta con gran seriedad (Ez 16, 42-43; 23, 45-49). Lo que nos asombra en este testimonio, en última instancia, es que incluso el testimonio de Ezequiel encuentra una manera de invertir el rechazo de Israel por parte de Yahvé. En ese testimonio, el perdón que Israel ha de recibir se fundamenta no en una restricción del amor propio de Yahvé, sino precisamente en su intensificación:

21. Sobre este texto, cf. K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Salamanca 1975, 216-241.

> Os acogeré con benevolencia, como aroma suave, cuando os haya sacado de entre los pueblos y os haya reunido de los países en los que os había dispersado. Manifestaré mi santidad en vosotros ante las naciones paganas; y sabréis que yo soy el Señor, cuando os haya llevado a Israel, a la tierra que solemnemente juré dar a vuestros antepasados. Os acordaréis de vuestra conducta, de todas las acciones con que os contaminasteis, y tendréis asco de vosotros mismos por todas las maldades que habéis cometido. Y sabréis que yo soy el Señor, cuando por el honor de mi nombre y, sin tener en cuenta vuestra mala conducta y vuestras acciones detestables, haga todo esto con vosotros, pueblo de Israel. Oráculo del Señor (Ez 20, 41-44; cf. 36, 22-32; 39, 25-29).

La manera en que tales testigos son capaces de encontrar en Yahvé un hueco para la relacionalidad frente al amor propio es asombrosa. Se puede decir, por supuesto, que dicha maniobra retórica era una exigencia pastoral en el exilio, que tenía por objeto proporcionar un fundamento para el judaísmo posterior. Sin duda, en este testimonio teológico existe ese aspecto pragmático. Pero más allá del pragmatismo pastoral, dichos textos constituyen una profunda retórica teológica. Estos testigos pretenden declarar que se ha producido un trastorno en la vida y en el carácter de Yahvé que incide en el sentido del amor propio de Yahvé. No se nos dice si dicho trastorno es irreversible ni cuán profundo es. Lo que se nos dice es que, de acuerdo con estos testigos, Yahvé tenía en su amor propio fundadas razones para apartarse de la relación con Israel, y sin embargo no lo hizo.

Este paso por parte de Yahvé –bien recibido por Israel, pero no requerido por parte de Yahvé– es el fundamento para cualquier futuro del judaísmo como entidad teológica. La cuestión tiene una importancia crucial para el judaísmo y para sus descendientes cristianos. Aquí, sin embargo, nuestro interés se cifra en reconocer que esta nueva aparición tiene una importancia crucial *para Yahvé*, y no simplemente para las comunidades de fe que responden a Yahvé. La decisión de entrar en una alianza y la posterior decisión de dejar que esta alianza tienda hacia el *pathos* han de comprenderse como elementos fundamentales en la cuestión teológica de la constancia del carácter de Yahvé. La configuración de Yahvé puede entenderse como el desarrollo de una intuición religiosa o como retórica audaz. En este caso, dada nuestra responsabilidad teológica hacia el texto, podemos sostener que estos textos nos permiten contemplar el momento en que Yahvé vuelve a decidir, en medio de una crisis, cómo ser Yahvé y quién ser como Yahvé.

El paso hacia la encarnación. El paso de la fidelidad sellada por la alianza al costoso *pathos* es una articulación básica sobre Yahvé en el Antiguo Testamento. La aparición del *pathos* no es todo lo que ha de decirse aquí respecto a Yahvé, pero se trata de una afirmación fundamental y bastante deliberada. Al menos en una dimensión, el Antiguo Testamento concluye con Yahvé profundamente definido por el *pathos* hacia Israel. Es posible, en el horizonte de la interpretación cristiana en el Nuevo Testamento, decir que en torno a la persona de Jesús, los testigos cristianos discernieron que el *pathos* de Yahvé dio un paso más hacia la encarnación; es decir, Dios terminó estando personal y plenamente comprometido en el centro de la vida del mundo.

Esta noción de encarnación es, por supuesto, un avance enorme, que va más allá del *pathos*, un paso que el Antiguo Testamento no da. Se puede sugerir, en cualquier caso, que el paso hacia la encarnación, sin duda llevado a cabo en la retórica helenística, de algún modo incipiente está ya presente en la radical decisión a favor de la solidaridad en la alianza con Israel y en la decisión aún más radical a favor del *pathos* con Israel. Reconocer la solidaridad en la alianza y el *pathos* como elementos que provocan la encarnación no supone dar un paso en la dirección de la sustitución cristiana. Se trata, más bien, de reconocer que, sea lo que sea lo que se afirma de la radicalidad de Dios en el Nuevo Testamento, ya se halla presente en su plena radicalidad en todos estos testimonios judíos sobre el carácter de Yahvé.

Nuestra propuesta temática del testimonio sobre Yahvé puede, en última instancia, resultar excesivamente problemática. Hemos descubierto que el soberano amor propio de Yahvé está en profunda tensión con su resolución de ser fiel a la relación establecida por la alianza. Hemos explicado estos temas en torno a los motivos de la gloria, la santidad y los celos de Yahvé, y el amor y la fidelidad de Yahvé expresados como solidaridad en la alianza y *pathos* (y encarnación). A mi juicio, en última instancia, el Antiguo Testamento da testimonio de una tensión persistente que no admite solución. Ciertamente, en una crisis determinada o en un texto específico puede darse una resolución de algún tipo.

Estas soluciones, desde mi punto de vista, resultan por lo general provisionales y tenues, y probablemente quedarán desestabilizadas en la siguiente crisis, deshechas por el texto siguiente. La razón de esta inestabilidad no es en definitiva –hablando teológicamente– el hecho de que Israel se exprese con muchas voces (lo cual hace) o de que no pueda decidirse (lo cual no puede hacer); la dimensión de inestabilidad pertenece por definición al carácter de Yahvé. A mi juicio, los textos no permiten una solución general, porque el amor propio y el amor por Israel no son, en última instancia, el mismo. Es posible imaginar que el amor propio de Yahvé se entrega completamente al bienestar de Israel. Sin embargo, el texto y la vivencia de Israel se siguen enfrentando a la realidad de que algo como el amor propio de Yahvé continúa mostrándose de una forma exigente. Este amor propio puede aparecer como una afirmación moral poco sorprendente, o puede aparecer como una especie de capricho descontrolado, como una soberanía sin una lealtad reglada. Es esta tendencia de Yahvé, la determinación que posee Yahvé de ser tomado en serio en sus propios términos, la que impide cualquier ecuación definitiva entre la soberanía y el amor basado en la alianza o el *pathos*.

5. *Observaciones a modo de resumen*

La teología del Antiguo Testamento, tal como yo la entiendo, aspira a solventar esta profunda tensión que existe en Yahvé, pero nunca puede afirmar que tiene completamente a mano tal solución. Las siguientes cuatro observaciones concluyen nuestra explicación sobre el testimonio primordial de Israel sobre Yahvé.

a) *La convergencia del amor propio de Yahvé y su compromiso con Israel*

Sin duda, es deseable que se solucione la tensión existente entre el amor propio de Yahvé y el amor de Yahvé por Israel (y por el mundo). Tampoco hay duda de que la interpretación teológica convencional, sobre todo en las tendencias armonizadoras de la tradición eclesial, muy frecuentemente se las arregla para articular tal solución. Ésta probablemente se encuentre en la noción de la justicia de Yahvé, que es tal vez la categoría más amplia y comprensiva de la teología del Antiguo Testamento, en la medida en que trata de seguir el discurso teológico del testimonio veterotestamentario. La justicia de Yahvé conlleva el gobierno del mundo de acuerdo con los propósitos de Yahvé, que son decretados en el Sinaí y que están asegurados en el tejido mismo de la creación. El contenido de tal justicia es el bienestar del mundo, de modo que cuando la justicia de Yahvé (el gobierno de Yahvé) se establezca por completo en el mundo, los resultados serán la fecundidad, la prosperidad, la libertad, la justicia, la paz, la seguridad y el bienestar (*shalôm*). Puesto que Yahvé en su justicia desea el bien de la creación, existe una total convergencia entre el amor propio de Yahvé y el compromiso de Yahvé con Israel y con la creación. Cuatro textos de diferentes hebras del testimonio del Antiguo Testamento atestiguan esta convergencia, aunque igualmente podrían citarse otros.

Salmo 143. En una petición realizada ante una grave amenaza, el salmista pide un juicio vengador de Yahvé:

> Señor, escucha mi oración, presta oído a mis súplicas,
> tú, que eres justo y fiel, respóndeme...
> Hazme sentir tu amor cada mañana, que yo confío en ti;
> indícame el camino a seguir, pues todo mi ser te añora...
> Por tu nombre, Señor, dame vida;
> por tu fidelidad, sácame de la angustia.
> Aniquila a mis enemigos, pues me amas,
> haz perecer a todos mis opresores, ya que soy tu siervo (Sal 143, 1.8.11-12).

Al comienzo y al final de esta oración, el hablante apela a la justicia de Yahvé (vv. 1.11), seguro de que en virtud de ella Yahvé le librará. Además, en el v. 1 la justicia de Yahvé se empareja con la fidelidad (*'mûnh*) y en el v. 12 con el amor (*ḥsd*); en el v. 8 se apela por segunda vez al amor de Yahvé. Este salmo asume una total convergencia entre el gobierno de Yahvé y el bienestar del hablante.

Este salmo fue muy importante en el discernimiento del principio de la gracia por parte de Lutero[22]. Lutero percibió que en el v. 2 el hablante descarta su propia justicia (las obras), y así, desde la fe, apela a la justicia alternativa de Yahvé. Esta lectura del salmo prestaba un buen servicio a la intuición teológica de Lutero. No obstante, aun

22. La afirmación de la justicia generosa y rehabilitadora de Yahvé queda contrastada en Sal 134, 2 con la justicia del hablante y los de su clase, que no logra nada. Estos modelos opuestos de justicia fueron asumidos gustosamente por Lutero como articulaciones de su teoría sobre la gracia y las obras.

si el salmo no es constreñido por las categorías de la gracia y las obras de Lutero, es obvio que la justicia de Yahvé en este caso está caracterizada por la misericordia y la fidelidad a la alianza. De hecho, tal como Lutero interpretó, se trata de la esperanza más importante del suplicante.

Salmo 115. La misma convergencia resulta evidente en un salmo muy distinto, que no es una queja, sino una doxología polémica:

> ¡No a nosotros, Señor, no a nosotros,
> sólo a tu nombre da gloria, por tu amor, por tu fidelidad! (Sal 115, 1).

Este salmo comienza con una afirmación de que la gloria de Yahvé está íntimamente vinculada a su amor (*ḥsd*) y fidelidad (*'mth*). Es sorprendente que en un salmo preocupado por el poder soberano de Yahvé (en contraste con la impotencia de los ídolos) el contenido de dicho poder esté caracterizado desde el principio por la total fidelidad a la alianza. Fácilmente deducimos del salmo, aun sin afirmarse expresamente, que los desdeñados débiles ídolos son incapaces de ser fieles. De este modo, el salmo es una articulación apasionada del poder de Yahvé. No obstante, tal reconocimiento del poder incluye la afirmación israelita de que su poder está al servicio de la fidelidad en la alianza.

Dt 10, 12-22. Una variante de la misma convergencia se evidencia en Dt 10, 17-19:

> Pues el Señor vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores; el Dios grande, fuerte y temible que no hace acepción de personas ni acepta sobornos; que hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al emigrante suministrándole pan y vestido. Amad vosotros también al emigrante, ya que emigrantes fuisteis vosotros en el país de Egipto.

La atribución doxológica a Yahvé, expresada de una forma más positiva que en el salmo 115, reconoce y celebra el ilimitado poder y autoridad de Yahvé, en la medida en que éste preside y gobierna a todos los demás dioses y señores. Este Dios es, de hecho, «fuerte y temible», plenamente capaz de actuar con un inmenso amor propio. Pero, de modo característico, la doxología muda su curso en el v. 17 y comienza a hablar de sobornos, viudas, huérfanos, emigrantes y del éxodo. A partir de ese punto de referencia, en el v. 20 se apela a algo así como el primer mandamiento en relación con la lealtad exclusiva, una fórmula en la que resuena el *shema'* de Dt 6, 4-5.

En esta doxología, Israel no duda en absoluto de que el inmenso poder y autoridad de Yahvé se dirigen precisamente a objetos necesitados de su amor, de modo que Israel está obligado, de acuerdo con ello, a mostrar piedad y compasión. Israel no tiende a celebrar el gran poder de Yahvé, salvo en tanto en cuanto ese poder actúa para bien del mundo. En esta articulación particular, a diferencia de los salmos 143 y 115, la dimensión de *pathos* en esa resolución es más evidente, a causa de la directa implicación de Yahvé con la comunidad del éxodo. Lo mismo estaba implícito en los dos salmos, aun sin la referencia histórica concreta al éxodo. El amor propio de Yahvé co-

mo «Dios de dioses y Señor de señores» está totalmente dedicado al bienestar del socio de su alianza, por quien Yahvé correrá grandes riesgos en sus acciones solidarias.

Is 45, 21-25. En Is 45, 21-25 encontramos una vigorosa doxología que celebra la justicia de Yahvé, cuyo contrario se halla en el rechazo de los dioses rivales (babilonios), que no tienen poder alguno. Lo que nos interesa es que la justicia de Yahvé se menciona cuatro veces en el breve poema:

> Declarad, aducid vuestras pruebas,
> deliberad juntos:
> ¿Quién anunció esto desde antiguo
> y lo hizo público desde antaño?
> ¿No fui yo, el Señor?
> No hay otro dios fuera de mí.
> Yo soy un Dios fiel y salvador,
> y no existe ningún otro.
> Volveos a mí y os salvaréis,
> confines de la tierra,
> pues yo soy Dios y no hay otro.
> Por mí mismo lo juro,
> de mi boca sale una sentencia,
> una palabra irrevocable:
> «Ante mí se doblará toda rodilla,
> por mí jurará toda lengua».
> Dirán: «La salvación y el poder vienen sólo del Señor».
> Quedarán en ridículo
> todos los que se enfrentaban a él.
> Con el Señor triunfará (*ṣdq*) y será grande
> toda la estirpe de Israel.

En el v. 21 Yahvé como Dios justo es diferente a los aspirantes a dios que no tienen el poder de salvar. En los vv. 22-23 Yahvé en su justicia apuesta por el culto de «todos los rincones de la tierra», porque no hay ningún candidato rival digno de sumisión. En el v. 24 «sólo en el Señor» puede encontrarse tal justicia, y en el v. 25 la justicia se desborda en la exaltación de Israel. El poema trata de la inmensa autoridad de Yahvé y de su capacidad y disposición para obrar el bien.

Sin embargo, advertimos que en los vv. 21-22 el término *salvar* (*yš'*) se emplea en dos ocasiones, y en el v. 25 es Israel, el objeto del rescate de Yahvé, quien es celebrado. La justicia de Yahvé está implicada en la obra de producir bienestar. Israel se ha beneficiado de este don de la justicia de Yahvé, y las naciones son invitadas a participar del mismo. En cualquier caso, ni Israel ni las naciones pueden recibir dicha acción transformadora a no ser que se encuentren entre aquellos que doblan la rodilla y juran la soberanía de Yahvé.

Esta convergencia entre la soberanía y la compasión es una constante en la fe de Israel. Cuando funciona correctamente, el testimonio de Israel ofrece una imagen coherente de un carácter de constancia y fiabilidad. Paul Hanson ha analizado cuidadosamente el modo en que la justicia y la compasión de Yahvé se cruzan en la fe de Israel, a lo que él añade una tercera dimensión: el culto que da testimonio de la «única y soberana majestad» de Yahvé. Hablando de estos dos aspectos del carácter de Yahvé, Hanson observa:

> En primer lugar, Yahvé es reconocido como justo, y por ello, como la fuente de una norma para la vida que incumbe a todo el mundo sin distinción y que ordenaba la sociedad de forma fiable y segura. En segundo lugar, Yahvé era reconocido como compasivo, como un Dios que tiende la mano para redimir incluso a aquellos excluidos de los beneficios de la vida y de la protección de la sociedad, un Dios que así ofrece un ejemplo para una comunidad que debía extender su compasión a quienes de otro modo eran vulnerables a los abusos, como las viudas y los huérfanos, los endeudados y los emigrantes[23].

Después, Hanson prosigue:

> Hay pruebas definitivas en la profecía hebrea de que el desequilibrio entre la justicia y la compasión también corría constante peligro en Israel[24].

Hanson está preocupado por la comunidad, mientras que nosotros estamos interesados por el carácter de Yahvé. Respecto a dicho carácter, no obstante, la convergencia o identidad entre la justicia soberana de Yahvé y su compasión basada en la alianza está constantemente en peligro, y a menudo, tal como insisten los testigos, desaparece.

b) *La tensión entre soberanía y lealtad*

A continuación consideraremos ejemplos de la crisis en el reconocimiento de Yahvé por parte de Israel, cuando es evidente para éste que Yahvé no es al mismo tiempo soberano y leal, cuando el amor propio de Yahvé y su interés por Israel y por el mundo están en mutua tensión. Analizamos cuatro tipos de pruebas de esta tensión.

Nm 14. Hemos visto que el encuentro entre Yahvé y Moisés en Nm 14, 11-12 es un momento fundamental en la articulación de Yahvé, porque en ese texto Moisés ora a Yahvé de acuerdo con la manifestación de sí mismo que éste ha ofrecido en Ex 34, 6-7. A la luz de dicha autorrevelación, Moisés implora a Yahvé:

> Perdona, pues, el pecado de este pueblo por tu gran misericordia, como has venido haciendo desde que lo sacaste de Egipto hasta ahora (Nm 14, 19).

En respuesta, Yahvé concede la petición de Moisés: «Los voy a perdonar como tú dices» (v. 20). De momento, la justicia soberana de Yahvé y su lealtad basada en la alianza convergen, pero el v. 21 añade el poderoso «sin embargo» (*'ûlm*) de Yahvé, y en ese momento la justicia de Yahvé se separa de su amor. Yahvé perdonará, pero con-

23. P. D. Hanson, *War and Peace in the Hebrew Bible*: Int 38 (1984) 346.
24. *Ibid.*, 346.

siderará responsable y destruirá a todos aquellos «que no han escuchado». Esta distinción, en virtud de la cual Yahvé actúa destructivamente, muestra que al menos en este caso hay un límite a la fidelidad de Yahvé hacia Israel, la cual ha estado sufriendo durante largo tiempo, un límite ya anticipado en Ex 34, 7b.

Ahora Yahvé actúa no interesado en Israel, sino en su amor propio. La gracia de Yahvé se extiende sólo a aquel (Caleb) «a quien anima un espíritu muy diferente y me ha sido siempre fiel» (v. 24). El «espíritu muy diferente» que posibilita el bienestar consiste en la obediencia total a la voluntad y los mandamientos de Yahvé. En este texto no queda espacio para el amor al margen de la adhesión a la imponente autoridad de Yahvé. No se produce derramamiento de gracia si no se acepta la voluntad justa de Yahvé.

Ez 36, 22-32. En Ez 36, 22-32 (cf. Ez 20, 41-44; 39, 25-29) hemos visto que Yahvé será ciertamente compasivo con Israel y le hará regresar desde el exilio a su tierra. Queda claro, sin embargo, que el testimonio de Ezequiel no ofrece en la determinación de Yahvé ningún indicio de *pathos*, amor o fidelidad basada en la alianza. El fundamento de la acción salvífica de Yahvé es únicamente su amor propio. Así:

> Manifestaré mi santidad (Ez 20, 41).
>
> Haré que sea reconocida la grandeza de mi nombre (Ez 36, 23).
>
> Voy a recabar el honor debido a mi santo nombre (Ez 39, 25).

Puede ser que Yahvé actúe compasivamente, pero aquí la compasión no es el contrapunto de la soberanía ni el contenido de la justicia, sino sólo un resultado inevitable del amor propio de Yahvé. En estos textos, vistos *per se*, es claro que Yahvé no tiene ningún interés en Israel y no le motiva su lamentable situación. Tampoco le importa a Yahvé salvar a Israel, pues no supone ningún inconveniente especial para él. En efecto, Yahvé no tiene interés en Israel, pero éste constituye un vehículo adecuado y disponible para afirmar y manifestar su amor propio. Esto no es negativo para Israel, aunque no es lo mismo que «amor», y no debería ser interpretado como tal. Yahvé permanece vinculado a Israel desde hace tiempo y debe continuar actuando de manera acorde. Sin embargo, la acción de Yahvé se lleva a cabo total e incondicionalmente para su propio engrandecimiento. La misma asimetría se percibe tal vez en la afirmación de Yahvé en Ex 14, 4.17: «Me cubriré de gloria a costa del faraón». Yahvé se asegurará la gloria a costa del faraón rescatando a Israel.

Una secuencia con dos momentos. En diversos textos, todos situados en el exilio y cuyo tema es el destierro mismo y la prevista vuelta a casa de Israel, esta tensión se expresa en una secuencia con dos momentos. Sugiero que la primera y destructiva acción de la secuencia se deriva del amor propio de Yahvé; en el segundo momento, como recobrando la intencionalidad de la alianza, Yahvé expresa su fidelidad e interés en Israel. Se puede hacer alusión a tres textos en lo que parece ser una lectura bastante usual de la crisis:

> Y como velé sobre ellos para arrancar y arrasar, para derribar y destruir y para acarrear calamidades, así velaré sobre ellos para edificar y plantar, oráculo del Señor (Jr 31, 28).

Los verbos de esta declaración son importantes desde el punto de vista temático para el testimonio de Jeremías. Sin embargo, lo que nos interesa aquí es que los verbos negativos más fuertes y frecuentes –*arrancar*, *arrasar*, *derribar*, *destruir* y *acarrear calamidades*– se comprenden como acciones llevadas a cabo por el amor propio de Yahvé. Éste no tolerará la desobediencia, las burlas o la banalización, por lo que el testimonio de Jeremías debe reflejar a Yahvé como un amante dolido y traicionado, que airado arremete contra Israel. No se nos dice por qué una inversión de esta actitud lleva a los dos verbos positivos: *edificar* y *plantar*. Es posible imaginar que Yahvé se ve empujado a desarrollar esta acción rehabilitadora a causa de una nueva intensidad en su *pathos* y de la intención de renovar la alianza (cf. vv. 31-34). En cualquier caso, es obvio que las dos acciones, una negativa y una positiva, articulan respectivamente el amor propio de Yahvé y su interés por Israel. Las dos juntas configuran una imagen coherente, pero tal coherencia no supone un gran consuelo para quienes sufren a causa de la dura manifestación del amor propio de Yahvé.

En Is 47, 6 se expresa una fórmula similar, con una relación en dos momentos, que tiene en el horizonte ostensiblemente a Babilonia:

> Estaba enfurecido contra mi pueblo
> y deshonré mi heredad;
> los entregué en tu poder,
> pero no te apiadaste de ellos.

La primera acción consiste en la entrega de Judá al brutal control de Babilonia. El poeta se atreve a poner en boca de Yahvé que esto ha ocurrido porque «estaba enfurecido contra mi pueblo». El verbo *qṣp* es muy intenso. Esta afirmación sugiere que Yahvé estaba enfurecido y actuó precipitadamente. En esta entrega al imperio no hay otra cosa más que el apasionado y quizás desenfrenado amor propio de Yahvé.

En el segundo momento Yahvé aplasta a Babilonia y reclama a Judá para sí porque Babilonia «no ha mostrado compasión». Se trata de una afirmación llamativa. Babilonia, por supuesto, no sabía que Yahvé quería misericordia. De hecho, al estar enfurecido con su pueblo, podemos pensar que en ese instante tampoco él quería compasión para Judá. Es como si Yahvé esperase que Babilonia ejerciera la compasión que él mismo no era capaz o no estaba dispuesto a manifestar (cf. Jr 42, 11-12). La segunda acción, la vuelta a casa, es un acto de lealtad a la alianza por parte de Yahvé. Dicha lealtad, sin embargo, se produce sólo después de la extrema acción destructiva del amor propio de Yahvé.

En el capítulo cuatro del Deuteronomio, que en su forma actual es una reflexión sobre el exilio preocupado por la misma crisis que Is 47, resulta posible discernir la misma articulación de Yahvé en dos momentos:

> Porque el Señor tu Dios es como un fuego abrasador; es un Dios celoso (Dt 4, 24).

> Entonces buscarás allí [en el exilio] al Señor tu Dios y lo hallarás, si lo buscas con todo tu corazón y con toda tu alma (Dt 4, 29).
>
> Porque el Señor tu Dios es un Dios misericordioso, que no te abandonará ni te aniquilará (Dt 4, 31).

Esta notable afirmación comienza con Yahvé como un fuego devorador y termina con Yahvé como un Dios compasivo. A lo largo del texto, Yahvé pasa de ser un Dios celoso en su amor propio a un Dios que se muestra misericordioso para con los exiliados. La primera característica de Yahvé provoca el exilio, la segunda termina con la vuelta a casa de Judá. No resulta fácil ni es obvio en la vida de Israel percibir que el Dios celoso y devorador está en consonancia con la práctica de la misericordia. En todos estos textos, y en otros que podrían aducirse, Yahvé oscila entre el amor propio y el amor de Israel, entre la soberanía y el *pathos*.

La teología del Antiguo Testamento ha de reconocer que ciertos textos celebran la convergencia de soberanía y *pathos*. Tal vez estos textos deberían ser considerados normativos para la interpretación teológica y permitirles dirigir otros textos. Sin embargo, los testigos de Yahvé también ofrecen importantes pruebas de que las cosas no son tan coherentes en Yahvé. De hecho, si Yahvé debía permanecer cerca de las vivencias de Israel, de las cuales el exilio es paradigmático, éste tenía que llevar a cabo un discernimiento teológico que consistiera en una profunda disyunción, la cual no es meramente cuestión de experiencia, sino también un dato teológico crucial. Así, a mi juicio, una interpretación teológica seria debe enfrentarse no solamente con las evidencias de la convergencia entre la soberanía de Yahvé y su fidelidad a la alianza, sino también con la tensión entre esas tendencias, la cual en ocasiones resulta insoportable e imposible de controlar para Israel.

Continuidad y discontinuidad. Si consideramos el exilio como el espacio paradigmático en que se manifiesta esta tensión y en el que Israel reclama una solución, podemos articular la disyuntiva de otra manera. Israel en el exilio, al reflexionar sobre Yahvé, luchó con lo que los exegetas denominan la cuestión de la continuidad y la discontinuidad[25]. Es decir, ¿siguió Yahvé honrando los compromisos de la alianza con Israel y mostrándole su amor a lo largo del exilio? ¿Existe una continuidad en el compromiso adquirido en la alianza con Israel a lo largo de la crisis? ¿O es la realidad del exilio prueba de que ahora Yahvé, bien por su legítima indignación o por un resentimiento desinhibido, puso fin a la alianza, sólo para posteriormente renovarla o establecer una nueva? Aunque los términos de la cuestión son lo suficientemente claros, no deberíamos considerarlo un simple rompecabezas intelectual. Se trata, más bien, de una pregunta inquietante y elemental sobre Yahvé: ¿Puede el amor propio de Yahvé llevar al total agotamiento de sus votos de solidaridad?

25. Respecto a la problemática de la continuidad y la discontinuidad, cf. P. R. Ackroyd, «Continuity: A Contribution to the Study of the Old Testament Religious Tradition», en Id., *Studies in the Religious Tradition of the Old Testament*, Londres 1987, 3-16; Id., «Continuity and Discontinuity: Rehabilitation and Authentication», en Id., *Studies*, 31-45.

Por supuesto, hay pruebas de que Yahvé sigue amando a Israel en el exilio, y ésa es la conclusión teológica favorita. Las pruebas que sustentan esta conclusión se encuentran en textos que hablan de la *berîth 'olam*, la «alianza eterna» de Yahvé. Dichos textos (Gn 9, 16; 17, 7.13.19; 2 Sm 23, 5; Is 54, 10; 55, 3; Jr 50, 5; Ez 37, 26; Sal 89, 29) parecen reflejar una serie de testimonios teológicos de Israel que se fijan en la constante fidelidad de Yahvé, testimonios que no consideran el exilio como una grave alteración de ese compromiso.

Los textos más inquietantes, sin embargo, son aquellos que sugieren que por la contumacia de Israel se agota la cercanía de Yahvé para con Israel, y que el amor propio de Yahvé exige el abandono de un compañero que abusa demasiado y durante demasiado tiempo de la fidelidad que Yahvé le ha mostrado. Israel consideró en voz alta, tal vez en un contexto litúrgico, que Yahvé había abandonado a Israel en el exilio (cf. Lam 5, 20-22; Is 49, 14). Pese a que la última pregunta de Is 49, 14 queda respondida –tal vez también en la liturgia– en el versículo siguiente, hemos de advertir igualmente que la evidencia que sugiere una radical discontinuidad se pone en los propios labios de Yahvé:

> Por un breve instante te abandoné,
> pero ahora te acojo con inmenso cariño.
> En un arrebato de ira te oculté mi rostro por un momento,
> pero mi amor por ti es eterno
> –dice el Señor, tu libertador– (Is 54, 7-8; cf. Sal 30, 6).

A decir verdad, incluso estos textos manifiestan una secuencia con dos momentos, en los cuales el resultado es la compasión. Antes de ésta, no obstante, se produjo el abandono. Ciertamente Yahvé se sentía profundamente afrentado por la contumacia israelita. Quizás Yahvé estaba avergonzado (azorado) y actuó de acuerdo con su amor propio. No se nos dice por qué Yahvé en estos versículos expresa un cambio que se traduce en una sólida afirmación de amor y fidelidad. Podría tratarse de lo más parecido a una disculpa honesta ofrecida por Yahvé a su esposa Israel. Seguramente en este momento la devoción de Yahvé por Israel se hizo más honda. La asombrosa afirmación del final de Is 54, 7 y nuevamente en el v. 8 no elimina la cruda realidad de lo que antes ha admitido: «Te he abandonado». El verbo (*'zb*) es el mismo que aparece en la acusación realizada contra Yahvé en el más conocido Sal 22, 2, sugiriendo que en esta más o menos descontextualizada (y por tanto muy empleada) oración, Israel había captado una realidad de su vida con Yahvé: éste abandona. Yahvé regresa fielmente después del abandono, pero ello no niega el amor propio que sanciona con dureza, una dureza intensamente sentida por la generación desplazada de los exiliados.

Este abandono, además, no supone que Yahvé demuestra su severidad con la esperanza de la restauración. Consiste simplemente en apartarse de la solidaridad a causa del amor propio. En la medida en que los testigos han contemplado correctamente, *este testimonio coloca en el centro de la vida de Israel un gran Problema santo*. Israel debe aprender a vivir con el problemático carácter de Yahvé. La afirmación de la alianza eterna es pastoralmente tranquilizadora. En el testimonio de Israel, sin embar-

go, esa tranquilidad no podía silenciar la terrible percepción que había alcanzado Israel: la soberanía de Yahvé no converge con la fidelidad siempre y en todas partes, aun cuando la fidelidad al final sea sólidamente afirmada.

c) *Una afirmación cruciforme en Dios*

Más allá del Antiguo Testamento, es justo reconocer que el Nuevo Testamento y la tradición cristiana en general han trascendido esta tensión para afirmar una identificación completa entre el poder y el amor de Dios. Uno de los fundamentos específicos de esa completa identificación se encuentra en la verdad de la crucifixión de Jesús, en virtud de la cual la propia vida de Dios abraza el abandono de una alianza rota. En esta afirmación teológica, la teología cristiana ha aumentado los indicios sobre Dios ya expresados en la mayoría de los testigos del Antiguo Testamento impulsados por el *pathos*.

Este discernimiento «cruciforme» del carácter de Dios, tan bien articulado por Jürgen Moltmann, se mantiene en una extraña tensión con la reflexión trinitaria[26]. Por lo general, y ciertamente de manera popular, esta afirmación cruciforme de Dios, quien arriesga completamente su soberanía por la solidaridad, queda salvaguardada gracias a la noción de que el Hijo se arriesga en su solidaridad, mientras que el Padre conserva la soberanía. Moltmann ha percibido que esta «división del trabajo» no es válida en su fórmula «a la orfandad del Hijo corresponde la carencia de Hijo por parte del Padre»[27]. Si la interpretación que hace Moltmann de esta cuestión es correcta, tal como a mí me parece, entonces la teología cristiana se ve llevada hacia cuestiones que son tan difíciles para los cristianos como para los testigos del Antiguo Testamento. Nos queda una solidaridad corta de soberanía... excepto en Pascua. Se trata de una enorme excepción. Los testigos veterotestamentarios, por supuesto, no apelan a la Pascua, y ello puede suponer una gran diferencia.

En cualquier caso, tres advertencias son fundamentales en la medida en que se pasa del Antiguo Testamento a las afirmaciones cristológicas. En primer lugar, se debe cuidar que la Pascua no lleve a un triunfalismo que niegue el viernes, o a una fácil victoria que no contemple cara a cara el viernes y su terrible verdad. En segundo lugar, se debe tener en cuenta que la dialéctica de reconciliación entre el viernes y el domingo en la fe cristiana tiene su plena anticipación en el misterio veterotestamentario del exilio y la vuelta a casa. Dicho misterio de exilio y vuelta a casa domina la retórica litúrgica de queja y respuesta en cualquier periodo y en cualquier momento de la vida de Israel[28]. Por lo general, Israel se queja de los problemas que Yahvé causa. Éste normalmente responde con una solución sanadora y salvadora. En tercer lugar, en última instancia, desde la perspectiva de la forma definitiva del texto, la fidelidad domina en la perspectiva de Israel. Esta conclusión es tan obvia en la fe de Israel como en la afirmación pascual de la Iglesia. En el Antiguo Testamento el Dios que abandona es el mismo que conduce de vuelta a casa hacia el bienestar.

Por último, no querría concluir afirmando que la fe cristiana dispone de una fácil solución a la tensión que los testigos del Antiguo Testamento expresan acerca de Yahvé. No querría restar importancia a lo espantoso de la afirmación cristiana, tanto a causa de la tremenda seriedad del viernes como a causa de que los cristianos que confiesan su fe han de vivir en el mundo de Auschwitz e Hiroshima[29].

Respecto a la cuestión de la convergencia entre soberanía y solidaridad y la tensión entre ambos, no creo que los cristianos sepan mucho más o algo muy diferente de lo que los cándidos testigos del antiguo Israel sabían[30].

d) *Una solución, y sin embargo...*

Puede existir una solución a esta tensión, intelectual, histórica o pastoral, y sin embargo... En cualquier caso, en los textos de Israel –generados en el exilio y contemplando cara a cara al Señor del exilio– no está a nuestra disposición una fácil convergencia entre la soberanía y la solidaridad. Israel, cuando es más optimista, prefiere la convergencia a la tensión, y en el ámbito popular ello es válido. No obstante, el consenso popular no elimina los textos opuestos ni elimina la experiencia permanente que constituye una prueba de los textos que afirman lo contrario.

Israel hace una reivindicación audaz y confiada a favor de Yahvé como alguien soberano y fiel. Sin embargo, en los márgenes, ofrece indicios de una franqueza que nos deja incómodos. Ciertamente existe un testimonio textual que Israel desearía que no se hubiese pronunciado. Quizás también Yahvé desearía que no se hubiese pronunciado. Sin embargo, Israel es franco y, en sus mejores momentos, no se muestra dispuesto a encubrir o a negar la realidad. Nuestra tarea a la hora de hacer teología del Antiguo Testamento consiste en prestar atención a esos otros signos textuales, siendo como son extraños e inquietantes, pero que pueden mostrar lo mejor de esos testigos, empeñados en decir la verdad. Precisamente ese «sin embargo» es lo que nos lleva más allá de cualquier conclusión convencional y abre el camino de una ulterior explicación. El testimonio primordial de Israel es capaz de afirmar, en el esplendor de su fe, que «el amor de Yahvé es eterno».

26. Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca 1975.

27. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, 345. El acento en la *perijóresis* impide cualquier noción de que el Hijo sufrió y el Padre no. Es inevitable que la negatividad en que Jesús se ve envuelto afecta a todas las dimensiones de la vida y el carácter de Yahvé.

28. E. Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Thought*, Nueva York 1989, ha entendido claramente la alteración irreversible que los acontecimientos del siglo XX han tenido en la vida de Yahvé y en la tarea de la interpretación teológica. Otra perspectiva sobre esa alteración es la arriesgada articulación de D. Blumenthal, *Facing the Abusive God*, Louisville 1993.

29. Respecto a lo más profundo del sufrimiento y de la esperanza modelado en las afirmaciones cristianas de la crucifixión y de la resurrección, pero compartido por todas las personas atentas, cf. el comentario de G. Steiner, *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, 292-293. Cito su llamativa declaración en el capítulo 12.

30. Respecto a la práctica retórica y litúrgica de la soberanía y la solidaridad, cf. P. D. Miller, *They Cried to the Lord*, 55-177.

II

LA RÉPLICA AL TESTIMONIO DE ISRAEL

8

Contrainterrogatorio del testimonio primordial de Israel

La tarea de un testigo consiste en presentar un relato coherente de lo ocurrido o en proporcionar material a partir del cual se pueda elaborar un relato coherente. La tarea del testigo es decir la verdad. Éste ciertamente se dispone a decir la verdad, y de hecho puede estar haciéndolo. Además, el tribunal puede aceptar como verdadera la versión de los hechos dada por el testigo. No obstante, el testigo puede estar engañándonos o engañándose a sí mismo. O simplemente puede estar diciendo la verdad de una manera que resulta inadecuada. La tarea del tribunal consiste en probar la validez de la versión de los hechos dada por el testigo. Este examen se lleva a cabo durante el interrogatorio, en virtud del cual el tribunal prueba la declaración del testigo con el fin de indagar en su validez, congruencia, credibilidad y coherencia con el resto de la evidencia. Si se considera que la declaración no es válida, no es creíble, no es congruente o no es coherente, es probable que el tribunal rechace dicho testimonio considerándolo una versión de los hechos poco fiable.

Mi propuesta es que es necesario interrogar la audaz declaración de Israel, por medio de la cual da testimonio de las «acciones poderosas» con las que Yahvé transforma el mundo. Además, el proceso de interrogatorio parece existir en el Antiguo Testamento mismo, pues por lo general el texto es de naturaleza polémica. Para Israel todo depende de la validez y fiabilidad de su testimonio sobre Yahvé. En cualquier caso, es obvio que existe en Israel un cierto desasosiego en relación con ese testimonio asombrosamente positivo. Algo que quiero hacer notar ya desde el principio es esto: el interrogatorio, que puede ser hostil o amistoso, no es algo que hagan contra el Antiguo Testamento detractores tardíos y ajenos. Cabe destacar que *el interrogatorio existe dentro del mismo Antiguo Testamento*, parte en la declaración de Israel y parte en la presunta declaración de quienes no son israelitas. A consecuencia de ello, el interrogatorio forma parte del acta del testimonio, e Israel lo comprende como la manera en la que dicho testimonio debe asumirse.

Así, mientras que mi exposición del interrogatorio va en sentido contrario a mi exposición del testimonio, no se trata de una disyuntiva. Israel no pretende que el interrogatorio suprima el testimonio primordial. Más bien, en la propensión israelita a polemizar, testimonio e interrogatorio se pertenecen mutuamente en un intercambio permanente. Así, nunca habrá un testimonio «definitivo» en Israel, que no sea susceptible de ser interrogado. Igualmente no habrá un interrogatorio al que no responda vi-

gorosamente el consenso del testimonio. De esta forma, sugiero que el lector del Antiguo Testamento debe aceptar el interrogatorio como un elemento crucial del modo en que Israel presenta su litigiosa declaración sobre Yahvé. No conoce otra manera de expresarse. A resultas de ello, es evidente que esta réplica al testimonio no es un acto que manifieste una falta de fe. Se trata más bien de un modo característico de poner en práctica dicha fe.

1. *Lo secreto, lo ambiguo, lo negativo*

La fe de Israel es una fe disyuntiva que sondea, que prueba, que insiste. Las preguntas que plantea Israel en su interrogatorio no son de naturaleza teórica o especulativa. Se trata de cuestiones de índole concreta y práctica, que brotan de sus vivencias. Dichas cuestiones son coherentes con el carácter de Yahvé, tal como éste aparece en el testimonio israelita. El testimonio ha propuesto un Dios que en su majestuosa soberanía proporciona orden para el desarrollo de la vida mediante decisivas intervenciones transformadoras, un Dios que con generosa compasión se preocupa de las necesidades de los suyos. Sin embargo, la experiencia de Israel parece no mostrar ni ese orden ni esa compasión –al menos no mediante intervenciones visibles e identificables–. En este y en los tres capítulos siguientes me ocuparé de tres facetas distintas de la réplica al testimonio de Israel: lo oculto, lo ambiguo o inestable y lo negativo. Pese a que todas se pueden incluir convenientemente dentro del epígrafe general de réplica al testimonio, no todas poseen la misma naturaleza o el mismo tono. Las tres cuestiones están organizadas en mi reflexión de forma gradual, pasando de la más sencilla a la más problemática. Considero que lo oculto (especialmente en las tradiciones sapienciales) supone una réplica al testimonio simplemente porque el testimonio primordial de Israel consideraba «la acción de Yahvé en el mundo» como claramente visible, de modo que provocaba terror en el adversario y suscitaba la alabanza entre los beneficiarios de dicha «acción». Por lo general, las tradiciones sapienciales de Israel –quizás más sofisticadas o más reflexivas– no continúan afirmando tal visibilidad por parte de Yahvé, y por consiguiente no reivindican ni el terror ni la alabanza. Lo que Yahvé realiza –lo cual aún es indudable– queda acoplado en los permanentes procesos «naturales» de la vida. Esta visión de Yahvé es muy distinta a la dada en el testimonio primordial, mucho más calmada, mucho menos optimista respecto a las exageradas afirmaciones anteriores sobre Yahvé.

Tal réplica al testimonio, en todo caso, no es en absoluto tan exigente para la fe de Israel como lo que he denominado la ambigüedad e inestabilidad de Yahvé. Se trata de una función y de un fruto del relato israelita acerca de su vida, en el cual Yahvé, un personaje clave, disfruta de la total libertad y de la indefinición que normalmente goza un personaje vivo e interesante. La revelación de la realidad en el relato que Israel hace en su réplica es mucho más seria que su afirmación del carácter oculto de Yahvé.

Sin embargo, incluso dicha inestabilidad no es tan problemática para el testimonio fundamental de Israel como lo negativo que resulta la incapacidad de Yahvé de hacer

justicia. Así, en la tercera faceta de la réplica al testimonio, Israel expone en voz alta su sentido de la realidad, el cual en gran medida contradice las afirmaciones positivas que había hecho a favor de Yahvé.

De este modo, de forma diversa, con pruebas distintas, Israel proporciona al tribunal una pausa, al tener registrado un testimonio primordial que resulta ser no tan atractivo como cuando se dio por vez primera. La franqueza característica de Israel en relación con su vida coloca su propio testimonio en una situación de riesgo, dejando aún por dictaminar cuál es la verdad.

2. *Las preguntas de Israel a Yahvé*

Las grandiosas afirmaciones del testimonio primordial evocan y requieren un interrogatorio, lo cual constituye una de las dimensiones fundamentales de la vida de fe de Israel. Tales cuestiones incluyen las siguientes:

¿Hasta cuándo? Esta pregunta se plantea cuando Israel se da cuenta de que su experiencia resulta incongruente con las intenciones de Yahvé y descubre que sus vivencias resultan insoportables. Israel presagia que el Dios de su testimonio primordial debe actuar y lo hará de forma decisiva para transformar las circunstancias insufribles. Sin embargo, la intervención y la transformación no aparecen en el horizonte, de donde brota la pregunta. Ésta no requiere información o exige un calendario. Se trata de una incesante insistencia que constituye una reprimenda a Yahvé, que no ha hecho a favor de Israel lo que éste esperaba de forma legítima:

> Me encuentro completamente abatido.
> Señor, ¿hasta cuándo? (Sal 6, 4).

El salmista no puede siquiera terminar la frase. La incongruencia es excesiva.

> ¿Hasta cuándo, Señor, me tendrás olvidado?
> ¿Hasta cuándo me ocultarás tu rostro?
> ¿Hasta cuándo he de andar angustiado,
> con el corazón apenado todo el día?
> ¿Hasta cuándo prevalecerá mi enemigo? (Sal 13, 2-3).
>
> ¿Hasta cuándo, Señor mío, permanecerás impasible?
> Líbrame de los que rugen, salva mi vida de los leones (Sal 35, 17).
>
> ¿Hasta cuándo atacaréis a un hombre todos juntos
> para derribarlo como a una pared que se ladea,
> o como a un muro agrietado? (Sal 62, 4; cf. Sal 74, 10; 79, 5; 80, 5; 89, 47; 94, 3).

Este último verso parece ser una crítica de otros enemigos, que contrasta con la apelación a Yahvé, pero se puede hacer uso del mismo lenguaje para dirigirse a Yahvé. El objetivo de la insistente pregunta, a veces airada y ciertamente impaciente, es obligar a Yahvé a actuar del modo en que se supone que ha de hacerlo de acuerdo con el testimonio primordial de Israel.

¿Por qué? Esta pregunta brota de unas circunstancias de sufrimiento que no tienen sentido, especialmente en el contexto de una fe que espera que Yahvé se muestre atento y fiel. Este interrogante no pide a Yahvé que dé razones o justifique su inactividad y negligencia. La pregunta funciona, más bien, como una acusación contra Yahvé, que ha dejado de ser fiel a su verdadera identidad.

> ¿Por qué, Señor, te mantienes alejado
> y te escondes en las horas de angustia? (Sal 10, 1).
>
> ¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?
> ¿Por qué no escuchas mis gritos y me salvas? (Sal 22, 2).
>
> ¿Por qué he de andar afligido,
> hostigado por el enemigo? (Sal 43, 2)
>
> ¡Despierta! ¿Por qué duermes, Señor mío?
> ¡Levántate, no nos rechaces para siempre!
> ¿Por qué escondes tu rostro
> y olvidas nuestra miseria y opresión? (Sal 44, 24-25; cf. 74, 1.11; 88, 15).

Se acusa a Yahvé de que, pese a que prometió su presencia y su naturaleza se caracteriza por la cercanía, ahora está llamativamente ausente. Y cuando Yahvé se ausenta, ocurren desgracias.

¿Dónde? La misma cuestión y la misma acusación se expresan mediante la pregunta por el *dónde*. La referencia espacial no reclama información respecto al lugar al que ha ido a parar el amor atento de Yahvé. Lo importante es que la fidelidad de Yahvé *no está aquí*, no está en estas circunstancias problemáticas, donde era necesaria y donde se había contado con ella correctamente:

> Las lágrimas son mi alimento día y noche,
> mientras me repiten todo el día: ¿Dónde está tu Dios? (Sal 42, 4).

En esta queja, la pregunta es una cita de lo que dice «la gente», aunque podemos conjeturar que se trata de un recurso retórico de distanciamiento, cuando en realidad el salmista expresa su propio asombro y consternación. Una vez más la pregunta se pone en labios de «los paganos»:

> ¿Por qué han de decir los paganos:
> «Dónde está su Dios»? (Sal 79, 10; repetido en Sal 115, 2).

Y en relación con las promesas de fidelidad a la casa de David:

> ¿Dónde está, Señor mío, tu amor de antaño,
> dónde la fidelidad que juraste a David? (Sal 89, 50; cf. 89, 47).

¿Está? Tal pregunta no se plantea demasiado en el sentido que estamos tratando, pero destaca un uso de ella. En la temprana rebeldía en el desierto, el pueblo se queja por la sed, y de forma maravillosa reciben agua. Sin embargo, la queja es considerada como un desafío al liderazgo tanto de Yahvé como de Moisés. En relación con esa confrontación, Moisés concluye diciendo:

> Y dio a aquel lugar el nombre de Masá –es decir, Prueba– y Meribá –es decir, Querella–, porque los israelitas habían puesto a prueba al Señor, y se habían querellado contra él, diciendo: «¿Está el Señor en medio de nosotros o no?» (Ex 17, 7).

a) *Injusticia, queja y exilio como negación*

Los interrogantes se plantean cuando Israel se enfrenta a situaciones de desesperada necesidad, como ocurre en el caso de una injusticia insufrible. La suposición característica de Israel es que si la fuerza y la fidelidad de Yahvé están en funcionamiento, tal como afirma el testimonio primordial, no existirían ni una necesidad tan desesperada ni una injusticia tan insufrible. Con Yahvé la cosa cambia totalmente, pues cuando no está presente o no actúa a favor de Israel, se producen los fracasos[1]. El objetivo de las preguntas, por consiguiente, es hacer que Yahvé actúe de acuerdo con su verdadera y más propia identidad. Tales interrogantes no surgen de un acto de desconfianza, sino de la profunda confianza en que el Dios del testimonio primordial, cuando actúa de acuerdo con su fuerza y fidelidad, puede prevenir y superar esas vivencias insoportables. Las preguntas se hacen con tal urgencia porque Israel descubre que la vida sin la fuerza activa de Yahvé no es buena.

El modo de expresión típico de esas preguntas es el *género de la lamentación*. Esta forma de hablar se encuentra muy especialmente en los salmos, aunque aparece en otros contextos del testimonio israelita. La lamentación es una candorosa expresión sobre la realidad de la vivencia que resulta incongruente con Yahvé; al mismo tiempo es una expresión de esperanza en que si y cuando Yahvé actúa, la situación se enmienda rápidamente[2]. La evidencia que aparece en los textos contradice el testimonio primordial, pero al mismo tiempo apela a él, pidiendo que esta circunstancia particular se desarrolle de acuerdo con la positiva realidad que allí se afirma. Israel ciertamente dirá la verdad en relación con su vida, aun cuando esa verdad sea onerosa para su testimonio. Lo hace, no obstante, con la esperanza de que, al decir la verdad, Yahvé sea emplazado a obrar de acuerdo con su fuerza y su solidaridad.

El acontecimiento paradigmático que provoca el interrogatorio de Yahvé es el *exilio* y la destrucción del templo (Sal 74, 1.10-11; 79, 5.10; 89, 47)[3]. Ese acontecimiento se cierne sobre la imaginación de Israel como el ejemplo más claro en el que Yahvé fracasó al defender su propia dinastía, templo, ciudad y pueblo. En ese sentido, la réplica al testimonio de Israel está impelida por el contexto. El *locus* del exilio, en cualquier caso, no es exclusivo, sino simplemente paradigmático. Es decir, Israel se

1. Respecto a la noción de que el mal se produce cuando Yahvé está ausente o no está atento, cf. F. Lindström, *Suffering and Sin: Interpretations of Illness in the Individual Complaint Psalms*, Estocolmo 1994.

2. Sobre el género de la lamentación y su función, cf. C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, Edimburgo 1981, y E. Gerstenberger, *Der bittende Mensch: Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn 1980.

3. Respecto al exilio como matriz de la fe de Israel, cf. *supra*, p. 90-95.

encontró en muchas otras situaciones con que la misma sensación de fracaso, de ausencia y de abandono era abrumadora y requerían el mismo cándido interrogatorio de Yahvé. Así, lo que, en relación con el exilio, sirve para la comunidad en su conjunto, también puede decirse de la experiencia personal de los individuos que atraviesan dificultades. En muchas circunstancias similares a las del exilio, Israel presentó pruebas, a partir de su propio sufrimiento, de que la presentación de Yahvé como alguien soberano y misericordioso no parecía verdadera.

Esta convergencia de *injusticia*, *lamentación* y *exilio* en el discurso de Israel, que tomo como fulcro de la réplica al testimonio israelita, es un rasgo característico y definitorio de la fe de Israel. Cuando éste hablaba sobre Yahvé, con frecuencia y de forma típica, tenía que hablar de la *injusticia* mediante la *lamentación* en el *exilio*. Ante este agudo y enérgico interrogatorio, el testimonio positivo de Israel no poseía una respuesta sencilla ni convincente, excepto regresar a su testimonio primordial y reiterar esas afirmaciones. El repetido testimonio es ciertamente firme y convincente. No obstante, para quienes vivían en una situación de consternación sin solución, el testimonio no silenciaba o echaba por tierra la réplica al testimonio, que debe haber perdurado en Israel como una forma de fe seria.

b) *La sensación de abandono*

Estas preguntas se refieren a dos temas, diferentes pero relacionados, en torno al Yahvé del testimonio consensuado. En primer lugar, y tal vez sea lo más importante, Israel solicita y se maravilla de la fiabilidad y la fidelidad de Yahvé. Israel tenía la sensación de que estaba siendo abandonado. El término *abandonado* (*'zb*) incluye la arbitraria prerrogativa masculina del divorcio en el mundo antiguo. En ese mundo, una divorciada era, de hecho, una abandonada. Así, refiriéndose al exilio, Israel pregunta:

> ¿Por qué nos olvidas para siempre,
> por qué nos abandonas (*'zb*) de por vida? (Lam 5, 20).

Las palabras clave son *olvidar* y *abandonar*. En Is 49, 14, los dos términos de esta pregunta se convierten en una conclusión:

> Sión decía: «Me ha abandonado Dios,
> el Señor me ha olvidado».

A decir verdad, la pregunta es rápidamente respondida, incluso refutada, en el v. 15:

> ¿Acaso olvida una mujer a su hijo
> y no se apiada del fruto de sus entrañas?
> Pues aunque ella se olvide,
> yo no te olvidaré.

Y, sin embargo, en el mismo corpus poético (y así, según el mismo testigo), Yahvé llega a abandonarlo, aunque haya sido «por un momento»:

> Por un breve instante te abandoné (*'zb*)...
> En un arrebato de ira te oculté mi rostro por un momento... (Is 54, 7-8).

La pregunta permanece en Israel. Persiste porque Israel es sumamente sincero en su testimonio y porque la realidad de la vida no se adecua fácilmente al testimonio primordial de Israel. La teología del Antiguo Testamento ha de reconocer que este interrogante pervive en el centro del testimonio más convencido de Israel. Se trata de una cuestión pertinaz no sólo para Israel, sino para el mundo que sabe de barbaridades y observa a Israel (y al Dios de Israel) con curiosidad anhelante y confusa. Los rivales de Israel desearán que la réplica al testimonio prevalezca sobre el testimonio más generalizado. No obstante, las personas más serias, no llenas de odio a sí mismas, querrán que prevalezca el testimonio primordial. Entretanto, Israel no promete una fácil solución a la cuestión, pero por el bien de sus acompañantes acepta continuar enfrentándose a la cuestión de la fidelidad de Yahvé.

c) *El cuestionamiento de la soberanía de Yahvé*

La convergencia de *injusticia-queja-exilio* plantea un interrogante a Israel en relación con el poder soberano de Yahvé. Con mucha frecuencia, Israel, como la mayoría de las religiones, atribuye el poder a su Dios. Israel tiende a centrar sus preguntas no en el tema del poder en general, sino en esa dimensión peculiar que es la fidelidad de Yahvé, la cual es fruto de su *pathos*. En algunas ocasiones, no obstante, Israel está dispuesto a conceder a Yahvé el beneficio de la duda y a afirmar su fidelidad y buena voluntad. Sin embargo, si se otorga dicha fidelidad y buena disposición a Yahvé, surgen cuestiones de otra índole igualmente difíciles. Pues si Yahvé está bien dispuesto y es fiel, entonces tal vez carezca de poder y no sea soberano. Así, en un caso extremo, Yahvé dirá insolentemente al Israel del exilio: «¿Tan corto es mi brazo que no podrá rescataros? ¿Me faltará fuerza para salvaros?» (Is 50, 2). El atrevimiento de Yahvé sugiere que se trata de una respuesta a algo expresado por el dubitativo Israel en el destierro, algo que se preguntaba en voz alta –tal vez que el brazo de Yahvé fuese corto–. En el pasado, Yahvé había mostrado «brazo fuerte y mano extendida», con los cuales rescataba a Israel. Sin embargo, ahora el brazo no parece fuerte y la mano parece haberse encogido hasta llegar a ser irrelevante. Por lo visto, se trata de una acusación formulada por Israel en el exilio. Yahvé refuta categóricamente la acusación con la grandilocuencia de una construcción gramatical enfática: «¿Tan corto es mi brazo?». La respuesta de Is 50, 2b-3 afirma el enorme poder de Yahvé. Y en Is 59, 1 se plantea la misma cuestión con idénticas palabras, pero en esa ocasión la respuesta es una afirmación en indicativo que vindica a Yahvé y condena a Israel. De esta manera, el sufrimiento de Israel es devuelto al marco de las sanciones de la alianza, con lo que se acalla la pregunta sobre el poder de Yahvé.

Sin duda, esa solución resultaba satisfactoria para muchos, que fueron capaces de regresar en buena fe al testimonio primordial. Creemos, sin embargo, que no todos fueron persuadidos con tanta facilidad, y que estos textos evidencian un continuo de-

sasosiego en Israel en relación con la afirmación hecha de forma generalizada acerca de Yahvé. La dura experiencia de Israel legitimaba tales interrogantes. No resulta tan obvio, dados los caprichos de su sufrimiento en la historia, que se pueda afirmar la total soberanía de Yahvé, como si negar los enigmas de la realidad o justificar la problemática de la experiencia fuese algo moralmente apropiado[4]. A algunos rivales de Israel les gustaría ver expuesta y derrotada la soberanía de Yahvé, pero a muchos otros no. Muchos que observan y esperan con Israel desearían que prevaleciese ese gran Dios de la soberanía de la alianza, y así anhelan que finalmente sea verificado el testimonio primordial de Israel. A la vista de las problemáticas pruebas, sin embargo, Israel no ofrecerá una solución fácil a la cuestión del poder de Yahvé. A través de su testimonio primordial y del interrogatorio posterior, Israel promete revisar honestamente el asunto del poder de Yahvé.

El testimonio primordial de Israel, al apelar a los verbos transformadores de Yahvé, así como a los adjetivos y metáforas nominales derivados de aquellos, defendió que Yahvé es soberano y plenamente fiel. Y la mayor parte de los días esa conclusión resulta adecuada. Es una conclusión bien recibida porque ofrece un relato coherente sobre la creación. A decir verdad, Israel afirma tal conclusión, pero vive en el mundo real y percibe lo que ocurre a su alrededor. Por ello, es cándido e incapaz de negar lo que observa. De esa manera, las cuestiones relativas a la soberanía competente y la fidelidad fiable permanecen en el Antiguo Testamento como un asunto inacabado en el que Israel se muestra crédulo y cándido. Sabemos, además, que esos dos temas son claves para todos aquellos que viven en el mundo, ya sea que hablen de Dios o no. Así, esos dos aspectos del interrogatorio no son para Israel un seguro ejercicio interior. Se trata más bien de cuestiones con las que Israel se enfrenta por el bien del mundo.

Creemos, asimismo, que estos dos temas, que reaparecen incesantemente en el mundo y que Israel jamás dio por concluidos, son también cuestiones primordiales en *la vida de Yahvé*. En el Antiguo Testamento, de acuerdo con el testimonio de Israel, es claro que Yahvé desea ser contemplado como alguien plenamente soberano. Eso es lo que significa «obtener la gloria» o «santificar mi nombre». Resulta igualmente evidente que Yahvé desea ser percibido como alguien plenamente fiable, digno de absoluta confianza. Eso es lo que supone que Yahvé se compadezca de las peticiones de Israel. Por lo tanto, el resultado de esta disputa, que constituye un elemento muy importante de la fe de Israel, no sólo depende de las cándidas preguntas de Israel; también depende de la disponibilidad de Yahvé para manifestar su soberanía y probar su fidelidad de forma concreta. Israel cree a pie juntillas que Yahvé podría hacerlo y lo haría, pero entretanto no se encuentra preparado para dejar de lado su impaciente insistencia.

El contrainterrogatorio no se lleva a cabo directamente o a través de una amplia y aplastante generalización. Más bien se desarrolla mediante un proceso lento y atento

4. J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, San Francisco 1988, ha mostrado la manera en que el gobierno de la creación por parte de Yahvé es provisional y precario.

que consiste en sonsacar los detalles y percibir indicios de incoherencia que afloran en las más importantes afirmaciones. A medida que esos indicios se van acumulando, se requiere releer y reelaborar la narración principal. De esta forma, el contrainterrogatorio del testimonio de Israel sobre Yahvé, en el fondo, exigirá una narración sobre Yahvé considerablemente revisada.

2. *El contexto del contrainterrogatorio*

Antes de ocuparme de la evidencia, me detengo aquí a fin de considerar con mayor detenimiento el proyecto del interrogatorio. Sugiero que el contrainterrogatorio (y por tanto el litigio) es algo característico del Antiguo Testamento. Así, a la hora de hacer teología del Antiguo Testamento, no es posible centrarse en el «qué» de las amplias y sustanciales generalizaciones teológicas sin dedicarse al «cómo» de la disputa, donde normalmente se expresan dichas generalizaciones. Creo que la causa más importante de ese carácter de litigio teológico surge y está sustentada por el Sujeto de la conversación, es decir, Yahvé, que valora la franqueza y rechaza toda engañosa negativa[5]. Me doy cuenta de que en cierto modo se trata de un razonamiento circular. En cualquier caso, si hemos de ser teológicos en nuestra comprensión, estamos obligados a decir que ninguna otra explicación es importante, pues finalmente el discurso sobre Dios ha de ser coherente con el Dios sobre el que habla.

Se puede comenzar a percibir la fuerza de este modo de discurso contrastándolo con las afirmaciones generalizadoras de la tradición griega clásica. Mientras que dicha tradición de pensamiento y razón consideraba importante ofrecer afirmaciones generales y coherentes de forma responsable, el testimonio judío valora la disyunción que trastoca la afirmación general y que presta atención a la contradicción como elemento de verdad[6]. Me gustaría destacar cuatro aspectos de dicha tendencia judía a la disyunción, la cual trastoca las afirmaciones generales y se halla configurada por la tarea del contrainterrogatorio del testimonio israelita sobre Yahvé[7]. Ciertamente estas prácticas críticas e interpretativas tan diferentes entre sí se encuentran a una gran distancia del texto veterotestamentario como tal. En cada caso, sin embargo, se niegan a aceptar la universalización de los prevalentes modelos racionales de Occidente. Su aguda percepción de lo particular que no se deja encasillar está influida por las tradiciones y las inclinaciones epistemológicas modeladas y extrapoladas a la luz del texto del Antiguo Testamento.

5. Tal vez el ejemplo cumbre de esta dimensión polémica se encuentra en Job 42, 7-8, donde Job es afirmado por Yahvé, quien le dice que «ha hablado bien». No queda demasiado claro si la reafirmación de Job por parte de Yahvé se refiere a la áspera protesta de Job contra Yahvé, pero muy probablemente ésa sea la intención de los versículos.

6. Se ha defendido que en la tradición griega clásica esta misma tendencia a la litigación se encuentra en los sofistas, oponentes del «realismo» platónico. A la inversa, la tradición platónica clásica es la actividad de quienes desean acallar el litigio, aunque desde su propia versión. Cf. *supra*, la nota 6 del capítulo 3.

7. Al respecto, quiero dar las gracias especialmente a un alumno mío, Tod Linafelt.

a) *La réplica al testimonio en el «midrash»*

La práctica de una réplica al testimonio de carácter disyuntivo, que he denominado contrainterrogatorio, puede percibirse en el *midrash*, un tipo de exégesis judía que tiende a concentrarse en elementos del texto que no se amoldan a una interpretación sencilla o general. La labor del *midrash* consiste en fijarse en el elemento que no encaja y extrapolar nuevos significados que se hallan más allá de la expresión explícita del texto. El *midrash* tiene por objeto exponer lo que se halla oculto en el texto, lo cual puede resultar embarazoso para la afirmación principal del texto.

La irregularidad o inadecuación se encuentra en el texto mismo. Así, Geoffrey Hartman puede hablar de «fricción» en el texto escriturístico, lo cual distingue a este texto de la ficción[8]. El ejemplo aducido por Hartman es el relato de Gn 32, cuando Jacob lucha con el ángel. Hartman, como muchos otros intérpretes, es capaz de percibir que gran parte de lo que se encuentra oculto, de lo que es oscuro y aciago en el texto, es simplemente apuntado, pero nunca queda explícito. El *midrash* supone realizar un enorme ejercicio de imaginación interpretativa a fin de dar visibilidad y énfasis precisamente a aquello que es prácticamente invisible o que queda sumamente marginado en el texto. De esta forma, la labor del *midrash* está en continuidad con el texto en sí, pero avanza más allá al poner de manifiesto la anomalía que desestabiliza y cuestiona el flujo principal del texto.

James Kugel ha mostrado cómo actúa el *midrash* a la hora de expresar algo disonante, lo que él describe como «irregularidades en la superficie» del texto[9]. Un ejemplo que cita Kugel es la ausencia de un verso que comience con *nun* en el acróstico del salmo 145. La ausencia de dicho *nun* se convirtió en el foco del comentario midrásico, de tal manera que el *nun* que falta y no el alefato visible en el texto pasa a ser el aspecto que interpretar. Este enfoque del texto es implacablemente atomista[10]. Esto es necesario, porque la perspectiva interpretativa busca el detalle disonante, el cual posteriormente se convierte en la palanca que exhibe el carácter disyuntivo del texto.

La interpretación midrásica no trata explícitamente de «hacer teología», tal como la tradición cristiana y la disciplina de la teología del Antiguo Testamento lo han entendido. El comentario midrásico se interesa por cualquier detalle del texto, no simplemente del discurso sobre Dios. Por consiguiente, el *midrash* no es un ejemplo, sino una analogía de lo que yo sugiero como teología del Antiguo Testamento. *Mutatis mutandis*, el contrainterrogatorio del testimonio de Israel sobre Yahvé mira a la fricción, a lo disonante o a las irregularidades en la superficie de la articulación que Israel hace de su Dios. Tal planteamiento asume que una articulación disonante de Yahvé no debe reducirse a una explicación desde la literatura o la historia, sino que constituye un dato teológico. Así, por ejemplo, en Am 9, 8 el discurso en boca de Yahvé trata de un juicio radical:

8. G. H. Hartman, *The Struggle for the Text*, en G. H. Hartman-S. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven 1986, 13.
9. J. L. Kugel, *Two Introductions to Midrash*, en G. H. Hartman-S. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, 80.92.
10. *Ibid.*, 95.

> Yo, el Señor, no perderé de vista
> al reino pecador, y lo aniquilaré
> de la superficie de la tierra...

Pero luego aparece la conclusión elíptica del versículo:

> ... pero no aniquilaré completamente
> a los descendientes de Jacob.

Ese brusco cambio a mitad de verso puede explicarse como resultado del proceso redaccional. No obstante, si se toma como un dato teológico, los dos elementos del verso unidos, expresando intenciones contrapuestas, pueden dar testimonio de la indecisión o de la incapacidad por parte de Yahvé para mostrar un constante dominio de sí. No deberían extraerse demasiadas conclusiones de un simple versículo como éste, pero hay que estar atento a estas «irregularidades en la superficie» en el discurso. Prestar atención a la «fricción» es, de hecho, una invitación y un desafío al intérprete cristiano del texto, pues la interpretación cristiana tiende a realizar una representación general de Yahvé, la cual inevitablemente se ve obligada a ignorar gran parte de la evidencia disponible. El resultado de una indagación como ésta no será un Yahvé consolidado y establecido, sino aquel con quien tiene que lidiar constantemente Israel, con todos los riesgos y sorpresas que conlleva un compromiso duradero. Así, la pista que podemos descubrir en la exégesis midrásica está relacionada con el horizonte hermenéutico, y en definitiva remite al Sujeto del discurso teológico de Israel.

b) *La práctica psicoanalítica y el contrainterrogatorio*

En muchos ambientes se sugiere que la teoría del psicoanálisis de Sigmund Freud es una empresa absolutamente judía y está en gran medida configurada por la práctica midrásica[11]. Freud asumía que una articulación o una representación superficial de la realidad debía ser tratada con enormes sospechas y no debía ser aceptada como válida en cuanto tal. Cuando se considera a Freud como un crítico social y no solamente como un terapeuta (en el sentido popular del término), se pone de manifiesto que Freud está interesado en una teoría de la represión que constituye un ejercicio de engaño general. John Murray Cuddihy ha sugerido que la represión por la que Freud se mostraba interesado se refiere especialmente a la situación de los judíos en la Europa occidental y burguesa, que se vieron forzados por la sociedad gentil dominante a comportarse de forma engañosa[12]. A consecuencia de ello, asegura Cuddihy, a menudo la judeidad quedaba oculta, pero salía a la superficie de formas inverosímiles. Sea como fuere, la comprensión por parte de Freud del proceso del psicoanálisis es que, en los sueños y en la interpretación de los sueños, aflorará lo que está reprimido,

11. Cf. S. A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany 1982.
12. J. M. Cuddihy, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Levi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*, Nueva York 1974.

oculto, negado y desajustado. El proceso de interpretación consiste en escuchar y estar atento ante la incoherencia entre lo que se dice y lo que se oculta, pero queda apuntado. Esta revelación no sólo reconoce que hay algo oculto, sino que posibilita la liberación en un proceso de revelación de lo escondido.

Así, el programa freudiano, como el del midrash, tiene que ver con la fricción, la disonancia y la irregularidad en la superficie de la autopresentación, las cuales sugieren que la presentación que se ha hecho no refleja por sí misma todo lo que existe. En relación con este tema, estoy bajo el poderoso influjo de Susan Handelman, quien ha explorado los vínculos de Freud con la práctica midrásica. Respecto al tema de lo superficial y lo oculto en el texto y en el yo, dice Handelman:

> Las lagunas y los silencios conscientes, los fenómenos marginados e ignorados a los que presta atención el psicoanálisis, se ven extendidos por Freud a una teoría general de la cultura: a las evasiones, represiones y omisiones de la verdad que subyacen en nuestros logros más admirados. La explicación de Freud del antisemitismo, dentro de su propio proyecto de recuperación de su pasado, está íntimamente relacionada con su análisis de la civilización y sus descontentos[13].
>
> Para los rabinos, mientras que la interpretación procedía del Sinaí, «la Torá no está en el cielo», sino que se decide en un continuo proceso de debate en la tierra. Esta idea de interpretación es una curiosa mezcla de la creencia en un origen y una autoridad absolutos y la creencia en la capacidad humana de alterarla y superarla, una mezcla del mismo tipo en que las teorías de Freud combinaban, por un lado, conceptos de orígenes absolutos (complejos, crímenes primigenios, deseos y traumas), mecanismos determinantes que actuaban desde los primeros años y controlaban la formación del carácter, con, por otro lado, la afirmación de la conversión, la alteración y la posibilidad de cambiar esos orígenes absolutos mediante la interpretación y la intuición[14].

En lo referente a la tarea del contrainterrogatorio del testimonio de Israel sobre Yahvé, sugiero que debemos prestar atención en los textos a la incoherencia y a los aspectos disyuntivos de la articulación de Yahvé, pues ellos manifiestan su rica e inquieta vida interior. No sugiero «psicoanalizar a Yahvé», sino estar alerta ante las anomalías en el desarrollo del texto. Así, en otro lugar he tratado lo que podemos hacer desde el punto de vista teológico con la historia de violencia y de ausencia de Yahvé, quien ocasionalmente es presentado en el texto como alguien indisciplinado y desmesurado[15]. Si consideramos estas cuestiones textuales como datos teológicos sobre el Personaje del relato que tiene mayor continuidad y constancia, tenemos el derecho de preguntarnos qué sentido tiene que se recuerde esta violencia en la vida y el carácter de Yahvé. Hagamos lo que hagamos con estos recuerdos, no podemos ignorar los textos. Sería como si un analista ignorase lo negativo como algo poco importante o poco interesante. Desde este ángulo, las dimensiones problemáticas de Yahvé en el texto sugieren que nuestras expresiones más comunes y superficiales sobre él deben ser lo suficientemente abiertas como para otorgar un lugar a los datos discordantes.

13. S. A. Handelman, *The Slayers of Moses*, 145.
14. *Ibid.*, 150.
15. Cf. W. Brueggemann, *Texts That Linger, Words that Explode*: TToday 54 (1997) 180-199.

c) *El Holocausto: una alteración para la que no hay respuesta*

El carácter disyuntivo de la interpretación en la práctica midrásica y en la teoría freudiana nos proporciona una serie de categorías, pero no nos prepara para la alteración interpretativa del Holocausto. A mi juicio, una teología del Antiguo Testamento no puede organizarse de manera provechosa en relación con el Holocausto. Sin embargo, desde mi punto de vista, resulta igualmente obvio que una teología del Antiguo Testamento no puede avanzar sin reconocer la profunda e indescriptible alteración que el Holocausto ha supuesto para la empresa hermenéutica. No es necesario adentrarse en el debate en torno a si el Holocausto es algo único u otro caso extremo en una historia de barbaries[16]. Nos basta con reconocer que, ante el Holocausto, todas nuestras categorías interpretativas resultan insuficientes.

Si tratamos de descubrir el sentido del Holocausto a la luz del Antiguo Testamento, probablemente nos aproximemos al libro de Job. Richard Rubenstein ha defendido, en cualquier caso, que el libro de Job no contiene categorías adecuadas para la profundidad del Holocausto, el cual tuvo lugar mucho más allá del horizonte que contempla el texto[17]. O tal vez podamos comparar, como hace David Blumenthal, el Dios del Holocausto con las categorías de la alianza del Antiguo Testamento y deducir que el Dios de Israel es «abusivo... pero no siempre»[18]. O sencillamente, tanto judíos como cristianos, podemos reconocer, con Emil Fackenheim, que el Holocausto supone una alteración radical que no conoce paralelo alguno[19]. En el Holocausto, judíos y cristianos se ven confrontados con una serie de pruebas que constituye un desafío enorme y que deja sin respuestas a las reivindicaciones sobre la soberanía y la fidelidad de Yahvé.

A mi juicio, de esto no se sigue que debamos abandonar dichas reclamaciones, pues en caso contrario no nos dedicaríamos a la ardua tarea de la teología del Antiguo Testamento. No obstante, sí es preciso deducir de ello que las afirmaciones sobre la soberanía y la fidelidad de Yahvé deben hacerse ahora de forma provisional y teniendo en cuenta la carne quemada en Auschwitz. De esta manera es posible sugerir que el Holocausto es la ocasión clave y sin par de hallar pruebas sobre la disyunción de Yahvé, una «irregularidad en la superficie» de una magnitud indescriptible. Se trata de un caso extremo –en la historia de los judíos, en la historia del mundo, en la historia de Yahvé– de una prueba de lo contrario, de una prueba que no se desvanecerá.

Hay que evitar trivializar el Holocausto simplemente «aprendiendo la lección». Sin embargo, algo que resulta fundamental que aprenda la teología del Antiguo Testamento es a ser muy perspicaz, e incluso reticente, ante una historia triunfalista de la fe que se deriva con excesiva simpleza de la Biblia. Cualquier triunfo queda empe-

16. Cf. el completo estudio de S. T. Katz, *The Holocaust in Historical Context* I. *The Holocaust and Mass Death before the Modern Age*, Nueva York 1994. También cf. R. L. Rubenstein, *After Auschwitz: Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore ²1992.
17. R. L. Rubenstein, *Job and Auschwitz*: USQR 25 (1970) 421-437.
18. Se trata de una expresión de D. Blumenthal, *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*, Louisville 1993, 247 *passim*.
19. E. L. Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Thought*, Nueva York 1989.

queñecido ante ese acontecimiento y cualquier victoria resulta inestable ante esa realidad. Esta alteración no es distinta de las múltiples alteraciones que se perciben en la historia de Israel. Pero como Fackenheim nos ha mostrado tan acertadamente, es de un grado tan diferente que puede ser de una clase distinta. Incluso contando con la larga tradición de alteraciones que forman parte de la interpretación judía, en absoluto estamos preparados para ésta. Aún no sabemos cómo hacer una interpretación a la luz de esta situación de quiebra. No obstante, lo que ahora seamos capaces de hacer queda profunda e irreversiblemente afectado por dicha quiebra.

d) *Deconstrucción: leer en el límite*

Mi sugerencia es que el programa de *deconstrucción* de Jacques Derrida es una importante contribución en la que podemos ver cómo convergen la simpatía por las alteraciones en el *midrash*, los «lapsus» del *discernimiento freudiano* que constituyen pistas para llegar a una verdad liberadora y la alteración sociopolítica, moral e intelectual que supone el *Holocausto*. Es obvio que Derrida, un intelectual parisino, está implicado en una empresa profundamente judía de lectura en el límite[20].

La empresa de Derrida resulta extremadamente densa, y considero que aún no la he explorado adecuadamente. Es suficiente con hacer las siguientes observaciones pertinentes a nuestra tarea de contrainterrogatorio. En primer lugar, la empresa de Derrida debe considerarse como una respuesta crítica a la historia intelectual ilustrada de Europa occidental. Más específicamente, es una respuesta al estructuralismo francés, que pensaba que la verdad procede de un sistema de signos cerrados, como un inventario de códigos limitados. Es decir, todo estaba controlado y todo resultaba conocido de antemano. Frente a ello, Derrida protesta en nombre de lo inesperado de las posibilidades, una protesta que posee dimensiones intelectuales, literarias y políticas, pero que en última instancia –para el testimonio bíblico– está enraizado en el Dios que puede hacer lo imposible.

Más allá del programa del estructuralismo, Derrida responde a la historia y cultura triunfalista que aparece encarnada, por ejemplo, en Martin Heidegger[21]. Dicha historia, modelada por la convergencia del pensamiento clásico y cristiano triunfalista, fue capaz de elaborar un relato absoluto de la historia total de Occidente[22]. Resulta

20. La literatura sobre Jacques Derrida es inmensa y difícil. Un estudiante de teología del Antiguo Testamento no necesita conocer toda la profundidad y dificultad de Derrida, pero le resultará provechoso descubrir la manera en que su deconstrucción refleja un antiguo compromiso judío con la iconoclastia. También debería hacerse referencia a Hélène Cixous y Emmanuel Levinas. Un libro que me ha ayudado en este complejo mundo es J. D. Caputo, *Demytholoziging Heidegger*, Bloomington 1993.

21. Martin Heidegger sirve como un ejemplo específico y como un símbolo de la cultura universalizadora de Europa, frente a la que se alza el particularismo judío, normalmente corriendo graves peligros. La tendencia sustitutoria cristiana, como práctica teológica y como monopolización de la Biblia hebrea, es ciertamente parte de la universalización de la que Heidegger es un ejemplo descarado y tristemente famoso.

22. J. Flax, *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*, Berkeley 1990, ofrece un perspicaz análisis de la construcción del «relato absoluto» en Occidente y de su caída. Presta atención a la vinculación entre las afirmaciones de poder y las pretensiones de verdad.

ahora evidente en muchos casos, pero de forma paradigmática en Heidegger, que la seducción de lo absoluto era incapaz de ser crítica consigo misma o de considerarse tentativa, y al final produjo, entre sus muchos resultados, «la solución final». La teología cristiana se ve implicada en dicho triunfalismo al apropiarse para sí de un absoluto que no contempla alteración o desestabilización alguna (de pasada, podemos notar que la dimensión clásica de esta empresa está enraizada en Platón y en su intento de frenar el discurso político patrocinado por los sofistas; éste es el motivo por el que algunos de los intelectuales de Occidente, arraigados en Platón, ahora resultan ser los heraldos de lo absoluto intelectual y político, todo a fin de conservar los tradicionales privilegios)[23]. Así, el absoluto que Derrida pretende derribar es una empresa intelectual, pero presenta consecuencias sociopolíticas directas e intolerables. Derrida se propone desestabilizar continuamente la *hybris* tradicional y totalizadora.

En segundo lugar, queda claro que la intención de Derrida no es nihilista, pese a lo que el término *deconstrucción* pueda sugerir y pese a lo que sus detractores insistan en ello. La empresa de Derrida, más bien, es profundamente dialéctica. No pretende que determinado acto de deconstrucción sea la última palabra del proceso, como si derribase la última ideología totalitaria o se matase al último tirano. Cada momento de la deconstrucción supone un paso en un proceso permanente, que reconoce que surgirán, que deben surgir, nuevas «construcciones», las cuales a su vez terminarán por ser problemáticas[24].

En tercer lugar, podemos preguntarnos entonces si el programa de Derrida es una empresa agotadora e incesante que no tiene fin en su impulso negativo. El mismo Derrida acota esa empresa fútil y extenuante:

> La justicia en sí misma, si existe, al margen o más allá de la ley, no se puede deconstruir. No más que la deconstrucción, si existe tal cosa. La deconstrucción es justicia[25].

Se trata de una afirmación destacada a la que se ha prestado demasiado poca atención. La deconstrucción se encuentra al servicio de la justicia, porque pretende superar cualquier injusticia que brota de la ilusión de un sistema perfecto[26]. Por supuesto, el *acto* de justicia no crea un *estado* de justicia permanente. Se trata simplemente de un acto, que requiere ser actualizado incesantemente. Así, en última instancia, Derrida pone lo fundamental del proceso deconstructivo en un compromiso profundamen-

23. El ejemplo más obvio de esta ideología en el nombre de una intelectualidad elitista es el de A. Bloom, *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Nueva York 1987. El alegato de Bloom es exactamente del mismo tipo que aparece expresado en la resistencia platónica a las litigaciones democráticas de los sofistas.

24. Debemos referirnos en este momento a D. Blumenthal, *Facing the Abusing God*, Louisville 1993, y a su uso de la imagen náutica del viraje. Blumenthal considera que la crítica y la afirmación de Dios son maniobras similares a un viraje, las cuales son necesarias para una fe bíblica seria.

25. J. Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid 1997. Es sugerente descubrir que G. Steiner, *Presencias reales*, 292, considera la esperanza como el elemento esencialmente no deconstructible de la vida.

26. D. Jobling, *Writing the Wrongs of the World: The Deconstruction of the Biblical Text in the Context of Liberation Theologies*: Semeia 51 (1990) 82-112, ha sugerido la conexión que existe entre la deconstrucción y la hermenéutica de la liberación.

te judío. Si fuésemos capaces de traducir a Derrida en términos teológicos más convencionales, podríamos deducir que el irrevocable compromiso con la justicia tanto de Yahvé como de Israel exige que todos los inicios fallidos por parte de Yahvé sean cuestionados, criticados y trastornados. Dichos inicios fallidos pueden deberse a una exagerada afirmación de su propia soberanía o a un exceso emocional que concede demasiado al amado. En línea con la auténtica deconstrucción, Israel se niega a dejar en paz a Yahvé, porque éste todavía no lo ha hecho del todo bien. Y el contrainterrogatorio de Israel se ocupa de esa tarea ante Yahvé.

Esta extraordinaria confluencia de *midrash*, Freud, el Holocausto y la deconstrucción de Derrida constituye un conjunto. Dichas prácticas constituyen la empresa permanente de la judeidad teológica, una judeidad que no puede deshacerse de «la cuestión de Dios», la cual se alza frente a cualquier seducción totalitaria que siempre termina en el engaño y en la barbarie. En la medida en que la réplica al testimonio ofrecida por Israel participa de la misma actividad crítica que esos elementos, *Israel como testigo sabe que si Yahvé no es incesantemente criticado y trastornado, éste también se convertirá en un ídolo absoluto y absolutizante*, del mismo tipo al que Moisés dirigió su tarea de protesta y deconstrucción en el Sinaí. De este modo, el programa deconstructivo en todas esas dimensiones constituye una empresa típicamente judía de «destruir los ídolos».

La cuestión no resulta tan sencilla para la teología cristiana. No es tan fácil porque la fe cristiana es implacable en la afirmación absoluta que hace respecto a Jesús de Nazaret. No es tan fácil porque los hábitos de la teología cristiana se han acostumbrado a gozar de una posición dominante en Occidente, tanto desde un punto de vista político como intelectual. De esta forma, gran parte de la tarea deconstructiva que hay que realizar consiste en deconstruir aquello donde está encarnada la fe cristiana o aquello con lo que se alía. No es algo habitual que los cristianos lleven a cabo una réplica teológica a las afirmaciones de su propia fe. Y, no obstante, ésa es la intención del «principio protestante», enraizado tal como está en la fe paulina relacionada con la alianza y el profetismo[27].

La fe cristiana, sin embargo, no carece de recursos. Tiene un punto de acceso fundamental a esta empresa disyuntiva. La fe cristiana se centra en el viernes santo y en la crucifixión, en la que hablamos del «Dios crucificado»[28]. El viernes, por supuesto, está conectado con el domingo, y la muerte se ve seguida por la irrupción de vida nueva. No obstante, las cicatrices del viernes permanecen en el cuerpo de Cristo, y protestan contra cualquier ambición totalitaria, triunfalista y absolutizadora. Viviendo en medio del viernes, los cristianos se remontan hasta el mandamiento del Sinaí

27. P. Tillich, *The Protestant Era*, Chicago 1940, ha articulado «el principio protestante», que él comprende como una perspectiva crítica radical que ha de aplicarse en relación con la «sustancia católica» de la fe.

28. En la teología contemporánea la frase recuerda la obra de J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Salamanca ²1977. Adviértase la palabra *crítica* en el subtítulo de la obra de Moltmann. E. Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1994, muestra la manera en que «la muerte de Dios» en la moderna formulación de Nietzsche deriva de los himnos de la «teología de la cruz» de Lutero.

contra los ídolos[29]. Y se proyectan hasta la deconstrucción parisina en su judeidad. El contrainterrogatorio no hará sucumbir al testimonio... probablemente. Pero hará que el testimonio se pronuncie con voz sobria y entrecortada. A ese contrainterrogatorio, tan difícil para los cristianos, tan característico de los judíos serios, nos dedicaremos en las páginas que siguen[30].

29. Respecto a la crítica de los ídolos como algo elemental para la fe bíblica, cf. G. Vahanian, *Wait without Idols*, Nueva York 1964; Id., *The Idols of Death and the God of Life*, Maryknoll 1983.

30. He optado por el término *contrainterrogatorio* (*cross-examination*) para la presente empresa antes de descubrir que E. Fackenheim, *To Mend the World*, 11, había usado la expresión «réplica al testimonio» para referirse al Holocausto: «El Holocausto plantea la más radical réplica al testimonio tanto del judaísmo como del cristianismo». Aunque se trate de un asunto muy diferente con otra intención, cabe notar que Platón emplea el término *elenchos* (contrainterrogatorio, refutación) como una estrategia para desafiar las creencias comunes. Cf. T. Irwin, *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, Oxford 1979, 34-37 *passim*.

9

El carácter oculto de Yahvé

En el contrainterrogatorio de su propio testimonio acerca de Yahvé, Israel ofrece pruebas de que el Dios al que se conoce directamente y es visible en la vida de Israel en muchas ocasiones está oculto, se le conoce de forma indirecta y no visible. El testimonio fundamental de los verbos habla de Yahvé afirmando que éste era conocido y visto de forma directa en la vida cotidiana de Israel. Por el contrario, frente a ello hay una poderosa réplica que mantiene que el Dios de Israel está oculto: «Verdaderamente tú eres un Dios escondido: el Dios de Israel, el Salvador» (Is 45, 15).

Al meditar sobre su vida diaria y al enfrentarse a los caprichos de su angustiosa existencia, Israel sabía que el Dios de Israel no está en todas partes y no es siempre visible. Sin embargo, Israel no estaba dispuesto a deducir de ello que allí donde Yahvé no era visible no está presente y no muestra interés alguno. Por consiguiente, resultaba esencial afirmar, en contra del testimonio primordial, que Yahvé está presente y presta atención a la vida de Israel de forma escondida.

1. *El gobierno oculto de Yahvé*

La cuestión del carácter oculto de Yahvé ha sido importante en la teología cristiana, especialmente en el caso de Lutero; Martin Buber ha estudiado el tema desde la perspectiva del judaísmo[1]. En el testimonio primordial de Israel, tal como hemos visto, Yahvé es presentado como el sujeto de verbos transformativos, mediante los que interviene y se inmiscuye de forma dramática e identificable en la vida de Israel, a fin de obrar su derecho, caracterizado por la justicia, la equidad y la fiabilidad. Incluso en el testimonio de Israel, dichas acciones transformativas de Yahvé son, en realidad, pocas y aparecen espaciadas. De modo que, por lo general, Israel debe arreglárselas sin esas maravillas de novedad radical, viviendo en un mundo profano y cotidiano

1. Respecto al uso del término por parte de Lutero, cf. J. Dillenberger, *God Hidden and Revealed*, Filadelfia 1953. Cf. M. Buber, *El eclipse de Dios*, Salamanca 2003; D. J. Hall, *Lighten Our Darkness: Toward an Indigenous Theology of the Cross*, Filadelfia 1976. Respecto al fundamento exegético de esta noción, cf. S. E. Balentine, *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford 1983; L. Perlitt, *Die Verborgenheit Gottes*, en H. W. Wolff, *Probleme biblische Theologie*, Múnich 1971, 367-382. S. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, Nueva York 1978, ha insistido enormemente en la noción del carácter oculto de Dios.

donde los procesos biológicos del nacimiento y la muerte, los procesos familiares de amor y odio, y los procesos políticos de esplendor y ocaso, de guerra y paz, se suceden rápidamente.

Lo destacable de la réplica al testimonio de Israel es que, aunque el activo, directo y visible Yahvé desapareció de su vida, ello no impidió a Israel meditar sobre el carácter, el objetivo y las implicaciones de Yahvé. Sufriendo la ausencia de grandes intervenciones de Yahvé, Israel aprendió a hablar de él de otra manera. Dicho discurso atribuye muy pocos verbos transformativos a Yahvé. A resultas de ello, en el contrainterrogatorio es presentado como alguien menos revolucionario que en el testimonio primordial de Israel. Más bien, en la medida en que Israel meditaba sobre las constantes de su vida cotidiana, atribuye a Yahvé funciones que se refieren especialmente al gobierno, al orden, al mantenimiento y al sustento. Las afirmaciones que se hacen sobre Yahvé no son tan dramáticas como en el testimonio primordial. Es como si Israel hubiese templado su retórica, como si Israel se retrajera después de haber hablado con excesiva exuberancia y estruendo sobre Yahvé. Así, mi propuesta consiste en analizar lo que –de forma revisada– se dice sobre Yahvé bajo el epígrafe de sabiduría[2]. Como veremos, el tema fundamental de la teología sapiencial presenta como componentes la creación, el orden y la providencia.

a) *Teología sapiencial*

No es fácil u obvio situar las tradiciones sapienciales, especialmente el libro de los Proverbios, en el discurso israelita sobre Dios[3]. Es importante que un estudiante de teología del Antiguo Testamento tenga una noción general de la lucha en la exégesis veterotestamentaria por contar con las tradiciones sapienciales. Podemos identificar dos actitudes exegéticas hacia la sabiduría en una articulación completa de la teología del Antiguo Testamento.

En primer lugar, y ciertamente ejerciendo una gran influencia, la teología del Antiguo Testamento en el siglo XX ha tratado la cuestión sapiencial como un embarazoso hijastro. Debido a que la sabiduría de Proverbios no refleja ninguna de las grandes interpretaciones de la exégesis del siglo XX (por ejemplo, la alianza, el credo o las acciones poderosas) y dado que tenía mucho en común con otros documentos y presupuestos religiosos del antiguo Oriente Próximo, lo sapiencial ha sido tratado (casi) como algo no-israelita y ciertamente como algo incongruente con los que se consideraban los principales acentos de la fe de Israel[4]. Esta visión partía de una noción consensuada sobre lo que constituía el núcleo de la fe de Israel. El problema con

2. Cf. G. von Rad, *La sabiduría de Israel*, Madrid 1980. El más completo análisis de la teología sapiencial aparece en los cientos de estudios de J. L. Crenshaw, ahora compilados en *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon 1995.

3. Cf. L. Bostrom, *The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs*, Estocolmo 1990.

4. Se trataba ciertamente de una tendencia en el influyente paradigma de G. E. Wright, pero aparece articulada de forma más clara en la obra de H. D. Preuss, *Erwägungen zum theologischen Ort alttestestamentlicher Weisheitsliteratur*: EvT 30 (1970) 393-417.

el rechazo del contenido sapiencial es que el material está presente en el Antiguo Testamento y ciertamente algunos israelitas, de forma juiciosa, lo consideraron como material teológico. De manera que no estamos en posición de rechazar lo que el mismo Israel no despreció en su literatura normativa.

En segundo lugar, en respuesta a esta posición exegética, que en gran medida él mismo había propugnado, Gerhard von Rad ofreció una valoración completamente distinta de la sabiduría como material teológico[5]. En su primer volumen de la *Teología del Antiguo Testamento*, Von Rad presentaba el material sapiencial, junto a los salmos, como la respuesta a la teología del credo de Israel[6]. Esta propuesta tiene el mérito de incluir el material sapiencial en el horizonte teológico de Israel y tomar en serio dicho material. En la actualidad se reconoce que lo sapiencial «está presente» en la Biblia como un dato teológico. Sin embargo, el epígrafe de respuesta no resulta válido en última instancia, puesto que el material en sí no está familiarizado con la perspectiva del credo.

En su último libro, Von Rad revisó esta valoración a fin de afirmar que la sabiduría era simplemente una forma alternativa de hacer teología, la cual representa un contexto distinto para la fe y ofrece opciones intelectuales, culturales y sociológicas muy diferentes[7]. En realidad, en este planteamiento hay numerosos elementos que pueden resultar adecuados. Si un estudiante de teología del Antiguo Testamento avanza siguiendo las líneas de dicho modelo, en todo caso reconocerá que el Antiguo Testamento articula más de una forma de hacer teología.

No disiento especialmente de la noción de la sabiduría como modelo alternativo de discurso teológico. No obstante, pretendo comprender el Antiguo Testamento en términos de testimonio, de modo que ofrezco la noción de lo sapiencial como algo alternativo a fin de sugerir que no se trata de un esfuerzo secundario e inconexo, sino que es un intento de hablar de Yahvé en todos aquellos contextos de la vivencia de Israel donde las principales afirmaciones del testimonio primordial no resultan concluyentes. Si Israel no podía hablar de Yahvé como de aquel que lleva a cabo una transformación radical, entonces no tenía gran cosa que decir teológicamente a la luz de los verbos que hemos analizado y debía dejar gran parte de su vida al margen del horizonte de Yahvé[8]. Por consiguiente –es mi propuesta–, la teología sapiencial insiste en que el testimonio primordial no es adecuado o eficaz en todas las circunstancias. La réplica al testimonio ofrecida por la sabiduría es que en gran parte de la vida, si se

5. G. von Rad, *La sabiduría de Israel*, Madrid 1980, supuso una profunda renovación y sigue siendo la más cuidada explicación de la teología sapiencial del Antiguo Testamento.

6. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, Salamanca ^{8}2000.

7. El repaso más reciente al estado de la cuestión intelectual, cultural y sociológica en relación con la sabiduría del Antiguo Testamento es J. Day (ed.), *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton*, Cambridge 1995.

8. Las «acciones poderosas» como principio interpretativo dejaban de dar importancia teológica a un importante sector. Así, por ejemplo, G. Ernest Wright podía afirmar que Israel «estaba poco interesado por la naturaleza». En la actualidad, en retrospectiva, podemos descubrir que tal exclusión estaba sumamente desorientada y resultó enormemente costosa para la labor teológica de la Iglesia. Al respecto, cf. W. Brueggemann, *The Loss and Recovery of Creation in Old Testament Theology*: TToday 52 (1996) 177-190.

ha de hablar significativamente de Yahvé, éste debe ser un Dios invisible al que no se accede directamente, sino que está oculto en los permanentes procesos vitales. Por un lado, esta forma de hablar sobre Yahvé es sumamente modesta; no exige demasiado. Por otro lado, es una arriesgada propuesta de yahvismo, pues se atreve a hacer una afirmación sobre su soberanía fiel y su fidelidad soberana en todas aquellas dimensiones de la vida donde no es palpable el Yahvé de los grandes verbos.

b) *Yahvé como el oculto garante del orden*

En las últimas décadas, en cierta medida gracias al impulso de Von Rad, la exégesis veterotestamentaria ha elaborado un notable conjunto de obras sobre este esfuerzo teológico, ahora resumido de forma global por Leo Perdue y John Gammie[9]. En Estados Unidos se debe prestar atención a las obras de James Crenshaw y Roland Murphy; en Alemania a Von Rad y algunos de sus discípulos, entre los que se encuentran Erhard Gerstenberger y H. J. Hermisson; en Gran Bretaña a Norman Whybray; y en Suiza a los dos destacados libros de Hans Heinrich Schmid[10].

En esta teología, en torno a la que hoy en día existe un consenso generalizado entre los estudiosos, Yahvé es el garante oculto de un orden que posibilita la vida en el mundo. La palabra clave es *orden*, e Israel se maravilla, medita, ensalza y confía en ese bello orden sin el cual la vida no sería posible. Hemos de advertir, desde el punto de vista metodológico, que Israel lo elabora hacia atrás, como siempre ocurre con la «teología natural», infiriendo a Yahvé de las observaciones y las experiencias de la vida cotidiana[11]. El principal modo discursivo de esta forma de hablar sobre Yahvé son los refranes, que a menudo no mencionan en absoluto a Yahvé (por ejemplo, cf. Prov 10, 1.4.6). Ocasionalmente Yahvé aparece mencionado como el garante del orden, como en Prov 10, 3; 11, 1. Aquellos dichos que no se refieren explícitamente a Yahvé son preponderantes en Proverbios, y sólo mediante una inferencia se puede determinar que con esos proverbios Israel pretendía afirmar lo mismo sobre el carácter de Yahvé, es decir, que era el garante oculto de la fiabilidad del proceso vital necesario para la supervivencia y el bienestar en el mundo.

9. J. G. Gammie-L.G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990.

10. J. L. Crenshaw, *Urgent Advice and Probing Questions*, Macon 1995; R. E. Murphy, *The Tree of Life*, Nueva York 1990; E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts»* (WMANT 20), Neukirchen-Vluyn 1965; H. J. Hermisson, *Studien zur Israelitischer Spruch-Weisheit* (WMANT 28), Neukirchen-Vluyn 1968; N. Whybray, *The Intellectual Tratidion in the Old Testament* (BZAW 135), Berlín 1974; H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlín 1966; Id., *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tubinga 1968.

11. Especialmente cf. J. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology: The Gifford Lectures for 1991*, Oxford 1993. No se puede dudar de que la retórica sapiencial israelita habla de Yahvé de una manera muy distinta a como lo hace el testimonio primordial. Siguiendo a Paul Ricoeur, afirma M. I. Wallace, *Can God Be Named without Being Known? The Problem of Revelation in Thiemann, Ogden and Ricoeur*: JAAR 59 (1991) 281-308: «La fuerza del discurso sapiencial [actúa] como un correctivo para los impulsos totalitarios de una teología narrativa cristiana» (p. 300). Esta conclusión indica la razón por la que me ocupo de la sabiduría como de algo opuesto al testimonio primordial, que por lo general tiende a ser totalitario.

El maravilloso orden de la creación. Las reflexiones sapienciales acerca de Yahvé prestan atención a los procesos vitales que constituyen la creación[12]. El mundo es percibido como un maravilloso sistema regular en lo referido a la producción de alimento, que nutre y sustenta a todas las criaturas. El orden que garantiza Yahvé no consiste en una estricta jerarquía, como pueda deducirse del término *orden*; se trata más bien de una red de elementos que colaboran y se relacionan entre sí, de modo que todos reciben su sustento y su bienestar en el momento preciso. Israel sólo podía asombrarse del modo en que las estaciones y sus consiguientes ciclos vitales se suceden en una secuencia fiable:

> Mientras dure la tierra
> habrá sementera y cosecha,
> frío y calor,
> verano e invierno,
> día y noche (Gn 8, 22).

Se maravilla igualmente de la forma en que hay agua suficiente para todas las criaturas (Sal 104, 10-13). El mundo resulta digno de confianza en sus cuidados y en su sustento gracias a la fiabilidad de Yahvé. De esta manera, la más exultante celebración que Israel puede expresar sobre la regularidad de la creación como don del Creador son aquellos poemas que han servido en la subsiguiente tradición como bendiciones de mesa:

> Todos, Señor, están pendientes de ti,
> y esperan que les des comida a su tiempo.
> Tú se la das y ellos la toman,
> abres tu mano y quedan saciados (Sal 104, 27-28).

> Todos esperan, puestos los ojos en ti,
> y tú les das la comida a su tiempo;
> abres tu mano y sacias de favores a todo ser viviente (Sal 145, 15-16).

La teología de la creación, tal como aparece aquí expresada, es una afirmación gustosa de que «¡todo funciona!», lo cual se percibe en que todas las criaturas de Yahvé reciben su sustento.

La dimensión ética. Israel no se encoge a la hora de atribuir a Yahvé el papel de un «Dios de la fertilidad»[13]. No obstante, Israel también insiste en que este Dios escondido ha asegurado que existe una dimensión ética intransigente en relación con el orden vital sobre el que gobierna con misericordia. Así, el testimonio sapiencial que se

12. Así W. Zimmerli, *The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology*: SJT 17 (1964) 148, podía afirmar: «La sabiduría reflexiona definitivamente dentro del marco de una teología de la creación».

13. Esta expresión recuerda especialmente el destacado libro de W. Harrelson, *From Fertility Cult to Worship*, Garden City 1969. No obstante, cf. también C. Westermann, *Creation and History in the Old Testament*, 11-38; Id., *Creation*, Filadelfia 1971; Id., *Elements of Old Testament Theology*, Atlanta 1982, 85-117; Id., *What Does the Old Testament Say about God?*, Londres 1979, 39-52.

maravilla también advierte y hace recuento de la disciplina, el coste y los límites que rodean la vida dentro de este orden. Observando a largo plazo los patrones recurrentes de la conducta humana, los maestros de sabiduría han descifrado los límites de la libertad y la configuración del comportamiento aceptable, cuyos umbrales no atravesaría la conducta que no quisiera dañar a uno mismo o a los demás. Estos límites son comprendidos como restricciones que Yahvé ha dispuesto en el tejido mismo de la creación. Los maestros de sabiduría notaron que el ordenamiento de la realidad otorgado por este Dios oculto es duro, intransigente e implacable, de modo que no puede ser violado impunemente. De este modo la sabiduría trata de las fronteras establecidas por Dios en relación con el comportamiento, y la necedad aparece como una conducta destructiva que ignora o traspasa dichos límites. De hecho, tal necedad es, como apunta Von Rad, «ateísmo práctico», pues actúa como si la labor de garante de Yahvé no tuviese validez y como si el individuo que obra fuese autónomo y no debiera observar ninguna restricción[14].

Dos interpretaciones exegéticas resultan de utilidad a la hora de articular este gobierno oculto y acechante de Yahvé. En primer lugar, Hans Heinrich Schmid ha mostrado que el orden de la creación del que la sabiduría da testimonio se caracteriza por la rectitud de Yahvé[15]. Es decir, la intención de Yahvé no sólo implica actos drásticos y entrometidos, destinados a enderezar la creación, sino también las normas que garantizan la protección de la vida ante una posible autodestrucción. La sabiduría consiste en asumir las normas de viabilidad que Yahvé ha inscrito en el tejido mismo de la creación.

En segundo lugar, ya en 1955 Klaus Koch propuso una interpretación de «actos-consecuencias», en virtud de la cual mantenía que la estructura misma de la mayoría de los dichos del libro de los Proverbios (y de otras partes del Antiguo Testamento) asumen y afirman que los actos humanos tienen consecuencias automáticas e ineludibles, de modo que las buenas o malas acciones producirán sus propias «áreas de destino»[16]. El aspecto crucial de la tesis de Koch es que en las «acciones necias» –las acciones que violan la rectitud de Yahvé– éste no interviene directamente para castigar o recompensar, como en las bendiciones y maldiciones de la alianza en el Sinaí. Más bien, la acción conlleva dentro de sí la semilla de su propio resultado, castigo o recompensa, que no es impuesto por un agente externo (Yahvé). Así, por ejemplo, alguien perezoso termina siendo pobre, sin la intromisión de ningún agente vindicador; del mismo modo, escoger amigos sin tener cuidado conducirá de forma automática a una vida disoluta. Por consiguiente, las «acciones responsables» –aquellas que son coherentes con el ordenamiento de la creación por parte de Yahvé– producirán un bien para sí mismo y para la comunidad. En este proceso Yahvé *no es visible en absoluto*. Sin embargo, según Israel, Yahvé *es en cualquier caso indispensable* para el proceso. No se trata, en el horizonte israelita, de un sistema de sanciones que actúa por sí mismo, sino que es resultado de la intención soberana y fiel de Yahvé.

14. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 88.
15. H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tubinga 1968.
16. K. Koch, *Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?*, en J. L. Crenshaw (ed.), *Theodicy in the Old Testament* (IRT 4), Filadelfia 1983, 47-87. Cf. la destacada crítica y depuración de la tesis de Koch en P. D. Miller, *Sin and Judgment in the Prophets: A Stylistic and Theological Analysis*, Chico 1982.

De este modo, la responsabilidad moral forma parte del carácter mismo de la vida en el mundo que ofrece el escondido Yahvé. La ética no es un añadido tardío a un proceso pragmático; la ética, antes bien, cuenta verdaderamente con el carácter de ese Dios, que desea que la vida se viva conforme a una responsable relacionalidad con todo el tejido de la creación. De este modo, la imaginación de Israel está modelada por la percepción de los dones, los límites y las recompensas impuestas por Yahvé, que dejan amplias áreas para la opción, la libertad y la responsabilidad humanas, así como para el reconocimiento del uso humano del poder y la autoridad. En medio de estas afirmaciones «humanistas», no obstante, se percibe con sobriedad que la autonomía, la *hybris* y la necedad son intrínseca e ineludiblemente destructivas. Yahvé está oculto en el proceso, siendo Israel (y sus vecinos) quienes calculan los costes y los beneficios implicados. Yahvé no ha abdicado en absoluto, puesto que se ha reservado la configuración del mundo moral en que vive Israel.

Dimensión estética. La dimensión ética del gobierno oculto de Yahvé es real e ineludible. El problema es que una norma como la de «actos-consecuencias» puede ser reforzada y aprovechada para convertirla en un rígido sistema de control social. Sin duda, muchos de los que se rebelan contra la «fe bíblica» y el «Dios bíblico» son, de hecho, implacables ante los opresivos modelos de control social llevados a cabo en nombre de esa santidad oculta y acechante. Por ello, es importante reconocer que junto a la dimensión de exigencia ética en el ordenamiento de este Dios escondido, existe también una dimensión estética que se regocija en el arte de Dios, en la belleza del orden creado, culminando todo ello en una respuesta de admiración y asombro. La dimensión estética y la obra del Dios de la sabiduría, que es en cierta medida un correctivo frente a un exceso de ética, han sido articuladas de forma correcta y elocuente por Samuel Terrien[17]. Aquí podemos mencionar solamente algunas pruebas de esta dimensión del orden bueno y vivificante de Yahvé, pruebas que atestiguan la generosidad y el arte brillante del Yahvé oculto.

En Gn 1, 31, al concluir el sexto día de la creación, Yahvé exclamó: «¡Era muy bueno!». Muy probablemente se trata de un juicio estético y de una respuesta a la brillante obra de la creación[18]. La sensación de belleza o hermosura evoca por parte de Yahvé una respuesta doxológica al orden creado, una sensación de satisfacción por parte del artista, un gustoso reconocimiento del éxito. Aquí y en otras partes la gustosa afirmación de la creación está provocada más por el asombro y el deleite que por una exigencia o un mandamiento de carácter ético. De este modo, Prov 8, 30-31, al hablar de la creación, culmina con una declaración de «alegría» y «regocijo». Resulta posible identificar cinco elementos de esta dimensión estética del orden creado de Yahvé:

17. S. Terrien, *The Elusive Presence*, Nueva York 1978.
18. C. Westermann, *Genesis 1-11*, Londres 1984, 167. En relación con esto convendría prestar atención a D. L. Sayers, *The Mind of the Maker*, Londres 1994.

a) En la construcción del tabernáculo (que puede o no ser precursor del futuro templo salomónico), se presta gran atención a la belleza de su aspecto visible. Moisés y su grupo se preocupan de asegurarse de que la estructura y el mobiliario del tabernáculo sean agradables a la vista:

> Moisés notificó a los israelitas: «Mirad, el Señor ha elegido a Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá, y lo ha llenado de su espíritu, de pericia (*ḥkmh*), habilidad y maestría para realizar todo tipo de obras, para proyectar y fabricar piezas en oro, plata y bronce, para tallar piedras preciosas, engastarlas y trabajar la madera; para llevar a cabo cualquier tipo de artesanía. Le ha concedido también tanto a él como a Oliab, hijo de Ajisamac, de la tribu de Dan, el don de enseñar a otros. Ambos son suficientemente hábiles para realizar todo tipo de talla y obra artística: bordar y tejer lanas de púrpura violeta, escarlata o carmesí, y lino fino; pueden hacer cualquier tipo de trabajos» (Ex 35, 30-35).

Es importante advertir que los artesanos reciben el espíritu divino (*rûaḥ 'elohim*) y que poseen sabiduría, es decir, pericia en su actividad artística. Esta pericia se emplea para engrandecer la presencia de la santidad de Dios en medio de Israel[19].

b) José es elegido para gobernar Egipto en nombre del faraón porque es un hombre «inteligente y sabio» (Gn 41, 33.39). El uso de este término refleja la idea de que el gobierno es un arte o una habilidad y no simplemente un manejo del poder. Ciertamente hay algo hermoso en una empresa bien ordenada. Hay indicios, como ha indicado Von Rad, de que José es descrito como la encarnación de las virtudes de la sabiduría[20]. La capacidad de José de ordenar adecuadamente la realidad egipcia consiste en su capacidad de proporcionar alimento para todos los integrantes de la cadena alimenticia.

c) No hay duda de que en la enseñanza sapiencial del libro de los Proverbios, «las palabras de los sabios» no remiten simplemente a una comunicación efectiva. Se trata también de un acto de delicadeza que requiere habilidad y sensibilidad y exige una respuesta adecuada para lo que está bien expresado[21]. De esta forma, el discurso sapiencial tiene como objetivo el adecuado ordenamiento de la comunidad.

d) En el impresionante inventario doxológico de las criaturas de Sal 104, 1-23, el poema resulta detallado, pasando de lo más general a los pormenores más particulares al observar las maravillas de la creación, incluyendo los asnos salvajes, las aves, las cabras monteses, los tejones, los leones, el pan y el vino. El gran canto de la creación culmina reconociendo que la provisión diaria (¿eucarística?) de pan y vino es señal de un gobierno clemente y generoso.

19. S. Terrien, *The Elusive Presence*, acentúa por lo general las dimensiones estéticas y contemplativas de la fe veterotestamentaria, a la que asemeja al ojo, a diferencia del tradicional énfasis en la alianza ética, que vincula al oído.

20. G. von Rad, «La historia de José y la antigua hokma», en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1975, 255-262. La hipótesis general de Von Rad en relación con una «ilustración salomónica» es rechazada en la actualidad, pero sus intuiciones específicas sobre el texto de José, a mi juicio, son meritorias.

21. J. L. Crenshaw, *Wisdom and Authority: Sapiential Rhetoric and Its Warrants*, en *Congress Volume, Volume 1980* (VTSup 32), Leiden 1981, 10-29, ha prestado atención a la fuerza persuasiva que actúa en la retórica sapiencial. Como el sabio no tiene autoridad oficial, por lo visto dependía de su capacidad de persuasión. Respecto a la fuerza e intención de dicho discurso, cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 145-181.

Tras dicha detallada enumeración, el salmista sólo puede irrumpir en una proclamación despojada de todo interés propio:

> ¡Cuántas son tus obras, Señor!
> Todas las hiciste con sabiduría,
> la tierra está llena de tus criaturas.
> Ahí está el vasto y anchuroso mar,
> hervidero de animales incontables,
> grandes y pequeños (Sal 104, 24-25).

En su sabiduría Yahvé ha hecho todo esto con habilidad, disponibilidad para el disfrute humano y un generoso diseño que crea un mundo de simetría y bienestar.

e) Finalmente, en relación con esto, el Cantar de los cantares es un ejemplo extremo de la dimensión estética de la sabiduría de Yahvé. Hablo de ejemplo extremo porque, como es bien sabido, Dios está ausente de esta composición lírica. Asimismo, tampoco aparece mención alguna de la sabiduría. Así pues, es una exageración relacionar esta literatura con nuestro tema. Lo hago, sin embargo, al sugerir que este escrito es la más plena articulación en la tradición israelita del bienestar que afirma con detalles exóticos y eróticos la bondad de la vida, tal como ésta es ofrecida por el Dios oculto. Por ello podemos relacionar esta celebración con el Dios que está escondido en la creación y escondido tras la literatura. Dietrich Bonhoeffer ha sugerido que el Cantar de los cantares es una expresión de la teología de la creación, una afirmación de la plenitud, de la bondad y del gozo de la vida dispuesto por Yahvé[22].

La bendición intrínseca a la vida creada por Yahvé. La convergencia de fertilidad ética y estética caracteriza el orden dado por el Dios oculto que está presente en los textos que tratan de la sabiduría de la creación. Esta articulación del Dios escondido permite a Israel decir de Yahvé lo que no le permitía el testimonio primordial basado en las «acciones poderosas» o al menos lo que la tradición exegética no contemplaba. La tradición sapiencial es capaz de afirmar que la bendición, la fuerza y el deseo vital de Yahvé es algo intrínseco al proceso vital en sí[23]. Dichas bendiciones intrínsecas a la creación no son algo que Yahvé retira del mundo por mero capricho. El reconocimiento de ello permite a Israel valorar lo cotidiano de la vida y apreciarlo como un don y una señal de Yahvé. Al mismo tiempo, es de gran importancia que Israel, en esta réplica al testimonio, logre mantener unidos los aspectos éticos y estéticos del plan de Yahvé para el ordenamiento del mundo.

La interpretación eclesial tiende a acentuar lo ético de tal modo que expulsa lo estético, provocando una rigidez coercitiva[24]. A la inversa, un paso que lleve desde el énfasis ético a la aceptación unilateral de lo estético puede acabar conduciendo a una

22. Cf. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca ²2004, 212. Esta lectura de la poesía no apela a ninguna interpretación alegórica.

23. Cf. C. Westermann, *Blessing in the Bible and the Life of the Church*, Filadelfia 1978.

24. Obviamente es algo que se da mucho más en el protestantismo y especialmente en algunas variantes de calvinismo, aunque Calvino era más cuidadoso con ello.

especie de autocomplaciencia que tienda hacia el gnosticismo. Imagino que en Israel y en la interpretación posterior, podemos en cualquier momento inclinarnos en una u otra dirección. En cualquier caso, cabe destacar que Israel se negó a optar y comprendió que una vida bien ordenada es aquella compuesta de responsabilidad inflexible y de entusiasmo gozoso y celebrativo. Así:

> El hombre entonces se dirige a su faena,
> a su trabajo hasta el caer de la tarde (Sal 104, 23).

Hay trabajo por hacer, pero la tarde trae consigo la liberación del trabajo. No se nos indica en qué debemos ocuparnos por la tarde. El descanso puede conducir a una noche como la descrita en el Cantar de los cantares:

> En mi lecho, por la noche,
> busqué al amor de mi alma;
> lo busqué y no lo encontré.
> Me levanté y recorrí la ciudad,
> las calles y las plazas,
> buscando al amor de mi alma;
> lo busqué y no lo encontré.
> Me encontraron los centinelas
> que rondaban por la ciudad:
> «¿Habéis visto al amor de mi alma?».
> Pero apenas los había dejado,
> encontré al amor de mi alma (Cant 3, 1-4a).

En su réplica al testimonio, Israel no reivindica a favor de Yahvé demasiado, demasiado directamente o con excesiva intensidad. Es suficiente con que Yahvé cree un espacio vital que resulte fiable y generoso. Es posible, en ese mundo, recibir los dones que dan la vida. Por consiguiente, no es necesario preocuparse por los recursos indispensables para la vida (cf. Mt 6, 25-33). Basta con buscar la justicia de Dios. Todo lo demás «se te dará también», porque «vuestro Padre celestial sabe que necesitáis esas cosas».

2. *El gobierno de Yahvé: personificación y providencia*

Hasta ahora la sabiduría del Dios escondido que lo ordena todo es una norma, una intención, una valoración y un propósito. Se trata de algo deseado por Yahvé, que la persona atenta puede discernir, asumir y practicar... o puede oponerse a ello. Este tipo de sabiduría consiste en el sentido común que responde a la soberana y generosa voluntad de Yahvé de otorgar vida. Posee en sí aspectos de perspicacia y cálculo, de confianza y sometimiento gustoso. Sin embargo, Israel también ideó, en su testimonio del Dios escondido, un segundo modo de expresarse (escapa a nuestra intención saber si este segundo modo es posterior, un avance desde lo «pragmático» hacia lo «metafísico»).

a) *La sabiduría como agente de Yahvé*

La sabiduría de Israel, en algunos enunciados destacados, pretendió acercar tanto a la realidad de Yahvé las afirmaciones sobre la sabiduría que sostuvo que esta participa de la propia naturaleza de Yahvé. Así, en muchas formulaciones doxológicas, la sabiduría constituye la forma de actuar de Yahvé, como si fuese su agente.

> Él hizo la tierra con su poder,
> cimentó el universo con su sabiduría,
> con su inteligencia desplegó los cielos (Jr 51, 15).
>
> Al que hizo los cielos con sabiduría,
> porque es eterno su amor (Sal 136, 5; cf. 104, 24).
>
> El Señor fundó la tierra con sabiduría,
> estableció los cielos con inteligencia;
> por su saber brotan aguas abismales
> y las nubes destilan rocío (Prov 3, 19-20; esto se opone a la sabiduría autónoma que reivindicaba el arrogante monarca de Is 10, 13).

De este modo, la sabiduría, la habilidad y el arte necesarios para crear un orden conforme a la justicia son facultades del Dios escondido. Esta capacidad para la sabiduría, en la presente réplica al testimonio, constituye una cualidad exclusiva de Yahvé. En cualquier caso, Israel llega aún más lejos a la hora de esbozar el orden providente en la naturaleza de Yahvé. La sabiduría se convierte en un agente personal y activo en el mundo, capaz –de acuerdo con su propia autoconciencia y voluntad– de actuar con el objeto de crear vida y bienestar (Prov 1, 20; 7, 4; 8, 1; 9, 1). No nos incumbe si dicho agente debe ser tomado como un simple recurso retórico o como un agente «real». Lo importante es que la sabiduría se presenta ahora como algo muy diferente al «sentido común» yahvista. Ahora la sabiduría (personificada en femenino) es un agente específico que favorece la vida en el mundo, portando los rasgos de la propia intencionalidad de Yahvé.

b) *El íntimo vínculo entre la sabiduría y Yahvé: Job 28 y Prov 8*

Por último, lo que nos interesa es la manera en que, en dos textos, la sabiduría aparece íntimamente vinculada con la vida y el ser de Yahvé. En Job 28, la sabiduría está escondida (vv. 12-22) y sólo Dios «conoce su camino» (v. 23). En última instancia, tal como concluye este poema, la sabiduría es vista, ponderada, examinada y aprobada (v. 27) por el Dios creador, el que establece los vientos, las aguas, la lluvia y el trueno. La sabiduría es una fuerza de Dios en el funcionamiento de la creación.

Al final, en el famoso pasaje de Prov 8, 22-31, la sabiduría es «creada» (*qnh*) «al principio de sus tareas... antes de los orígenes de la tierra. Cuando aún no había oceános, fui engendrada, cuando aún no existían los profundos manantiales» (vv. 22-24). La sabiduría, según esta notable composición poética, ocupa un puesto intermedio

entre Dios y el mundo creado[25]. Por un lado, la sabiduría es una «criatura» que ha sido «creada» por Dios. Por otro lado, la sabiduría, la capacidad y el agente mediador para engendrar un orden vivificante, es anterior a toda la creación y todas las demás criaturas:

> Antes que los montes fueran asentados,
> antes de las colinas, fui engendrada (*ḥll*).
> No había hecho aún la tierra ni los campos,
> ni los primeros terrones del orbe.
> Cuando establecía los cielos, allí estaba yo,
> cuando trazaba la bóveda
> sobre la superficie del océano,
> cuando condensaba las nubes en lo alto,
> cuando fijaba las fuentes del océano,
> cuando señalaba al mar su límite
> para que las aguas no rebasaran sus orillas,
> cuando echaba los cimientos de la tierra,
> a su lado estaba yo... (Prov 8, 25-30).

«Fui engendrada... allí estaba yo... a su lado estaba yo». Este segundo agente de la creación tiene un puesto permanente en la obra de la creación y una intimidad peculiar con Yahvé en esa obra. Resulta a la vez paradójico y fundamental que en su descripción del Dios tan bien escondido, Israel, al menos en este texto, sea capaz de poblar imaginativamente lo oculto de Dios, de tal modo que junto a Yahvé está su asociado en la maravillosa conquista de la creación (v. 30)[26]. Pese al carácter oculto, Israel es capaz de hacer una afirmación que traspasa todo lo dicho en las categorías doxológicas que estudiamos anteriormente.

El texto de Prov 8, 22-31 sobresale solitario en el Antiguo Testamento; cuánta atención ha de prestársele constituye una buena pregunta[27]. El texto no parece ejercer un gran influjo en el Antiguo Testamento. Sin embargo, merece nuestra atención. Es obvio que la noción de «la sabiduría de Dios» siguió estando de moda después del Antiguo Testamento. Se desarrolló en la literatura apócrifa y cobró importancia en el cristianismo neotestamentario[28]. Las líneas del Nuevo Testamento más comunes en la praxis de la Iglesia occidental fueron las de las tradiciones sinópticas y la interpretación jurídica del evangelio de las cartas paulinas a los romanos y a los gálatas. Estas cartas se ocupan de la dimensión ética del evangelio, de donde surgen las categorías

25. Los trabajos sobre Prov 8 son numerosísimos. Un buen punto de referencia es la reflexión de G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 188-198. También cf. R. E. Murphy, *The Personification of Wisdom*, en J. Day (ed.), *Wisdom in Ancient Israel*, 222-233.

26. Hago uso de la palabra «asociado», de carácter indeterminado, para referirme al *'amon* del v. 30. El significado del término no está claro. Para un repaso del problema y de las posibles interpretaciones, cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 191-192; L. Bostrom, *The God of the Sages*, 55; y W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, Londres 1970, 356-358.

27. Cf. Eclo 24; al respecto, cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 308-327.

28. Por lo visto, la fuente Q del Nuevo Testamento puede considerarse fruto de una tendencia sapiencial del cristianismo primitivo. Cf. C. M. Tuckett, *Q (Gospel Source)*: ABD 5: 567-572.

de pecado y gracia. Esta tendencia teológica está vinculada con el Antiguo Testamento a través de las tradiciones de la alianza, las deuteronómicas y las proféticas que aparecen en el testimonio israelita sobre Yahvé.

Temas sapienciales joánicos y paulinos. Otras dos tendencias del Nuevo Testamento se refieren al carácter oculto de Yahvé que tiene a la sabiduría como su primera creación. Parece claro el uso de la tradición sapiencial en el cuarto evangelio, que tiene implicaciones éticas, pero que se muestra principalmente interesado en la presencia permanente de Dios en el mundo. Así, Jn 1, 1-18 puede de hecho comenzar con una alusión a Gn 1, 1, pero en la medida en que el tema de esta gran obertura es el Logos, se trata de una derivación directa del texto sapiencial de Prov 8, puesto que es esta sabiduría la que «estaba con Dios... y sin ella no se hizo nada de lo que existió»[29]. Ciertamente un avance respecto a Proverbios es dar un paso más allá de «estaba con Dios» y decir, como hace el evangelista, «era Dios». Sin embargo, no se trata de un paso excesivo, pues Prov 8 ya desea afirmar, bajo la tutela de la sabiduría, que el conjunto de la creación está impregnado por la racionalidad e intencionalidad de Yahvé, una racionalidad e intencionalidad que no precisan ser visibles e indiscretas, porque son inherentes al carácter, estructura y tejido de la creación misma. Es de esta dimensión intrínseca de intencionalidad que Dios ha introducido en la estructura de la creación de la que Jn 1, 1-18 da testimonio, y de la que la Iglesia testimonia en Jesús de Nazaret. Al igual que la «teología sapiencial» de esta índole no ha recibido mucho crédito en la teología veterotestamentaria, del mismo modo a la fe católica occidental le ha resultado sumamente difícil aceptar una articulación del evangelio que esté al margen y no aparezca configurada por las categorías paulinas de pecado y gracia. En cualquier caso, una articulación tal del evangelio puede hallarse en el cuarto evangelio, cuando ese testimonio es tomado por lo que vale en sí mismo y no es reducido a una pobre réplica de los sinópticos ni es manipulado a fin de servir a las más insistentes y mejor conocidas categorías de Pablo.

Ni siquiera en la trayectoria paulina del cristianismo del Nuevo Testamento fue ignorada la enseñanza sapiencial de Prov 8. En las mismas cartas de Pablo dos textos atestiguan el conocimiento de esta tradición. En Rom 11, 33-36 Pablo ha llegado al final de su complicada y poco satisfactoria disertación sobre judíos y cristianos. No es capaz de terminar su reflexión con una conclusión razonable que resulte lógicamente persuasiva, por lo que irrumpe en una doxología a la intencionalidad oculta e inescrutable de Yahvé, que llevará a cabo sus planes más allá de la razón y las formulaciones humanas:

29. Formalmente, el pasaje de Jn 1 se asemejaría al relato de la creación de Gn 1. En términos de contenido, sin embargo, el Logos de Jn 1 se encuentra mucho más próximo a la figura de la sabiduría de Prov 8. Lo cual indica que algunas transmisiones de la tradición del cristianismo primitivo se llevaban a cabo en dichos términos, sin retraerse ante los indicios que ahora afligen a aquellas personas pertenecientes a la Iglesia que se resisten a los desarrollos de la sabiduría en relación con el carácter de Dios. Cf. H. Weder, *Der Weisheit in menschlicher Gestalt: Weisheitstheologie im Johannesprolog als Paradigma einer biblischen Theologie*, en S. Pedersen (ed.), *New Directions in Biblical Theology*, Leiden 1994, 143-179.

> ¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y la ciencia de Dios! ¡Nadie puede explicar sus decisiones ni comprender sus caminos! Porque: ¿Quién conoce el pensamiento del Señor? ¿Quién ha sido su consejero? ¿Quién le ha prestado algo para pedirle que se lo devuelva? (Rom 11, 33-35).

Resulta significativo que se evoque la riqueza, la sabiduría y la ciencia de Dios, sin hacer referencia a las esperadas categorías de la justificación. El mundo, gobernado por la bondad de Dios, es más amplio, más inescrutable y mejor intencionado –es decir, más sabio– que lo que Pablo puede advertir. Y en 1 Cor 1, 18-25 Pablo es elocuente sobre la sabiduría de Dios, que adquiere la forma de necedad, la cual se da a conocer en Jesús «que fue hecho para nosotros sabiduría que procede de Dios» (v. 30).

A decir verdad, este motivo sobresale más en los textos deuteropaulinos, que rompen con las categorías jurídicas de Pablo de un modo paralelo al que en el Antiguo Testamento la sabiduría rompió con las categorías de la alianza. En Ef 1, 8-9; 3, 9-10 la sabiduría de Dios está vinculada al misterio de los planes de Dios «escondido desde el principio de los siglos en Dios, creador de todas las cosas». En Col 2, 2-3 el escritor una vez más enlaza la sabiduría con el misterio de Cristo:

> Lo hago para que se mantengan animados y para que, unidos fuertemente en el amor, lleguen a obtener toda la riqueza de una plena comprensión hasta lograr el total conocimiento del plan salvífico de Dios, que es Cristo, en quien se encierran todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia.

No puede sostenerse que estas articulaciones teológicas constituyan una apropiación directa de Prov 8. Sin embargo, tales afirmaciones líricas hunden claramente sus raíces en algo similar a Prov 8, y revelan un misterio residente en el mundo, un misterio que procede de Dios y el cual se ha mantenido oculto, aunque de él depende el mundo. Se trata, además, de un misterio que sólo recientemente se ha hecho visible. Nos hallamos ante una maniobra cristológica que trasciende el Antiguo Testamento, pese a que es un paso que no podría haberse dado sin esta raíz textual en Proverbios. Además, el estudiante de la fe bíblica, especialmente el que tiene una responsabilidad teológica en la Iglesia, debe tener en cuenta que tales categorías son de hecho ignoradas, desconocidas y bastante inaccesibles para el horizonte de la Iglesia que se orienta hacia las categorías legales de la teología paulina. El acento en el misterio escondido que hace posible al mundo es, en el esquema del testimonio de Israel, un intento de hablar de Yahvé significativamente cuando deja de ser persuasivo el testimonio primordial con su intensa preocupación por los verbos activos.

Bien puede ser que en el Antiguo Testamento (con la influencia postexílica) y en el Nuevo Testamento (con los recursos del helenismo), la comunidad que da testimonio en circunstancias culturales nuevas se vea obligada a hablar de forma diferente. Lo más importante a fines teológicos es reconocer que este testimonio avanza en una dirección contraria a las primitivas afirmaciones directas a favor de Yahvé. Sin embargo, esta forma de hablar no renuncia a nada importante en relación con Yahvé. En todo caso, se atreve a aumentar e intensificar el alcance y profundidad de las reivindicaciones

a favor de Yahvé; incluso antes de la creación, con este encantador agente, Yahvé aseguró que el mundo estaría completamente impregnado de su anhelo de vida.

Un discurso teológico que valora el mundo. Puede sugerirse que el arriesgado carácter teológico de Prov 8, 22-31, en su expresión originaria, sirviera para crear un espacio teológico dentro del ámbito del «nomismo de la alianza», que en ocasiones era verdaderamente restrictivo. Es decir, Prov 8 imagina y articula un tipo de Dios que no actúa de forma indiscreta y esporádica con el mundo, sino que es constante en su tendencia a alimentarlo y sostenerlo. Ciertamente, desarrolla un discurso de Dios en un tono diferente, el cual da testimonio de un misterio que sólo puede ser expresado con un lenguaje intuitivo, alegre, sugerente y doxológico, y que por tanto necesariamente abre el camino a la especulación sobre la relación precisa que existe entre el mundo y Dios. Las cuestiones en torno a Dios son menos claras y específicas que en el viejo discurso sobre la alianza centrado en la soberanía. Así, a mi juicio, la intención constructiva de la actual «teología de la sabiduría (*sophia*)» es explorar un modo alternativo de discurso teológico que valore el mundo y que preste especial atención a las bendiciones de los procesos vitales, los maternales dones divinos del nacimiento y el crecimiento, de los que depende diariamente el mundo[30]. La sobriedad al final de Prov 8 indica que estos dones intrínsecos a los procesos vitales no se hallan al margen de las insistentes expectativas de Yahvé:

> Así, pues, hijos, escuchadme:
> felices quienes siguen mis caminos;
> haced caso a la disciplina y sed sabios;
> no la despreciéis.
> Feliz el hombre que me escucha,
> velando mis puertas día tras día,
> vigilando a la entrada de mi casa.
> Quien me encuentra, encuentra la vida
> y alcanza el favor del Señor;
> quien me ofende, se destruye a sí mismo,
> pues los que me odian, aman la muerte (Prov 8, 32-36).

La sobriedad no reduce la exuberancia de la afirmación: la sabiduría proporciona, más que cualquier otra criatura, gozo y deleite al Creador.

c) *La «teología de la sabiduría (sophia)» como una amenaza y un eco*

Mientras que el impulso de la «teología de la sabiduría» es, a mi juicio, una manera de asegurar un espacio para la fe y de protestar contra una forma de fe que no

30. Estos aspectos de la bendición en el mundo han sido muy valorados por Claus Westermann, aunque no se ha interesado por la «conexión sapiencial». Sobre las fuerzas vitales en los procesos de la creación, cf. W. Harrelson, *From Fertility Cult to Worship*, Garden City 1969; sobre la sabiduría (*sophia*) de Dios como una fuerza generadora, cf. E. A. Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona 2002.

otorga espacio, lo que aparentemente preocupa a los críticos de esta propuesta es que la «sabiduría» sea tratada como un nombre propio con S mayúscula, de modo que sea una diosa diferente de Yahvé. Dicho discurso parece desafiar al monoteísmo, el cual por lo general ha sido expresado en términos de virilidad masculina[31]. No hay duda de que el Antiguo Testamento posee una tendencia hacia el monoteísmo[32]. Tampoco hay duda, igualmente, de que el Antiguo Testamento permite que Yahvé aparezca rodeado por toda una corte de agentes subsidiarios y no siente embarazo alguno por vivir al límite de un constante politeísmo[33]. Yahvé puede contar con muchos mensajeros, espíritus y ángeles de todo tipo, que llevan a cabo la voluntad de Dios en y para la creación. Resulta claro que *ḥokmah-sophia* es, en algunos textos de Proverbios, un agente libre e independiente que actúa a petición de Yahvé; este agente es presentado en lenguaje femenino, no sólo en términos gramaticales, sino metafóricamente, como si contrastase con «la prostituta»[34].

Me inclino, pues, a pensar que las últimas indagaciones sobre la teología de la sabiduría no resultan incoherentes con las indagaciones llevadas a cabo en el texto mismo; aquellas parecen autorizadas al continuar con el proceso que está presente en el texto mismo. Éste se expone a un enorme riesgo cuando habla de Yahvé de este modo, al menos a un riesgo tan grande como el de algunas propuestas contemporáneas. Sugiero que la respuesta negativa a esta indagación contemporánea (una respuesta que creo desproporcionada a la obra en sí) se explica en parte por el hecho de que esas aventuras bíblicas y los textos que las muestran son desconocidas y no están a disposición de la Iglesia debido al rumbo inexorable de la teología occidental, de modo que el riesgo suena menos «bíblico» que lo que en verdad pueda ser. Además, no dudo de que en cierta medida responde a la percepción de una amenaza para el control interpretativo político-moral que la autoridad reduccionista ha practicado y defendido en la Iglesia occidental. Mientras que es preciso reconocer esta sensación de amenaza, causada en parte por la ignorancia de esas trayectorias y en parte por la ansiedad ante la pérdida de control, esa sensación no es la última palabra en este asunto.

d) *El misterio inescrutable y la fiabilidad ética*

La réplica del testimonio de Israel al carácter oculto de Yahvé en la urdimbre de la creación –el hecho de que Yahvé autorizara antes de la creación un agente femenino

31. Respecto a Yahvé en relación con las metáforas de gobierno, cf. *supra*, 255-272.296-300. Tales metáforas, que muestran la virilidad de Yahvé, han sido explicadas especialmente por G. E. Wright, *The Old Testament and Theology*, Nueva York 1969, 70-150.

32. J. A. Sanders, «Adaptable for Life: The Nature and Function of the Canon», en *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm*, Filadelfia 1987, 9-39.

33. Cf. L. W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Londres 1988. Al contrario, N. Whybray, *The Heavenly Counsellor in Isaiah XL 13-14: A Study of the Sources of the Theology of Deutero-Isaiah*, Cambridge 1971, ha mostrado que en Is 40, 13-14 se niega de forma explícita y vigorosa cualquier asociado de Yahvé.

34. Respecto a las cuestiones de personificación y/o hipóstasis de la sabiduría en el libro de los Proverbios, cf. L. Bostrom, *The God of the Sages*, 51-59. Cf. C. A. Newsom, *Women and the Discourse of Patriarcal Wisdom: A Study in Proverbs 1-9*, en P. L. Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, 142-160.

subsidiario– es, de hecho, un paso que trasciende la centralidad de la alianza deuteronómica. Independientemente de lo que se haga con ello, este riesgo de la réplica al testimonio inequívocamente pone de relieve que es posible hablar de Yahvé de muchas maneras. Uno de esos modos de expresión alternativos consiste en hablar de un misterio que autoriza, da y sostiene la vida, el cual trasciende absolutamente el horizonte del testimonio primordial de Yahvé. Esta articulación de Yahvé impedirá a la comunidad interpretativa, en tanto que sea consciente y crítica consigo misma, ejercer el monopolio a la hora de discernir a Yahvé. Sí hay un privilegio, pero no un monopolio.

La réplica al testimonio de Israel establece un apropiado y atractivo vínculo entre el misterio inescrutable de la sabiduría de Dios y la invariable fiabilidad ética de la secuencia conducta-retribución. Es decir, la actuación del misterio inescrutable de Dios a la hora de sostener el mundo consiste en hacer al mundo coherente, fiable y viable. Para ello es necesario que la «razonabilidad» del mundo de Yahvé nos lleve a poseer la certeza ética de que las acciones humanas, llevadas a cabo responsable o irresponsablemente, tendrán un significado cósmico. Ésa es, de hecho, la principal reivindicación de la sabiduría proverbial: existe una paridad entre las acciones realizadas y las consecuencias recibidas[35]. Los agentes humanos pueden fiarse de dicha equivalencia. A lo largo del tiempo la comunidad puede llegar a predecirlo de una manera casi científica en su precisión. Así, el orgullo llevará a la desgracia (Prov 11, 2). «El hombre compasivo (*ḥsd*) se hace bien a sí mismo, el cruel (*ʾkzr*), en cambio, provoca su propio daño» (Prov 11, 17). Así es como funciona. Es posible contar con ello.

El problema de este horizonte ético es que la soberanía de Yahvé se evapora. Yahvé se convierte simplemente en un remoto «relojero», que ha permitido un cálculo moral que actúa por sí mismo. Hay mucho de cierto en esta visión, e Israel era conocedor de esa verdad y se fiaba de ella en su vida cotidiana. En el fondo, sin embargo, un papel tan modesto para Yahvé es una conclusión que Israel nunca deduciría, incluso reconociendo el carácter oculto e indirecto de Yahvé. De vez en cuando, por consiguiente, en textos a los que Von Rad ha otorgado gran importancia, la réplica al testimonio de Israel rechaza la lógica de «conducta-retribución» y reafirma la libertad de Yahvé[36]:

> Del hombre son los proyectos,
> su formulación viene del Señor.
> El hombre piensa que su proceder es limpio,
> pero el Señor examina sus intenciones (Prov 16, 1-2).
>
> La mente del hombre traza su camino,
> pero el Señor dirige sus pasos (Prov 16, 9).
>
> Casa y fortuna son herencia de los padres,
> la mujer inteligente es un don del Señor (Prov 19, 14).

35. Cf. *supra*, la nota 16 y el programático ensayo de Klaus Koch así citado. Dicha interpretación de la realidad actúa tanto en la «primitiva» sabiduría de la prudencia como en la «posterior» sabiduría teológica.

36. Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 531-534.

El hombre hace muchos proyectos,
pero sólo se realiza el plan de Señor (Prov 19, 21).

Del Señor dependen los pasos del hombre,
¿cómo puede el hombre entender su camino? (Prov 20, 24).

No hay sabiduría ni prudencia,
ni consejo frente al Señor.
Se prepara el caballo para el combate,
pero la victoria la da el Señor (Prov 21, 30-31).

En cada uno de esos dichos un acto o decisión humana soberana se compara y es contradicha por un acto o por una decisión contraria por parte de Yahvé. Mediante este contraste se afirma que los actos humanos, incluso las «conductas» que conllevan una «retribución», son penúltimos. Lo último y decisivo es la predisposición y proclividad de Yahvé, que puede invalidar la intencionalidad humana, negando, por tanto, a un hecho su resultado previsto –es decir, romper la certeza moral dada por la interpretación basada en el esquema «conducta-retribución»–.

Esta conclusión repetida y característica de la réplica sapiencial al testimonio posee al menos tres posibles interpretaciones. En primer lugar, a un nivel más superficial, conlleva la afirmación de que la vida en el mundo real es inescrutable y no puede ser controlada o predicha; hay algo profundamente libre y volátil respecto a la vida en el mundo. Se trata de una intuición que posteriormente Eclesiastés subrayará sobremanera. En segundo lugar, Von Rad considera que esta conclusión es principalmente una afirmación sobre los límites del conocimiento humano[37]. Es decir, la sabiduría humana no puede comprender lo que es indomable en la experiencia. En tercer lugar, como réplica al testimonio sobre Yahvé, estas afirmaciones no son simplemente un juicio respecto a las limitaciones humanas, sino también una afirmación de la libertad soberana de Yahvé. Éste es completamente libre y no tiene obligaciones, ni siquiera con los justos que viven de acuerdo con el esquema conducta-retribución. Este acento cobra protagonismo en el poema de Job. Dicha inescrutabilidad, sorprendentemente, no conduce a la réplica del testimonio israelita a retirar sus reivindicaciones acerca de Yahvé, sino a aumentarlas, pese a que el carácter decisivo de Yahvé permanece profundamente oculto.

Resulta, sin embargo, extraño el modo en que se articula esta afirmación definitiva de Yahvé. Tales dichos parecen reacios a conceder a Yahvé cualquier verbo activo. De los ocho versículos de Proverbios citados anteriormente, cinco no asignan a Yahvé ningún verbo, sino simplemente una preposición. Así, en Prov 16, 1; 19, 14; 20, 24, lo que es decisivo es «de Yahvé». En Prov 21, 30-31 las dos preposiciones son «contra» (*ngd*) y «para» (*l*). Además, en Prov 19, 21 el verbo está en pasiva: se realiza (*taqûm*). Sólo en dos de esos pasajes hay un verbo activo y directo atribuido a Yahvé. En Prov 16, 9 el verbo traducido como «dirigir» es *kûn*; esta, como veremos, es una de las palabras favoritas para hablar del cuidado providencial oculto y a largo plazo que procura Yahvé. El otro verbo, en Prov 16, 2, traducido como «examinar», es *tōkēn*, el cual puede relacionarse con *kûn*[38]. Este término es empleado en Job 28, 25; Is 40, 12 y Sal 75, 4 para afirmar el majestuoso poder de Yahvé como el que ordena y gobierna toda la creación. En cualquier caso, no se trata de un verbo que atestigüe ninguna acción directa y visible por parte de Yahvé.

37. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 125-141.

Así, todos estos dichos, que se contraponen a las más usuales y convencionales aserciones del esquema conducta-retribución, afirman el gobierno libre y definitivo de Yahvé. No obstante, dicho gobierno mantiene un equilibrio entre la amplitud del dominio de Yahvé y el modo oculto e indirecto de actuar. La intención constructiva de tal réplica al testimonio es afirmar que la vida humana se desarrolla en un mundo ordenado y fiable en el que Yahvé no otorga nada al margen de su gobierno. Sin embargo, el resultado de tal afirmación es que este gobierno soberano no puede ser aprovechado para ningún plan humano ni con el pensamiento ni con las obras. La réplica al testimonio presenta a un Dios que ejerce pleno control, pero apenas accesible y en absoluto fiable. La tradición sapiencial deriva de ello un amplio espacio para la libertad y la responsabilidad humanas (como en Proverbios) y una profunda ansiedad, la cual conduce a una melancolía que apunta hacia la desesperanza.

Finalmente, dos textos, ambos vinculados con David, muestran esa misma convicción sobre el gobierno oculto. En 2 Sm 15–18 Absalón se rebela contra David tratando de apoderarse del trono. En su rebelión, Absalón recibe un sabio consejo de Ajitófel, que ha abandonado a David, y un consejo falso por parte de Jusay, que pretende trastornar la rebelión procurando servir a David. Para su propia desgracia, Absalón acepta el falso consejo de Jusay. A modo de comentario sobre la necia decisión estratégica de Absalón, el narrador dice:

> El Señor había hecho fracasar el hábil consejo de Ajitófel para hacer caer la desgracia sobre Absalón (2 Sm 17, 14).

Normalmente, el verbo principal *śwh* es traducido en la mayor parte de los contextos como «ordenar». La traducción de esta palabra en el caso que nos ocupa es «hacer». El verbo se emplea, tal como ha sugerido Von Rad, para hablar del carácter oculto y decisivo de Yahvé en los acontecimientos humanos, en este caso la protección del trono de David. Nuestro interés radica en el delicado pero astuto modo en que la narración lleva a cabo esta afirmación[39]. Es obvio que Yahvé está al frente de los acontecimientos de David y Absalón, aunque dicha tutela no es visible. Parece que las cosas simplemente suceden, aunque a favor de David. Israel, ahora sin el acceso visible al que estaba acostumbrado en su testimonio primordial, debe llevar a cabo sus reivindicaciones yahvistas de un modo muy diferente.

En 2 Sm 24, 1 (cf. 1 Cr 21, 1, donde el mismo verbo ha sido reasignado a un sujeto diferente), se dice que Yahvé ha «incitado» (*sûth*) a David a un acto de autodestrucción que luego Yahvé anhela castigar. Al margen del asombro ante la intención de

38. Cf. BDB, 1067.
39. Respecto a 2 Sm 17, 14, cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 132.

Yahvé en este acto, nos centramos simplemente en el verbo *incitar*. No se nos dice en el texto cómo se llevó a cabo la instigación por parte de Yahvé. Seguramente el verbo pretende sugerir que de manera oculta, sutil e indirecta David fue conducido (¿por un deseo?) a realizar un censo. En cualquier otro contexto se podría leer «David decidió». Sin embargo, el narrador no lo hace así. Éste no coloca ni siquiera al ambicioso David fuera del alcance del gobierno implacable de Yahvé. David decidió de forma penúltima, pero en definitiva e inequívocamente es Yahvé quien dirige los pasos.

El ordenamiento oculto que lleva a cabo Yahvé, el cual se ve refrendado por la réplica del testimonio israelita, equivale a la sensación de inescrutabilidad que posee Israel respecto a su propia vida. En su inocencia Israel podía descubrir que no existe una equivalencia exacta entre las reivindicaciones del testimonio primordial y los caprichos que experimentaba en la vida cotidiana. No era difícil que la réplica al testimonio expusiese tales incoherencias, aunque en la vida de Israel se pudiesen citar muchas cosas coherentes con las elevadas afirmaciones a favor de Yahvé. Como Israel no estaba preparado, ni siquiera en su réplica crítica, para abandonar la afirmación de la soberanía fiel y de la fidelidad soberana de Yahvé, debía alegar el carácter oculto de su Dios.

e) *La afirmación de la providencia de Yahvé*

El carácter oculto que subyace y trasciende lo que es visible en la vida de Israel se caracteriza por la soberanía de Yahvé (la determinación de hacer las cosas a su manera) y la fidelidad de Yahvé (la intención buena, positiva y benevolente para con Israel y el mundo). El contenido del carácter oculto de Yahvé se comprende normalmente como una afirmación de la providencia de este. Es importante advertir que trato la afirmación de la providencia como réplica al testimonio y no como parte del testimonio primordial de Israel. La coloco aquí porque la afirmación de la providencia se hizo posible y necesaria en Israel sólo cuando fue obvio que la manera directa y visible de actuar de Yahvé no era adecuada y creíble para gran parte de la vida de Israel.

Providencia no es un término bíblico y no resulta fácil señalar un campo semántico que exprese esta convicción respecto a Yahvé de la misma manera en que hemos sido capaces de hacer con otras muchas cosas que le son atribuidas. En realidad, puede ser significativo el hecho de que seamos incapaces de identificar verbos típicos de esta afirmación, porque la acción de lo que se denomina providencia está demasiado oculta y es inescrutable incluso para admitir una articulación verbal directa. No obstante, podemos identificar dos verbos, raramente usados, que dan testimonio del modo oculto en que la soberanía fiel y la fidelidad soberana de Yahvé cuidan de su compañero de forma decisiva. El primer verbo, *kûn*, podría ser traducido como «preparar», en el sentido de «hacer preparativos para»:

> Tú cuidas la tierra y la riegas, la colmas de abundancia;
> los arroyos de Dios se llenan de agua,
> y así preparas (*kûn*) sus trigales (Sal 65, 10).

> Cuando golpeó la roca, brotaron aguas y fluyeron torrentes;
> ¿podrá también darnos pan y proporcionar (*kûn*) carne a su pueblo? (Sal 78, 20).

> ¿Quién proporciona (*kûn*) comida al cuervo
> cuando sus crías graznan hacia Dios
> y aletean pidiendo su alimento? (Job 38, 41).

En estos tres casos se hace referencia a la labor de alimentación que lleva a cabo Yahvé sustentando la vida[40]. En Sal 78, 20 un Israel dubitativo y recalcitrante, mientras reconoce la maravilla del agua de la roca (cf. Ex 17, 1-7), se pregunta si se puede «proporcionar» carne de la misma manera. Este texto es específico de Israel. En otros dos textos, el horizonte es más general y se refiere a Yahvé como el creador que sostiene el mundo. Así, en Sal 65, Yahvé «cuida» (*pqd*), «riega» (*šqh*) y «colma de abundancia» (*šr*) la tierra, «preparando» (*kûn*) los trigales. En la referencia del libro de Job, mediante una audaz pregunta retórica, se dice que Yahvé proporciona comida al cuerpo. Así, Yahvé hace los arreglos necesarios para que toda la creación y todas las criaturas tengan lo necesario para su vida.

Un segundo verbo, usado dos veces en relación con nuestro tema, es *rʾh* («ver»):

> Abrahán respondió: «Dios proveerá (*rʾh*) el cordero para el sacrificio, hijo mío» (Gn 22, 8, cf. v. 14).

> Yo te envío a casa de Jesé, el de Belén, porque me he elegido (*rʾh*) un rey entre sus hijos (1 Sm 16, 1).

En ambos casos la acción de Yahvé se refiere a Israel, primero en relación con Abrahán e Isaac y luego en relación con un rey. Sin embargo, el verbo «ver» es extraño en ambas ocasiones, pues el contexto claramente requiere *proveer*. Karl Barth ha sugerido que *ver* significa *proveer* si lo tomamos como «pro-video» (ver de antemano, proveer)[41]. Así, en Gn 22, Yahvé ha previsto que se necesitaría un carnero para el sacrificio, y en 1 Sm 16 Yahvé ha hecho preparativos de antemano para el nuevo rey niño. El aspecto positivo de este uso es que Yahvé contempla desde una amplia perspectiva y planea de antemano para proteger al mundo (y a Israel) de crisis a las que no podría enfrentarse por sí mismo. De este modo, la tradición del carácter oculto da testimonio de un Dios que no está atado al momento actual de crisis, sino que actúa con soberanía fiel a muy largo plazo para proporcionar bienestar a su compañero. Pero al mismo tiempo que los verbos son positivos, también son muy extraños. ¿Qué significa *proveer* o *ver de antemano*? Los verbos no son tan directos y concretos como los del relato principal. Reconocen el carácter indirecto de Yahvé en su gobierno o al menos reconocen que Israel carece de acceso directo a los caminos inescrutables de Yahvé, los cuales son fiables pero no evidentes.

40. R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology*: HBT 6 (1984) 38-40, ha sugerido la necesidad de una «teología del alimento». Estos diversos textos proporcionarían la base para tal empresa. Más generalmente respecto a la providencia, cf. la maravillosa explicación de J. R. Lucas, *Freedom and Grace*, Londres 1976, 38.48.

41. K. Barth, *Church Dogmatics 3/3, The Doctrine of Creation*, Edimburgo 1960, 3.35.

En cualquier caso, estos textos manifiestan la generalizada convicción por parte de Israel de que el propósito a largo plazo y garante de la vida de Yahvé actúa en el mundo de forma decisiva. El mundo se halla bajo el poderoso cuidado de Yahvé, y su fidelidad asegura que proporcionará todo lo que el mundo necesita. Se trata, ciertamente, de una afirmación teológica radical, pero deberíamos advertir que las buenas intenciones de Yahvé, pese a ser tan amplias como la creación, resultan tan cotidianas, concretas y materiales como el pan de cada día (cf. Sal 104, 27-28; 145, 15-16; Mt 6, 11.25-31). Se trata de un gobernante que no se ausenta, sino que planea, piensa, obra y actúa con antelación, de modo que un mundo de posibilidades reales está preparado y a nuestra disposición gracias a la enorme generosidad de Yahvé.

f) *Yahvé como causa primera del bien y del mal*

La afirmación del carácter oculto, tal como se enuncia en la réplica sapiencial al testimonio y en la aserción de la providencia, presenta el amplio, generoso y benigno gobierno de Yahvé sobre toda la creación. Esta aseveración tiene como fruto una gran soberanía que avanza de forma inescrutable a lo largo de grandes periodos de tiempo a fin de obrar el bien en el mundo. Tal afirmación, pese a ser tranquilizadora, no se centra normalmente en momentos específicos de la vida de Israel. A consecuencia de ello, como veremos, la afirmación del carácter oculto genera otros problemas para la fe de Israel. De momento, podemos completar esta parte de nuestra reflexión en torno a la réplica al testimonio de Israel sobre las maneras ocultas, inescrutables, indirectas e invisibles de gobierno por parte de Yahvé considerando otras dos afirmaciones que aparecen en diversos textos.

En diversos contextos se sostiene que Yahvé es la única causa de todo lo que ocurre en el mundo, tanto de lo bueno como de lo malo:

> Ved ahora que yo soy el único Dios,
> que no hay otro dios fuera de mí.
> Yo doy la muerte y la vida,
> yo causo la herida y la curo,
> y no hay quien se libre de mi mano (Dt 32, 39).

> El Señor da la muerte y la vida,
> hunde en el abismo y saca de él.
> El Señor empobrece y enriquece,
> humilla y engrandece (1 Sm 2, 6-7).

> Yo formo la luz y creo la oscuridad,
> construyo la paz y creo la desgracia.
> Yo, el Señor, hago todo eso (Is 45, 7; cf. Job 5, 18; Is 14, 24-27; Dn 4, 35).

Estas declaraciones hacen una afirmación asombrosa a favor de Yahvé y se presentan en diversos contextos y géneros cumpliendo una serie de funciones. Actúan como una reprimenda al orgullo y la autonomía humanas; como un reproche a los posibles dioses rivales; y en el caso de Ana, como una garantía y un consuelo ante el hecho de la novedad o como una celebración después del hecho.

Si las afirmaciones se toman de forma especulativa, ofrecen una especie de monismo que es incesantemente problemática[42]. Por supuesto, no es esa su intención, pues la retórica teológica de Israel no está por lo general destinada a la especulación, aunque a veces se la ha considerado de esa forma en la historia de la interpretación. Tales afirmaciones no están al servicio de reivindicaciones especulativas o metafísicas. Están orientadas a que Israel abrace la fe en situaciones concretas, y se trata de afirmaciones polémicas. Se oponen a los siguientes pensamientos:

- –que los dioses alternativos a Yahvé poseen realidad (Dt 32, 39);
- –que el pueblo se encuentra irremediablemente condenado en sus circunstancias (1 Sm 2, 6-7);
- –que la autonomía humana puede actuar como desee (Dn 4, 32);
- –que los poderes políticos contrarios pueden oponerse a Yahvé (Is 14, 24-27).

Así pues, estas afirmaciones de la soberanía de Yahvé constituyen una reivindicación práctica y no teórica, y exigen que en el momento de su expresión se tome una decisión a favor de esta versión de la realidad que presenta a un Yahvé majestuoso en su centro.

g) *El plan de Yahvé*

Una segunda manera en la cual Israel presenta su réplica al testimonio de que Yahvé es soberano pero oculto es hablando del «plan de Yahvé». Esta expresión ha sido problemática desde siempre en la interpretación teológica al haberse prestado a toda clase de nociones escolásticas de un plan determinista. En general, los exegetas han seguido a Bertil Albrektson al concluir que el Antiguo Testamento no incluye la noción de un plan en sentido estricto y específico[43]. Sin embargo, Israel habla de la *ḥšb* de Yahvé, la cual puede ser traducida como «plan» o «pensamiento», poseyendo la connotación de una intención perdurable. Podemos citar cuatro textos que representan en cierta medida esta afirmación hecha a favor de Yahvé. La historia de José, que presenta un Dios bien escondido y apenas visible en el relato, culmina con esta afirmación, cuando José se dirige a sus hermanos:

> Ciertamente que vosotros tratasteis (*ḥšb*) de portaros mal conmigo, pero Dios lo cambió (*ḥšb*) en bien, para hacer lo que hoy estamos viendo (Gn 50, 20).

42. Cf. la revisión del problema por F. Lindström, *God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*, Lund 1983.

43. B. Albrektson, *History and the Gods: An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund 1967. El estudio de Albrektson ha sido correctamente valorado en la exégesis como una forma de superar cualquier comprensión escolástica del «plan» atribuido a Dios. Sin embargo, sin tal rigidez, es obvio que la tradición de Isaías, por ejemplo, reconoce la intencionalidad general de Yahvé, la cual no puede quedar reducida a un plan estricto. Cf. W. Brueggemann, *Planned People/Planned Book?*, en C. G. Broyles-C. A. Evans (eds.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretative Tradition*, Leiden 1997, 19-37.

En el estado actual del relato, sólo en retrospectiva el narrador (o el personaje de la narración) puede discernir que ha estado actuando la poderosa intención de Yahvé, no sólo a través de los caprichos de las experiencias, sino a través de las malas intenciones de los hermanos. En este caso, el propósito de Yahvé insiste en superar y derrotar el plan letal de los hermanos. Es importante que esta afirmación esté situada al final del relato, pues Israel no puede tener esta certeza hasta que no mira en retrospectiva a lo que ha ocurrido.

En dos textos se emplea el mismo lenguaje para hablar de la intención de Yahvé en, durante y más allá del exilio:

> Porque sólo yo sé los planes (*ḥšb*) que tengo para vosotros, oráculo del Señor; planes de prosperidad (*shalôm*) y no de desgracia, pues os daré un porvenir lleno de esperanza (Jr 29, 11).

> Porque mis planes (*ḥšb*) no son vuestros planes,
> ni vuestros caminos son mis caminos.
> Oráculo del Señor.
> Tan lejos como está el cielo de la tierra,
> así mis caminos de vosotros,
> y mis planes de vuestros planes (Is 55, 8-9).

En las circunstancias del exilio, Judá podría haber deducido que Yahvé tenía un plan malicioso para con él. O podría haber considerado que prevalecerían planes distintos a los de Yahvé, bien porque éste no prestaba atención o porque carecía de poder. La declaración de Jr 29 no se remonta para deshacer todo lo ocurrido a Israel hasta el momento, ni siquiera para comentar el reciente sufrimiento de Israel. Más bien, el «plan» ahora operativo para Judá mira hacia delante y se refiere al futuro bienestar de Israel en la tierra. Lo importante de la afirmación es que la amplia y positiva intención de Yahvé a favor de Israel permanece operativa incluso en los momentos en que Israel puede caer presa de la desesperación. Así, la replica al testimonio que contempla el carácter oculto de Yahvé es realizada con gran fuerza frente a las circunstancias. El plan de Yahvé está funcionando y prevalecerá, aunque las circunstancias digan lo contrario.

En la cita de Is 55, el plan de Yahvé se contrapone a «vuestros planes, vuestros caminos». No se nos dice cuáles podrían haber sido los planes y los pensamientos de Israel en el exilio, los cuales van a quedar anulados. Probablemente se trata de planes y proyectos desesperados (cf. Is 49, 14), que podían tener como resultado la decisión de bajar la cerviz y someterse al poder babilónico, abandonando así su identidad basada en la alianza con Yahvé[44]. La afirmación de la intención de Yahvé, sin embargo, pone un veto a la iniciativa de Israel. De este modo, esta aserción funciona como una efectiva garantía: Israel no debe resignarse en su desesperación. No obstante, la afirmación también es una llamada a recordar su identidad como pueblo de Yahvé y a actuar según los arriesgados caminos que son coherentes con la intención de Yahvé. Específicamente, ello significa renunciar a acomodarse al poder e ideología babilónicas. Así, la aserción misma de la intención oculta y soberana de Yahvé, que es consuelo y garantía, constituye también una llamada a una peligrosa obediencia.

44. Cf. N. K. Gottwald, *Social Class and Ideology in Isaiah 40-55: An Eagletonian Reading*, en N. K. Gottwald-R. A. Horsley (eds.), *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll 1993, 329-342.

La misma afirmación de la intención permanente de Yahvé, que es expresada en relación con la crisis pública del exilio, está a nuestra disposición para garantizar y consolar la fe personal. En Sal 40, el salmista expresa graves problemas y confía en la misericordia, el amor y la fidelidad (*rḥm*, *ḥsd*, *'mth*) de Dios. El salmo concluye:

> Yo soy humilde y necesitado, pero tú, Señor mío, cuidarás (*ḥšb*) de mí.
> ¡Tú eres quien me socorre y me libra, Dios mío, no tardes! (v. 18).

Yahvé atiende al pobre y necesitado, por lo que en un contexto de profunda desesperación hay esperanza. El hablante confía en la determinación e interés de Yahvé a largo plazo, pues, cuando lo lleve a cabo, puede superar cualquier circunstancia de muerte. En cualquier caso, lo único que ofrece el término *ḥšb* es un plan ideado a largo plazo. En la queja de este salmo, no ofrece nada visible o directo, pero el salmista tiene confianza a pesar de todo.

3. *Resumen*

Es evidente que Israel tiene que aprender a vivir (y a dar testimonio) en contextos donde la intensa implicación de Yahvé, tal como encontramos en los grandes verbos transformadores del testimonio primordial, simplemente no estaba disponible. Es de suma importancia el hecho de que esta ausencia de disponibilidad no lleva a Israel a renunciar a las reivindicaciones teológicas acerca de Yahvé o a guardar silencio al respecto. Por el contrario, ello llevó a arriesgadas estrategias alternativas a la hora de dar testimonio. Yahvé fue «enterrado» en lo oculto y lo inescrutable. Pero a pesar de ello, Yahvé no es menos decisivo siendo invisible o actuando indirectamente. Más bien, en su réplica al testimonio, Israel aprovecha el hecho de que Yahvé se oculte para fortalecer sus afirmaciones sobre el gobierno generoso, creativo y fiel de Yahvé. Ante las duras pruebas, se dice que Yahvé ofrece y garantiza una feliz coherencia, es la causa de todo bien y de todo mal, y el único con intenciones duraderas para el bienestar de Israel.

Este conjunto de testimonios y las categorías en las cuales se expresan tienden a quedar al margen de la actual retórica popular de la Iglesia. A pesar de ignorarse estos textos y temas en gran parte de la Iglesia, son categorías alternativas viables y de peso mediante las cuales puede hablarse de Yahvé. La recuperación de estos textos y categorías de expresión y la atención que les prestemos son una cuestión urgente, a mi parecer, en circunstancias culturales de fe en las que las categorías teológicas de moda tienden a llevar sea a un autoritarismo coercitivo, sea a una respuesta acrítica que se expresa bien como una subjetividad benigna y terapéutica o como una autonomía hostil. *La réplica al testimonio de Israel es más duradera, sustancial y sabia que lo que cualquier autoritarismo o subjetividad distanciadora pueden sugerir.*

Mientras que las respuestas de Israel sobre Yahvé, en la réplica al testimonio que se aduce en el contrainterrogatorio, podrían ser menos potentes que el testimonio primordial, en cualquier caso resulta importante el hecho de que Israel considerara esas preguntas, las valorara y mostrase una gran valentía intelectual y una profunda fe a la hora de responder. Aunque las preguntas planteadas en el contrainterrogatorio no son contestadas de forma explícita en ninguna parte, podemos deducir las respuestas que surgen del material que hemos estudiado:

¿Dónde está ahora tu Dios? Aquí y en todas partes, pero en formas en que uno no puede administrar.

¿Hasta cuándo? Hasta que esté listo.

¿Por qué me has olvidado? Yo tengo mis razones y no te las voy a decir.

¿Está Yahvé entre nosotros? Sí, con toda seguridad, pero no de una forma que se acomode a ti.

Las preguntas son apreciadas y tomadas en serio, pero el Yahvé presentado en el contrainterrogatorio no es derrotado por las preguntas ni queda apresado en ellas. De hecho, las respuestas ofrecidas desplazan las cuestiones en vez de responderlas. Yahvé emerge incólume de la terrible experiencia del contrainterrogatorio en la literatura sapiencial, pero no es presentado como en el testimonio primordial anterior al contrainterrogatorio y a sus exigentes circunstancias.

10

La ambigüedad y el carácter de Yahvé

En su testimonio primordial Israel ha hablado de Yahvé como un Dios que es franco en las relaciones con sus compañeros. En el contrainterrogatorio, Yahvé aparece no sólo oculto, como en la teología sapiencial, sino también en ocasiones como alguien taimado, ambiguo, irascible e inestable[1]. Este aspecto de la réplica al testimonio por parte de Israel es mucho más radical que el favorable reconocimiento del carácter oculto de Yahvé que acabamos de analizar. La prueba de ello no se encuentra en lo que consideraríamos tímidas declaraciones teológicas del Antiguo Testamento, como las que hemos estudiado en el testimonio primordial de Israel. Más bien, las pruebas aparecen de forma casi inadvertida, en contextos de implicación emocional extrema o como un derivado de relatos que parecen tratar otros temas. Las voces de este testimonio, sin embargo, forman parte de la réplica israelita, y aunque dichos textos por lo general son ignorados en la teología más formal, constituyen datos importantes para comprender quién dice Israel que es Yahvé.

A causa de la naturaleza puntual de estas pruebas, nos vemos obligados a hacer un planteamiento puntual. No obstante, estructuraré las evidencias bajo tres epígrafes: abuso, conducta contradictoria y falta de fiabilidad. Es evidente que este u otro material similar podría aducirse y estructurarse de formas diversas. La intención del contrainterrogatorio, en cualquier caso, no es ofrecer un cuadro coherente. Su objetivo consiste simplemente en reconocer y tener en cuenta aquello que el testimonio primordial, ya sea por una opción y una elección intencionada, ya sea inconscientemente, no ha examinado.

1. *¿Abusa Yahvé?*

Existen ciertas pruebas de que Yahvé en ocasiones es *abusivo, actuando de forma incoherente con las afirmaciones del testimonio primordial, según las cuales Yahvé es «leal y fiel»*. El ejemplo más claro en este sentido es la declaración extremadamente apasionada de Jeremías:

1. T. K. Beal, *The System and the Speaking Subject in the Hebrew Bible: Reading for Divine Abjection*: Biblical Interpretation 2 (1994) 171-189.

Tú me engañaste, Señor,
y yo me dejé engañar;
me has forzado y me has vencido (Jr 20, 7).

Este discurso emplea una imagen humana, expresada por alguien que manifiesta una profunda inquietud. Pero, como en otras partes de la Biblia, estamos acostumbrados a considerar el testimonio como una revelación[2]. De acuerdo con la información de que disponemos acerca de la persona de Jeremías, este sufrió enormemente a causa de su obediencia fiel a Yahvé. Él, o la tradición que lo presenta, empleó los salmos de lamento para acusar y atacar a Yahvé por lo que es considerado un comportamiento abusivo por su parte[3].

a) *Engaño y seducción*

La última en la serie de confesiones de Jeremías (Jr 20, 7-18) es sin duda la más extremada y salvaje, como si el hablante hubiese perdido la capacidad de razonar con o sobre Yahvé. Nuestro interés se cifra en el v. 7, donde el poema emplea el término *pth*, que en esta ocasión normalmente es traducido por «engañar», aunque algunas versiones lo hacen por «seducir». Usar esta palabra en referencia a Yahvé es algo extraordinario. Cuando se traduce por «engañar», sugiere que Yahvé ha sido deshonesto, que ha tergiversado o ha inducido a error a fin de hacer lo que quiere. El término, no obstante, resulta más interesante que lo que esto sugiere, pues por lo general en otros lugares la palabra tiene connotaciones sexuales. Es usada directamente para referirse a la explotación sexual manipuladora o violenta (Ex 22, 16; Jue 14, 15; 16, 5; Job 31, 9), donde la pareja sexual es engañada o tomada a la fuerza. Así, nos encontramos en un mundo de abuso y violencia sexual, de tal modo que el término puede entenderse en el sentido de violación.

Un segundo modo en que el término *pth* es empleado se refiere a un afecto religioso ilícito: el culto de dioses ilícitos, expresado con la metáfora sexual de la promiscuidad que viola la propia lealtad (Dt 11, 16; Job 31, 27, y quizás Prov 1, 10). Este último uso constituye una interpretación metafórica que puede implicar el que los otros dioses son prostitutas, aunque la crítica por lo general no se dirige hacia los dioses, sino hacia quienes equivocadamente los adoran. Así, tanto literal como metafóricamente, el término posee matices de una sexualidad ilícita, los cuales son sumamente negativos.

Resulta sorprendente que en tres casos, incluyendo el texto de Jeremías ya citado, el verbo sea aplicado a Yahvé con tales connotaciones. En 1 Re 22, 20-22, sin duda un relato profético «primitivo», el lector del texto imagina un debate en el «consejo divino», una reunión de ministros del gobierno celestial de Yahvé (cf. los paralelos de Job 1–2). El debate gira en torno al modo en que el rey Ajab puede ser «engañado» para

2. Respecto a la noción del testimonio que se hace revelación, cf. *supra*, p. 139-140.
3. Respecto al uso de los salmos de lamento en las confesiones de Jeremías, cf. el estudio clásico de W. Baumgartner, *Jeremiah's Poems of Lament*, Sheffield 1988.

que se enrole en una acción militar que le lleve a la muerte. El objeto de la narración, y el propósito del debate en el consejo divino, es afirmar la hostilidad decisiva de Yahvé para con Ajab y la dinastía de Omrí, y mostrar la mano de Yahvé en la dirección de la historia (incluso de la historia regia).

Lo que nos interesa es la conversación en el gobierno de Yahvé, que es tan cínica e innoble como cualquier cosa que los «fontaneros» de la Casa Blanca de Richard Nixon pudieran haber ideado. La estrategia es engañar a Ajab para que lleve a cabo una política equivocada por medio de un profeta que es acreditado por Yahvé y que dará malos consejos al rey. Hay dos asuntos que nos competen. En primer lugar, el término *pth* aparece tres veces en el diálogo que se recoge:

Yahvé: ¿Quién seducirá a Ajab?
Espíritu: Yo lo seduciré.
Yahvé: Sí, tú lo seducirás.

La conversación carece de ambigüedad alguna. Lo que se planea es engañar al rey a gran escala. En segundo lugar, Yahvé participa plenamente en un manipulador debate que tiene el regicidio en el punto de mira. De hecho, Yahvé aparece al frente de la conspiración que busca una muerte fatal en el reino de Israel. Obviamente, Yahvé no practica aquí ninguna contención basada en la alianza, sino que se muestra decidido a salirse con la suya independientemente del coste, incluso si esto significa hacer uso de una violencia basada en el engaño.

En otro texto, el término *pth* es empleado de una forma que podríamos considerar más positiva. El largo poema de Os 2, 2-23 se encuentra estructurado en dos partes simétricas[4]. En la primera parte (vv. 2-13) Yahvé es el marido afrentado que con amenazas violentas acabará con una relación conyugal con la que está disgustado. En el v. 14 el poema da un brusco giro y Yahvé ahora trata de restaurar la relación. La restauración culmina (como hemos visto) con la repetición de los mejores adjetivos dedicados a Yahvé (vv. 19-20)[5]. En el momento clave del poema, no obstante, Yahvé afirma:

Por eso yo la seduciré;
la llevaré al desierto
y le hablaré dulcemente al corazón (Os 2, 16).

El término traducido por «seducir» es el mismo verbo, *pth*. Normalmente esta frase se comprende en el sentido de que Yahvé «corteja» a la esposa, Israel, que se había alejado, como un acto de una enorme generosidad, de reconciliación, a fin de volver a aceptar a la veleidosa esposa en la alianza. Puede que eso sea lo que se pretenda. Sin embargo, hemos sido alertados por los análisis hermenéuticos feministas de que debemos prestar cuidadosa atención a los términos de la modificación que Yahvé pro-

4. Cf. D. J. A. Clines, «Hosea 2: Structure and Interpretation», en *Studia Biblica 1978* (JSOTSup 11), Sheffield 1979, 87-104.
5. Respecto a los adjetivos recurrentes que se emplean en el testimonio de Yahvé, cf. *supra*, el capítulo 5.

pone en estos momentos. Esa percepción nos invita a preguntarnos por qué se emplea el término *pth* para referirse a la iniciativa de Yahvé. Sin duda, el acto conyugal que implica conlleva engaños y exageraciones, de modo que «hablar dulcemente» puede significar «dulzuras vanas». Así, Yahvé está dispuesto al menos a recurrir a los engaños característicos del amor apasionado.

Además, estamos obligados a preguntarnos si el verbo también implica fuerza, coerción o violencia por parte de Yahvé. ¿Se trata de un marido impredecible que echa de casa a su mujer, y luego la empuja a volver a una relación que, de acuerdo con la evidencia anterior, seguirá siendo abusiva? La literatura feminista advierte el potencial o la violencia implícita presente en la imagen de Yahvé como esposo. Muy probablemente, se trata de una exageración de lo que encontramos en el texto. Sin embargo, se nos alerta para que nos preguntemos qué es lo que el poeta quería que imaginásemos que ocurría en los lugares ocultos donde se restaura la relación. ¿Es ésta la voluntad de la esposa-Israel? ¿O no le queda otra alternativa?

En cualquier caso, volvamos al uso de *pth* en Jr 20, 7. En este pasaje no hay ninguna justificación «primitiva» acerca de lo que se dice sobre Yahvé, como puede ser el caso en 1 Re 22, 20-22. Tampoco existe la posibilidad de que su uso sea positivo, como en Os 2, 14. Jeremías ciertamente no dijo «seducir» o «cortejar», sino por lo menos «engañar» y tal vez «violar». Se afirma que Jeremías fue obligado por medio de la fuerza, el engaño y el abuso a entrar en una relación de lealtad hacia Yahvé (cf. Jr 1, 4-10), una relación en la que Yahvé no ha sido justo, ni le ha apoyado, ni ha hecho nada constructivo. A decir verdad, los siguientes versos de la confesión dan marcha atrás para expresar confianza (v. 11), súplica (v. 12) y finalmente alabanza (v. 13). En su desequilibrio y exageración, Jeremías pone de manifiesto un sentido de Yahvé que ni siquiera resulta honorable. A la luz de este breve pero enérgico discurso, se tiene la impresión de que Yahvé es de vez en cuando un abusón sin principios que coacciona, manipula y explota a fin de salirse con la suya. Jeremías ha sido un heraldo fiel y valiente de Yahvé, pero reconoce que su llamada fue una cuestión unilateral, en la que Yahvé le apoyó y le afirmó escasamente. Jeremías ha sido «poseído», y Yahvé es quien le ha «poseído». Es posible preguntarse si, con este verbo, Yahvé ha «poseído» también a otros.

2. *¿Se contradice Yahvé?*

Existen pruebas de que Yahvé es un enigma contradictorio, como si su vida anterior fuese tan enrevesada que en algunos aspectos careciese de consistencia. Terence Fretheim ha recabado la evidencia que muestra que Yahvé puede cambiar de idea y de corazón[6]. Sin embargo, por contradicción e inconsistencia no me refiero a un cambio reconocido, sino a una decisión, aserción o insistencia enérgica que se contrapone a una decisión, aserción o insistencia previa sin reconocer variación alguna.

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

Citaré cuatro casos. En los dos primeros la peculiaridad aparece dentro del texto mismo. En los otros dos dicha singularidad puede ser clarificada con argumentos críticos. Sin embargo, al tomar estas diversas afirmaciones como datos teológicos, no las eludiremos mediante una explicación crítica.

a) *El relato del diluvio*

En la famosa historia del diluvio de Gn 6, 5–9, 17, el relato comienza con una profunda intuición por parte de Yahvé[7]:

> Al ver el Señor que crecía en la tierra la maldad del hombre y que todos sus proyectos tendían siempre al mal (Gn 6, 5).

Esta profunda intuición lleva a Yahvé a arrepentirse y luego a tomar una decisión:

> Dijo: «Borraré de la superficie de la tierra a los hombres que he creado: a los hombres, a los animales, reptiles y aves del cielo, pues me arrepiento de haberlos creado» (Gn 6, 7)[8].

El final del relato recuerda a Gn 6, 5:

> El Señor aspiró el suave olor, y se dijo: «No maldeciré más la tierra por causa del hombre, porque los proyectos del hombre son perversos desde su juventud; jamás volveré a castigar a los seres vivientes como lo he hecho» (Gn 8, 21)[9].

Lo que nos interesa es el completo cambio de humor y de intenciones de Yahvé del principio al final del relato. La narración no se detiene en los motivos del cambio, pero todo el relato depende de esa transformación en el deseo de Yahvé. Simplemente se sugieren dos razones para el cambio por parte de Yahvé. En Gn 8, 1, «Yahvé se acordó de Noé», y el cambio comienza. Esta afirmación sugiere que hasta ese momento Yahvé no se había acordado de Noé. De hecho, Gn 9, 14-16 también sugiere que la memoria de Yahvé no es totalmente fiable, de modo que puede ser el olvido lo que provoque la destrucción por parte de Yahvé. El segundo motivo que se apunta para explicar el cambio es el agradable olor del sacrificio (Gn 8, 21), sugiriendo que la acción de Yahvé, positiva o negativa, varía dependiendo de un gesto humano imprevisto. En conjunto, el relato sugiere que Yahvé tiene deseos contradictorios hacia la humanidad y hacia la creación, y que inclinarse hacia una u otra puede depender de un factor de poca importancia.

7. B. W. Anderson, «The Flood Story in Context: From Analysis to Synthesis», en *From Creation to New Creation: Old Testament Perspectives*, Minneapolis 1994, 65-74, ha mostrado que el análisis de las fuentes en el relato del diluvio en el fondo no es decisivo. Lo importante es el esquema y la estructura de la forma final del texto.

8. El juicio y la decisión de estos versos, normalmente atribuidos a J, encuentran su paralelo en la declaración sacerdotal (P) de los vv. 11-13.

9. La nueva decisión de Yahvé en estos versículos, normalmente atribuidos a J, encuentra su paralelo en la declaración sacerdotal (P) de Gn 9, 8-17. La estructura es exactamente la misma en lo que han sido consideradas dos fuentes diferentes.

b) *Los acontecimientos del éxodo*

Un tipo de inestabilidad diferente respecto a Yahvé puede venir sugerido al comienzo de los acontecimientos del éxodo (Ex 3, 7-10). El grito de los esclavos mueve a Yahvé a intervenir en favor de Israel (Ex 2, 23-25). Manteniéndonos dentro de la narración, no tenemos indicio alguno de que Yahvé haya advertido la opresión en Egipto hasta que escucha el grito de los esclavos. Es la expresión del dolor de la comunidad sometida la que provoca una respuesta por parte de Yahvé y hace que intervenga activamente. Dado el motivo del dolor que expresan los esclavos, Yahvé se decide a actuar de una forma manifiesta y decisiva a favor de la comunidad esclavizada:

> He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, he oído el clamor que le arrancan sus opresores y conozco sus angustias. Voy a bajar para librarlo del poder de los egipcios. Lo sacaré de este país y lo llevaré a una tierra nueva y espaciosa, a una tierra que mana leche y miel [...]. El clamor de los israelitas ha llegado hasta mí. He visto también la opresión a que los egipcios los someten (Ex 3, 7-9).

La serie de verbos en primera persona que indican la decisión, intención y acción de Yahvé es poderosa e impresionante: «*He visto... Voy a bajar* para librarlo del poder de los egipcios. Lo sacaré... *He visto*». Yahvé rebosa asertividad.

Teniendo esto en cuenta, la narración da un giro inesperado y extraño en el v. 10:

> Ve, pues; yo te envío al faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, a los israelitas.

Yahvé aún dispone de un verbo activo: «Te envío». Pero es Moisés quien irá. Es Moisés quien correrá el riesgo, quien será el responsable de enfrentarse con el faraón. Es legítimo afirmar con Austin Farrer que «los hebreos normalmente percibieron que los acontecimientos divinos los llevaron a cabo agentes creados»[10]. Advertimos que las «acciones poderosas» de Yahvé, tal como se atestigua en el testimonio primordial de Israel, son considerablemente variadas por el protagonismo de un agente y un actor humano, en este caso Moisés. Sin duda, Yahvé está plenamente presente con todo su poder, tal como había prometido: «Estaré contigo» (Ex 3, 12). El compromiso y la implicación de Yahvé son completos, pero ahora aparece una mediación. Mientras que los destacados verbos de Ex 3, 7-9 ponen de manifiesto la intervención directa de Yahvé, en el v. 10 lo que se dice es «te envío». Yahvé está implicado, pero no sin la participación humana.

A primera vista, además, Moisés se encuentra «solo» ante el faraón. Los lectores del texto saben más. Saben que Yahvé está con Moisés, plenamente implicado en la confrontación. Mientras que el esquema Dios escondido-agente humano visible resulta efectivo en la narración, es precisamente este esquema el que inexorablemente pone a prueba la confianza de Israel en la empresa (Ex 4, 1-9). Si tomamos la narración del éxodo como el escenario de la liberación humana, apenas podemos objetar a dicha presentación del tema. Para nuestros fines, lo importante es que Yahvé, a pesar de

10. A. Farrer, *Faith and Speculation: An Essay in Philosophical Theology*, Londres 1967, 62.

su decidida intención, emprende la liberación de Israel de una forma mucho menos directa de lo que había anunciado.

A fin de probar este recurso retórico, podemos comparar la conducta de Yahvé con la de David en el relato de 2 Sm 11, 1; 12, 26-31. En relación con esta historia, David es normalmente criticado por haberse quedado en la retaguardia en tiempo de guerra, enviando a Joab en su lugar:

> Al año siguiente, en la época en que los reyes suelen ir a la guerra, David envió a Joab, a sus oficiales y a todo Israel, los cuales asolaron el país de los amonitas y sitiaron Rabá. David se quedó en Jerusalén (2 Sm 11, 1).

David es el que envía, el instigador de la batalla, pero no corre riesgo alguno. De hecho, tiene tiempo para otro «envío» de tipo destructivo (cf. el verbo en vv. 3, 4, 6, 12, 14). No deberíamos sacar demasiadas consecuencias de ello, salvo advertir que el papel de Yahvé en la derrota del faraón no es muy diferente a la función de David en la derrota de Rabá. Israel podría haber esperado algo más de Yahvé, dado el audaz anuncio que éste había hecho al comienzo.

c) *Los mandamientos relativos al matrimonio*

En nuestro tercer texto, Dt 24, 1-4, Moisés enuncia una ley que es considerada, en el libro del Deuteronomio, un mandato de Yahvé. Se refiere a las estrictas exigencias del matrimonio y a su violación y final. Cuando se rompe un matrimonio y la mujer repudiada vuelve a casarse, no puede volver con su primer marido, ni siquiera aunque ambos lo deseen, porque ella está «contaminada» (*ṭm'*). Regresar con su primer marido contaminaría (*ṭm'*) la tierra, lo cual sería «algo abominable para Yahvé». Este texto presenta a Yahvé como quien impone y garantiza el orden patriarcal de la sociedad de una forma sumamente elemental. El mandato refleja la íntima conexión entre la sexualidad y la fecundidad de la tierra[11]. Podríamos rechazar ese vínculo entre la sexualidad humana y la productividad de la tierra como abusivo y patriarcal, así como primitivo. Lo que nos importa aquí, sin embargo, no es la aprobación del mandamiento, sino el completo compromiso de Yahvé con el vínculo. Yahvé se muestra sumamente impresionado y ofendido por dicho desorden, que supone un desorden de toda la creación *in nuce*.

En el libro de Jeremías, el poeta apela a este mandamiento de Moisés:

> Si un hombre repudia a su mujer
> y ella se aleja de él y se casa con otro,
> ¿acaso volverá con ella otra vez?
> ¿No se ha profanado
> totalmente esa mujer? (Jr 3, 1).

11. Respecto a esta íntima relación entre el tratamiento de la sexualidad y de la tierra, cf. W. Brueggemann, *Land, Fertility, and Justice*, en B. F. Evans-G. D. Cusack, *Theology of the Land*, Collegeville 1987, 41-68. Al respecto, estoy sumamente influido por los escritos de Wendell Berry.

No se cita simplemente la ley de Moisés[12]; en este caso se trata de la palabra de Yahvé. Además, tras la cita en sí, los vv. 2-5 son una explicación del mandamiento y de los desastrosos resultados causados por una esposa voluble. Israel, en su polución, no puede volver a Yahvé. Éste suscribe por completo la vieja norma de la contaminación, y entiende que la volubilidad de Israel ha provocado la sequía; es decir, ha impedido que la tierra sea fiel a su misión de ser fecunda. La alteración de la alianza trastorna la creación.

Lo que nos sorprende es que esta explicación del mandamiento de Moisés en los vv. 2-5, una explicación totalmente coherente con el mandato original, es inmediatamente invalidada por la afirmación llena de emoción de Yahvé en los vv. 12-14.19-23. Ahora Yahvé intenta, con términos apasionados y lastimosos, que Israel, la esposa, regrese junto a él, su primer esposo. A decir verdad, el regreso conlleva arrepentimiento por parte de Israel. La voluntad de Yahvé no es meliflua y romántica. Es, más bien, una enérgica decisión de que Israel regrese, lo que constituye un reto directo al viejo mandamiento mosaico. Es obvio que el antiguo mandato, al que Yahvé acababa de adscribirse, y el actual anhelo de Yahvé por el voluble Israel están en profunda contradicción. Igualmente es claro que Yahvé está dispuesto a derogar y contradecir el antiguo mandato de Moisés, el propio mandamiento de Yahvé, por el bien de la relación. Yahvé, en definitiva, se preocupa más apasionadamente por la relación que por la vieja norma.

Resulta bastante fácil explicar este cambio en Yahvé apelando a la evolución, deduciendo que un poeta posterior se vio obligado a hablar de una misericordia que negaba la vieja ley. No obstante, dado que la vieja ley se cita aquí para ratificarla, y dado que la desviación de ella se pone en boca de Yahvé, debemos considerarlo como una prueba –en el testimonio de Israel– de que Yahvé sufre una fuerte contradicción interna entre las normas y sus anhelos. En este caso, el anhelo resulta vencedor, aunque no lo es en todos los casos. Podemos imaginarnos que Yahvé en otras ocasiones se enfrenta a la misma cuestión y le resulta ineludible –como ocurre siempre que el amor dolido es afrentado, que no deja de ser igualmente intenso–.

d) *Contradicción referida a las normas sobre la exclusión*

Por último, en esta breve mención de aparentes contradicciones en los propios deseos de Yahvé, nos referimos a la vieja ley de Dt 23, 1 y a la lista de «forasteros» de Dt 23, 2-7. La lista está interesada en mantener la pureza del culto y de la comunidad israelita, excluyendo de forma rigurosa todos aquellos que declara descalificados. La descalificación se basa en taras físicas o genitales o en ser un extraño para la comunidad. Hay una gran distancia entre este viejo mandamiento y la disputa reflejada en Is 56, 3-8. No obstante, los exegetas han advertido la conexión entre los dos pasajes, aun cuando no sea por otra razón que el asombroso contraste entre ambos[13].

12. Respecto a este texto, cf. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 114-143.

13. Así lo hace H. Donner, *Jesaia LVI 1-7: Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons–Implikationen und Konsequenzen*, en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume: Salamanca, 1983* (VTSup 36), Leiden 1985, 81-95.

En Is 56 la comunidad postexílica debate en torno a quién califica como miembro de ella. Frente al estricto exclusivismo, aparentemente sancionado por Dt 23, 1-7, el oráculo de Yahvé en Is 56, 3-8 insiste en que los eunucos (*sris*) y un «extranjero» pueden ser de hecho admitidos en la comunidad «cuando perseveran en la alianza». Es decir, la prohibición y la norma exclusivista de Dt 23, 1-7 no son válidas en este caso. Hemos de creer que el mismo Yahvé que pronunció el viejo mandamiento promulga la presente invitación oracular. En este último caso parece que prevalece la invitación aperturista de Yahvé, pero no siempre ocurre así. Podemos pensar, al analizar esos textos, que existe una profunda tensión en la vida de Yahvé en torno a quién está incluido y quién resulta excluido. Así pues, el contrainterrogatorio de Israel proporciona pruebas de que la cuestión no queda resuelta de una forma sencilla y de una vez para siempre; a lo largo de la vida de Israel, Yahvé aparece acosado por deseos que pugnan entre sí y están en conflicto.

3. *¿Carece Yahvé de fiabilidad?*

La réplica israelita al testimonio incluye pruebas de que Yahvé, que ha tomado una decisión respecto al proceso histórico de Israel y que tiene serias intenciones, es en cierta medida poco fiable. Es decir, *es inestable a la hora de llevar a cabo tal decisión y tales intenciones*. Las pruebas aparecen en la presentación que Israel hace en forma de narración de su «historia». La perspectiva del relato se centra en el resultado del proceso humano de la historia, mientras que los comentarios sobre la figura de Yahvé son sencillamente secundarios. Los relatos no pretenden «hacer teología», sino que tratan de narrar una historia fabulosa de violencia y valentía humanas, de amor y manipulación. Sin embargo, dado que se trata de una narración israelita, por lo general Yahvé está implicado y se halla dentro del ámbito de la historia. Resulta sumamente interesante e importante el hecho de que los narradores de Israel, sin reflexionar sobre ello, sin justificarlo, sin ponerse a la defensiva –de hecho, sin ser conscientes de ello–, sean capaces de presentar a Yahvé como un personaje que no es plenamente fiable. Todos los textos a los que me refiero se enmarcan en el triángulo Samuel, Saúl y David, las «grandes figuras» que ocuparon los esfuerzos de Yahvé y la imaginación de Israel, y que proporcionaron el material principal para los narradores israelitas.

a) *Los relatos de Samuel, Saúl y David*

Al ocuparnos de este material, inmediatamente nos centramos en David, la gran «estrella» de la narración de Israel, que conduce hasta imaginativos extremos a los narradores israelitas[14]. Más aún, el texto, tal como se conserva, sugiere que Yahvé está comprometido con David de forma desmedida e irracional. Tan insólito compromiso mueve a Yahvé a actuar de forma extraña y poco previsible. El hecho de que este desmedido

14. Cf. W. Brueggemann, *David's Truth in Israel's Imagination and Memory*, Filadelfia 1985.

compromiso pueda provocar acciones extrañas en Yahvé constituye un importante dato teológico en el contrainterrogatorio israelita. Es como si cuando David entrara en el escenario de la actividad de Israel los rasgos característicos de Yahvé de soberanía y fidelidad se viesen forzados y desafiados. Lo que aquí nos interesa es la conciencia de que la entrada de David en el relato puede variar la manera en que Yahvé está a disposición de Israel. Este sesgo a favor de David puede provocar, a modo de inconveniente, la sensación de tragedia en la historia de Saúl, que nunca gozó de una oportunidad en la imaginación israelita[15]. Al estar yuxtapuesto a David, y dada la peculiar atención de Yahvé para con éste, Saúl se convierte en el hombre equivocado en el momento equivocado. Sin embargo, ese carácter de equivocación no es ofrecido como un dato público y político; aparece tan sólo debido al peculiar afecto de Yahvé por David.

En 1 Sm 16, 1-13, Yahvé rechaza a Saúl. Desde la perspectiva de Yahvé, Israel no tiene rey. Saúl es descalificado, aun cuando retiene el poder visible del trono. En cualquier caso, Yahvé no se interesa más por Saúl. Habiendo dictado sentencia sobre él, Yahvé toma otra iniciativa: la unción del hasta el momento desconocido David. Aquí sólo nos importan dos cuestiones. En primer lugar, la búsqueda del niño David permanece completamente oculta a Samuel, el que corona al rey, y constituye una actuación del majestuoso plan de Yahvé. De hecho, Yahvé afirma al comienzo: «Me he elegido un rey» (v. 1). El verbo *elegir* (*rʾh*; prever, *pre-video*, proveer) apunta al gobierno oculto e inescrutable de Yahvé, que destina a David a ser rey[16]. Ciertamente, el relato culmina con el niño que es visitado por el espíritu del Señor. La narración ha preservado el nombre del muchacho hasta el final. Sin embargo, se nos invita a pensar que Yahvé conoce de antemano lo que ha de suceder. Así, la narración es un ejemplo del plan oculto, inescrutable y majestuoso de Yahvé al servicio del proceso histórico de Israel, el cual se halla por encima del entendimiento humano, incluso del de Samuel.

Lo que nos interesa a nosotros es que esa intención general y soberana se encuentra yuxtapuesta a una estratagema bastante sórdida para confirmar al nuevo rey. Samuel es enviado por Yahvé a cumplir una misión peligrosa, no muy diferente de la de Moisés en Ex 3, 10. Samuel tiene razón al asustarse ante su tarea, porque su acción al buscar un nuevo rey supone una traición a Saúl: «Si se entera Saúl, me mata» (v. 2). La respuesta de Yahvé al temeroso Samuel resulta significativa:

> Llevarás contigo una ternera y dirás: «He venido para ofrecer un sacrificio al Señor. Invitarás a Jesé al sacrificio, y yo te indicaré lo que tienes que hacer; me ungirás al que yo te diga» (1 Sm 16, 2-3).

El sacrificio aquí autorizado por Yahvé, que Samuel lleva a cabo a su debido tiempo, es un subterfugio que pretende desviar la atención respecto al verdadero objetivo

15. Respecto a las dimensiones trágicas de la historia de Saúl, cf. D. Gunn, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story* (JSOTSup 14), Sheffield 1980; W. L. Humphreys, *The Tragic Vision and the Hebrew Tradition*, Filadelfia 1985, 23-42. Jamás está exento de problemas tomar una interpretación literaria y artística, como la que encontramos en el relato de Saúl y David, y tratarla como contenido teológico. Lo artístico y lo teológico no tienen por qué diferenciarse el uno del otro, pero son actos con perspectivas muy distintas.

16. Cf. *supra* mi reflexión sobre la providencia por parte del Dios escondido, p. 378-380.

de la misión: llevar a cabo un golpe de estado contra Saúl. El plan global de Yahvé hace que merezca la pena implicarse en esta estratagema, sin duda porque «el fin justifica los medios». La narración no presenta problema alguno a la hora de presentar así a Yahvé. El ardid ideado por Yahvé no es algo desmesurado, pero constituye un elemento de doblez en su actuación.

En una segunda cuestión respecto a Saúl, en 1 Sm 8, Samuel disputa con Israel respecto a la función y naturaleza del liderazgo público. Israel quiere un rey para ser «como el resto de naciones». Samuel, en este caso la voz fiable de Yahvé, les niega un rey, basándose en que el reinado humano es un acto de desconfianza en Yahvé. En este relato, como en 1 Sm 16, 1-13, Samuel tiene acceso directo a Yahvé, quien conversa con él. Para nuestros fines, es importante advertir que Yahvé da instrucciones por tres veces a Samuel de que «escuche al pueblo», que haga lo que piden, aun cuando tanto Samuel como Yahvé saben que su propuesta es necia y destructiva:

> *Haz caso al pueblo en todo lo que diga*, porque no te rechazan a ti; es a mí a quien rechazan; no me quieren como rey (v. 7).
>
> *Atiende a su ruego*, pero adviértelos bien y dales a conocer el estatuto del rey que va a reinar sobre ellos (v. 9).
>
> *Atiende a su ruego* y nómbrales un rey (v. 22).

Al final, el pueblo se impone. Israel tendrá un rey, porque Samuel «hizo caso al pueblo» a petición de Yahvé.

En el relato opuesto de 1 Sm 15, se nos da el rechazo de Saúl como rey, aquel que ni Yahvé ni Samuel habían querido en primera instancia. Lo que nos interesa en este momento es un aspecto del relato. Cuando Saúl es condenado de forma rotunda por Samuel, sólo puede alegar en su defensa:

> He pecado, he desobedecido la orden del Señor y tus palabras, pues temí al pueblo y le hice caso (v. 24).

El término aquí traducido de forma enfática como «hacer caso» es *šmʿ*, como en el caso de 1 Sm 8, 7.9.22. A Samuel se le da permiso para «hacer caso» al pueblo, pero Saúl es condenado por, al menos en cierta medida, la misma acción. Estamos ante una más de las aparentes incoherencias en la vida de Yahvé. Aquí, al igual que en otras ocasiones, las distinciones que hace Yahvé no son fiables; sólo pueden justificarse desde su desmedido (¿e injusto?) compromiso con los procesos históricos.

Volviendo a la narración de 1 Sm 15 podemos advertir un tercer aspecto que resulta interesante. En la conclusión del relato, Samuel condena a Saúl por haber violado la norma del *ḥerem* contra los amalecitas. Samuel, al igual que Yahvé, podemos pensar, es inflexible en este punto. Al comparar el trato de Saúl con el posterior trato que recibe David encontramos dos elementos sorprendentes.

En la primera de esas divergencias descubrimos que Saúl violó la exigencia de la vieja tradición mosaica de Ex 17, 8-16 (cf. Dt 25, 17-19). De ello no cabe ninguna

duda. Lo interesante, a modo de contraste, es que en 1 Sm 30 David ataca a los mismos amalecitas y los derrota rotundamente. David recupera todo lo que los amalecitas le habían quitado y además toma botín de ellos:

> No faltó nadie, ni chico ni grande, ni hijos ni hijas, ni nada del botín y de cuanto se habían llevado. David lo recuperó todo. David tomó todo el ganado menor y mayor. Los que iban delante de aquel tropel decían: «¡Este es el botín de David!» (1 Sm 30, 19-20).

De hecho, la narración se interesa por el generoso reparto del botín (*šll*) de los amalecitas por parte de David:

> Pero David dijo: «No hagáis eso después de lo que el Señor nos ha concedido. Nos ha protegido y nos ha entregado esta banda que nos había atacado. En este asunto nadie puede estar de acuerdo con vosotros. La parte debe ser la misma para el que ha bajado a la batalla y para el que ha quedado junto al bagaje; participarán igualmente». Y desde aquel día en adelante quedó establecida esta norma para Israel hasta hoy (vv. 23-25).

Se le presenta a David como alguien audaz, generoso y exitoso.

Sin embargo, advertimos que el relato no muestra interés alguno o no es consciente del problema del botín (*šll*) de los amalecitas. Hay diversas explicaciones de carácter histórico-crítico al respecto. Se trata de un «relato expandido» tardío, en el que el narrador no está interesado por la antigua norma amalecita ni es consciente de la prohibición de tomar botín en la guerra santa (cf. Dt 20, 14). Además, Samuel ha muerto y él era el último guardián de la ley. Nada de ello, en cualquier caso, desvía la atención del hecho de que Yahvé es incoherente al mostrarse profundamente preocupado por esta práctica en un caso (el de Saúl) y al no darle importancia en absoluto en otro (el de David). David puede hacer lo que quiera, porque está unido a Yahvé con una aceptación antes desconocida en Israel y no disponible para Saúl.

En 1 Sm 15 percibimos además otra cuestión. Saúl es presentado como un hombre honrado y sincero. No discute con Samuel en relación con la cruel sentencia dictada contra él. Responde a Samuel:

> He pecado, he desobedecido la orden del Señor y tus palabras, pues temí al pueblo y le hice caso. Ahora te suplico que perdones mi pecado; vuelve conmigo, y me postraré ante el Señor (vv. 24-25).

Saúl solicita el perdón de un pecado que ha confesado. Quiere ser perdonado y aceptado precisamente para poder «adorar al Señor». Sin embargo, Samuel no tendrá parte alguna en el perdón. Es como si Samuel (y Yahvé) tuviesen prisa y estuviesen dispuestos a aprovechar cualquier ocasión teológica o política para apartar a Saúl buscando «otro hombre» (1 Sm 15, 28; cf. 13, 14; 28, 17).

El contraste entre el destino de Saúl a manos de Yahvé y el de David es sorprendente. Tras la grave acusación de David por parte de Natán, después del episodio de Urías y Betsabé, David también responde directamente: «He pecado» (2 Sm 12, 13). Eso es todo. A diferencia de Saúl, David no solicita el perdón. No obstante, Natán le

otorga rápidamente el perdón: «El Señor perdona tu pecado. No morirás» (v. 13). A continuación hay una nota aclarativa, pero no incumbe a David (v. 14).

El relato no muestra curiosidad alguna en torno a por qué el arrepentido Saúl no puede ser perdonado mientras que David sí. Por supuesto, la narración está interesada en la cuestión más general del reinado de David. Sin embargo, estos contrastes actúan como una réplica al testimonio sobre el carácter de Yahvé. Manifiestan que Yahvé no es un Dios consistente que ordena y sanciona, o dicho de otro modo, un Dios que sigue la regla de conducta-retribución. Al contrario, muestran que Yahvé no es un Dios que perdona de forma consistente. En ocasiones, las sanciones son omitidas, pero tal omisión siempre parece beneficiar a David y perjudicar a Saúl. De hecho, podemos imaginar que «el mal espíritu» que entró en Saúl (1 Sm 18, 10) no es muy distinto al espíritu de mentira enviado por el gobierno de Yahvé contra el rey Ajab en 1 Re 22. Lo que queda claro a nuestros ojos, y al relato al que nos enfrentamos, es que la vivencia de Israel ha asumido esta «inclinación» inexplicable e inescrutable que no obra de una forma moral, razonable, honrosa o consistente, y que la realidad se desarrolla de manera extraña, aun cuando Israel respeta lo extraño en Yahvé. Es posible hablar de la intención oculta de Yahvé o incluso de su cuidado providencial –en este caso, sobre David–. Lo que nos intriga de esta conclusión es que, mientras que el texto se muestra partidario de David en su resultado, el testimonio de Israel nos presenta la naturaleza ilícita de la actuación de Yahvé en relación con Saúl. De hecho, Saúl es tratado de manera injusta por Yahvé y en la memoria de Israel ha quedado en una posición donde solamente puede perder. Saúl se convertirá en un perdedor en parte porque David es audaz, afortunado, atractivo y «está destinado». Saúl perderá porque existen «fuerzas» que conspiran en su contra. Además, Israel no duda a la hora de asignar el origen de esas fuerzas conspirativas precisamente a Yahvé. De este modo:

–Yahvé recurrirá al engaño a fin de promover a David (1 Sm 16, 1).

–Yahvé aconsejará a Samuel que haga caso del pueblo (1 Sm 8, 7.9.22), mientras que aplastará a Saúl por hacer lo mismo (1 Sm 15, 24).

–Yahvé eliminará a Saúl por tomar el botín de los amalecitas (1 Sm 15, 18-21), pero ignorará la misma acción llevada a cabo por David (1 Sm 30, 19-20).

–Yahvé perdonará a David (2 Sm 12, 13), mientras que rechazará la confesión de Saúl (1 Sm 15, 24).

Yahvé está a favor de David de forma arbitraria y no tiene por qué justificarse ante nadie, ciertamente no ante Saúl o ante los lectores de Saúl[17].

¿Qué hemos de hacer entonces con la narración de 2 Sm 24, el relato del censo de David? Es ciertamente un error llevar a cabo un censo en Israel, pues un censo sólo

17. Respecto a las tensiones de este capítulo, especialmente en referencia a la inmutabilidad de Yahvé y a su disposición al cambio, cf. T. E. Fretheim, *Divine Foreknowledge, Divine Constancy, and the Rejection of Saul's Kingship*: CBQ 47 (1985) 595-602.

puede estar al servicio de la ambición humana que busca el control mediante los impuestos o las levas militares:

> Después de hacer el censo del pueblo, David sintió remordimientos de conciencia (2 Sm 24, 10).

Es obvio que el perdón de David en este caso resultará costoso (vv. 12-13). No obstante, lo que nos interesa en este caso es el principio de toda la cuestión del arrepentimiento por el censo:

> El Señor se enfureció de nuevo contra los israelitas y, para castigarlos, instigó a David diciéndole: «Anda, haz el censo de Israel y de Judá» (2 Sm 24, 1).

No se nos explica por qué Yahvé está enojado con David, sino que Yahvé está enfadado precisamente con aquel por quien había inclinado todas las fuerzas del destino en el relato anterior. No se nos dice cómo Yahvé «incitó» a David, sino que lo hizo. Es decir, Yahvé lleva a David a un callejón sin salida: Yahvé tienta a David para que éste actúe y así poder castigarlo severamente. Éste es aquel de quien Yahvé jamás apartará su *ḥesed*, como fue apartada de Saúl (2 Sm 7, 15). No obstante, en este caso, al menos puntualmente, se aparta la *ḥesed* de Yahvé (Sal 89, 47-50). Hay algo caprichoso, o al menos oculto, en la acción de Yahvé. Hemos visto que sus acciones en esta narración son entendidas consistentemente como actos parciales a favor de Yahvé. Sin embargo, aquí Yahvé actúa, aparentemente sin haber sido provocado, *contra* aquel que antes ha defendido. En el fondo, la réplica israelita al testimonio revela que existe algo sumamente poco fiable en Yahvé, incluso para con David, a quien Yahvé ha prometido fidelidad absoluta.

Es obvio que en 1 Cr 21 Israel se dio finalmente cuenta de lo extraño de atribuir una acción tan arbitraria a Yahvé. La alternativa del Cronista, atribuir el caprichoso acto a Satán, no resulta mucho más satisfactoria, porque hemos de imaginar a Satán como un miembro de la corte real, que actúa por el bien de la corte y tal vez a petición suya. Así, 1 Cr 21 nos ofrece una maniobra de distanciamiento en el testimonio de Israel, pero no una verdadera solución.

Resulta sorprendente, y muy importante, poder hallar indicios de la poca fiabilidad de Yahvé en la historia de David, donde la fiabilidad de Yahvé es más intensa y explícita. La última cita (2 Sm 24; 1 Cr 21) es diferente al resto de las citas ofrecidas, pues es la única que va en contra de David. Quizás este relato actúa, en la réplica israelita al testimonio, frente a cualquier usurpación real del gobierno de Yahvé alineándose excesivamente al lado de David[18]. Independientemente de la intención de este relato, muestra de forma inequívoca que Yahvé no es rehén de nadie, ni siquiera de David. Tal vez el engaño en la unción, la aceptación de Samuel a la hora de hacer caso del pueblo (y no la de Saúl), la aceptación de la acción de David con el botín de los amalecitas (y no la de Saúl), la predisposición para perdonar a David (y no a Saúl)

18. Respecto a estos textos como contrapunto a las reivindicaciones reales, cf. W. Brueggemann, *2 Samuel 21-24: An Appendix of Deconstruction*: CBQ 50 (1988) 383-397.

son pruebas en la réplica israelita al testimonio de que Yahvé establecerá alianzas provisionales en el proceso histórico; de esta manera, Yahvé durante cierto tiempo puede coincidir con personas, movimientos o formas de poder históricas, pero sólo durante cierto tiempo. La asombrosa réplica de 2 Sm 24 (1 Cr 21) confirma que las alianzas de Yahvé son provisionales, y que en última instancia la santidad, la gloria y los celos de Yahvé no quedarán atrapados por nada de la creación.

No resulta claro qué pretende Israel con este relato sobre David. Lo evidente es que Israel lo narró y lo volvió a narrar de otra forma. El Dios que establece es el Dios que inexplicablemente desmorona. A consecuencia de ello, finalmente David descubre algo sobre Yahvé que Saúl aprendió rápida y repetidamente.

11

YAHVÉ Y LA NEGATIVIDAD

Hay pruebas en el contrainterrogatorio de Israel de que el soberano Dios de fidelidad que ordena el mundo como algo bueno, que ama el bienestar de Israel, que es «amante de la justicia» y que es «clemente y fiel» se muestra en ocasiones dotado de una *vasta dosis de negatividad.*

1. *Sanciones de la alianza*

La negatividad exhibida en referencia a Yahvé se muestra en un sentido enraizada en las maldiciones que, como sanciones, aparecen junto a los mandamientos del Sinaí. Israel sabe, y lo acepta en diversos lugares, que cuando desobedece, afrenta o se burla de Yahvé, éste castiga. Se trata de algo razonable, y la severidad de la sanción está en relación con la severidad de la afrenta. Si eso fuera todo, no habría contrainterrogatorio y de él no surgiría ninguna prueba desfavorable.

La réplica al testimonio surge y tiene fuerza, no obstante, porque Israel experimenta la negatividad de Yahvé de una forma sumamente desproporcionada a la desobediencia, la afrenta o la burla. Por consiguiente, Israel habla mucho sobre Yahvé, bien para protestar contra su desmesura o para quejarse de su silencio y desidia cuando padece necesidad. El silencio no es tan perjudicial para Yahvé como lo son las quejas por su desmesura. En última instancia, no obstante, ambos testimonios equivalen a lo mismo: *el incumplimiento por parte de Yahvé de la fidelidad a la alianza.*

La negatividad de Yahvé se halla enraizada en las sanciones de la alianza, maldiciones que serán llevadas a cabo cuando Israel desobedezca. Los catálogos más completos de dichas maldiciones, que Israel ha aceptado de forma ostensible en el juramento del Sinaí, aparecen en Lv 26 y Dt 28 (cf. 1 Re 8, 33-53; Am 4, 6-11). La extensión de los pasajes sugiere que las maldiciones fueron progresivamente intensificadas en el transcurso de la vida de Israel con Yahvé. Desde el principio de esta tradición resulta obvio que la exigencia de obediencia por parte de Yahvé es recibida con suma seriedad y a la desobediencia se responderá severamente.

La justificación del tratamiento negativo de Israel por parte de Yahvé se da en la relación de las maldiciones. La declaración del cumplimiento de esas sanciones aparece en los oráculos de juicio de los profetas. Tal como Claus Westermann ha mostrado en su estudio clásico, los oráculos de juicio de los profetas pretenden justificar las

«sentencias» a partir de las «acusaciones» expresadas por los profetas[1]. Así, es posible mantener, por ejemplo en Amós y Miqueas, que las acusaciones parten de los viejos mandamientos del Sinaí, y que las sentencias vienen impuestas por las acusaciones[2]. Las sentencias mismas, por lo general, están introducidas mediante la expresión «por eso», en el sentido de «a consecuencia de», vinculándolas de este modo a las acusaciones:

Por eso, la tierra está de luto,
mustios todos sus habitantes;
las bestias del campo, las aves del cielo
y hasta los peces del mar desaparecen (Os 4, 3).

Así que no tendrás a nadie
que te sortee los lotes
en la asamblea del Señor (Miq 2, 5).

Por eso, por culpa vuestra,
Sión será arada como un campo,
Jerusalén se convertirá
en un montón de ruinas,
y el monte del templo
se cubrirá de maleza (Miq 3, 12).

Por eso, mi pueblo será deportado
por falta de conocimiento;
morirán de hambre los nobles,
la gente se abrasará de sed (Is 5, 13).

Por eso irán al destierro
a la cabeza de los deportados (Am 6, 7).

Yahvé es percibido como alguien severo. Sin embargo, a Yahvé también se le considera justo, en referencia a los compromisos a los que Israel está atado.

a) *Salmos de lamento*

La relación de las maldiciones es una base con la suficiente consistencia como para soportar el alegato contra el testimonio primordial de los actos clementes y transformadores de Yahvé. Sin embargo, la experiencia que Israel tiene de Yahvé, expresada en su réplica al testimonio, incide aún más en su oposición al testimonio primordial. El modo discursivo más importante mediante el que Israel ofrece esta réplica al testimonio son los salmos de lamento[3]. Es importante advertir que estos salmos son, de hecho, voces de queja o de litigio judicial, y no lamentaciones, como a menudo se denominan. En los salmos de lamento, Israel busca apoyo y consuelo de parte de Yahvé, precisamente a la luz de los acuerdos de la alianza con los que Yahvé se ha comprometido. Westermann ha demostrado que la expresión de la queja por lo general implica a tres participantes[4]. Además de Israel, que manifiesta la protesta y la petición, está Yahvé, a quien se dirige, y a menudo también el «enemigo», frente a quien se busca ayuda.

Los salmos de lamento están comprometidos con la afirmación general de que Yahvé no ha sido fiel a sus compromisos de la alianza, bien ignorando o no prestando atención, o bien actuando directamente de forma negativa. Los salmos de lamento asumen el mismo mundo estrecho de las sanciones de la alianza a las que apelan los profetas. *Mientras que los profetas se aferran a las sanciones y las consiguientes acusaciones para afirmar que Israel ha traicionado la alianza, los salmos de lamento se aferran a las sanciones acusando a Yahvé de no haber cumplido la alianza.* Si Yahvé hubiese cumplido la alianza, se razona, no habría ocurrido nada malo a Israel. No se habría recibido nada malo de manos de Yahvé. O no se habría recibido nada malo de manos del enemigo si Yahvé no hubiese sido negligente.

El mundo en el que Israel eleva sus peticiones a Yahvé es un mundo en el que los enemigos tratan de hacer daño a Israel. Israel se encuentra indefenso ante esos enemigos, y por ello debe contar con Yahvé, para que éste se enfrente a ellos en su nombre. Cuando no lo haga, tal como había prometido, los enemigos prevalecerán[5]. Por lo tanto, el objetivo de la petición es implicar a Yahvé –que, según se aduce, se ha mostrado negligente– ante la amenaza de los enemigos, pues cuando Yahvé se involucra a favor de Israel, tal amenaza se desvanece. Hemos de advertir, en cualquier caso, que, si bien la petición es positiva y esperanzada, tiende a presentar un matiz de reprimenda, indicando que en cierta medida la amenaza contra Israel ha aumentado a causa de la negligencia de Yahvé. Así:

Dios mío, gente orgullosa se ha alzado contra mí,
unos insolentes buscan mi muerte, sin contar conmigo.
Pero tú, Señor mío, Dios clemente y compasivo,
paciente, lleno de amor y fiel,
vuélvete, ten piedad de mí.
Da fuerza a tu siervo, salva al hijo de tu esclava (Sal 86, 14-16).

Esta parte del salmo de lamento consta de tres elementos. En primer lugar, se nombra al enemigo: gente orgullosa e insolente. En segundo lugar, se afirma el carácter fiel de Yahvé como premisa de la apelación. En tercer lugar, se hace una petición,

1. C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Atlanta 1967.
2. Respecto a las posibles conexiones en Miqueas, cf. W. Beyerlin, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micah* (FRLANT 54), Gotinga 1959. Respecto a las conexiones en Amos, cf. R. Bach, *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos*, en W. Schneemelcher (ed.), *Festschrift für Günther Dehn*, Neukirchen 1957, 23-34; E. Würthwein, *Amos-Studien*: ZAW 62 (1950) 10-52; H. G. Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos* (FRLANT 80), Gotinga 1962.
3. Los estudios fundamentales son los de Claus Westermann y Erhard Gerstenberger citados en el capítulo 8, nota 2.
4. C. Westermann, «Struktur und Geschichte der Klage im Alten Testament», en *Forschung am Alten Testament; gesammelte Studien* (ThB24), Múnich 1964, 266-305.
5. Es algo fundamental para el razonamiento de F. Lindström, *Suffering and Sin*, Estocolmo 1994.

pues es claro que el amor y la fidelidad de Yahvé no han estado actuando y ahora es preciso movilizarlos. Esta petición expresa sin duda alguna que Yahvé es fiel. Pero si la fidelidad de Yahvé no ha actuado, como ocurre en ocasiones, no le hace ningún bien a Israel y éste es enormemente vulnerable. Así, la misma apelación a Yahvé constituye una velada acusación contra él, que no ha estado atento como juró.

Una secuencia similar la encontramos en Sal 35. Se habla profusamente de los «testigos falsos»:

> Se levantaban testigos falsos,
> me preguntaban sobre cosas que ignoraba;
> me devolvían mal por bien, y me dejaban desamparado...
> Pero cuando yo caigo, ellos se alegran, y se unen contra mí,
> me golpean a traición, me desgarran sin cesar;
> me insultan y se burlan de mí,
> hacen rechinar con odio sus dientes contra mí (vv. 11-12.15-16).

El salmista informa a Yahvé de lo injustos que son los enemigos, pues cuando ellos han estado necesitados él se ha preocupado enormemente de ellos (vv. 13-14). De este modo, la situación actual de abuso es tremendamente injusta e inmerecida. Posteriormente, en un tercer momento, el salmista pregunta:

> ¿Hasta cuándo, Señor mío, mirarás impasible?
> Líbrame de los que rugen, salva mi vida de los leones (Sal 35, 17; cf. Sal 5, 9-11; 6, 3-6; 36, 6-13).

La oración implica claramente que los testigos falsos y los rufianes han causado esta situación tan desconcertante para el salmista porque Yahvé «ha mirado» (*r'h*), pero no ha hecho nada por ayudar.

En estos dos salmos, y en muchos otros semejantes, el hablante no acusa a Yahvé de haber hecho algo negativo o destructivo para con Israel. Sin embargo, Yahvé, de hecho, se ha mostrado negligente, ha permanecido ausente y no ha prestado atención, de modo que no ha sido «leal y fiel». Además, Yahvé es la única defensa de Israel ante tales amenazas del enemigo. Esta réplica al testimonio presenta dos aspectos de la vida de Yahvé con Israel. En primer lugar, el lamento acusatorio presupone que Yahvé es leal y fiel. Dichas oraciones aceptan los adjetivos normativos que ya hemos analizado[6]. Sin embargo, en segundo lugar, dichas lealtad y fidelidad, en un momento de crisis, no parecen plenamente fiables. En esas oraciones Israel logra expresar en una misma declaración una queja y una esperanza expectante. Tal como ha mostrado Claus Westermann, estos lamentos por lo general impulsan a Yahvé a actuar y a volver a comprometerse, de modo que al final prevalecen su amor leal y su fidelidad, de acuerdo con lo que Israel esperaba[7]. Queda claro, en cualquier caso, que se necesita

6. Respecto a los adjetivos normativos, cf. *supra*, cap. 5.

7. Respecto a la reivindicación teológica de que la oración ciertamente incide en Yahvé y le obliga a hacer lo que de otro modo no habría hecho, cf. H. Fisch, «Psalms: The Limits of Subjectivity», en *Poetry with a Purpose: Biblical Poetics and Interpretation*, Bloomington 1988, 104-135; P. D. LeFevre, *Understanding Prayers*, Filadelfia 1981, 31-34; especialmente su reflexión sobre el modo en que Barth acepta de forma maravillosa esa incidencia en Dios.

8. D. R. Blumenthal, *Facing the Abusive God*, Louisville 1993, ha estudiado este tema con ahínco, haciendo particular referencia a los salmos.

una vigorosa réplica para que Yahvé lleve a cabo la realidad del testimonio primordial. Dicha réplica sirve para incluir en la declaración de Israel acerca de Yahvé la percepción de que el amor leal y la fidelidad de éste no son fiables siempre y en todas partes. En el transcurso de su vida con Yahvé, Israel se encuentra con circunstancias que parecen estar al margen del régimen de esa fidelidad basada en la alianza. Cuando eso ocurre, Israel debe protestar con esperanza pero con fuerza.

La retórica se intensifica y las apuestas suben considerablemente en algunos salmos de lamento que enfocan las cosas de una manera muy distinta en relación con Yahvé. En dichos salmos, *no se acusa a Yahvé simplemente de no implicarse*, dejando consiguientemente a Israel desguarnecido en un mundo lleno de enemigos. En este segundo bloque de réplicas, Israel habla contra Yahvé, el cual *se ha opuesto de forma activa y agresiva a Israel* de una manera que provoca un daño directo. De este modo:

> Me diste sólo un puñado de días, mi vida no es nada ante ti...
> pues eres tú el que actúa.
> Aparta de mí tus golpes, que tu castigo acaba conmigo.
> Corrigiendo sus culpas, escarmientas al hombre,
> como una polilla corroes sus tesoros.
> El hombre es como un soplo fugaz (Sal 39, 6.10b-12).
>
> Nos has rechazado, oh Dios, nos has destrozado;
> aunque encolerizado, vuélvete hacia nosotros.
> Has sacudido nuestra tierra, la has agrietado:
> repara sus brechas pues se está debilitando.
> Has hecho pasar a tu pueblo duras pruebas,
> nos has dado a beber vino de vértigo (Sal 60, 3-5).
>
> Me has echado en el hondo de la fosa,
> en las tinieblas más profundas;
> tu ira pesa sobre mí, me oprimes con tu furor...
> tu furia ha pasado sobre mí, y tus terrores me han aniquilado,
> me envuelven como el agua todo el día,
> me ahogan todos a la vez.
> Y tú alejas de mí a mis amigos y conocidos,
> ¡las tinieblas son mi compañía! (Sal 88, 7-8.17-19).

Israel, al dar su enérgico testimonio respecto a Yahvé, le acusa de estar implicado de forma activa en perjuicio suyo[8]. De hecho, la petición que Israel hace a Yahvé sugiere que, desde su punto de vista, éste ha llevado a cabo aquellas cosas negativas que ahora se le pide que no haga:

> Señor, no me cierres tus entrañas (Sal 40, 12a).

No me rechaces en la vejez,
no me abandones cuando decae mi vigor...
¡Oh Dios mío, no te alejes de mí! (Sal 71, 9.12).

Las súplicas indican que, al menos, Israel es capaz de contemplar que Yahvé, el Dios por quien ha apostado su vida y acerca de quien ha pronunciado adjetivos maravillosos, es capaz de actuar de forma negativa y destructiva para con su pueblo.

Al lado de esta reprimenda a Yahvé, encontramos la afirmación de que Israel es inocente y no merece ese trato por parte de Yahvé. Por supuesto, si Israel fuese culpable, habría que esperar un trato negativo, tal como se reconoce en los llamados salmos penitenciales (cf. Sal 32; 38; 51). Sin embargo, en muchos otros salmos, según ha mostrado Fredrik Lindström de forma eficaz, Israel es inocente, y el sufrimiento infligido o permitido por Yahvé resulta inmerecido y pone de manifiesto un fallo en la alianza por parte de Yahvé (cf. Sal 25, 21; 26, 11)[9].

La más destacada aseveración que Israel puede llevar a cabo en este contexto es que «confío en ti» (Sal 56, 4). Israel lo ha arriesgado todo al confiar en Yahvé. Ahora las circunstancias manifiestan que Yahvé no ha respondido a la confianza radical de Israel con una muestra equivalente de fiabilidad. A decir verdad, los salmos de lamento están «in fieri»; Israel no saca una conclusión definitiva con respecto a Yahvé. Aún esperan, se muestran a la expectativa y aguardan a que éste actúe y restaure la relación, de modo que haya evidencias una vez más de que Yahvé es fiable. No obstante, en el momento en que se expresan, las pruebas apuntan a lo contrario. Yahvé no es fiel o fiable, y la disfunción que padece Israel en su vida se debe, de hecho, a un fallo por parte de Yahvé. Aun cuando el enemigo ha infligido el daño, el dato teológico es que dicho daño se debe a la incapacidad de Yahvé para protegerlo.

Es posible advertir tres aspectos en la relación de fe que constituyen los salmos de lamento. *En primer lugar, Israel es tremendamente consciente de la incoherencia entre las afirmaciones fundamentales de la fe de la alianza y sus vivencias.* La fe de la alianza se había atrevido a proclamar que el mundo es totalmente coherente bajo el mandato de Yahvé, de modo que una obediencia total conduce al *shalôm*. La experiencia de Israel, sin embargo, pone de manifiesto que, en ocasiones, una vida obediente no encuentra recompensa o incluso sufre calamidades que no deberían haber ocurrido. Para la fe bíblica es importante el hecho de que Israel, en su réplica al testimonio, valore esta sinceridad en relación con sus vivencias por encima de su compromiso con el testimonio primordial. Es decir, Israel se niega a someter su vida a cualquier ideología; más bien, está decidido a decir la verdad, aun cuando ello dañe la reputación y el carácter de Yahvé.

De esta manera, en la réplica israelita al testimonio aparece el tema del sufrimiento del justo. En esas oraciones, Israel no se preocupa de la prosperidad del malvado, un tema que encontramos en otras partes de su testimonio. El sufrimiento del justo, más que la prosperidad del malvado, constituye un enigma en una fe en la alianza es-

9. F. Lindström, *Suffering and Sin*, Estocolmo 1994.

trictamente interpretada. La experiencia de Israel, y consiguientemente lo que dice de ella, manifiesta así una profunda reserva ante una fe en la alianza estrictamente interpretada. Israel propone que la destructividad anda suelta por el mundo y que Yahvé o no quiere o no puede dominarla; o puede ir más allá, sugiriendo que, de hecho, Yahvé es el agente mismo de la destructividad.

Un ejemplo precioso de este tema del inocente que sufre lo encontramos en el salmo 69. Este salmo afirma con una gran fuerza retórica y sin timidez alguna la incoherencia fundamental de la vida de Israel con Yahvé. El salmista es un gran devoto de Yahvé:

Me consumo por defender tu templo,
pero el insulto de los que te insultan cae sobre mí.
Cuando me mortifico con ayunos, me insultan;
cuando me visto de saco, se burlan de mí.
Sentados a la puerta me critican,
me cantan coplas mientras beben vino (vv. 10-13).

Además, el salmista confía plenamente en su Dios (vv. 14.17.31-34) y por ello sufre profundamente al ser víctima de oprobio, vergüenza y afrentas (vv. 20-22). Como solución a este dilema, el salmo ofrece una declaración de esperanza poderosa y rotunda. No obstante, lo que se expresa es meramente la confianza en el futuro. El salmista no dispone de datos en las circunstancias actuales que confirmen tal esperanza y tampoco hay indicios de que Yahvé esté dispuesto a actuar pronto a fin de rescatarlo. Podemos considerar este salmo como una plena articulación del dilema de Israel. El salmo no acusa o inculpa a Yahvé –el salmista expresa su total confianza en él–, pero se trata de una confianza que no se arruga a la hora de decir la verdad. El salmo afirma que algo no ha funcionado en lo que debería haber sido una vida y una relación de bienestar.

El tema del sufrimiento del justo ha hecho que este salmo sea utilizado por la tradición cristiana para narrar la historia de la pasión de Jesús (cf. Mt 27, 34.48; Mc 15, 36; Lc 23, 36; Jn 2, 17; 15, 25; 19, 29; Hch 1, 20)[10]. De forma específica, el v. 22 se cita en todos los relatos evangélicos haciendo referencia a Jesús. Mientras que el uso del salmo en el Nuevo Testamento muestra cómo la historia de Israel es trasladada a la historia de Jesús, una interpretación cristológica no debería apropiarse de antemano del sentido del salmo y su testimonio. En el fondo, este salmo se refiere al testimonio sobre Yahvé, del que Israel no se retrae.

En segundo lugar, en los salmos de lamento Israel ha arrebatado momentáneamente a Yahvé la iniciativa en la relación. En el testimonio primordial de Israel, Yahvé tenía la iniciativa, y ésta ha prevalecido en los anuncios proféticos. Aquí, sin embargo, Israel, al tener problemas, ha aprendido que la deferencia silenciosa ante Yahvé es costosa (cf. Sal 39, 3-4). A consecuencia de ello, Israel rompe su silencio, termina

10. Respecto al uso de este y otros salmos en el Nuevo Testamento, cf. H.-J. Kraus, *Teología de los salmos*, Salamanca ²1996, 260-263.

con la deferencia y reivindica sus derechos frente a Yahvé. Ahora Israel es la figura principal en el tribunal y Yahvé está en el banquillo de los acusados. En el drama que domina los salmos de lamento, Yahvé está bajo cargos, y el juicio provisional encuentra culpable a Yahvé –si no de una destructividad agresiva, al menos de negligencia–. El hecho de que Israel rompa su silencio, desafíe la preeminencia de Yahvé y mantenga frente a él su empeño inflexible constituye una novedad retórica extraordinaria.

Además, lo que resulta sorprendente es que esta reformulación de la relación no se considere en el testimonio israelita como rechazo de Yahvé o como un comportamiento reprobable por parte de Israel. Por el contrario, este enfrentamiento cara a cara con Yahvé es percibido como una forma legítima y adecuada de relacionarse con Yahvé. Yahvé recibe las críticas, y la expresión de esas críticas por parte de Israel es considerada una forma legítima y adecuada de fe en la alianza.

En tercer lugar, Westermann ha asegurado que Yahvé, sin excepción, resuelve y da una respuesta positiva a los lamentos de Israel[11]. Westermann ha exagerado, pero en general su sugerencia es acertada. Lo extraño es que Israel, al incitar a Yahvé por medio de la retórica y al acusarle ocasionalmente, hace que éste actúe de una forma novedosa y liberadora. De hecho, Yahvé emprende acciones que no llevaría a cabo de no ser por la estridente e insistente súplica de Israel. Esta forma de orar supone una práctica de mutualidad en la que un participante incide de forma decisiva en el otro. Este intercambio es el modo adecuado y casi rutinario de desarrollar la alianza de Israel con Yahvé. En ese sentido, los lamentos y las quejas no son una *réplica* al testimonio. Sin embargo, Westermann no ha sido capaz de percibir que algunos salmos no siguen el esquema normal de la alianza. El salmo 88 es un caso extremo y un ejemplo precioso de aquella invocación a Yahvé que no encuentra respuesta:

> Señor, Dios salvador mío, de día y de noche te grito:
> llegue hasta ti mi súplica, inclina tu oído a mi clamor...
> Todo el día te estoy invocando, Señor,
> y tiendo mis manos hacia ti...
> Pero yo te pido auxilio, Señor,
> por la mañana irá a tu encuentro mi súplica (Sal 88, 2-3.10b.14).

No hay respuesta, no hay reciprocidad, no hay solución. En Sal 88, la cuestión queda como un testimonio que se prolonga y resuena. Yahvé no responde e Israel no es rescatado. Yahvé no ha puesto en práctica su *ḥesed* (v. 12). La sinceridad actúa. La iniciativa de Israel en esta acción resulta indiscutible, pero eso es todo. En este texto, al menos, Israel da testimonio de una irresolución radical, en la que su réplica al testimonio no encuentra respuesta. Yahvé responde a menudo... pero no siempre. Cuando no contesta, Israel queda con su angustia y con su grito desesperado, que solamente se repite una y otra vez. Israel no dispone de una respuesta ante esta realidad de su experiencia. No pretende justificarla. No absuelve a Yahvé y no se acusa a sí

11. C. Westermann, *The Praise of God in the Psalms*, Richmond 1965, 60 passim. Cf. el repaso de este tema en P. D. Miller, *They Cried to the Lord*, 135-177.

mismo. Israel queda con este salmo, siempre dispuesto a recitarlo una vez más, cada vez con más estridencia, pronunciado como un acto de profunda necesidad, de intensa indignación y de esperanza incesante e insistente. En cualquier caso, Israel rechaza el silencio. Y así, el salmo aparece como un testimonio de Yahvé... y contra él.

b) *La capacidad de obrar con violencia por parte de Yahvé*

La réplica israelita al testimonio pone de relieve que Yahvé es un Dios capaz de violencia, y de hecho la textura del Antiguo Testamento está hondamente marcada por la violencia. En última instancia, un estudiante de Antiguo Testamento no puede dar una respuesta o justificar la violencia, pero ha de aceptar que forma parte del tejido mismo de esta fe. Esta articulación de lo negativo nos presenta tres aspectos de la réplica al testimonio.

Imposición de la soberanía. En primer lugar, se dice que Yahvé despliega una violencia que forma parte de la imposición de su soberanía (cf. la reflexión sobre las metáforas de gobierno en el capítulo sexto). Todo gobierno debe mantener el monopolio de la fuerza en su esfera de administración, y Yahvé no constituye una excepción a la regla. La voluntad de Yahvé se lleva a cabo mediante sanciones graves e inflexibles, de manera que emplea la violencia, incluso contra su propio pueblo, cuando se produce una desobediencia lo suficientemente grande y provocativa[12]. En esto insisten de forma característica los profetas preexílicos, una insistencia que culmina con la destrucción de Jerusalén el 587 a.C.

De forma similar, la violencia de la soberanía actúa fuera de Israel. Se espera que los otros pueblos, estados y gobiernos obedezcan la voluntad de justicia de Yahvé. Cuando no lo hacen, son castigados. Se trata de una forma de interpretar el éxodo: el faraón debe ser depuesto porque es un súbdito y vasallo de Yahvé que ha sido obstinado. El mismo argumento se refiere a la recalcitrante Asiria (Is 10, 5-19; 37, 22-29) y a la arrogante Babilonia (Is 47; Dn 4). Éste es el presupuesto que se halla en el trasfondo del juicio anunciado por Amós a las naciones, las cuales no son conscientes del gobierno de Yahvé sobre ellas (Am 1, 3–2, 3).

La conquista y el asentamiento en la tierra. En segundo lugar, la violencia de Yahvé está referida de forma especial a la «conquista» de la tierra prometida y al «asentamiento» de Israel en una tierra ya ocupada por otros. Israel sabe desde el principio que la tierra tiene otros ocupantes (Gn 12, 6) y dedica tiempo para reflexionar y prestar atención a esta cuestión, racionalizando el problema provocado por esta ocupación previa (Ex 23, 23-33; Jue 2, 1-5.20-23; 3, 1-6)[13]. En conjunto, sin embargo, el testimo-

12. La noción del dominio de Yahvé como un acto de gobierno es fundamental para el concepto de alianza de George E. Mendenhall, de modo que comprende la venganza como la actuación de un gobierno legítimo. Cf. G. E. Mendenhall, «The Vengeance of Yahweh», en Id., *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore 1973, 69-104.

13. Respecto a la problemática de esta violencia en particular, cf. L. G. Stone, *Ethical and Apologetic Tendencies in the Redaction of the Book of Joshua*: CBQ 53 (1991) 25-36.

nio de Yahvé, que da la tierra a los israelitas, no se inquieta ante la violencia exigida frente a los otros pueblos para hacerse con la tierra. Es algo dado por descontado, lo cual matiza considerablemente el testimonio primordial de que Yahvé es «bondadoso con todos, a todas sus obras alcanza su ternura» (Sal 145, 9). No, no con «todos»; bondadoso con Israel, a expensas de otros.

Pueden darse diversas respuestas a este elemento violento, ninguna de las cuales considero una justificación aceptable. Una respuesta es decir que Yahvé está locamente comprometido con su primogénito y heredero, Israel, y que hará ciegamente lo que sea mejor para él, independientemente del coste que suponga para otros (cf. Ex 4, 22; Jr 3, 19)[14]. Se trata de una pasión incondicional que hará todo lo necesario por el niño. Si lo aceptamos, hemos de realizar una interpretación muy distinta de «amante de la justicia».

Otra respuesta sugeriría que la obtención de la tierra mediante la violencia está vinculada a las reivindicaciones políticas e ideológicas de Israel sobre la tierra. Ello sugiere que los testigos no están diciendo una verdad sobre Yahvé libre de intereses, de modo que no es posible fiarse completamente de ellos.

Finalmente, es posible (¿tal vez necesario?) presentar una «lectura clasista» en relación con el compromiso étnico de Yahvé, manteniendo que por lo general la violencia se lleva a cabo contra los fuertes (los propietarios de la tierra) a favor de los débiles (los que carecen de tierra)[15]. La relación entre una lectura *étnica* y una lectura *clasista* es sumamente difícil, tal como ha puesto de manifiesto Jon Levenson[16]. En cualquier caso, la toma de la tierra mediante la violencia es una reivindicación fundamental de este Dios. Resulta ser una reclamación costosa para Israel, quien descubrió que la tierra tomada por medio de la violencia de Yahvé *para* Israel también puede ser del mismo modo arrancada *de* Israel[17]. Este testimonio, lleno de pasión e ideología, impregna el sentimiento de Israel sobre la tierra, quizás de un modo que no sólo alimenta el militarismo del Occidente cristiano, sino que también es evidente en el Israel contemporáneo. Sin duda, gran parte de la tendencia a proteger a los ciudadanos frente a los inmigrantes en los Estados Unidos encuentra justificación teológica en esta tradición. Por supuesto, sin la determinación enérgica de Yahvé, llevada a cabo violentamente, Israel no tendría historia. Puede que, en el fondo, se pueda encontrar una respuesta a la violencia de Yahvé[18], pero difícilmente una justificación.

14. Sobre la analogía de un padre que está «loco» por su hijo, cf. I. Bronfenbrenner, *Who Needs Parent Education?*: Teachers College Record 79 (1978) 773-774; N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley 1984, 59-78.

15. Esto es expresado popularmente en la hermenéutica de la liberación como «la opción preferencial de Dios por los pobres». H. Schneidau, *Let the Reader Understand*: Semeia 39 (1987) 141, ha asegurado que la atención de Dios para con los desfavorecidos en el Antiguo Testamento no tiene antecedentes en el mundo antiguo y es un auténtico *novum*.

16. Cf. la firme declaración que hace Jon D. Levenson contra una «lectura clasista» a favor de algo similar a una lectura étnica: «Exodus and Liberation», en *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*, 127-159.

17. Los términos de la tradición de Jeremías, «arrancar y destruir», son por lo general expresiones de la determinación de Yahvé de actuar de forma violenta para quitar la tierra a Israel.

18. Respecto a la violencia en la fe de Israel, cf. W. Brueggemann, *Revelation and Violence: A Study in Contextualization*, Milwaukee 1986.

La profunda irracionalidad de Yahvé. Un tercer aspecto de la violencia de Yahvé trasciende cualquier razonamiento respecto a la imposición de la soberanía o a la lucha de clases. Existe una profunda irracionalidad en Yahvé, la cual se pone de manifiesto especialmente contra Israel. Se ha advertido que las metáforas empleadas para expresar el compromiso apasionado e íntimo de Yahvé con Israel son frecuentemente conyugales. Además, resulta evidente que Yahvé es siempre presentado en esas imágenes como el esposo autoritario y que Israel es la esposa vulnerable, fácilmente acusada y prontamente repudiada[19]. Así, la misma metáfora que expresa intimidad también permite sugerir violencia, donde Yahvé es el marido enérgico que hace lo que quiere con una esposa indefensa y desventurada.

Las imágenes ya parecen presentes en Oseas y Jeremías, pero alcanzan su máxima expresión con Ezequiel, donde la loca pasión de Yahvé por Israel se ha convertido en la clase de destructividad irracional que parece estar conducida por una sexualidad inserta en la violencia o por una violencia inserta en la sexualidad. La réplica al testimonio dada en Ezequiel, en las largas relaciones de los capítulos 16, 20 y 23, transforma la letanía de las «acciones poderosas» de Yahvé en otra de «afrentas poderosas» contra Yahvé. Lo que a menudo no se advierte es que estos textos no solamente desplazan las acciones poderosas con pecados, también desplazan a un Yahvé apasionadamente a favor de Israel sustituyéndolo por un rostro de Yahvé rara vez visible, un Yahvé descontrolado con la ira violenta y sexual de un marido que arremete contra su propia amada. Así,

> Como la adúltera que, en lugar de con su marido, se acuesta con ajenos... Te castigaré como a las adúlteras y a las homicidas, y desataré contra ti mi furor y mi rabia... Cuando haya desahogado mi furor contra ti, mi rabia se alejará de ti, me apaciguaré y no volveré a encolerizarme. Por no haberte acordado del tiempo de tu juventud y haberme irritado con todas estas cosas, yo te haré responsable de tu conducta, oráculo del Señor, y cumpliré mis designios contra todas tus abominaciones (Ez 16, 32.38.42-43).
>
> Desencadenaré mi rabia contra ti, y te tratarán con furor; te cortarán la nariz y las orejas, y tus supervivientes caerán a espada. Se llevarán a tus hijos y tus hijas, y los que sobrevivan serán pasto del fuego. Te despojarán de tus vestidos y se apoderarán de tus joyas. Y pondré fin a tu sensualidad y a tus prostituciones, que comenzaron en Egipto. Esto dice el Señor: Te voy a entregar en manos de los que odias, de los que te has hastiado. Ellos te tratarán con odio, se llevarán cuanto ganaste, te dejarán completamente desnuda y quedarán al descubierto tus vergüenzas de prostituta. Han sido tu libertinaje y tus prostituciones los que te han acarreado todo esto porque, al prostituirte ante las naciones, te has contaminado con sus ídolos (Ez 23, 25-30).

Incluso en la subsiguiente reflexión cifrada del Isaías exílico, Yahvé es capaz de admitir «un arrebato de ira... por un momento» (Is 54, 8). El hecho de la destrucción de Jerusalén por parte de Yahvé parece ser la obra de un amante afrentado que determina humillar y finalmente destruir el antiguo objeto de su amor. Cabe destacar que

19. Cf. R. Weems, *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets*, Minneapolis 1995.

en todos esos casos la furia se acaba y Yahvé vuelve a recobrar la relación. Sin embargo, se ha hecho un daño irreparable y el testimonio perdura.

Podríamos desear que no se nos hubiera mostrado este aspecto de Yahvé, que hubiera sido censurado del informe. ¡Pero aquí está! ¿Cómo podría haber sido de otra manera? Ya en el testimonio tardío de Moisés, se dice que Yahvé ha aceptado a Israel con una profunda pasión:

> El Señor se fijó (*ḥšq*) en vosotros y os eligió, no porque fuerais más numerosos que los demás pueblos, pues sois el más pequeño de todos, sino por el amor que os tiene y para cumplir el juramento hecho a vuestros padres... (Dt 7, 7-8a).
>
> Sin embargo, sólo en tus antepasados se fijó (*ḥšq*) el Señor; y esto por amor; y después de ellos eligió a su descendencia, a vosotros mismos, entre todas las naciones, hasta el día de hoy (Dt 10, 15).

No se trata de un compromiso casual, formal o jurídico. Se trata de *una pasión que reside en las «entrañas» de Yahvé*, quien lo arriesgará todo por Israel y quien, habiéndolo arriesgado todo, lo esperará todo y estará atento para no compartir a su amado con ningún otro. No es un matrimonio abierto. Una pasión que comenzó tan intensamente contiene dentro de sí las semillas de la intolerancia, la cual culmina en la violencia. Ciertamente hay algo extraño en esta presentación de Yahvé, pero Israel no se retrae de este testimonio. El Dios que ha estado locamente enamorado se convierte en alguien enfermo de celos, lo cual constituye la amenaza más profunda de Israel y su más grande esperanza.

El Dios de esta réplica al testimonio claramente no es el Dios de los filósofos. Se trata de alguien desbordado por la pasión, primero para bien y luego para mal de Israel. No deseo justificar ni endulzar este amor violento, pues «quien bien te quiere te hará llorar». Cabe destacar que en el testimonio joánico del Nuevo Testamento, encontramos las conocidas palabras: «Tanto amó Dios al mundo...». ¡Tanto amó! ¿Cómo? ¿De qué manera? ¿Hasta qué punto? Tanto amó... para darlo todo... y exigirlo todo.

2. *Teodicea en el Antiguo Testamento*

Un segundo aspecto de la negatividad de Yahvé se refiere a la «cuestión de la teodicea»[20]. La expresión es desafortunada, porque sugiere un tema que es especulativo y que admite una respuesta racional, pero sirve como un punto de referencia adecuado. Israel ha llegado a lo que yo llamo un *acuerdo de teodicea*. Con el cálculo de la tradición deuteronomista y con la ideología de conducta-retribución de la tradición sapiencial, Israel había llegado a un consenso básico en torno a quién obtiene determinado poder, determinados bienes, determinados recursos y en qué se basa para obtenerlos. Toda comunidad debe llegar a este tipo de acuerdo si quiere vivir en paz y

20. Un panorama de los estudios más representativos de teodicea en el Antiguo Testamento lo encontramos en J. L. Crenshaw (ed.), *Theodicy in the Old Testament*, Filadelfia 1983.

prosperar, aun cuando el acuerdo carezca de precisión y sea sólo aproximativo. La enunciación más clara y sencilla de dicho acuerdo se halla en el salmo 1.

El problema es que el acuerdo no daba respuesta a gran parte de la vida. Podemos pensar que en la vida de Israel ese acuerdo de teodicea basado en las viejas afirmaciones de la alianza fue cada vez menos convincente. Y cuando pierde credibilidad es inevitable que se produzca una *crisis de teodicea*. Tal vez toda sociedad está incesantemente negociando entre el viejo acuerdo de teodicea y los nuevos desafíos que aparecen al respecto[21]. Bien puede ser que esta negociación en torno a la teodicea sea más característica y se encuentre por todas partes en la vida de Israel, desde los audaces desafíos de Moisés a las incansables protestas de la sabiduría de los últimos tiempos. Es posible que Israel como comunidad, debido a que su existencia se halla íntimamente ligada a Yahvé, esté destinado a preocuparse y polemizar por cuestiones de teodicea. En cualquier caso, las circunstancias ofrecen una expresión aguda de la crisis, precisamente en torno a los acontecimientos del 587 a.C. y al subsiguiente exilio.

En este sentido, Israel percibe con agudeza que las promesas de la alianza no se cumplieron. Si trascendemos las categorías formales, nos encontramos con un asunto de importancia en relación con Yahvé; a saber, que Israel ya no se puede fiar del gobierno y de las garantías de Yahvé. La crisis de la teodicea se expresa con gran intensidad en la tradición de Jeremías, la misma tradición que llegó a acusar a Yahvé de ser un «seductor»:

> Tú, Señor, eres inocente
> cuando pleiteo contigo.
> Sin embargo, quiero discutir este caso:
> ¿Por qué prosperan los impíos
> y viven tranquilos los traidores?
> Los plantas y echan raíces,
> crecen y dan fruto.
> Estás cerca de su boca,
> pero lejos de su corazón.
> Tú me conoces, Señor, me ves
> y sabes cuál es mi actitud contigo.
> Apártalos como a ovejas
> destinadas al matadero,
> resérvalos para el día de la matanza.
> ¿Hasta cuándo estará en duelo la tierra y seco todo el campo?
> Por la maldad de sus habitantes perecen bestias y aves,
> porque dicen: «El Señor no ve lo que hacemos» (Jr 12, 1-4).

No solamente «prosperan los impíos» (v. 1); el inocente (en este caso Jeremías) sufre cuando tiene derecho a la prosperidad y al bienestar. La coherencia de la fe de

21. P. L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City 1967, 33-80, ha sugerido que toda sociedad posee dos teodiceas. Cf. L. Perdue, *Cosmology and the Social Order in the Wisdom Tradition*, en J. G. Gammie-L. Perdue (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990, 457-478.

la alianza ha hecho aguas, y con ella gran parte de los motivos para defender el yahvismo. Como cuestión teológica, la teodicea es simplemente el reconocimiento de que Yahvé resulta poco fiable, no es posible fiarse de él y no proporciona garantía alguna para los justos a los que defiende. En este gran desafío a Yahvé, advertimos que el presupuesto implícito sostiene que Yahvé es, de hecho, justo (v. 1). El problema es que las pruebas aducidas muestran lo contrario. Son los impíos los que «dan fruto», mientras Yahvé se halla «lejos de su corazón» (v. 2).

a) *Job y la crisis de la teodicea*

Se está generalmente de acuerdo en que el libro de Job es la más ambiciosa réplica israelita al testimonio en relación con la crisis de la teodicea[22]. El libro de Job posee importantes vínculos con la tradición de Jeremías (cf. Jr 20, 14-18 y Job 3), y Westermann ha mostrado que las raíces de gran parte del poema de Job se hunden en los salmos de lamento, de modo que la cuestión teológica planteada aquí en su forma extrema es la misma cuestión que tratan los salmos de lamento: la fiabilidad de Yahvé[23].

El tema de la teodicea aparece de forma explícita en Job 21, 7, que recuerda a Jr 12, 1-4: «¿Por qué siguen vivos los impíos y envejecen llenos de poder?». En el v. 7, el personaje de Job plantea la cuestión central del libro homónimo, la cual es el tema fundamental de la réplica israelita al testimonio. Se trata de una cuestión con grandes repercusiones en virtud de la cual Israel muestra su brusco asombro: «¿Por qué?» (*maddû'*). Se trata ostensiblemente de un interrogante acerca de «los impíos», pero es obvio que se plantea como una cuestión acerca de Yahvé. ¿Por qué?... porque Yahvé no presta atención y es poco fiable, de modo que el sistema de sanciones que garantiza la coherencia moral queda anulado. Se trata de una pregunta justa, y para Israel, que recuerda las antiguas sanciones, resulta urgente e inevitable. Es el interrogante definitivo que Israel plantea en torno al poder y la fidelidad de Yahvé. El libro de Job gira en torno a la negativa, a la falta de disposición o a la incapacidad de Yahvé de responder. Dado que se ha hecho la pregunta y ha quedado sin respuesta, Israel modifica su articulación de Yahvé para siempre. Esta cuestión domina el diálogo del libro (capítulos 3–27) y la autoabsolución de Job (capítulos 29–31). En dichos capítulos Job comparte el presupuesto del «amigo» en relación con el sistema de sanciones avalado por Yahvé. Job sigue confiando en ese sistema de sanciones; no obstante, su petición urgente de respuesta permanece desatendida.

Además, se presenta a Yahvé una segunda pregunta, junto a la cuestión primordial de Job 21, 7. Este segundo interrogante lo plantea «Satán» (o «el adversario»), que es

22. Como afirmación del problema de la teodicea, especialmente en Job 21, 7, el libro de Job parece protestar contra el acuerdo de la teodicea de Deuteronomio o Proverbios, o contra el mundo que ambos escritos reflejan y defienden.

23. Respecto a las formas del libro de Job, cf. C. Westermann, *The Structure of the Book of Job: A Form-Critical Analysis*, Filadelfia 1981. Cf. la apelación a Jr 20, 7-20 en Job 3. Respecto al complejo modo en que Juan Calvino se enfrentó a la problemática teodicea del libro de Job, cf. S. E. Schreiner, *Where Shall Wisdom Be Found? Calvin's Exegesis of Job from Medieval and Modern Perspectives*, Chicago 1994.

uno de «los hijos de Dios» (Job 1, 6). Incluso antes de dedicarse a la cuestión, cabe advertir una notable afirmación referente a Yahvé en el primer capítulo. Yahvé preside una reunión de consejeros y asesores. Yahvé aún habita el mundo del politeísmo, rodeado de compañeros de conversación. Si tratamos de «descodificar» este dramático lenguaje, podemos decir que «Satán» y los otros «hijos de Dios» dan testimonio de la rica, viva e inquieta vida interior de Yahvé. La conversación entre Yahvé y los asesores se refiere a la misma pregunta de Job en 21, 7, sólo que ahora se plantea desde el lado de Dios. En este intercambio del primer capítulo, Yahvé valora el antiguo orden de sanciones y muestra confiadamente a Job como un ejemplo de alguien que es «íntegro y recto». Sin embargo, la duda nubla la celebración de Job en la reunión de Yahvé, se duda de la inocencia, el desinterés y la legitimidad de la obediencia de Job. De hecho, la obediencia, en el consejo de Yahvé, no resulta suficiente. La auténtica obediencia debe incluir no sólo la acción correcta, sino también la motivación adecuada: «¿Crees que Job teme a Dios desinteresadamente?» (Job 1, 9) –es decir, ¿a cambio de nada (*ḥmnm*), gratuitamente, sin esperar recompensa?–. Se trata de una cuestión sutil pero fundamental, y es ella la que impulsa todo el libro de Job. La cuestión planteada por Job en 21, 7 parecería responder la pregunta de Satán en 1, 9. No, la obediencia de Job no es desinteresada. Sin embargo, desde el punto de vista de Yahvé, la pregunta tiene que ver con la confianza y la autenticidad. ¿La relación entre Yahvé y Job está basada en el cálculo, es una relación de tipo formal o mecánico que puede ser manipulada por cualquiera de los dos? ¿O se trata de una relación de obediencia caracterizada por una devoción sencilla y singular, impulsada solamente por el afecto? Para nuestros fines, lo más importante es la delicadeza de la cuestión que Yahvé plantea y considera. La obediencia –la del tipo que Moisés, los profetas y los sabios han estimulado– no es suficiente. Si lo fuese, la pregunta de Satán no habría resultado tan seria y fascinante.

El poema de Job comienza así con los dos participantes en la relación, Yahvé y Job, asombrándose el uno del otro. Job pregunta: *¿Es Dios fiable?* Y en su ira, considera la opción de que no lo es. Yahvé pregunta: *¿Es Job serio?* Y el consejo celestial considera asombrado la posibilidad de que no lo sea. La práctica del contrainterrogatorio es en sí misma un ejercicio de sospecha. En este caso ambos participantes sospechan el uno del otro.

El otro aspecto dramático que presenta la acción es que Job, que hace la pregunta de 21, 7, no conoce la conversación mantenida en torno a 1, 9. Yahvé es convocado a una conversación con Job, a la que por lo visto éste tenía derecho. No obstante, Yahvé también participa de otra conversación, una que trata de su propia vida, sobre la que Job no sabe nada y a la que no tiene acceso. Esta segunda conversación no ha sido revelada o subrayada hasta este momento en el testimonio de Israel. Sin embargo, nosotros hemos sabido, desde la primera mención de la gloria, la santidad y los celos de Yahvé, que éste poseía su propia vida. Esa vida puede alterar las posibles respuestas a la pregunta de Job, pero éste no sabe nada de ella.

La parte principal del libro de Job trata del diálogo de este con sus amigos (caps. 3–27; 32–37) y la defensa de Job (caps. 29–31). Todos los participantes en este diálo-

go con los amigos (si es que de hecho se trata de un diálogo) presuponen la fiabilidad del viejo sistema de sanciones basado en la alianza. Sin embargo, Job dispone de datos que contradicen tal afirmación de fiabilidad, y se niega a ignorar esos datos. Realmente es la valentía y la osadía de Job la que exige y hace posible todo el drama. En relación con este largo diálogo, podemos advertir tres cosas en torno a Yahvé.

Un duro ataque verbal contra Yahvé. En primer lugar, Yahvé, el Dios que ha prometido una simetría moral y que parece haber renegado de dicha promesa, es sometido a un duro ataque verbal. En estos capítulos nos encontramos con la expresión más extrema de la réplica israelita al testimonio, pues Yahvé ahora aparece como alguien que carece de fiabilidad y que, de hecho, ha faltado a las promesas de fidelidad que se hallan en el centro del testimonio primordial de Yahvé.

Probablemente el más áspero ataque dirigido contra Yahvé es la declaración de Job en 9, 15-22:

> Aunque tuviera razón, no debo replicar.
> Sólo puedo suplicar al que me acusa.
> Aunque me llamara y él me respondiera,
> no creo que hiciera caso a mi llamada.
> Me desharía en medio del torbellino,
> multiplicaría sin motivos mis dolores
> y no me dejaría recobrar aliento.
> ¡Hasta tal punto me llena de amargura!
> Si se trata de fuerza, él es más fuerte;
> si lo llamo a juicio, ¿quién lo hará comparecer?
> Aunque yo fuera justo, mi boca me condenaría,
> aunque fuese inocente, me declararía culpable.
> Soy inocente; no me importa la vida,
> estoy cansado de vivir,
> pues todo da lo mismo, y me atrevo a decir:
> Dios trata igual al inocente que al culpable.

Job no duda del poder de Yahvé, pero las pruebas de que Yahvé es injusto son inmensas. De hecho, en el v. 20, «me declararía culpable» (*ʿqš*). Es decir, Yahvé es un falso testigo que declararía en el tribunal de forma que condenasen a Job, incluso mintiendo. Todo en esta relación se ha basado en el testimonio fiable, y ahora, al menos así lo afirma Israel (mediante Job), Yahvé viola su propio mandamiento sobre el falso testimonio. Como consecuencia de todo ello se deduce que Yahvé carece de fiabilidad y es indiferente desde el punto de vista moral: «Dios trata igual al inocente que al culpable» (Job 9, 22). El presupuesto sobre el que Israel y Job habían construido sus vidas se desvanece. La réplica al testimonio es clara, desenfrenada e incondicional.

Yahvé no es nombrado. Advertimos un segundo dato en estos «diálogos». Por lo general en estos poemas a Yahvé se le designa con muchos otros nombres, lo cual muestra la delicadeza del poeta y su enorme conocimiento de la religión del antiguo

Oriente Próximo, pero casi nunca es llamado «Yahvé» antes del discurso desde la tormenta[24]. Sin duda, se trata de una estrategia literaria consciente. En cualquier caso, toda esta discusión que nunca nombra a Yahvé está desencaminada. Tal vez los participantes en este diálogo y los poetas que dan testimonio de él se han equivocado por completo, porque nunca implican a Yahvé *per se*. Quizás toda la reflexión carece de contacto con el testimonio primordial del Dios de Israel.

La negativa de Yahvé a responder. El tercer aspecto es que Yahvé se niega a responder, se niega a entrar en esta conversación y se niega a rechazar las acusaciones o a defender su honor. Tal vez Yahvé no se implica porque le han dado una citación defectuosa, donde no figura su nombre correcto. Es más probable que Yahvé no esté interesado en esta discusión matemática. La pregunta planteada en Job 1, 9 se refiere a la autenticidad y la verdad del afecto, y por lo visto ello no tiene nada que ver con este diálogo. Yahvé se mantiene inescrutablemente lejos de la polémica.

El extraño carácter oculto de Yahvé no varía excesivamente en el poema sapiencial del capítulo 28. Yahvé permanece oculto e inescrutable. Ya hemos visto en Prov 16, 1-2.9; 19, 14; 20, 24, y 21, 30-31 que la sabiduría rectora de Yahvé no está plenamente accesible al discernimiento humano. Así, la lejanía de Yahvé en Job 28 no se considera silencio, sino un misterio majestuoso. Ante el misterio, esta reflexión sobre la sabiduría y sus vínculos con Yahvé concluye con lo que por lo general se encuentra a disposición de Israel:

> Y dijo al hombre:
> «En el temor del Señor está la sabiduría;
> en apartarse del mal, la inteligencia» (Job 28, 28).

La advertencia del v. 28 está muy lejos de la poesía de los vv. 1-17. Sin embargo, la distancia entre ambos es la distancia entre Dios en su lejanía y Yahvé, que está presente en la sabiduría corriente de la vida cotidiana. Israel debe conformarse con esa advertencia.

Es importante el hecho de que en el v. 28 se pronuncia finalmente el nombre de Yahvé, como si en este versículo el sabio se inclinase de vuelta hacia el testimonio primordial de Yahvé. En efecto, el consejo ofrecido en este caso consiste en regresar a la advertencia central de la sencilla sabiduría de Prov 3, 7-8:

> No te las des de sabio,
> teme al Señor y evita el mal;
> será salud para tu carne
> y medicina para tus huesos.

En cualquier caso, esta respuesta apenas resulta satisfactoria. No hay una verdadera revelación, no hay un auténtico reconocimiento, no hay un encuentro real. Se tie-

24. A. Neher, *The Exile of the Word: From the Silence of the Bible to the Silence of Auschwitz*, Filadelfia 1981, ha llamado la atención respecto a las diversas dimensiones del silencio en el libro de Job.

ne la impresión de que es una advertencia penúltima que no resuelve nada, simplemente pone entre paréntesis las cuestiones más complicadas. Si el v. 28 fuese correcto, ni la pregunta de Satán en 1, 9, ni la de Job en 21, 7 habrían sido formuladas.

El Dios de la tormenta. Sólo al final, en 38, 1–42, 6, en la fascinación de la tormenta, habla Yahvé. Tras el largo hiato de los capítulos 3–37, Yahvé es una vez más llamado por el nombre acertado (como en 28, 28). El que habla es sin duda el Dios de Israel, el sujeto de su testimonio primordial. Al final, el Dios de Israel responde, y la respuesta toma en serio a Job. No es, sin embargo, una respuesta a la medida del que la necesita, y no concede nada a Job. Yahvé está dispuesto a mostrarse disponible para Job. Sin embargo, es soberano, altivo, condescendiente, despectivo, regañón y se niega a considerar el profundo interrogante de Job, rechazando responder a la investigación de 21, 7 y negándose a participar en debate alguno sobre justicia, sanciones, fiabilidad moral o simetría basada en la alianza. Mientras los exegetas analizan lo que parece ser la sutileza de las respuestas de Yahvé, es evidente que el fundamento de la respuesta de Yahvé se halla en el poder, el poder auténticamente originario del Dios creador, el cual puede fundar la tierra, dominar el mar, derramar la lluvia y la nieve, ordenar las lumbreras del cosmos y mantener en funcionamiento la cadena alimenticia[25]. Las afirmaciones líricas y autocomplacientes de Yahvé acerca de la maravilla de Beemot (40, 15-24) y Leviatán (41, 1-34) trascienden la mera afirmación de su poder y reivindican el aspecto artístico[26]. No obstante, toda la declaración manifiesta lo incontenible de Yahvé, no su implicación.

Estos versos doxológicos se esfuerzan por encontrar palabras que expresen la grandeza y la majestuosidad de este Dios, para quien Rudolf Otto empleó la noción de *Tremendum*, y antes de Otto podemos apelar al «Sublime» de Immanuel Kant[27]. La respuesta de Yahvé –la réplica de Yahvé al testimonio de Job, que pretende a su vez anular la réplica de este– lleva a su personaje a una nueva dimensión de grandeza. Ya no es un Dios que ha ignorado el cálculo moral. Los amigos están en lo cierto, hasta donde llegan a comprender, pero se trata de un Dios en cuya presencia las cuestiones del cálculo moral de Job y sus amigos parecen indignas y triviales. Es sin duda «un Dios por encima de Dios», que niega a Job (y a Israel) el consuelo de la simetría moral[28]. Ahora se

25. C. Newson, *The Moral Sense of Nature: Ethics in the Light of God's Speech to Job*: Princeton Seminary Bulletin 15 (1994) 9-27, ha estudiado recientemente los discursos de Yahvé.

26. Si los discursos de Yahvé han de ser tomados como una articulación de la teología de la creación, la mención aquí de Leviatán debe ponerse en relación con la mención en Sal 104, 26.

27. I. Kant, *Crítica del discernimiento*, Madrid 2003, 199-300. En su conocida obra, R. Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid ^{2}1965, 96, traspasa la noción de sublime de Kant a lo santo: «A medida que va siendo superado lo horrible, se hace más fuerte y estable la conexión de lo santo con lo sublime y su esquematización por este, hasta el punto de que esta esquematización se conserva como legítima aun en las formas más elevadas del sentimiento religioso. Buena prueba de que entre numinoso y sublime existe una oculta afinidad y correspondencia, la cual es algo más que una mera semejanza fortuita. Kant hace una leve referencia a esto en su *Crítica del juicio*». T. Linafelt, *The Undecidability of* barak *in the Prologue of Job and Beyond*: Biblical Interpretation 4 (1994) 154-172 sugiere un intercambio entre lo «sublime» de Kant y el Dios de los discursos desde la tormenta. La explicación de lo santo de Otto debe gran parte a las categorías de Kant.

28. Cf. P. Tillich, *El coraje de existir*, Barcelona ^{3}1973, 177-180.

exige a Job (e Israel) que viva en un mundo donde *no hay nada firme o seguro o fiable excepto el carácter abrumador de Dios*. Israel queda deslumbrado de una forma que asombra, amenaza y desestabiliza constantemente. Y se nos lleva a imaginar que el Dios sobre el que han debatido Job y sus amigos es, en última instancia, una de las imágenes prohibidas por el terrible Dios del Sinaí. El Dios de la tormenta rechaza la domesticación a la que Israel se sentía fuertemente tentado.

La enigmática respuesta final de Job al Dios de la tormenta en 42, 1-6 parece ser una concesión, pero los exegetas albergan la sospecha de que la respuesta no es tan clara como puede parecer[29]. En cualquier caso, la pregunta sobre la fiabilidad de 21, 7 y el ataque de 9, 20-22 se han desvanecido. No es que hayan sido contestados por Yahvé o retirados por Job, pero ahora, a la luz de la irrupción a gran escala de Yahvé en la conversación, nadie muestra ningún interés por la cuestión: ni Job, ni Satán, ni Yahvé. Los amigos que defendían con firmeza el cálculo domesticador son ahora rechazados de forma explícita (42, 7).

Un epílogo problemático. El epílogo de 42, 7-17 resulta tan problemático como la respuesta final de Job en 42, 1-6. Ciertamente no bastará con considerar la respuesta en prosa como un añadido posterior que suavice el final poético. Estos versículos en prosa pertenecen íntegramente a la réplica al testimonio, pero su intención no es clara en absoluto. Los amigos son rechazados por haber aceptado una conclusión ideológica, sin contar con la problemática de la experiencia. Esta postura provoca la ira de Yahvé, quien no quiere que la ideología aplaste a la experiencia. Ello deja solamente dos participantes para la conclusión: Yahvé y Job, frente a frente. Job, a diferencia de sus amigos, ha hablado «bien» (42, 7-8). Esta afirmación sobre Job puede referirse a su concesión en 42, 1-6, pero se trata de algo que no queda claro. Si 42, 1-6 está «bien», Job es felicitado por adentrarse y aceptar el carácter formidable de Yahvé, dejando de lado la cuestión penúltima de la simetría moral. Pero, debido al carácter enigmático del v. 6, no podemos estar seguros.

Tal vez lo que esté «bien» sea *la negativa de Job a darse por vencido*, de modo que lo halagado es en realidad todo su audaz razonamiento, que culmina en 42, 6. Es decir, lo que Yahvé considera que está «bien» es que Job (o Israel o la humanidad) presente una defensa legítima y una reivindicación justificada en presencia de la santidad, sin cobardía ni timidez ni componenda alguna. Esta conclusión puede celebrar no el acierto del antiguo acuerdo de teodicea de Israel enraizado en el Sinaí (o en los sabios), sino la valentía del hombre que porta el interrogante humano acerca de la justicia hasta la peligrosa zona de la santidad de Dios[30].

A decir verdad, tal como el poema sugiere, hay una tremenda diferencia entre la justicia humana y la soberana santidad de Yahvé. En esta confrontación, además, ja-

29. Cf. J. Miles, *Dios: una biografía*, Barcelona 1996, 352.467-473, donde encontramos un perspicaz comentario a este texto; respecto a la ironía en Job, de una forma más general, cf. E. M. Good, *In Turns of Tempest: A Reading of Job with a Translation*, Stanford 1990.

30. Este acento en el libro de Job es subrayado por E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid 1983, 104-117, y retomado de forma eficaz por G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca 1995.

más puede vencer la justicia humana, pues siempre bordea lo trivial en presencia de este formidable Dios creador que supera todas las categorías en que Israel por lo general confía. Así, la humanidad debe considerar la cuestión de la justicia con valentía, aun cuando Israel sabe que al final no se impondrá a Yahvé. Hay algo de Yahvé que trasciende el cálculo moral, al cual nunca se someterá. Sin embargo, es preciso defender la fiabilidad moral del mundo, aun contando con una derrota tan funesta. Ni siquiera la santidad de Dios, tan enigmática e inescrutable como el modo de estar Dios en el mundo, permite abandonar la trascendental cuestión humana de la justicia. Job (e Israel) tiene derecho a hablar siempre de justicia –de hecho, tiene la obligación de hablar de justicia en presencia de la santidad de Dios–.

¿Por qué, en última instancia, todo se le devuelve a Job a excepción de sus hijos?[31]. Tal vez la respuesta es que ni Job ni Yahvé pueden sostener una implicación tan intensa durante mucho tiempo. Esta intensa implicación es lo central, pero ambos vivirán otro día en compañía mutua. Así, el dolor de Job constituye un cimiento muy importante para su indagación. Pero no es más que un sondeo, no es un nivel novedoso de interacción con Yahvé que pueda mantenerse largo tiempo. Este intenso momento de implicación es como una asombrosa interpretación artística... y luego hay que salir del teatro y volver a la vida real. O es como un impresionante momento de la terapia cuando todo parece claro... y luego es preciso regresar a la realidad. O como la intensidad del acto sexual... y luego hay que fregar los platos. Tras el momento de la revelación pura hay un regreso a la normalidad. Job debe volver a su pasión moral (imaginamos) y ser «recto e íntegro». Y Yahvé ciertamente volverá a la fidelidad generosa que por definición le pertenece. Ambos participantes retornan a su comportamiento característico. Yahvé es el «restaurador de fortunas» (42, 10) y Job es el obediente cumplidor de la Torá. En este mundo al que tanto Yahvé como Job parecen regresar, la respuesta de los amigos es adecuada.

Sin embargo, ni Yahvé ni Job serán el mismo tras este intenso encuentro, de igual modo que uno no es el mismo tras la asombrosa representación, la impresionante terapia o la intensa relación sexual. Ambos han visto más allá de lo que jamás habían visto. Ahora deben vivir con esa conciencia cegadora, que permanecerá aun cuando se enfríe. Es llamativo el hecho de que al final Yahvé no regresa al consejo celestial ni dialoga con Satán. El puesto de Yahvé no está en las especulaciones del cielo, sino en las realidades de la tierra. Yahvé no es miembro de un reparto mítico, sino compañero de los audaces y los obedientes de la tierra. El compromiso permanente de Yahvé es con Job, el cual es el compañero que vive en la inocencia y resulta ser su contrapunto adecuado. Job aún no sabe por qué siguen vivos los impíos, pero ya no le importa. Yahvé no averiguó si Job le sirve desinteresadamente, pero le basta con lo que ha visto. Yahvé no es un compañero fácil y amable, pero tampoco Job lo es. Su relación incluye una dimensión de honestidad y respeto que vivifica y ennoblece la vida que ambos deben vivir. Ninguno ha resuelto la pregunta inicial, pero se han aceptado mutuamente. El drama no conduce a un acuerdo, que es lo que habían deseado. Sin embargo, les vale con su honestidad, sin haber renunciado excesivamente a sí mismos.

31. Respecto a la pérdida irreversible de los hijos, cf. E. Fackenheim, *New Hearts and the Old Covenant: On Some Possibilities of a Fraternal Jewish-Christian Reading of the Jewish Bible Today*, en J. L. Crenshaw-S. Sandmel (eds.), *The Divine Helmsman: Studies on God's Control of Human Events*, Nueva York 1980, 191-205.

b) *Eclesiastés: el extremo de la negatividad*

La incesante y estridente expresión de negatividad acerca de Yahvé tiene su precio. A lo largo del tiempo, al menos en algunos ámbitos, la confianza en el testimonio primordial de Yahvé parece debilitarse. Seguramente en otros ámbitos tal confianza continuó sin disminuir o incluso aumentó, pero en este caso no nos interesa. En el límite mismo del Antiguo Testamento, desde el punto de vista cultural y epistemológico, el libro del Eclesiastés nos ofrece el resultado de esa incesante y estridente expresión de negatividad. El poema de Job es la articulación más llamativa de esa negatividad en la réplica israelita, pero se lleva a cabo apasionadamente, debido a lo elevado de las apuestas. Tenemos la impresión de que todos los implicados se preocupan enormemente –Job y sus amigos, Yahvé, Satán, los escritores del texto y nosotros, los lectores–.

Cuando llegamos al extremo de la negatividad en el Eclesiastés, tenemos también la impresión de que se trata de una réplica al testimonio: un testigo hostil, demostrando lo que es capaz, pero sin preocuparse verdaderamente acerca de si alguien es persuadido por esta manifestación de negatividad. En esta réplica no se duda de que Yahvé sea el Creador que preside toda la creación con una fuerza sin paralelo. Es la teología de la creación en su aspecto más formal y formidable, la cual tal vez encuentra su simiente en los discursos de Yahvé en Job 38–41. Ciertamente el mundo pertenece a Yahvé. En el Eclesiastés se afirman tres cosas respecto a Yahvé como creador, las cuales son coherentes con las aserciones hechas en el testimonio primordial de Israel. En primer lugar, Yahvé gobierna a largo plazo:

> Sé que todo lo que Dios hace dura para siempre, sin que nada se pueda añadir o quitar. Así, Dios se hace respetar. Lo que es, ya fue; lo que será, ya sucedió, y Dios vuelve a traer lo que pasó (Ecl 3, 14-15).
>
> No se precipite tu boca ni se apresure tu mente cuando lleves un asunto ante Dios, porque Dios está en el cielo y tú en la tierra. Procura no hablar mucho (Ecl 5, 1).
>
> Antes que vuelva el polvo
> a la tierra de donde vino,
> y el espíritu vuelva a Dios, que lo dio (Ecl 12, 7).

Dios durará más que cualquier criatura y preservará todo lo que ha sido, es y será. Dios es el autosuficiente que lo incluye todo.

En segundo lugar, el Dios que gobierna es el que juzga, el que presta atención a la conducta en el mundo y el que da al pueblo aquello que se merece. Eclesiastés incluye una alta dosis de teología moral del tipo defendido por los amigos de Job:

> Él da a quien le agrada, sabiduría, ciencia y alegría; y al pecador le impone la carga de recoger y acumular para dejárselo luego a quien agrada a Dios (Ecl 2, 26).

> Y me dije: «Dios juzgará al justo y al injusto, porque cada cosa y cada acción tienen su tiempo» (Ecl 3, 17).
>
> No consientas que tu boca te haga culpable, ni digas ante el mensajero de Dios que fue una inadvertencia. ¿Por qué has de irritar a Dios con tu palabra para que destruya la obra de tus manos? (Ecl 5, 5; cf. Ecl 7, 26; 8, 13-14; 11; 12, 14).

Hay un cálculo y una responsabilidad de la que no se puede escapar. Ciertamente existe una coherencia moral, y la conducta es importante. El tono de estas afirmaciones sugiere que no se trata de una aseveración hecha con pasión moral, sino simplemente de una valoración basada en el sentido común respecto al modo de comportarse.

En tercer lugar, Dios da. De hecho, no hay otra cosa excepto lo que Dios da:

> La única felicidad del hombre consiste en comer, beber y disfrutar del fruto de su trabajo, pues he comprendido que también esto es don de Dios. Porque ¿quién come o goza sin que Dios lo permita? (Ecl 2, 24-25).
>
> Así que esta es mi conclusión: la felicidad consiste en comer, beber y disfrutar de todo el trabajo que se hace bajo el sol, durante los días de vida que Dios da al hombre, porque esa es su recompensa; y si Dios da a cada hombre bienes y riquezas y le permite comer de ellas, tomarse su parte y disfrutar de su trabajo, es también un don de Dios. Porque no pensará mucho en la brevedad de su vida, si Dios le llena de alegría el corazón (Ecl 5, 17-19; cf. Ecl 6, 2; 8, 15; 9, 7).

No obstante, los dones de Dios llaman aquí la atención por su lejanía más que por su generosidad. En efecto, lo que Dios da es una incierta, no satisfactoria, «penosa ocupación» (Ecl 1, 13). Se trata de dones para el disfrute (Ecl 3, 12), pero se entregan al lado de lo que es vanidad. Incluso los dones de bienes, riqueza y honores (Ecl 6, 2) son, de hecho, vanidad, una «gran desgracia» (Ecl 6, 2). Este testimonio no es ateo; no quiere negar ni a Dios ni sus dones. Eso, en sí mismo, no es excepcional en el relato israelita acerca de Yahvé.

Este testimonio no puede ser separado de su contexto y del tono en que es pronunciado. Frente a todas estas afirmaciones bastante estereotipadas acerca de Yahvé, la vida en su conjunto es como mucho nebulosa y enigmática. A lo sumo, hay perplejidad, tribulación y vanidad. El bien que Dios hace al gobernar, juzgar y dar se halla situado en un contexto de frustración general, pues no hay nada coherente o fiable, ni nada que tenga sentido. Eclesiastés, como testigo de la negatividad, trasciende esas convicciones, que sin duda son afirmaciones serias con una intención positiva, para aseverar el carácter inescrutable de Yahvé. Así, «Dios está en el cielo y tú en la tierra» (Ecl 5, 1). Dios está alejado, es trascendente e inalcanzable. Las palabras humanas deberían ser escuetas, pues los seres humanos no están en disposición ni siquiera de dirigirse a Dios de una forma que importe. Es como si el testigo hubiese sido convencido por los discursos desde la tormenta (Job 38–41). Dios trasciende cualquier desafío o corrección: «¿Quién podrá enderezar lo que él ha torcido?» (Ecl 7, 13). El desconcierto se produce porque la humanidad ha de vivir en un mundo cuyo sentido no puede descifrarse:

> He considerado todas las obras de Dios y he visto que el hombre no puede descubrir todas las obras que se hacen bajo el sol; por más que se afana en buscar, no encuentra, y aunque el sabio pretenda conocer, tampoco llega a descubrirlo (Ecl 8, 17).

Esas palabras son como un mantra resignado: «No puede descubrir…», «no encuentra…», «no llega a descubrirlo». Dios lo hace todo, pero nadie conoce las obras de Dios (Ecl 11, 5). Está todo escondido en un círculo sin sentido que conlleva vivir y respirar y morir… todo es vanidad (Ecl 12, 8).

El problema no es simplemente la enigmática dimensión de la vida humana a expensas de un Dios remoto. Por encima de ello, Dios es completamente indiferente a cualquier tipo de distinciones en el mundo. No se ofrece prueba alguna de que algo en la tierra importe en absoluto respecto al modo en que Yahvé se relaciona con el mundo. En su ira Job ya había dicho: «Pues todo da lo mismo, y me atrevo a decir: Dios trata igual al inocente que al culpable» (Job 9, 22)[32]. Este lema parece una conclusión apropiada en el poema de Job (tal vez superada en el epílogo, aunque no se otorga nada). En cualquier caso, el mismo tema es articulado de nuevo en la réplica al testimonio de Eclesiastés:

> Porque una misma es la suerte de los hombres y la de los animales; la muerte de unos es como la de los otros, ambos tienen un mismo hálito vital, sin que el hombre aventaje al animal, pues todo es vanidad. Todas van al mismo lugar: Todos vienen del polvo y vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el espíritu del hombre sube arriba y el espíritu del animal baja al fondo de la tierra? (Ecl 3, 19-21).

A decir verdad, el acento es en cierto modo distinto aquí que en Job. Job había indicado que no había diferencia entre el inocente y el culpable, y aquí no hay distinción entre bestias y seres humanos. Dado que las bestias no son responsables desde el punto de vista moral, el resultado de las dos afirmaciones es el mismo: nada en la conducta, ni siquiera la obediencia apasionada, cuenta para Dios. Uno puede ser tan estúpido o tan irresponsable como un animal, y no importa en absoluto.

La afirmación de Ecl 9, 1-3 es mucho más cercana a lo expresado por Job 9, 22:

> He reflexionado sobre todo esto y he concluido que los justos, los sabios y sus obras están en manos de Dios; incluso el amor y el odio escapan al conocimiento del hombre. También esto es vanidad. Pues a todos toca la misma suerte: al justo y al malvado, al puro y al impuro, al que ofrece sacrificios y al que no los ofrece, al bueno y al pecador, al que jura y al que teme jurar (Ecl 9, 1-2).

En el fondo, desde la perspectiva de la creación, todo es irrelevante.

La cuestión de la unidad del testimonio del Eclesiastés es compleja. Aquí se expresan muchas opiniones, y unas contradicen a otras. Puede ser que diversas voces hayan juzgado y dicho cosas distintas. Es igualmente posible, no obstante, deducir que son precisamente las contradicciones lo que constituye la esencia de esta réplica al testi-

32. Lo mismo se expresa de forma diferente, con menos acritud, en Sal 49, 13.21, donde encontramos un estribillo que se repite: «El hombre no perdura en el lujo; es igual que las bestias que perecen».

monio. La contradicción se establece entre las reivindicaciones normativas de la fe, aquí repetidas casi de memoria, y la aguda frustración de la experiencia. Es la misma contradicción que se encontraba en la entraña del poema de Job. Se trata de la contradicción existente entre, por un lado, la obediencia y la responsabilidad que tienen sentido y que son apreciadas en el mundo; y por el otro, la intensa y patente percepción de indiferencia moral, de modo que nada importa en absoluto. A Dios no le importa nada verdaderamente, y por lo tanto el hablante de igual modo está preparado para dejar de protestar contra la vanidad de todo. El testimonio primordial acerca de la bondadosa soberanía de Dios se halla en peligro frente a esta fallida sensación de resignación, pero el testimonio es demasiado contradictorio y complicado incluso para permitir ese juicio definitivo.

Por lo tanto, ¿qué hará Israel cuando el esquema «mandato-obediencia» de las sanciones de la alianza haya fracasado? De hecho, ¿qué hará la humanidad en un mundo en el que Dios es alguien remoto, inescrutable, inaccesible, aparentemente indiferente? La respuesta es disfrutar de la vida mientras se pueda:

> Anda, come tu pan con alegría y bebe con buen ánimo tu vino, porque Dios ha aceptado tus obras (Ecl 9, 7).

La aprobación de Dios parece *pro forma*. La afirmación suena bastante cínica. Sin embargo, se trata, desde mi punto de vista, de un intento para salvar el significado y el bienestar del hombre en un mundo que, desde el punto de vista teológico, ha llegado a ser incoherente y casi insoportable. Se trata, sin embargo, de un consejo sensato: no te dejes vencer por la aflicción y la ansiedad; ama tu vida. Por sí misma, ésta puede ser una receta para la autocomplacencia en un mundo donde Dios es moralmente indiferente. De hecho, este testimonio indirecto sobre Yahvé no suena de forma muy distinta al «discurso erróneo» sobre Yahvé «que no hace ni bien ni mal» (Sof 1, 12; Jr 5, 2)[33].

Al final, sin embargo, aparece una importante excepción, de manera que nos vemos sorprendidos por este testimonio:

> Conclusión del discurso: Todo está oído. Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque en esto consiste ser hombre (Ecl 12, 13).

Pese al tono de resignación y de vida al borde de la desesperación que puede desembocar en la autocomplacencia, este testimonio de signo opuesto no se halla fuera del círculo de los maestros de sabiduría que basculaban incesantemente entre la experiencia y la afirmación comunitaria. Este testimonio puede y está dispuesto, en última instancia (*sôph dabar*: «conclusión del discurso»), a retornar a los ritmos de la sabiduría ancestral. Erhard Gerstenberger ha sugerido que Prov 3, 7 actúa como un lema para la instrucción sapiencial: «No te las des de sabio, teme al Señor y evita el mal»[34]. Este consejo es una guía adecuada para llevar una vida responsable en el mundo ordenado por Yahvé. Y en cualquier caso, «el temor de Yahvé» es ciertamente el comienzo de la sabiduría (Prov 1, 7). Reconocer a Yahvé constituye un punto cardinal que orienta hacia una vida recta[35].

33. Respecto a la idolatría como «discurso erróneo», cf. *supra*, 154-155.
34. E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des «apodiktischen Rechts»*, Neukirchen-Vluyn 1965, 49.

En el poema que trata del carácter oculto e inescrutable de la sabiduría de Job 28, tras una extraordinaria doxología lírica que ensalza la sabiduría en toda su grandeza y fascinación, el poema concluye con un recordatorio de la sabiduría ancestral, un eco de palabras muy similares a Prov 3, 7: «En el temor del Señor está la sabiduría; en apartarse del mal, la inteligencia» (Job 28, 28). Ahora, al final de esta audaz e inquietante afirmación del Eclesiastés, una declaración semejante en Ecl 12, 13 concluye el discurso del predicador. No se dice lo mismo que en Prov 3, 7 o Job 28, 28. En primer lugar, esta afirmación rechaza el nombre de «Yahvé» y se conforma con «Dios». Ésta es la manera característica que tiene Eclesiastés de referirse a Yahvé, en coherencia con la parte principal del poema de Job, una estratagema de distanciamiento que lo mantiene alejado del antiguo testimonio primordial. En segundo lugar, Prov 3, 7 y Job 28, 28 simplemente exigen la sabiduría. Aquí el testimonio apela a los mandamientos, aunque no son especificados. La mención ha de tomarse como una referencia a toda la tradición de la Torá, sin hacer distinciones. En el fondo, la tendencia de este testigo hacia el cinismo y la resignación se ve deconstruida por el reconocimiento de que en el universo discursivo donde habita esta voz, los mandamientos son intransigentes y poco acomodaticios en sus exigencias. Podemos preguntarnos si el testigo cede y concede demasiado al final, amoldándose a la tradición de la obediencia. O podemos seguir la opinión crítica de que las pruebas del testigo han sido manipuladas, de modo que este versículo es un añadido tardío que sirve como corrección. En cualquier caso, así es como ahora nos encontramos con el testimonio. La negatividad se mostraría de un modo más impresionante sin esta última concesión, por supuesto, pero no es así como Israel actúa. Israel tiende a expresar toda su airada inocencia, pero siempre recordando a Aquel al que hay que dirigirse y luego obedecer.

Yahvé guardaba silencio durante muchos momentos en el poema de Job, hablando sólo cerca del final, en una erupción. En Eclesiastés no hay irrupción de Yahvé, que apenas encuentra espacio en este testimonio. Por parte de Yahvé sólo hay silencio, tal vez para compensar la resignación y la fría concesión del testigo. En última instancia, este testigo hablará de obediencia, esto es «el todo de la humanidad» (*zeh kol-'dm*). El «todo» es la obediencia a los mandamientos. No es demasiado. La negatividad parece concluir reconociendo que el Dios que ordenaba en el Sinaí aún sigue ordenando e imponiendo sanciones. Pero ahora los mandamientos aparecen aislados y sin un contexto, sin las «acciones poderosas» ni sus enérgicos verbos. En este caso el hablante trata de defenderse, ya sin las fuerzas para dominar la vida, una característica fundamental de la sabiduría ancestral[36].

35. Respecto a la tarea litúrgica de la orientación, cf. W. Brueggemann, *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*, Minneapolis 1984, 25-49.
36. Cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 295-296.

c) *La exagerada protesta del salmo 88*

El silencio puede conducir finalmente a una obediencia menos enérgica, casi flemática; o puede en ocasiones provocar una protesta estridente. Así, dedicamos nuestra última reflexión a la expresión de la negatividad en el salmo 88, un tipo muy distinto de «expresión límite». El Eclesiastés ha perdido cualquier pasión o ímpetu para clamar a Yahvé. Tal vez esa debería ser nuestra última palabra acerca de la negatividad, pues con Eclesiastés llegamos, en cierto sentido, al final del Antiguo Testamento. Sin embargo, tal melancolía no es representativa de la fe de Israel, ni siquiera de su negatividad. Así pues, la protesta enérgica parece una conclusión más adecuada que la sumisión apagada y calculadora.

El salmo 88 expresa un grito incesante a Yahvé desde la necesidad (vv. 2-3.10b.14). El grito, algo notable, ni siquiera formula una petición. Todo él es un lamento, expresado como una acusación contra Yahvé. El hablante se refiere a graves problemas: «abismo», «fosa», «sin fuerzas», «entre los muertos», «yacen», «ya no te acuerdas», «arrancados de tu mano», «en las tinieblas más profundas» (vv. 4-7). Por encima de ello, es Yahvé quien ha hecho esto al salmista:

> Tu ira...
> Me oprimes...
> Has alejado...
> Me has hecho insoportable... (vv. 8-9).
>
> Tu furia...
> Tus terrores...
> Tú alejas de mí... (vv. 17-19).

La acusación se convierte en una amenaza contra Yahvé en las preguntas retóricas de los vv. 11-13. Si Yahvé permite la muerte del salmista, perderá un testigo de su *ḥesed*. No habrá discurso en la tierra, entre los vivos, del amor, de la fidelidad, de las maravillas o de la salvación de Yahvé. *La pérdida del hablante hará que Yahvé pierda el discurso del que depende su realidad en el mundo.*

Sin embargo, no hay respuesta a esta súplica. ¡Eso es negatividad! El silencio mismo y la lejanía de Dios, que Eclesiastés da por supuesto, es aquí causa de ira y de indignación. En este caso Israel pretende mostrar que las pérdidas sufridas durante el silencio de Yahvé no son sólo para el israelita que habla. Habrá pérdidas igualmente *para Yahvé*, que ya no será ensalzado (v. 11). El Eclesiastés, en su resignación y determinación de aguantar, es una respuesta más moderna a la ausencia y al silencio de Dios, pero el salmo 88 es más típicamente judío. La réplica al testimonio por parte del Eclesiastés tiene un punto final, pero el salmo 88 no posee fin. El grito del salmo continuará[37]. Podemos imaginar que Israel (este israelita, algunos israelitas) seguirá

37. Adviértase el título de un importante libro de P. D. Miller, *They Cried to the Lord*, Minneapolis 1994. Miller ha comprendido, quizás siguiendo a Gerstenberger respecto a la importancia de la petición, que el «grito» es el tema central del salterio. No obstante, teniendo en cuenta Ex 2, 23-25, se trata quizás del tema principal de la vida de Israel en el mundo. En su autobiografía, Elie Wiesel (*All Rivers Run to the Sea*, Nueva York 1995, 275) recoge un diálogo de la enseñanza rabínica: «Mientras grite, puede esperar que su padre le oiga. Si calla, está perdido...». «Creéme, no he dejado de gritar...». «Alabado sea el Señor... Entonces queda esperanza».

haciendo resonar este estridente salmo. No lo hará eternamente. Sólo lo hará hasta que «llegue hasta ti mi súplica». En cualquier caso, ello puede llevar mucho tiempo. En esta versión de la réplica al testimonio, sin embargo, Israel no se retira resignado. Israel no compensa el silencio de Dios con su propio silencio obediente. Más bien, seguirá repitiendo su petición hasta que haga que Yahvé hable y actúe. Así es como Yahvé fue impulsado a llevar a cabo los verbos poderosos en primer lugar (Ex 2, 23-25). Israel, en esta versión de la réplica al testimonio, no se propone detenerse ahora... o nunca.

12

Mantener la tensión

Llegamos ahora al final de nuestra larga reflexión sobre el testimonio de Israel acerca de Yahvé. He sugerido que el testimonio primordial de Israel se encuentra en profunda tensión con la réplica a dicho testimonio. El testimonio primordial, que hunde sus raíces en los grandes verbos transformadores, concluye con una afirmación de *la soberanía fiel y de la fidelidad soberana de Yahvé. La réplica, que tiene sus raíces* en la experiencia israelita de ausencia y de silencio, concluye articulando el carácter oculto, la ambigüedad y la negatividad de Yahvé.

La tensión entre el testimonio primordial y su réplica es fuerte y duradera. A mi juicio, dicha tensión forma parte del carácter y del contenido mismo de la fe veterotestamentaria, una tensión que impide y se resiste a cualquier solución. La actitud convencional de las comunidades eclesiales, de las cristianas más que de las judías, es optar por el testimonio primordial de la soberanía fiel y de la fidelidad soberana, ignorando o borrando del horizonte de la fe la réplica que habla del carácter oculto, de la ambigüedad y de la negatividad. Este proceso proporciona una fe coherente, pero requiere acallar muchos aspectos de la experiencia que provocaron esa réplica. Por el contrario, la tendencia de los «independientes» –aquellos que consideran el testimonio primordial demasiado insistente, normativo o autoritario, aquellos que han sufrido las heridas de la vida (heridas que prontamente se imputan a Dios) y los modernos urbanitas que son «menospreciadores cultivados» de la religión[1]– es la de echar por tierra el testimonio y deducir que el testimonio ha sido derrotado de forma decisiva e irreversible.

Optar por un tipo de testimonio ignorando el otro es, a mi parecer, no sólo hacer trampa al corpus testimonial, sino malentender la dimensión dialéctica, combativa y polémica que es constitutiva de esta fe. Así, la metáfora de David Blumenthal de «arrumbar» entre distintas corrientes es bastante acertada a mi juicio[2]. La vida de fe en esta tradición consiste en la capacidad de oscilar entre ambas actitudes: una preocupada por someterse a Yahvé, la cual culmina en una *alabanza que se olvida de sí*

1. La expresión es de F. Schleiermacher, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Madrid 1990.

2. D. Blumenthal, *Facing the Abusive God*, 47-54, propone que un aspecto del rumbo de la fe de Israel, junto a la esperanza obediente, es la dimensión polémica de la protesta; al respecto, cf. Elie Wiesel en torno a la dialéctica de protesta y sumisión. Respecto a la presentación de la dialéctica por parte de Wiesel, cf. R. McAfee, *Elie Wiesel, Messenger to All Humanity*, Notre Dame 1983, 154.

mismo; otra preocupada por autoafirmarse ante Dios, la cual culmina en un *lamento que se preocupa de sí mismo* adoptando una postura de autonomía.

Teniendo en cuenta todo este testimonio, la fe verdadera reconoce que en contextos distintos, cada uno de nosotros deberá y le será permitido adoptar uno u otro tipo de testimonio, el cual resultará adecuado en dicho contexto. Al hacer esto, no obstante, será importante recordar que en ese mismo momento, otros, en circunstancias distintas, hablarán de una forma muy diferente en este mismo universo discursivo, haciendo caso a otros testimonios, lo cual será igualmente adecuado.

Al expresar esta dialéctica, que requiere por lo tanto de intérpretes tanto centristas como marginales, he tratado de mantenerme dentro de los límites del Antiguo Testamento y de hacer caso a su tendencia inequívocamente judía[3]. Al mismo tiempo, vivo mi vida y practico mi fe como cristiano. Así, he considerado el hecho de que, ante esta dialéctica irresoluta e irresoluble, la tradición de la interpretación y la teología cristiana han tendido a un cierre en la dirección del testimonio primordial. La tradición cristiana sabe perfectamente que «en el mundo encontraréis dificultades» (Jn 16, 33). En el mismo versículo, sin embargo, es posible decir en un contexto pascual: «Tened ánimo, yo he vencido al mundo». Y con esa afirmación de Jesús, la réplica israelita al testimonio parece quedar silenciada.

Sin embargo, creo que no es así. La tradición cristiana, que tiende a encontrar una conclusión cristológica en los acontecimientos de viernes santo y de pascua, continúa *mutatis mutandis* la misma dialéctica. Así, el viernes es el día de la réplica en la tradición cristiana, centrada en la recitación por parte de Jesús del salmo 22, pero que también incluye las burlas que quienes se encontraban en torno a la cruz dirigen a Jesús (Mt 27, 39-44). Obviamente, pascua ha de ser considerada la sustanciación del testimonio primordial en relación con la soberanía fiel y a la fidelidad soberana de Yahvé. Existe la sensación de que el domingo soluciona el viernes, de que el testimonio primordial resuelve la réplica, pero litúrgicamente *ambas afirmaciones siguen vigentes*. Jürgen Moltmann ha percibido que la crucifixión y la resurrección en la interpretación teológica cristiana no son, en su conjunto, un acontecimiento secuencial que tiene lugar de una vez para siempre. En su conjunto, más bien, son «una dialéctica de reconciliación», en la que ambos aspectos son aún importantes[4]. Así, un evangelio terapéutico, triunfalista o que fomenta una sensación de bienestar puede hacer que el domingo anule el viernes. No obstante, una lectura sincera del Nuevo Testamento y una interpretación honesta en nuestra liturgia siguen reivindicando la negatividad del viernes.

En cualquier caso, la realidad de la vida del mundo, con su barbarie y alienación, muestra sin ningún género de ambigüedad que la pascua no lo ha solucionado todo. Así, en la confesión eucarística, cuando la Iglesia, enraizada en el testimonio de Israel, debe «proclamar el misterio de la fe», no sólo afirma: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección», sino que debe añadir: «¡Ven, Señor Jesús!». Concluye con el reconocimiento de la espera, aunque llena de fe; una espera confiada, pero espera en todo caso.

3. Cf. mis comentarios globales respecto a los practicantes centristas y marginados de teología del Antiguo Testamento, *supra* 106-120. Dada la dimensión polémica de la fe de Israel, sugiero que los intérpretes centristas (a los cuales yo pertenezco) deben siempre esperar ser instruidos e iluminados por sus homólogos marginales.

4. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca [7]2006; Id., *El Dios crucificado*, Salamanca [2]1977.

¿No está dicha espera muy próxima a la espera del salmo 88, el cual no duda, en su persistencia, estridencia y tozudez, que será escuchado y respondido? Así, los cristianos, pese a la pretensión del testimonio primordial de pascua, aún esperan una solución muy cierta, pero la verdad es que sólo esperan. Así, propongo que en última instancia, si mantenemos nuestra confesión cristiana próxima al texto y a la experiencia, todas las comunidades impulsadas por este testimonio esperan juntas. Todas esperan convencidas de que el testimonio primordial de la soberanía fiel y la fidelidad soberana derrotará lo oculto, la ambigüedad y la negatividad. Se trata de una espera sostenida con gran esperanza, pero una espera de todos modos. George Steiner ha expresado de forma elocuente la espera común, resistente y terrible que tanto judíos como cristianos deben llevar a cabo por el bien de toda la humanidad:

> Existe un día concreto en la historia occidental del que ni la relación histórica, el mito o las Escrituras dan cuenta. Se trata de un sábado. Y se ha convertido en el día más largo. Sabemos de aquel viernes santo que, según la Cristiandad, fue el de la cruz. Sin embargo, el no cristiano, el ateo, también lo conoce. Esto significa que conoce la injusticia, el sufrimiento interminable, el despilfarro, el brutal enigma del fin que tan ampliamente constituyen no sólo la dimensión histórica de la condición humana, sino la estructura cotidiana de nuestras vidas personales. Sabemos, puesto que no podemos eludirlos, del dolor, del fracaso del amor, de la soledad que son nuestra historia y nuestro destino particular. También sabemos acerca del domingo. Para el cristiano ese día significa una insinuación, asegurada y precaria, evidente y más allá de la comprensión, de la resurrección, de una justicia y un amor que han conquistado la muerte. Si no somos cristianos o creyentes, sabemos de ese domingo en términos análogos. Lo concebimos como el día de la liberación de la inhumanidad y la servidumbre. Buscamos resoluciones, sean terapéuticas o políticas, sean sociales o mesiánicas. Las características de este domingo llevan el nombre de esperanza (no hay palabra menos deconstruible).
>
> De todas maneras, el nuestro es el largo día del sábado. Entre el sufrimiento, la soledad y el despilfarro impronunciable por un lado, y el sueño de liberación, de renacimiento por otro. Frente a la tortura de un niño, a la muerte del amor que es el viernes, incluso el arte y la poesía mayores resultan casi inútiles. En la Utopía del domingo, es de presumir, la estética carecerá de toda lógica o necesidad. Las aprehensiones y figuraciones en el juego de la imaginación metafísica, en el poema y en la música, que hablan de dolor y esperanza, de la carne que se dice que sabe a ceniza y del espíritu del cual se dice que sabe a fuego, son siempre sabáticas. Han surgido de una espera inmensa que es la espera del hombre. Sin ellas, ¿cómo podríamos tener paciencia?[5].

Esta espera donde termina el Antiguo Testamento no se debe, como sugiere alguna interpretación cristiana sustitutoria, a que la fe veterotestamentaria sea fallida, ina-

5. G. Steiner, *Presencias reales. ¿Hay algo* en *lo que decimos?*, Barcelona 2001, 292-293.

decuada o incompleta. La espera es ineludible debido a la condición de la vida en el mundo, que no puede ser resuelta, una irresolución que comparten cristianos, judíos y todos los demás.

Esta irresolución es tan profunda en el Nuevo Testamento como en el Antiguo[6]. El Antiguo Testamento concluye esperando a Elías «antes que llegue el día del Señor, grande y terrible» (Mal 4, 5). El Nuevo Testamento concluye con una oración: «¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22, 20). E incluso en la Biblia hebrea con su orden distinto el final es «que vuelvan» (2 Cr 36, 23). Sin duda, todos esperan, sin tener a mano nada más que este rico, complejo y desconcertante testimonio[7].

6. Respecto a la espera compartida y común de judíos y cristianos, Elie Wiesel (*All Rivers Run to the Sea*, Nueva York 1995, 354-355) recoge una anécdota de Martin Buber, el cual dijo a un grupo de sacerdotes: «¿Cuál es la diferencia entre judíos y cristianos? Todos esperamos al Mesías. Vosotros creéis que él ya ha venido y se ha ido, mientras que nosotros no. Por tanto, propongo que le esperemos juntos. Y cuando aparezca podamos preguntarle: ¿Estuviste aquí antes?». Luego se detuvo y añadió: «Y espero que ese momento estaré lo suficientemente cerca como para susurrarle al oído: Por amor de Dios, no respondas».

7. Completo el primer borrador de esta sección de mi estudio en viernes santo. Es un buen día para los comentarios que he vertido aquí. Probablemente, no los habría hecho de no haber estado en esta época del año litúrgico.

III

EL TESTIMONIO NO REQUERIDO DE ISRAEL

13

El testimonio no requerido de Israel

En esta sección retomamos la metáfora general del testimonio en el tribunal, en esta ocasión para hablar del testimonio no requerido de Israel. En primer lugar trataremos del significado de la expresión «testimonio no requerido» en el contexto de la metáfora del tribunal y seguidamente analizaremos el carácter y el objeto del testimonio no requerido de Israel.

1. *Posibles motivos del testimonio no requerido*

En gran parte de los autos procesales los testigos son cuidadosamente supervisados y preparados por los abogados, de modo que el testimonio que ofrezcan apoye la causa que pretenden presentar. Para ello, los abogados deben lograr que se digan determinadas cosas en la sala, por lo que apuntan a los testigos para asegurarse de que digan tales cosas. En cualquier caso, se debe procurar igualmente que los testigos no expresen determinadas afirmaciones por el bien de la causa que se está presentando. Así, normalmente dan instrucciones para que el testigo «simplemente responda a las preguntas». Es decir, responde sólo lo que se pregunta; no des ningún testimonio aparte de concisas respuestas a lo preguntado. El testimonio adicional, que no es requerido por el abogado, puede resultar perjudicial para la causa.

Y sin embargo, a menudo un testigo da un testimonio que no ha sido requerido, aun habiendo sido advertido por el juez o el abogado. El testigo puede ignorar tales advertencias, con una indiferencia aparentemente temeraria ante los problemas que puede crear. ¿Por qué, en oposición a la seria advertencia del tribunal, un testigo ofrece un testimonio que no ha sido requerido? Puede que el testigo sea charlatán, que sea un exhibicionista que aprovecha la oportunidad para ser el centro de atención, y así amplía el tiempo de su declaración con discursos adicionales. No obstante, puede haber buenas razones por las que un testigo ofrece un testimonio que no ha sido requerido. Tal vez el testigo simplemente quiera ayudar y se preocupe por ofrecer el mayor número de pruebas posibles. También puede ser que el testigo sea especialmente perspicaz y haya descubierto alguna conexión que nadie más en la sala haya percibido. El

1. Respecto a este interrogante como tema en torno al que está organizado este estudio, cf. *supra*, 135-138.

testigo puede deducir que determinadas cuestiones están íntima e intrínsecamente relacionadas, de modo que no sea posible entender «esto» a menos que se informe acerca de «aquello», que afecta e incide en «esto» de forma decisiva. Por consiguiente, el testigo establecerá conexiones que son sumamente ilustrativas para el asunto que se trata en la sala, aun cuando ni el juez ni los abogados puedan prever tal correlación.

Es evidente que *en el Antiguo Testamento Israel ofrece una buena cantidad de testimonios no requeridos*. Al comienzo, he limitado nuestro tema a la teo-logía (*theos-logos*), el discurso sobre Dios, el único y verdadero tema de la teología. Al comienzo he planteado la pregunta: «¿Cómo habla Israel acerca de Dios?»[1]. Bajo los epígrafes de «testimonio primordial» y «réplica al testimonio» se ha ofrecido una larga respuesta a ese interrogante. Al plantear esta cuestión y responderla de ese modo, he intentado dar instrucciones y poner unos límites al testigo, Israel. El «tribunal» ha puesto de relieve que únicamente está interesado en el modo en que Israel habla de Dios y ha tratado de limitar su declaración a esa única cuestión. Israel ha sido tremendamente sincero respondiendo a esa pregunta.

Cualquier análisis cuidadoso del testimonio de Israel acerca de Dios muestra que, de hecho, Israel es un testigo desenfrenado que no se limita a declarar acerca de Yahvé. Sin respiro, sin pausa, con las mismas palabras, Israel sigue hablando de otras muchas cosas por las que no le han preguntado. Son estas otras cosas las que constituyen el testimonio no requerido de Israel.

Así, hemos de reflexionar acerca de este testimonio no requerido de Israel, que trasciende el horizonte de nuestra investigación. Podemos preguntarnos por qué Israel insiste en este comentario adicional, y podemos sugerir las tres mismas explicaciones que hemos indicado anteriormente. En primer lugar, Israel puede ofrecer esta declaración porque disfruta con la atención que atrae al ser llamado como testigo y no se cohíbe a la hora de presentarse a sí mismo. Hay una dimensión de deleite en el Antiguo Testamento, de modo que gran parte de él tiene una expresión extravagante, desmesurada e hiperbólica. En su declaración Israel disfruta haciendo una presentación audaz ante las naciones que lo observan, pues es a «las naciones» a las que con frecuencia da testimonio acerca de Yahvé (cf. Sal 96, 10).

Una segunda motivación para el testimonio no requerido es que Israel quiere ser útil, asegurándose de que el tribunal cuenta con todo el panorama. Así, Israel da detalles acerca de Yahvé y perfila otros personajes en la narración sobre Yahvé, de manera que el tribunal puede contemplar a Yahvé en un contexto en vez de en un vacío dramático.

En tercer lugar, es posible que Israel sea un testigo especialmente perspicaz en su declaración sobre Yahvé. Israel descubre conexiones respecto a Yahvé que nadie en la sala había advertido. Israel ha terminado por deducir que determinadas relaciones son íntima e intrínsecamente pertinentes para el personaje de Yahvé. Además, no puede hacerse un discernimiento acertado y pleno acerca de Yahvé a no ser que se conozca algo sobre los compañeros que inciden y afectan de forma decisiva a Yahvé. Por consiguiente, Israel «establece conexiones» que son sumamente ilustrativas respecto a Yahvé, conexiones que nadie, antes del testimonio de Israel, había descubierto con acierto y en plenitud.

2. *Los compañeros de Yahvé*

Para esos colectivos «conectados» con Yahvé íntima e intrínsecamente, hago uso del término *compañero*[2].

Pretendo que sea un término neutral, dejando abierta la dinámica de la relación. Lo importante ahora es la percepción de que Yahvé, tal como se ofrece en el testimonio israelita, nunca se encuentra «solo», sino que siempre es Yahvé-en-relación. Así, Rolf Knierim afirma acertadamente: «El Antiguo Testamento, estrictamente hablando, no habla de Yahvé. Habla de la relación entre Yahvé o Dios y la realidad»[3]. Israel ha descubierto que el discernimiento de Yahvé no será jamás acertado a no ser que quede claro que cualquier expresión fiel acerca de Yahvé debe, al mismo tiempo, ser una manifestación sobre el compañero de Yahvé.

Es importante que quede claro al comienzo el carácter de la relación entre Yahvé y estos compañeros. En nuestra primera consideración de la gramática del testimonio de Israel observamos que por lo general Yahvé está imbricado en oraciones completas. En tales sentencias, Yahvé es el sujeto activo de verbos poderosos y transformadores. Es decir, los compañeros de Yahvé son el objeto de su actividad: receptores de lo que Yahvé decide realizar. Esta gramática, que es característica del testimonio israelita sobre Yahvé, reserva a este toda la fuerza y la iniciativa de la relación.

Sin embargo, acabamos de decir que estos compañeros inciden y afectan a Yahvé de forma decisiva. Ello significa que los compañeros de Yahvé, aunque por lo general son los objetos en la relación, no pueden ser etiquetados como meros receptores. El testimonio israelita sobre Yahvé incluye el reconocimiento de que la delicadeza y la vitalidad de la interacción entre Yahvé y sus compañeros no puede ser contenida en una construcción gramatical tan simple. A su vez, los compañeros abandonan el papel de objeto y, de cuando en cuando, se convierten en un sujeto activo y en un agen-

2. Gran parte de la exégesis propone hoy en día que Yahvé, antes de la imposición monoteísta del proceso canónico, tenía un compañero sexual. Cf. J. M. Hadley, *Wisdom and the Goddess*, en J. Day y otros (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*, 234-243, para un breve repaso de los datos. Aunque las pruebas son confusas y no podamos tener certeza, es obvio que la teología del Antiguo Testamento en sí no está interesada por los indicios de esa relación anterior. Cf. la seria conclusión que saca P. D. Miller, *The Absence of the Goddess in Israelite Religion*: HAR 10 (1986) 239-248.

Escribiendo de las relaciones de Yahvé con personajes sin referencias en el Antiguo Testamento, F. E. Greenspahn, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible*, Oxford 1994, 160, escribe: «Dios actúa con estos personajes porque puede y debe. Los creó y los escogió. Al final, ni Dios ni Israel son tan perfectos como deberían. Quizás por ello es por lo que son tan buenos compañeros».

Escribiendo de una forma más genérica sobre el emplazamiento del hombre en el mundo, John Carmody (*Noetic Differentiation: Religious Implications*, en J. Kirby-W. M. Thompson, *Voegelin and the Theologians: Ten Studies in Interpretation*, Toronto 1983, 141-142) afirma: «La verdad del cosmos es que estamos en relación con la naturaleza, la sociedad y la divinidad, es decir, que el mundo es un conjunto vivo de participación. Debido al fundamento que nuestra materialidad nos da en la naturaleza, y debido al contraste o a la casi independencia de la naturaleza en relación con nuestro conocimiento, no es posible prescindir del cosmos, vivir como si no participásemos o fuésemos miembros de un ecosistema con el resto de la creación. Por esta razón, la verdad de un conocimiento diferenciado no puede simplemente reemplazar a la verdad del mito cosmológico. Pese a toda su trascendencia, los profetas israelitas y los filósofos griegos 'meramente' declaran de una forma discreta y concisa lo que sus hermanos y hermanas, que crearon el mito, experimentaron y expresaron en pocas palabras».

3. R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology*: HBT 6 (1984) 36.

te frente a Yahvé, y de este modo influyen en Yahvé haciéndole ser de una manera que no era antes de esa relación[4].

Dichas relaciones muestran una dimensión de reciprocidad que va insistentemente en contra de cualquier noción de que Yahvé trasciende a Israel. Esta dimensión de relacionalidad (a la que convencionalmente nos referimos como «alianza») es la que convierte a Yahvé en un Dios tan peculiar y la que hace al Antiguo Testamento incesantemente interesante, fecundo e inquietante. En efecto, el que los compañeros de Yahvé sean capaces de «darle la espalda» sugiere que su persona está totalmente disponible en la relación, que Yahvé no se reserva nada y que no es inmune a la relación. Esto no significa que en esta relación donde está plenamente disponible, donde puede ser influido, Yahvé sea «como los demás». De hecho, no es así. Por ello, el Antiguo Testamento sigue reflexionando y cuestionándose acerca del carácter de Yahvé, que se halla plenamente a disposición de sus compañeros, pero siempre de manera que es el Yahvé de los verbos transformadores el que está disponible.

a) *La vinculación de libertad y pasión*

Es sumamente difícil articular esta doble afirmación acerca del compañerismo, la afirmación de la plena disponibilidad y la igualmente importante afirmación de la extrañeza de Yahvé. La razón de la dificultad se halla en que nuestra lógica y retórica, convencionalmente aristotélicas, no son adecuadas para hablar de un personaje que es genuinamente relacional. Como tesis que guiará nuestra exposición sobre el testimonio no requerido de Yahvé propongo la siguiente: *Yahvé está comprometido con sus compañeros libre y apasionadamente*. Es esta extraña vinculación de libertad y pasión lo que constituye el ámbito del testimonio no requerido de Israel.

Yahvé está *comprometido con su compañero libremente*. Esta aseveración significa que la relación de Yahvé con su compañero parte de una elección libre y soberana por parte de Yahvé. Yahvé hace un compromiso por el que debe cuidar, ser fiel y estar obligado a su compañero, compromiso que no necesitaba hacer. En el fondo, Israel no puede alegar ninguna razón para explicar este acto de la libertad de Yahvé. Es simplemente un dato a su disposición cuando Israel descubre la realidad de su vida en el mundo. En su libertad, Yahvé mantiene la soberanía sobre la relación, lo cual resulta evidente en el control permanente de los verbos decisivos.

Debido a que este compromiso de fidelidad es asumido en libertad soberana, se deduce que Yahvé puede retirarse de la relación y cancelar el compromiso. En efecto, Yahvé hará lo que quiera. Además, es evidente en la relación de Yahvé con Israel, en la

4. R. Schafer, *Retelling a Life: Narrative and Dialogue in Psychoanalysis*, Nueva York 1992, 94-95, ofrece un comentario útil sobre la relación sexual entre dos compañeros que en distintas ocasiones deben ser alternativamente «agente» y «medio» para el compañero: «Una persona madura facilita la reversibilidad de una forma relativamente libre de conflictos. Él o ella se abstiene de ser sólo agente u objeto... La reversibilidad es en sí misma una forma de acción... Una persona madura no se siente amenazada por la reversibilidad ni es incapaz de disfrutar cualquier posición en una relación». *Mutatis mutandis*, sugiero que, en la relación entre Yahvé e Israel, ambos son, dependiendo de las ocasiones, agente y medio para el otro.

medida en que Israel avanza en medio de la ira y la angustia de los profetas hacia el 587 a.C., que Yahvé puede acabar con la relación. Tal fin parece obvio particularmente en las palabras de Jeremías y Ezequiel. Igualmente el comienzo del relato del diluvio (Gn 6, 5-13) muestra que mientras Dios «ama el mundo» (la creación), Yahvé puede, en su indignada libertad, acabar con esa relación. El testimonio de Israel no se cohíbe a la hora de atribuir a Yahvé la capacidad de prescindir de ese compromiso.

En cualquier caso, nuestra segunda afirmación es que Yahvé está *comprometido con su compañero apasionadamente*. El término *pasión*, como ha mostrado recientemente Jürgen Moltmann con gran utilidad, presenta un doble sentido[5]. En primer lugar, se refiere a un sentimiento fuerte e intenso. Yahvé se compromete con su compañero experimentando sentimientos fuertes e intensos de preocupación, cariño y afecto. Yahvé «se implica» con el compañero de un modo irresistible, de un modo en que los atributos escolásticos normalmente asignados a Dios (omnipotencia, omnipresencia y omnisciencia) no permiten. Pero el término *pasión* significa en segundo lugar la capacidad y disposición para sufrir con y sufrir por, para permanecer al lado de un compañero en problemas, dificultades y peligros. Hemos visto cómo los adjetivos que se refieren a la fidelidad conducen a un compromiso basado en la alianza que conlleva el *pathos* de Yahvé, el cual va en contra de su indignación soberana[6]. Y así, en ocasiones, Yahvé sorprendentemente no ejerce su libertad soberana para acabar con una relación disfuncional, aun cuando tiene el derecho de hacerlo. En ocasiones, Yahvé permanece al lado de su compañero, por lo visto porque está tan implicado en la relación que es incapaz o no está dispuesto a acabar con ella.

Esta extraordinaria dialéctica entre la libertad y la pasión en el carácter de Yahvé impide que el testimonio no requerido ofrecido por Israel acerca de los compañeros de Yahvé sea plano y unidimensional, de manera que se agote fácilmente. Si Yahvé sólo estuviese comprometido con su libertad soberana, se habría deshecho de su compañero hace tiempo. Si Yahvé sólo estuviese comprometido con su amor sufriente, su compañero estaría totalmente a salvo en la relación. Sin embargo, ya en Ex 34, 6-7 hemos visto algo no resuelto en el carácter de Yahvé, lo cual vuelve a aparecer en nuestra consideración de los compañeros de Yahvé[7]. Lo más característico que se dice de los compañeros de Yahvé es que éstos existen en primer lugar gracias a la libertad soberana de Yahvé y que siguen existiendo gracias a su fiel pasión. Estas tendencias de Yahvé, sin embargo, no son fácilmente combinadas. Por consiguiente, la vida del compañero requiere del testimonio, para que Yahvé pueda ser plenamente articulado en esas relaciones.

A la luz de nuestra explicación del testimonio no requerido de Israel, propongo tratar a los compañeros de Yahvé bajo cuatro epígrafes: Israel, el ser humano individual, las naciones y la creación. Sería posible idear otros temas, pero éstos, aunque no sean exhaustivos, son al menos representativos del testimonio no requerido de Israel. En relación con cada uno de esos epígrafes, comenzaré con la afirmación general de Israel:

5. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca ²1977.
6. Respecto a la dialéctica entre la soberanía y el *pathos* de Yahvé, cf. *supra*, capítulo 7.
7. Respecto a Ex 34, 6-7 como fundamento de mi reflexión, cf. *supra*, p. 237-240.293-294.

–Yahvé está comprometido con Israel libre y apasionadamente.
–Yahvé está comprometido con el ser humano libre y apasionadamente.
–Yahvé está comprometido con las naciones libre y apasionadamente.
–Yahvé está comprometido con la creación libre y apasionadamente.

Además, dado que estas cuatro aserciones son casi simétricas, las afirmaciones que se hagan con cada uno de esos compañeros pueden, *mutatis mutandis*, aplicarse a los otros tres compañeros.

14

ISRAEL COMO COMPAÑERO DE YAHVÉ

Ya hemos visto que ciertamente Israel es el objeto especial de los verbos más característicos de Yahvé: Yahvé *salvó* a Israel, Yahvé *hizo promesas* a Israel, Yahvé *guió* a Israel, Yahvé *ordenó* a Israel. Yahvé está comprometido con Israel libre y apasionadamente.

En el testimonio no requerido de Israel, éste se convierte en el compañero principal de Yahvé y en el sujeto de su testimonio. En estos antiguos textos y en el transcurso de su vida sobre el mundo, Israel es sin duda algo extraño y misterioso[1], porque constituye un fenómeno que tiene una expresión sociopolítica concreta y se espera que viva de forma diferente en un mundo de poder. Esta extraña combinación de los ámbitos teológico y político es algo definitorio para Israel, de manera que éste es una entidad que no encaja en el mundo. Independientemente de lo que se diga de Israel, en última instancia éste se ha de contemplar a sí mismo desde una perspectiva yahvista. Es decir, de un modo incomprensible, la existencia de Israel se refiere a y deriva de Yahvé. No es posible apreciar a Israel en estos textos sin referirse a Yahvé. Es igualmente extraño y llamativo el hecho de que Yahvé no pueda ser apreciado en estos textos sin referirse a Israel[2].

Podemos organizar nuestra reflexión sobre el principal compañero de Yahvé por medio de epígrafes que son históricos en general, a no ser porque la «historia» de Israel canónicamente construida es teológicamente paradigmática[3].

1. *El amor originario de Yahvé por Israel*

La existencia de Israel se enraíza en el compromiso originario e ineludible que Yahvé asumió para con él. Según su testimonio no requerido, hubo un momento en

1. Martin Buber y Abraham Heschel han escrito con gran elocuencia acerca de la inescrutable dimensión teológica de Israel. Cf. M. Buber, *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis*, Nueva York 1948; Id., *On Zion: The History of an Idea*, Nueva York 1973; N. N. Glatzer (ed.), *On Judaism*, Nueva York 1967; A. J. Heschel, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, Nueva York 1955; Id., *Between God and Man: An Interpretation of Judaism*, Nueva York 1959. A decir verdad, se han escrito importantes obras sobre este tema desde la época de la fecunda obra de Buber y Heschel, entre las que están las de Emil Fackenheim y Richard L. Rubinstein. Sin embargo, para la relación entre el judaísmo y la teología cristiana, me parece que las obras de Buber y Heschel tienen una importancia sin parangón y permanente.

2. Es decir, en las afirmaciones más importantes del Antiguo Testamento, Yahvé nunca está sin Israel, ni éste sin aquel. Cf. R. Smend, *Die Bundesformel* (ThStud 68), Zúrich 1963.

3. E. Voegelin, *Israel and Revelation: Order and History* I, Baton Rouge 1956, ha tratado estas cuestiones de forma muy general como la relación entre «pragmático» y «paradigmático», aunque por lo visto por «paradigmático» se refiere a lo teológico-ideológico.

que Israel no existía. Israel vio la luz gracias a una acción decisiva e inicial de Yahvé. Bien puede ser que Israel tuviese antecedentes étnicos o sociológicos, pero como comunidad, como entidad socioteológica, Israel vio la luz en el mundo del Oriente Próximo gracias a la acción libre y soberana de Yahvé.

Esta acción de Yahvé –este compromiso inexplicable e irreversible por parte de Yahvé– la encontramos en dos relatos distintos: las narraciones de los ancestros (Gn 12–36) y el relato del éxodo y Sinaí que gira en torno a Moisés (Ex 1–24)[4].

En estos dos relatos tan distintos, Yahvé habla con poder soberano, y por medio de la palabra hace que Israel exista. En Gn 12, 1-3 Yahvé se dirige a la estéril Sara y al fracasado Abrahán y les da una citación, un mandato y una promesa. En Ex 3, 7-10 Yahvé se dirige al esclavizado Israel y le hace una promesa que posteriormente es complementada por un mandato (cf. Ex 20, 1-17).

Estas dos versiones distintas de los inicios sin duda reflejan círculos de la tradición muy diversos. En cualquier caso, concuerdan en los aspectos fundamentales. El pueblo que se convirtió en Israel carecía de esperanzas, posibilidades y futuro. La penosa situación de dicho pueblo, estéril y esclavo, se ve drásticamente alterada por las palabras soberanas de Yahvé. No se ofrece fundamento ni razón alguna para esas palabras, pero dado que salen de labios del Santo, deben ser aceptadas, asimiladas y obedecidas por Israel[5].

Así, desde el comienzo hay algo extraño, enigmático e inexplicable acerca del origen y de la subsistencia de Israel. James Robinson está en lo cierto cuando escribe: «Pues la experiencia básica de Israel a lo largo de toda su historia es su asombro ante el hecho de existir, en vez de no existir en absoluto»[6]. Es importante recordar que cuando Israel reflexionaba y hablaba acerca de su existencia, no daba explicación alguna de ella. Lo que parecen ser explicaciones son en realidad expresiones de asombro, fascinación, admiración y gratitud, todas ellas dirigidas a Yahvé.

Por lo general Israel hace uso de tres verbos, *amar* (*'ahab*), *elegir* (*bḥr*) y *fijarse* (*ḥšq*), para expresar el reconocimiento de que su existencia como un pueblo en el mundo encuentra sus raíces únicamente en el compromiso de Yahvé.

El primer verbo es *amar* (*'ahab*)[7]. Yahvé es quien ama a Israel, ama lo que aún no era Israel, y en virtud de su total compromiso, Israel existe. En el contexto de esta inclinación de Yahvé hacia Israel que funda su existencia es posible identificar tres formas de usar el término. El Deuteronomio es la tradición teológica que reflexiona de forma más continua acerca de la elección de Israel por parte de Yahvé:

4. Respecto a la relación mutua entre los dos conjuntos de material, cf. R. W. L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Minneapolis 1992.

5. La diferencia es que en Ex 2, 23-25 (y por lo general) lo que provoca y pone en marcha la acción transformadora de Yahvé es el grito inicial de necesidad y angustia de Israel. En este sentido ha de ser reconsiderada la noción clásica acerca de la iniciativa divina.

6. J. M. Robinson, *The Historicality of Biblical Language*, en B. W. Anderson (ed.), *The Old Testament and Christian Faith*, Londres 1964, 156.

7. Respecto a este término en lo referente a la política y la alianza, cf. W. L. Moran, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*: CBQ 25 (1963) 77-87.

> Por el amor que os tiene y para cumplir el juramento hecho a vuestros padres. Por eso os ha sacado de Egipto con mano fuerte y os ha librado de la esclavitud, del poder del faraón, rey de Egipto (Dt 7, 8; cf. v. 13).
>
> Cambió la maldición en bendición, porque el Señor tu Dios te *ama* (Dt 23, 5).

Este testimonio se siente impresionado no sólo porque el amor de Yahvé por Israel es absoluta gracia, sino porque reconoce que el amor de Yahvé ha preferido a Israel, el cual es tratado como ningún otro.

En segundo lugar, el profeta Oseas, claramente a la luz de su experiencia personal, manifiesta que el amor de Yahvé por Israel es como ningún otro amor:

> El Señor me dijo: «Anda otra vez y ama a una mujer querida por su esposo y sin embargo adúltera. Porque también el Señor ama a los hijos de Israel, aunque ellos se vuelven a otros dioses y gustan de las tortas de uva» (Os 3, 1).
>
> Cuando Israel era niño, yo lo *amé*, y de Egipto llamé a mi hijo (Os 11, 1).

El primero de estos textos expresa el inmerecido estatus de Israel en relación con el amor de Yahvé. El segundo emplea el verbo en referencia al acontecimiento inicial del rescate mediante el éxodo.

En tercer lugar, durante la crisis del exilio, cuando Israel tenía razones suficientes para pensar que el amor de Yahvé había llegado a su fin, el verbo reaparece entre los poetas del exilio:

> Con amor eterno te *amo*, por eso te mantengo mi favor (Jr 31, 3).
>
> He entregado Egipto, Etiopía y Saba,
> como precio de rescate por ti;
> y es que tú vales mucho para mí,
> eres valioso y yo te *amo*.
> Por eso entrego hombres a cambio de ti,
> pueblos a cambio de tu vida (Is 43, 3-4; cf. 48, 14; Os 14, 4).

Estas últimas declaraciones manifiestan la durabilidad y resistencia del amor de Yahvé por Israel, y por consiguiente la capacidad de éste de seguir viviendo y creyendo en circunstancias extremas.

Un segundo verbo, *elegir* (*bḥr*), se cita normalmente para hablar más directamente de la elección, por medio de la cual Israel recibe un papel especial y es beneficiario de una relación exclusiva, como si hubiese sido nominado o designado por un decreto del soberano. El término *elegibilidad* ha sido considerado en la exégesis como particularmente problemático desde una perspectiva que anhela una religión universal[8]. En ese contexto, la elegibilidad era embarazosa y escandalosa –«el escándalo de lo particular»–. Ha de advertirse, no obstante, que la especificidad de Israel como elegido no

8. Respecto al estudio clásico que mantiene la elección en un marco general y liberal, característico del llamado movimiento de teología bíblica, cf. H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, Londres 1950.

provoca reparo alguno ni exige explicación en su propia percepción de sí. Israel acepta y goza de su ser especial. Una vez más es el Deuteronomio el que presta más atención a este verbo y a la importancia que tiene en la propia presentación de Israel:

> Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor tu Dios, y a ti te ha *elegido* el Señor tu Dios, para que seas el pueblo de su propiedad entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra (Dt 7, 6; repetido en 14, 2).
>
> Porque amó a tus antepasados y *eligió* a su descendencia después de ellos (Dt 4, 37).
>
> Sin embargo, sólo en tus antepasados se fijó el Señor, y esto por amor; y después de ellos eligió a su descendencia, a vosotros mismos, entre todas las naciones, hasta el día de hoy (Dt 10, 15).

Los dos últimos usos se refieren en particular a los ancestros, estableciendo así un vínculo entre las comunidades del Génesis y del Éxodo.

El mismo término se emplea en retrospectiva por Ezequiel:

> Cuando elegí a Israel hice un juramento solemne a la posteridad de Jacob; y este fue el solemne juramento que les hice cuando me revelé a ellos en Egipto diciéndoles: «Yo, el Señor, soy vuestro Dios» (Ez 20, 5).

El término reaparece en el exilio, a fin de asegurar el hecho de que Yahvé aprecia a Israel de una forma peculiar:

> Y ahora, escucha, Jacob, siervo mío; Israel, a quien yo *elegí* (Is 44, 1).

El tercer término, *fijar* (*ḥšq*), se usa solamente dos veces, de nuevo en el Deuteronomio, en los textos que acabamos de citar:

> El Señor se fijó en vosotros y os *eligió*, no porque fuerais más numerosos que los demás pueblos, pues sois el más pequeño de todos (Dt 7, 7).
>
> Sólo en tus antepasados se *fijó* el Señor; y esto por amor; y después de ellos eligió a su descendencia, a vosotros mismos (Dt 10, 15).

El primero de estos dos textos se refiere a la comunidad de Moisés; el segundo, a la comunidad ancestral. No obstante, lo más importante es que el verbo *ḥšq* presenta un fuerte matiz de pasión y emoción (cf. Gn 34, 8; Dt 21, 11). Denota un amante que persigue tenazmente al amado, quizás con lujuria. Así, el compromiso de Yahvé con Israel no es simplemente una designación formal y política, sino que se trata de un compromiso personal que tiene una dimensión afectuosa, un compromiso en el que Yahvé puede explayarse en sus emociones por el bien de Israel.

A riesgo de resultar repetitivos, podemos advertir que dos textos hacen uso de los tres verbos, *amar* (*'ahab*), *elegir* (*bḥr*) y *fijarse* (*ḥšq*), en afirmaciones sumamente enérgicas:

> Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor tu Dios, y a ti te ha elegido el Señor tu Dios, para que seas el pueblo de su propiedad entre todos los pueblos que hay sobre la faz de la tierra.El Señor se fijó en vosotros y os eligió, no porque fuerais más numerosos que los demás pueblos, pues sois el más pequeño de todos, sino por el amor que os tiene y para cumplir el juramento hecho a vuestros padres (Dt 7, 6-8).
>
> Sin embargo, sólo en tus antepasados se fijó el Señor, y esto por amor; y después de ellos eligió a su descendencia, a vosotros mismos, entre todas las naciones, hasta el día de hoy (Dt 10, 15).

Estos dos textos sirven para dos cosas distintas. El primero busca afirmar una enérgica disyuntiva frente a otros moradores de la tierra. El segundo quiere contrastar la particularidad de Israel con el gobierno universal de Yahvé. Ambos manifiestan el peculiar compromiso de Yahvé con Israel y la particular identidad de éste ante Yahvé. En ambos casos, el peculiar compromiso de Yahvé y la peculiar identidad de Israel se ofrecen como el fundamento desde donde se apela a una obediencia seria, radical y concreta.

2. *La obligación de Israel basada en la alianza*

La reaparición del tema de la obediencia en estos textos que versan sobre un amor inexplicable nos lleva a un segundo aspecto del misterioso compromiso originario de Yahvé con Israel. Es un soberano quien lleva a cabo el acto inicial de amor, rescate y designación, pero con este acto de amor no deja de ser soberano. Por lo tanto, esta relación, caracterizada por el asombro y la gratitud por su inexplicable generosidad, conlleva las expectativas y las exigencias del soberano que la inicia. La rúbrica común para estas expectativas del soberano es la de alianza. Yahvé designa a Israel como compañero de su alianza, de modo que Israel está, desde el principio, obligado a responder y a cumplir con las expectativas de Yahvé. Como compañero de la alianza de Yahvé, Israel es un pueblo definido por la obediencia.

Los exegetas han dedicado muchas energías a la cuestión de la alianza, y el estudiante de teología del Antiguo Testamento debe saber algo sobre esa reflexión[9]. En la vieja exégesis crítica realizada a partir del siglo XIX se asumía que la alianza no se convirtió en una construcción operativa en Israel hasta la aparición del monoteísmo ético durante los siglos VIII y VII a.C., bajo la tutela de la tradición deuteronomista. Posteriormente, a mediados del siglo XX, bajo el impulso de George Mendenhall y Klaus Baltzer, se postuló que la alianza era una noción primitiva y constitutiva de Israel[10]. Más recientemente, guiados por Lothar Perlitt, E. Kutsch y Ernest Nicholson,

9. Buenos resúmenes de la exégesis reciente se encuentran en D. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, Baltimore 1969; D. J. McCarthy, *Covenant: A Summary of Current Opinions*, Oxford 1972; N. Lohfink, *The Covenant Never Revoked: Biblical Reflections on Christian-Jewish Dialogue*, Nueva York 1991; y especialmente E. W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986.

10. G. W. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955; K. Baltzer, *The Covenant Formulary in the Old Testament, Jewish and Early Christian Writings*, Oxford 1971. Cf. también D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Forms in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, Roma 1978.

los exegetas han regresado a la antigua posición de la crítica[11]. Sea como sea, la presentación teológica que hace de sí Israel no queda constreñida por esos juicios críticos, mostrándose desde el comienzo como el pueblo de la alianza de Yahvé[12].

Si aceptamos la presentación (el testimonio) que hace de sí Israel como el tema propio de interpretación, los exegetas todavía han realizado importantes distinciones acerca de la alianza de Yahvé con Israel. Así, es posible sostener que la alianza que Yahvé hizo con Abrahán (y de ese modo con los ancestros del Génesis) refleja la iniciativa divina y es incondicional, mientras que la alianza pactada con Israel en el Sinaí supone una obligación para el hombre[13]. Por decirlo de otro modo: Yahvé puede establecer una alianza de manera unilateral (con el verbo *establecer*: *qûm*) o la alianza puede ser acordada bilateralmente (con el verbo *cortar*: *krt*).

a) *Condicional e incondicional: una distinción engañosa*

Se han puesto acentos diferentes en los distintos textos de diversas tradiciones y en respuesta a circunstancias variadas. En conjunto, sin embargo, creo que resulta inútil y engañoso distinguir los aspectos condicionales e incondicionales de la alianza de Yahvé con Israel. Es posible fundamentar en dos aspectos el carácter inútil y engañoso de tal empresa. En primer lugar, incluso en la alianza con los ancestros del Génesis, ésta incluye una dimensión imperativa (Gn 12, 1; 17, 1)[14]. Se espera que Israel, como compañero de la alianza de Yahvé, viva su vida de una forma apropiada a esta relación. Es impensable que el Dios santo, glorioso y celoso, creador de cielos y tierra, se dé a sí mismo en un compromiso sin tener esas expectativas. En segundo lugar, si esta relación se caracteriza por ser un compromiso apasionado, como así es, resulta indudable (haciendo uso de la analogía) que toda relación seria, intensa e importante contiene aspectos de condicionalidad y de incondicionalidad que actúan en distintos momentos según las diversas circunstancias.

El intento de distinguir los aspectos condicionales e incondicionales de la alianza es un intento de diseccionar y analizar el misterio inescrutable de una relación íntima e intensa que, por definición, desafía dicho análisis. Yahvé lo es todo para Israel, y eso incluye por parte de Yahvé la donación de sí y su interés propio.

El estudiante de teología del Antiguo Testamento debe reflexionar sobre este tema cuidadosamente. A mi juicio, el intento de los exegetas de identificar lo condicional y lo incondicional de esa relación se enraíza en el esfuerzo de Pablo por distinguir el evangelio de Jesucristo de sus homólogos judíos, en virtud de lo cual Pablo reclamaba para la fe cristiana la «buena nueva antigua» (Gal 3, 8) y atribuía a «Moisés y la ley» a sus oponentes judíos. La misma falsa distinción reapareció posteriormente en la controversia pelagiana en la historia de la doctrina cristiana; hoy en día, en una «sociedad terapéutica», se muestra de forma diversa como «gracia barata» y «justicia de las obras».

Todas estas distinciones traicionan la naturaleza de la alianza, que es al mismo tiempo profundamente generosa y profundamente exigente. Así, considero que el término de E. P. Sanders *nomismo de la alianza* es más o menos acertado, porque incluye la ley (*nomos*) bajo el signo de la alianza[15]. Por inferencia, sugiero que la gracia también debe ser incluida dentro de la alianza. La alianza es la categoría operativa más amplia, por medio de la que este testigo comprende su vida con Yahvé, la cual supone una plena relación de autodonación y de interés propio en la que van unidas la aceptación de los mandamientos (con obediencia) y la aceptación del amor (con confianza). Renunciar a la noción general de alianza y distinguir limpiamente entre «gracia» y «ley» es una desviación del modo en que el Antiguo Testamento habla de esta relación. Esa falsa distinción puede servir, por una parte, para eliminar la gracia de la relación expectante e insistente de la alianza, o puede valer, por otra parte, para reducir la alianza simplemente a una ley. Cualquiera de estas maniobras es una desviación del testimonio israelita.

Esta distinción causa un daño increíble a las relaciones judíos-cristianos, y un daño comparable en el discernimiento de las personas en una comunidad (es decir, la gracia y la ley, que son aspectos inseparables de toda alianza, se convierten en motivo de disputa por los méritos y las responsabilidades, cuando de hecho ambos pertenecen de forma ineludible a cualquier comunidad que pueda funcionar unida en una alianza). Por supuesto, Israel debía responder con amor a la cariñosa donación de sí por parte de Yahvé. Como en cualquier relación de amor seria, la respuesta adecuada al amor es responder con la voluntad, el propósito, el deseo, la esperanza y la inten-

11. L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1969; E. Kutsch, *Gesetz und Gnade: Probleme des alttestamentlicher Bundesbegriff*: ZAW 79 (1976) 18-35; E. W. Nicholson, *God and His People*, Oxford 1986.

12. La formulación clásica es la de W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Madrid 1975. J. Barr, *Some Semantic Notes on the Covenant*, en H. Donner y otros (eds.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walther Zimmerli*, Gotinga 1977, 37-38, está en lo cierto cuando cree que la realidad de la alianza debe reconocerse como presente en el mundo aceptado por Israel, aun cuando la palabra *berith* se use tardíamente. Hablando de la conclusión negativa de Perlitt respecto a la alianza, Barr afirma: «Aun con toda la voluntad del mundo resulta algo difícil de creer que la alianza de Yahvé con Israel fuese significativa únicamente en una época tan tardía. El tipo de análisis que es apenas vislumbrado en este artículo, especialmente al implicar la existencia de restricciones sintácticas y lingüísticas, más que ideológicas y teológicas, en el uso del término *berith* puede sugerir posiblemente otras explicaciones acerca de por qué esta palabra no se halla en determinadas fuentes. Una corriente de tradición que ha usado *berith* en un tipo de contexto lingüístico puede hacer uso de otra terminología en un contexto diferente sin que ello sea indicio de un conflicto teológico básico».

13. M. Weinfeld, *The Covenant of Grace in the Old Testament and in the Ancient Near East*: JAOS 90 (1970) 184-203, ha ofrecido la noción más convincente de alianza incondicional en términos de «concesión de tierra». Respecto a la dialéctica, cf. D. N. Freedman, *Divine Commitment and Human Obligation*: Int 18 (1964) 419-431; J. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, Minneapolis 1985, rechaza cualquier mención de una tensión o contraste, e incluye la alianza real (incondicional) dentro de la alianza mosaica (basada en la Torá).

14. En la primitiva reflexión sobre la alianza, Gn 15 jugó un papel especialmente importante. Cf. R. Clements, *Abraham and David: Genesis 15 and Its Meaning for Israelite Tradition* (SBT 5, 2d series), Londres 1967. Desde aquellos días, sin embargo, los presupuestos críticos han variado drásticamente, de manera que Gn 15 no es considerado como una tradición primitiva. Cf. R. Rendtorff, *Genesis 15 im Rahmen der theologischen Bearbeitung der Vatergeschichte*, en *Werden und Wirken des Alten Testaments: Festschrift für Claus Westermann*, Neukirchen-Vluyn 1980, 74-81; J. Ha, *Genesis 15: A Theological Compendium of Pentateuchal History* (BZAW 181), Berlín 1989.

15. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Filadelfia 1977, 75 *passim*.

ción del que ama. Por esa razón, las tradiciones del Deuteronomio, sin pedir disculpas e incondicionalmente, entienden que la respuesta adecuada por parte de Israel al inexplicable amor de Yahvé es la obediencia, cumplir la voluntad de aquel cuyo amor ha posibilitado la vida en el mundo.

Así, la fuerza evocativa, convocadora y formadora de Yahvé, que da vida a Israel, coloca a éste bajo una seria e incondicional obligación para con él. Cuando tratamos de dar contenido a dicha obligación, resulta obvio que el testimonio de Israel es diverso y variado. La obligación de Israel hacia Yahvé es ser plenamente responsable, complementario y acorde con el carácter de éste, de modo que la forma en que se entiende esa obligación equivale a la forma en que se comprende a Yahvé. *En resumen, la obligación de Israel para con Yahvé es la de amarle.* Así, nos encontramos con el «primer mandamiento»[16]:

> Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas (Dt 6, 5).
>
> Al Señor vuestro Dios seguiréis y respetaréis, guardaréis sus mandamientos y escucharéis su voz, lo serviréis y os adheriréis a él (Dt 23, 5).

Amor es un término denso. Se trata indudablemente de una palabra de la alianza que conlleva reconocer la soberanía y mantener el juramento de lealtad en el que se basa la alianza. Sin embargo, la dimensión política del término no elimina su dimensión afectiva, a la luz del término *fijar* (*ḥšq*), que ya hemos analizado. Así, en el centro de la obligación de Israel para con Yahvé se encuentra el deseo de agradarle y de estar con él (Sal 27, 4; 73, 25). Es esta dimensión de deseo y gozo la que, en la mejor interpretación, hace que la obligación que Israel tiene respecto a Yahvé no sea una carga. En el mejor de los casos dicha obligación no es una carga, sino que consiste simplemente en cumplir con la verdadera naturaleza e identidad de Israel, pues éste vive por, para y de la libertad y pasión de Yahvé. Esta misma dimensión de deseo ha permitido leer los poemas de amor erótico del Cantar de los cantares como un reflejo del compromiso afectivo entre Yahvé e Israel[17]. Así podemos enfocar la obligación de Israel en torno a una anhelante devoción hacia él, pero desde ese enfoque debemos reconocer que el cumplimiento de esa obligación adopta formas muy distintas, dependiendo de momentos, lugares, circunstancias y perspectivas.

16. Respecto a la importancia del primer mandamiento en la teología del Antiguo Testamento, cf. N. Lohfink, *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11* (AnBib 20), Roma 1963; W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament: A History*, Oxford 1983; W. Zimmerli, *The Old Testament and the World*, Londres 1976; Id., *Old Testament Theology in Outline*, Atlanta 1978.

17. Este presupuesto teológico ha dominado gran parte de la historia de la interpretación de los poemas de amor. El ejemplo clásico es la larga serie de sermones de Bernardo de Claraval. Cf. San Bernardo de Claraval, *Obras completas* V. *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, Madrid 1987. En continuidad con la trayectoria exegética de san Bernardo, cf. C. E. Hocking, *Rise Up My Love*, Neath 1988. Más general es W. C. Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, Minneapolis 1993, 21-44. Cf. la interpretación deconstructivista de D. J. A. Clines, «Why Is There a Song of Songs, and What Does It Do to You If You Read It?», en *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOTSup 205), Sheffield 1995, 94-121.

Al explorar esta obligación, en primer lugar organizaré el material en torno a los temas de *escuchar* y *ver*, para posteriormente extraer dos amplias conclusiones. Es aceptado el hecho de que en las tradiciones del Deuteronomio, la alianza y los profetas, la obligación de Israel consiste en escuchar como el soberano Yahvé, por medio de muchos intérpretes, promulga mandamientos: «Escucha, Israel: El Señor es nuestro Dios, el Señor es uno» (Dt 6, 4). Así, un aspecto de la obligación de Israel es *escuchar* y responder con las obras (cf. Ex 24, 3.7)[18]. Menos conocida es una segunda perspectiva en el tema de la obligación, la cual brota de la tradición sacerdotal, del tabernáculo y del templo: Israel debe *ver*, contemplar el esplendor y la belleza de Yahvé. Estos dos acentos, uno de la tradición deuteronómica y otros de las tradiciones sacerdotales, se traducen en un programa hermenéutico de proclamación y manifestación, que a su vez puede comprenderse en la tradición cristiana como palabra y sacramento[19].

b) *La obligación de escuchar y hacer justicia*

Israel debe «escuchar» el mandato de Yahvé y responder obedeciendo. Mientras que los mandamientos en la tradición que se refieren a escuchar son muchos y variados, podemos resumirlos diciendo que *la obligación de Israel es hacer justicia.* Israel es una comunidad puesta en el mundo, al menos es lo que sugiere el testimonio, por el bien de la justicia. La justicia ordenada por Yahvé, además, no es la justicia retributiva del esquema «acto-consecuencia», por la que la persona y la comunidad reciben premios o castigos de acuerdo con su conducta. Más bien, Israel se comprende a sí mismo, en su testimonio no requerido, como una comunidad de personas unidas mutuamente, de manera que cada persona como miembro ha de ser tratada lo suficientemente bien como para ser considerada un miembro pleno de la comunidad. En su expresión de la justicia como obligación principal, Israel se muestra sumamente atento a las diferencias sociopolíticas y es consciente de que los fuertes y los débiles, los ricos y los pobres, viven de forma distinta y han de ser atendidos de un modo diverso. No es ideología reconocer que el sentido de la justicia de Yahvé basado en los profetas y la alianza, de hecho, se inclina preferentemente hacia los pobres y marginados. Esta opción preferencial que es una orden para Israel hunde sus raíces en la propia actuación y preferencias de Yahvé, de manera que al obrar la justicia Israel tiene que imitarle[20]. Así, en Dt 10, 17-18, Yahvé es alguien que «ama al emigrante»:

18. Los intérpretes del rabinismo advirtieron que en el texto «hacer» tiene prioridad sobre «escuchar».

19. Respecto a la dialéctica entre manifestación y proclamación en la teología y la liturgia cristianas, cf. D. Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, NuevaYork 1984, 371-404. Tracy sigue las categorías de Paul Ricoeur. Los temas de manifestación y proclamación, en la práctica actual del ministerio, se convierten en el ministerio de «la palabra y el sacramento».

20. Es difícil evitar algo similar a «la opción preferencial de Dios por los pobres» en estos textos. Al respecto, cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca [17]2004. En relación con el tema de la justicia, cf. J. Miranda, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Salamanca [2]1975. Miranda muestra que la justicia en esta tradición no es sensiblera o romántica a la hora de ser puesta en práctica, sino que se refiere a la realidad de la vida económica y política de la comunidad.

> Pues el Señor vuestro Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores; el Dios grande, fuerte y temible que no hace acepción de personas ni acepta sobornos; que hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al emigrante suministrándole pan y vestido.

Este acto para con los emigrantes es entendido como una manera de «temer a Yahvé», pues el versículo siguiente establece esa conexión:

> Amad vosotros también al emigrante, ya que emigrantes fuisteis vosotros en el país de Egipto (v. 19).

Esta acción para con el emigrante es entendida como una forma de «honrar a Yahvé», pues el siguiente versículo establece esa conexión:

> Honrarás al Señor tu Dios, lo servirás, te adherirás a él y en su nombre jurarás (v. 20).

En la tradición israelita sobre la escucha hay muchos y muy distintos mandatos: algunos son conservadores a fin de mantener el equilibrio social y otros son manifiestamente reaccionarios para proteger los privilegios del *statu quo*. Sin negar nada de esto, es evidente que el ejercicio más característico y con una mayor intencionalidad teológica por parte de Israel consiste en ocuparse de las necesidades de aquellos tan débiles que no pueden protegerse a sí mismos. En la tradición del Deuteronomio, los débiles son por lo general «viudas, huérfanos y emigrantes» (cf. Dt 14, 29; 16, 11.14; 24, 19-21; 26, 12-15; Is 1, 17; Jr 7, 6; 22, 3; Zac 7, 10).

Queda patente que en esos mandamientos más radicales, entendidos como obligaciones que tiene Israel en virtud de la alianza, su riqueza y sus recursos sociales no deben tomarse para ser disfrutados o adquiridos en privado, sino como recursos comunes que han de ser administrados y empleados para mejorar la comunidad, favoreciendo a sus miembros más débiles y desamparados. Este vínculo entre la obligación para con Yahvé y el compromiso con el bienestar de los marginados, aun cuando aparece especialmente en las tradiciones de la alianza, también está presente en el horizonte de los maestros de sabiduría:

> El que oprime al pobre ultraja a su Hacedor,
> lo honra quien se apiada del indigente (Prov 14, 31).
>
> El que se burla del pobre ultraja a su Hacedor,
> no quedará impune quien se ríe de su desgracia (Prov 17, 5).

Este mandato específico y radical de obrar la justicia debe caracterizar toda la vida de Israel. Tal mandamiento, entendido como una sobrecogedora reflexión acerca del modo de estar Yahvé en el mundo (tal como se pone de relieve en Éxodo), es sin duda molesto y crítico con una vida de autoprotección, autosuficiencia y autocomplacencia. Este mandato define a Israel como una comunidad que está abierta al prójimo, y que equilibra esa apertura mediante un agudo sentido de la crítica en torno a los privilegios sociopolíticos y económicos. Es decir, la función de esos mandamientos no es proteger los privilegios adquiridos, sino cuestionar tales privilegios cuando no benefician a la comunidad.

La orden de obrar la justicia es comprendida como algo característico de la política de la comunidad de Israel. Es decir, la justicia no es caridad ni es una filantropía romántica. Más bien, es un mandato para organizar las políticas, la praxis y las instituciones públicas para el bien común, oponiéndose a una clase de iniciativa codiciosa que daña a la comunidad. La dimensión pública de este mandamiento es evidente, por un lado, en el relato primitivo de Acán, quien retuvo por motivos personales los bienes de la comunidad, provocándole así un inmenso daño:

> «Israel ha pecado, ha violado la alianza que hice con ellos, se han apropiado de lo consagrado al exterminio, han robado, lo han escondido entre sus enseres». Acán le respondió: «Es cierto, he pecado contra el Señor, Dios de Israel. Esto es lo que he hecho: Vi entre el botín un manto babilonio precioso, doscientas monedas de plata y una barra de oro de medio kilo, me gustaron y me apropié de ellos. Están escondidos en un hoyo, en mi tienda; el dinero está debajo» (Jos 7, 11.20-21).

Este mismo carácter público del mandamiento sobre la justicia, por otro lado, se pone de relieve en la orden doxológica que se da al rey davídico:

> Oh Dios, da tu juicio al rey,
> tu justicia al heredero del trono,
> para que gobierne a tu pueblo con justicia
> y a tus humildes con equidad.
> ...Que defienda a los humildes,
> que salve a los pobres y aplaste al opresor (Sal 72, 1-2.4)[21].

El bien público exige poner en marcha una fuerza social activa que favorezca a toda la comunidad y que se oponga al engrandecimiento de algunos a expensas de otros.

Sin ambigüedad alguna, Israel cree que la violación de este mandato que procede de Yahvé, coherente con su forma de estar en el mundo, resultará tremendamente destructiva. Así, los profetas observan el coste de la codicia personal, como por ejemplo en el rey y los magnates que le rodean. El mismo término *codicia* (*ḥmd*), que fue empleado en la acusación de Acán, es usado por el profeta Miqueas:

> ¡Ay de aquellos que planean maldad,
> que traman el mal en sus lechos,
> y en cuanto es de día lo ejecutan,
> porque tienen poder para ello!
> Codician campos y los roban;
> casas, y se apoderan de ellas;
> oprimen al cabeza de familia
> y a todos los suyos,
> al dueño y a su heredad (Miq 2, 1-2; cf. Is 5, 8-10)[22].

21. Respecto a los posibles aspectos ideológicos del salmo 71, un poema que trata claramente de la justicia, cf. D. Jobling, *Deconstruction and Political Analysis of Biblical Texts: A Jamesonian Reading of Psalm 72*: Semeia 59 (1992) 95-127.

22. Respecto a este texto de Miqueas, cf. M. Chaney, *You Shall Not Covet Your Neighbor's House*: Pacific Theological Review 15:2 (1982) 3-13.

En su denuncia de la monarquía, una monarquía a la que se exige la justicia en el salmo 72, Ezequiel percibe la ruina provocada cuando los poderes establecidos mejoran su posición a expensas de los indefensos:

> Vosotros os bebéis su leche, os vestís con su lana, matáis las ovejas gordas, pero no apacentáis el rebaño. No habéis robustecido a las flacas, ni curado a las enfermas, ni habéis vendado a las heridas; no habéis reunido a las descarriadas, ni buscado a las perdidas, sino que las habéis tratado con crueldad y violencia. Y así, a falta de pastor, andan dispersas a merced de las fieras salvajes (Ez 34, 3-5).

En esta poderosa tradición que tiene que ver con la obligación, Israel es percibido como una comunidad que se preocupa del bienestar del prójimo, y que tiene que estar dispuesta a ejercer el poder público en beneficio del prójimo, aun cuando dicho ejercicio se oponga a los intereses creados.

A decir verdad, muchos otros mandamientos son menos audaces, menos exigentes y menos «nobles». Sin embargo, *si queremos identificar lo más característico y peculiar de la vida y vocación de este compañero de Yahvé, esto es la asombrosa ecuación entre amor a Dios y amor al prójimo*, que se lleva a cabo mediante la práctica de una justicia distributiva de los bienes, del poder público y del acceso a los recursos entre aquellos que carecen de influencia; pues éstos tienen derecho a tal trato meramente por el hecho de ser miembros de esa comunidad. Aunque en ocasiones se ha exagerado, existen pruebas suficientes para reconocer que Israel, como una comunidad que tiene obligaciones, es verdaderamente una comunidad que promueve una revolución social en el mundo[23]. Además, Israel enraíza su insistencia en este mandamiento de la justicia precisamente en el carácter de Yahvé, que ama a la viuda y al huérfano (cf. Os 14, 3).

c) *La invitación a ver*

Una segunda tradición relacionada con la obligación a que está sometido Israel como compañero de Yahvé no es tan bien conocida o no está tan valorada en el protestantismo occidental. Es la tradición referida al ver, la cual se centra en la presencia cúltica de Yahvé, y por la que *Israel es invitado a contemplar la presencia, la santidad y la belleza de Yahvé*[24]. Esta tradición ha recibido mucha menos atención en la interpretación exegética, y quizás no sea tan característica o generalizada en el testimonio no requerido de Israel sobre sí mismo. Sin embargo, ocupa una gran porción de espacio en el texto.

Resulta extraordinario el hecho de que en medio del encuentro del Sinaí, donde Israel escucha los mandamientos y promete ser fiel a ellos (Ex 24, 3.7), en el mismo

23. Esto ha sido percibido con gran agudeza por N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Maryknoll 1979.

24. S. Terrien, *The Elusive Presence*, Nueva York 1978, es quien ha ido más lejos en la exégesis contemporánea a la hora de prestar atención a la «tradición de la visión» en la estructura y la configuración de la teología del Antiguo Testamento.

contexto de alianza al mandato, Israel da testimonio de un tipo muy diferente de obligación de la obligación de «ver» a Dios y de estar plenamente en presencia de Yahvé. En un texto normalmente atribuido a la tradición sacerdotal, se afirma que Moisés, Aarón, Nadab, Abiú y los setenta ancianos en el ascenso a la montaña «vieron (*ra'ah*) al Dios de Israel... contemplaron (*ḥzh*) a Dios y comieron y bebieron» (Ex 24, 10-11). Es claro que nos hallamos en un ambiente de testimonio muy distinto al de los deuteronomistas que insisten en que «oíais las palabras, pero no veíais figura alguna; solamente oíais su voz» (Dt 4, 12).

La aseveración de Ex 24, 9-11 no nos cuenta qué vieron los líderes de Israel. No obstante, este testimonio pretende sin duda afirmar que uno de los rasgos característicos de Israel consiste en estar en presencia de Yahvé, ver a Dios, comulgar con él directamente, cara a cara. Además, este encuentro en la montaña no tiene ninguna utilidad, ni está al servicio de nada. Se trata de un momento de admirada permanencia ante la Presencia.

El testimonio acerca de este singular encuentro en el Sinaí pone de relieve que es un encuentro único, al que sólo son invitados los líderes de Israel. Resulta obvio, sin embargo, que este encuentro obliga a Israel no sólo a hacer justicia en beneficio del prójimo, sino también a estar en presencia de Dios, a ver a Dios, a someterse a la inefable grandeza que es la naturaleza propia de Dios. Forma parte de la vida y de la naturaleza de Israel estar con y delante de aquel de quien es compañero. Las tradiciones israelitas, enraizadas en el encuentro del Sinaí, atestiguan las distintas maneras en que este asombroso momento de presencia se hace continuamente disponible en la práctica cultual de Israel. Por supuesto, en el desarrollo de esta tradición Israel goza de una sensibilidad estética especial, lo cual indica que el Yahvé a quien Israel responde no es solamente justo, sino también bello. El encuentro se produce en un ambiente de belleza, que hace posible la comunión y refleja la naturaleza misma de Yahvé.

La belleza en la tradición del tabernáculo. Resulta evidente, en primer lugar, que la tradición del tabernáculo (Ex 25–31; 35–40) se preocupa de la belleza. Así, la ofrenda requerida por la construcción del tabernáculo incluye:

> Oro, plata y cobre, lana violeta, púrpura y escarlata, lino fino y pelo de cabra; cuero de carnero teñido de rojo, pieles de marsopa, madera de acacia; aceite para la lámpara, aromas para el aceite de la unción y para el incienso oloroso; ónices y otras piedras para el efod y el hosen (Ex 25, 3-7).

Los habilidosos artesanos trabajan con distintos materiales para construir un lugar de la presencia adecuado y aceptable:

> Y lo ha llenado de su espíritu, de pericia, habilidad y maestría para realizar todo tipo de obras, para proyectar y fabricar piezas en oro, plata y bronce, para tallar piedras preciosas, engastarlas y trabajar la madera; para llevar a cabo cualquier tipo de artesanía... Ambos son suficientemente hábiles para realizar todo tipo de talla y obra artística; bordar y tejer lanas de púrpura violeta, escarlata o carmesí, y lino fino; pueden hacer cualquier tipo de trabajos (Ex 35, 31-33.35).

La culminación de esta compleja preparación es la llegada de «la gloria del Señor», que viene a residir en el tabernáculo (Ex 40, 34-38). El tabernáculo es convertido en un lugar adecuado y apropiado para la presencia visible de Yahvé gracias al ejercicio de una belleza comparable con el carácter de Yahvé. Es posible albergar la santidad de Yahvé, y en esta tradición el objeto de la vida es entrar en comunión con Yahvé, una presencia auténtica, real y palpable[25]. Dicha acogida, por otra parte, se hace con sumo cuidado, con una gran inversión y con atención escrupulosa al detalle.

Dimensiones estéticas de la tradición del templo. Las tradiciones del tabernáculo son o un anticipo o un reflejo de las tradiciones del templo[26]. La tradición del templo de Salomón refleja la autocomplacencia real, que reproduce exactamente otra autocomplacencia real no israelita. Sin embargo, el templo de Salomón se presenta en el testimonio de Israel como «altura hermosa» (Sal 48, 3) digna de Yahvé, el cual se convierte en un lugar para que Yahvé viva adecuadamente en medio de Israel. 1 Re 6, 14-38 pone de manifiesto que no se escatima nada a la hora de crear para Yahvé un espacio bello. A su debido tiempo la gloria de Yahvé se ve y se sabe que está presente en el templo (1 Re 8, 11)[27].

En la reconstrucción postexílica del templo es evidente que se puso un cuidado parecido en relación con las proporciones y la simetría (Ez 40, 1–42, 20)[28]. La tradición de Ezequiel se muestra más interesada en la proporción y la simetría que en lo extraordinario de los muebles, pero indiscutiblemente nos encontramos con cierta sensibilidad estética en virtud de la cual es posible una vez más que la gloria de Yahvé habite en medio de Israel (cf. Ez 43, 5). La tradición del templo, tanto en el caso del de Salomón como en el del segundo templo, asegura que la presencia de Yahvé se halla palpablemente a disposición de Israel.

Además, no cabe duda de que la experiencia litúrgica del templo tiene una fuerte dimensión estética, pues se sabe que el Dios de Israel se hace presente en una atmósfera de hermosura física y visible. De este modo, Israel es llamado a adorar a Yahvé en un santuario de esplendor inefable (Sal 29, 2; 96, 9; 1 Cr 16, 29; 2 Cr 20, 21). La vieja y conocida traducción de la repetida expresión de estos textos es «la belleza de la santidad» (*the beauty of holiness*). La NRSV la traduce por «esplendor sagrado» (*holy splendor*), acentuando así la admiración, que excluye cualquier proximidad fácil o artística. Lo que nos interesa en esta fórmula repetitiva, cualquiera que sea la traducción, es que la visiblemente poderosa sensación de presencia en el santuario tiene un rasgo de santidad, reflejando de distintas maneras simetría, proporción, orden, extravagancia, admiración y grandeza. Se trata de la sensación del «exceso» de Yahvé, que se encuentra en el centro de la vida de Israel, lo cual se experimenta como algo visual y a partir de cuya posición central y dominante resitúa y redefine todo en el mundo de Israel en relación con este centro ocupado por la santidad.

25. D. Tracy, *The Analogical Imagination*, ha explorado este aspecto de la fe cristiana bajo las rúbricas gemelas de «profético» y «místico», que corresponden a grandes rasgos a «proclamación» y «manifestación». El tema de la presencia cultual que comprende a Dios en términos sacramentales (es decir, por medio de una manifestación mística) se refleja claramente en estos textos, pero es mayormente ignorada por la exégesis crítica protestante. Ese olvido parece tener su equivalente en la característica preferencia del cristianismo neotestamentario paulino por encima del joánico.

26. Cuando son considerados desde un punto de vista canónico, no hay duda de que el tabernáculo se presenta como un anticipo del templo. Por el contrario, la exégesis crítica normalmente ha considerado el tabernáculo como un reflejo posterior del templo.

27. Respecto a la presencia de Yahvé en el templo, cf. T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 19-37; B. C. Ollenburger, *Zion, City of the Great King*, Sheffield 1987.

28. Cf. J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48* (HSM 10), Missoula 1976.

Belleza y santidad. Así, es posible establecer una conexión entre belleza y santidad, la cual nos acerca a la obligación que se halla en la raíz de esta tradición de la presencia. Ya hemos visto que Yahvé es santo, y que es el Santo de Israel[29]. Este rasgo de Yahvé revela su trascendencia, su lejanía, su distancia, su imponencia y su soberanía. No obstante, lo que nos interesa en estos momentos es que se puede comparar a Israel en su obediencia con Yahvé. Israel también ha de ser santo como Yahvé es santo. Es decir, la santidad de Israel se deriva de, responde a y está en proporción con la santidad de Yahvé (Lv 11, 44-45; 19, 2; 20, 26).

La tradición relacionada con la obligación, tal como se comprende en la tradición sacerdotal, al igual que la tradición de la justicia en el Deuteronomio, es rica y variada. No puede resumirse fácilmente. Los textos específicos que imponen explícitamente la santidad en Israel advierten de la impureza (*ṭm'*) a causa del alimento (Lv 11, 44-45) y de las mezclas entre lo puro (*ṭhr*) y lo impuro (*ṭm'*), como en Lv 20, 25[30]. La cita más amplia la encontramos en Lv 19, 2-4:

> Di a toda la comunidad de los israelitas: «Sed santos, porque yo, el Señor vuestro Dios, soy santo. Respetad a vuestros padres y guardad mis sábados. Yo soy el Señor, vuestro Dios. No os vayáis tras los ídolos, ni os hagáis dioses de metal fundido. Yo soy el Señor, vuestro Dios».

Esta invitación a la santidad se refiere a los mandamientos de honrar (*yr'*) a madre y padre, a guardar el sábado y a rechazar los ídolos e imágenes. Es posible pensar que la mención de tres de los mandamientos del Decálogo puede extrapolarse a los diez. Es decir, ser santo como Yahvé significa dedicarle todas las dimensiones de la vida y de la voluntad. De forma más específica, no obstante, teniendo en cuenta el contexto del «código de santidad» (el nombre dado por los exegetas a esta sección del Levítico), la obligación que tiene Israel de ser santo supone poner en práctica aquellas disciplinas de la pureza y la santidad de tipo cultual, las cuales posibilitan ser admitidos en presencia de Yahvé[31]. O sea, Israel debe organizar su vida de modo que esté capacitado para entrar en comunión con Yahvé, así como debe practicar la justicia por el bien de la comunidad. En esta tradición, el objeto de la vida de Israel consiste en aco-

29. Respecto al «santo de Israel», cf. p. 312-317.

30. Respecto al significado socioteológico de esta perspectiva en la fe de Israel, cf. F. Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, Maryknoll 1981. Cf. el estudio crítico de I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1995.

31. Respecto al «código de santidad», además de I. Knohl, *The Sanctuary of Silence*, Minneapolis 1995, cf. J. G. Gammie, *Holiness in Israel*, Minneapolis 1989, 9-44; D. Patrick, *Old Testament Law*, Londres 1986, 145-188.

ger la santidad de Yahvé. Ya hemos visto que la santidad de Yahvé es, de hecho, exigente, y no existe una forma descuidada o frívola de aproximarse a ella.

Entendiendo la santidad como el ejercicio de unas disciplinas que posibilitan acceder a la presencia del Dios santo, no nos sorprende reconocer que en algunos textos el objeto de la vida y el disfrute de ella consista en contemplar a Dios como lo hicieron los ancianos en el monte Sinaí. Hay tres textos en que el individuo da testimonio acerca de esa experiencia visual de Yahvé:

> Porque el Señor es justo y ama la justicia:
> los honrados contemplarán (*ḥzh*) su rostro (Sal 11, 7).
>
> Pero yo, por haber sido justo, contemplaré (*ḥzh*) tu rostro,
> al despertar me saciaré de tu presencia (Sal 17, 15).
>
> Quisiera contemplarte (*ḥzh*) en tu santuario, ver (*ra'ah*) tu poder y tu gloria (Sal 63, 3).

En los tres textos se emplea el mismo verbo que en Ex 24, 11. Y en los dos primeros textos la condición para acceder a Yahvé es la justicia.

No nos sorprende el hecho de que en los tres textos, al igual que en Ex 24, 11, la tradición que celebra «la visión de Dios» se niega a decir qué conlleva dicha visión o qué es lo que se vio. Esta profunda reticencia es otra manera mediante la que Israel se protege de cualquier tentación icónica. No sabemos si la retórica de la visión ha de ser considerada como metáfora de una comunión no visual[32]. Lo que sí sabemos es que la práctica del culto en el santuario y la disciplina de la santidad hacen posible afirmar la plenitud de la vida de fe en relación con la comunión con Yahvé.

d) *La tensión entre escuchar y contemplar*

Queda claro que existe una gran tensión entre lo que supone escuchar los mandamientos de justicia y contemplar el «rostro» de Yahvé. Sin duda, dicha tensión es profunda en Israel, tal como manifiestan las vigorosas defensas hechas por las tradiciones deuteronomista y sacerdotal. Es posible imaginar un intenso debate entre los testigos, de un modo similar al que por lo general se produce en las comunidades eclesiales que prestan atención a este texto. *Es obvio que no se pueden armonizar los dos acentos de esas tradiciones relacionadas con la obligación.* Por último, tampoco podemos decir que uno sea más decisivo o definitivo que el otro. El hecho de que la forma canónica del testimonio no requerido por Israel se niegue a optar por uno de los dos es importante. En contextos distintos y en circunstancias diferentes puede prevalecer uno u otro. Probablemente una buena regla básica para las comunidades

32. Es decir, no es posible determinar a la luz del texto si las palabras tratan de expresar una experiencia directa y «primitiva» o una presencia mediada a través del aparato cultual. Se trata de una distinción que el texto no tiene en cuenta, pues los practicantes de un culto determinado jamás lo tienen en cuenta. Se puede advertir con cuánto cuidado Juan Calvino (*Commentary on the Book of Psalms* I, Grand Rapids 1979, 253) rechaza cualquier reivindicación cultual al decir: «Contemplar el rostro de Dios no es otra cosa que sentir su protección paternal, con la que él no sólo hace que gocemos al eliminar nuestros dolores, sino que incluso nos lleva al cielo».

eclesiales que prestan atención a este texto sea tener en cuenta siempre la tradición más problemática y exigente. Las dos tradiciones juntas son complementarias del par de afirmaciones que ya hemos visto anteriormente: que la fidelidad soberana de Yahvé es para el mundo (justicia), pero que su soberanía fiel se refiere a su propia vida (santidad).

La obediencia de Israel como compañero de Yahvé concierne a la estricta práctica que exige el ser prójimo de otro y a la rigurosa disciplina que exige la santidad. No es posible aproximar más estos dos acentos, pero podemos apuntar a la noción de *integridad* (*tam*) como medio de unir las dos obligaciones. Este término significa ser maduro, completo, coherente, inocente, intacto y sólido. Puede ser adecuado hablar, en relación con esta palabra, de «un único deseo», es decir, de vivir una vida que no está dispersa, sino que permanece unida en la lealtad y en la intención[33]. Sin minimizar las distinciones o las tensiones entre las dos tradiciones que piden obediencia, sugiero que el israelita íntegro es aquel que atiende por completo al prójimo y vive apasionadamente la disciplina de la santidad.

Este término se usa en el peculiar mandato a Abrahán al hacer la alianza: «Yo soy el Dios Poderoso. Camina en mi presencia con integridad (*tamîm*)» (Gn 17, 1). A Job, que es el paradigma de persona completamente dedicada a la voluntad de Yahvé, se le reconoce la misma cualidad:

> Es un hombre íntegro (*tam*) y recto (*yšr*) que teme a Dios y se guarda del mal (Job 1, 8; cf. 2, 9).

De hecho, el drama del libro de Job gira en torno a la integridad de éste, a la cual no está dispuesto a renunciar:

> Lejos de mí daros la razón. Insistiré en mi inocencia (*tam*) hasta la muerte (Job 27, 5).

Además, la conocida defensa de Job en el capítulo 31 ofrece datos sobre la vida íntegra que vive el israelita modélico. Es evidente que la tradición de la justicia proporciona el contenido fundamental del catálogo de integridad[34]. No obstante, queda igualmente claro que la tradición de la santidad se halla en el horizonte, como en los vv. 26-27, que se refieren al culto falso. Así, Job es presentado como el modelo de la fe y de la vida, una fe incondicional, comprometida en todos los aspectos de la existencia con la obediencia a Yahvé.

Esta misma preocupación de la piedad israelita aparece atestiguada en otras partes. En dos salmos de lamento, el fundamento de la apelación a Yahvé consiste precisamente en la reivindicación de *tam*:

> La integridad (*tm*) y la rectitud (*yšr*) me protegerán,
> porque espero en ti, Señor (Sal 25, 21).

33. Me refiero a la expresión de S. Kierkegaard, *Purity of Heart Is to Will One Thing: Spiritual Preparation for the Office of Confession*, Nueva York 1948.

34. Respecto a Job 31, cf. G. Fohrer, *The Righteous Man in Job 31*, en J. L. Crenshaw-J. T. Willis (eds.), *Essays in Old Testament Ethics (J. Philip Hyatt, in Memoriam)*, Nueva York 1974, 1-22.

Hazme justicia, Señor, pues he procedido con rectitud (*tam*),
he confiado (*bṭḥ*) en el Señor sin desfallecer...
Yo, en cambio, he procedido con rectitud (*tam*):
sálvame y ten piedad de mí.
Mis pies se mantienen en el camino recto.
En la asamblea bendeciré al Señor (Sal 26, 1.11-12).

La tarea de Israel es, por lo tanto, «confiar» (*bṭḥ*) en Yahvé «sin desfallecer jamás». Israel afirma que en su papel de compañero de Yahvé, todos los aspectos de la vida, tanto lo público como lo privado, tanto lo cultual como lo económico, son ámbitos donde la total devoción a Yahvé es lo característico de su existencia en el mundo.

e) *La función de Israel en el mundo*

Más allá de esta doble tradición de obediencia como justicia y santidad, podemos advertir que en algunas tradiciones, la obligación de Israel para con Yahvé trasciende la justicia para la comunidad y la santidad en el santuario. De hecho, *se afirma que parte de la vocación y del destino de Israel es participar en el bienestar del mundo.* Tres tradiciones textuales atestiguan esta mayor responsabilidad de Israel, una responsabilidad que lo empuja más allá de su propia confesión, para que tenga en cuenta el panorama más amplio de la creación. O sea, Israel tiene relevancia teológica para el adecuado ordenamiento y para el bienestar de toda la creación.

En primer lugar, en el resumen del encuentro en el Sinaí, Yahvé dice a Israel por medio de Moisés: «Si me obedecéis y guardáis mi alianza, vosotros seréis el pueblo de mi propiedad entre todos los pueblos, porque toda la tierra es mía; seréis para mí un reino de sacerdotes, una nación santa» (Ex 19, 5-6). Así se asigna a Israel una vocación sorprendente. Y resulta aún más llamativa en el contexto del Sinaí, recién salidos de Egipto, y en una tradición preocupada por Israel, sin que las naciones estén ni siquiera en su horizonte. Israel ha de ser un «reino de sacerdotes» y una nación santa[35]. Esta curiosa expresión no aparece en ninguna otra parte del testimonio de Israel. Pero si éste ha de ser un reino de sacerdotes, podemos preguntarnos para quién han de ser sacerdotes. Por un lado, la respuesta es para Yahvé, al que deben ofrecer sacrificios.

Pero por otro lado, tal vez esta nación se ofrece como sacerdote para otras naciones, como mediador e intercesor del bienestar de otras naciones en el mundo. Las demás naciones también habitan en el territorio de Yahvé, pues «toda la tierra es mía». La expresión es simplemente una alusión en la que no se profundiza. Sin embargo, incluso en esta tradición en la que Israel piensa sobre todo en sí mismo, percibimos en el horizonte que Israel tiene otros planes aparte de su propio bienestar: la vida del mundo. La función sacerdotal es posibilitar el bienestar y la sanación del mundo[36]. Por último, además, tiene que posibilitar la comunión entre Yahvé y el mundo.

35. Respecto al peculiar carácter y función de Israel según este texto, cf. M. Buber, *The Kingship of God*, Londres ³1967.

36. Esta función recuerda la expresión rabínica por E. Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Thought*, Nueva York 1989. De forma más específica, cf. R. D. Nelson, *Raising Up a Faithful Priest: Community and Priesthood in Biblical Theology*, Louisville 1993, 39-53 *passim*.

En el encuentro del Sinaí esta notable función de Israel sólo se intuye. Se hace mucho más explícita en la tradición del Génesis, que atisba un horizonte bastante distinto. El relato de Abrahán y de Sara comienza de una forma brusca, después del rápido repaso del modo en que la creación se ha convertido en un mundo lleno de problemas, dificultades y maldiciones (Gn 3–11). A lo largo de los relatos de Gn 3–11, Yahvé no dispone de un antídoto efectivo para la contumacia del mundo; el mundo se niega a ser la creación fiel de Yahvé. Hans Walter Wolff ha sugerido que, tal como el texto está ahora estructurado, la llamada a la familia de Abrahán y Sara se presenta como la respuesta de Yahvé a la contumacia del mundo[37]. Aunque la llamada de Yahvé a Abrahán incluye promesas y bendiciones que se han convertido en algo definitorio para la vida de Israel, llama la atención el hecho de que en el horizonte del texto estén presentes las naciones de Gn 1–11: «Por ti serán benditas todas las naciones de la tierra» (Gn 12, 3).

La llamada a Israel se yuxtapone a la crisis del mundo, una crisis que se produce porque las naciones no han aceptado su función en un mundo donde Yahvé es el soberano. Una de las razones que explican la existencia de Israel es que la creación está maldita a causa de la desobediencia, y Yahvé insistentemente desea que el mundo reciba su bendición. Israel vive para el bienestar del mundo[38].

Hans Walter Wolff ha mostrado que el tema de la «bendición de las naciones» constituye un leitmotiv en el relato de los ancestros (cf. Gn 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14)[39]. No se explicita el modo en que la vida y la fe de Israel provocan el bienestar de las naciones, aunque Wolff ha hecho las distintas deducciones que el texto permite. Cabe destacar que la fórmula de Gn 12, 3 no se repite en el relato de José. Respecto a este silencio, es posible sugerir que José, el hijo de los ancestros, supone una imponente bendición para Egipto (Gn 41, 25-36). Sin embargo, la bendición para Egipto se equipara con la reducción de Israel a la esclavitud (cf. Gn 47, 13-26).

Hay dos textos especialmente llamativos referentes a Israel como portador de bendiciones para las naciones. El relato culmina cuando el viejo Jacob, portador de la bendición, al fin es llevado a la presencia regia del faraón, que aquí representa a las naciones. Queda claro que Jacob es quien suplica y el faraón quien puede ofrecer sus recursos. Sin embargo, la narración invierte su relación de forma audaz y lacónica, de modo que es Jacob quien bendice al faraón:

Después, José trajo a su padre Jacob y se lo presentó al faraón. Jacob bendijo al faraón...
Jacob bendijo al faraón y se retiró de su presencia (Gn 47, 7.10).

El faraón es receptor de la fuerza generativa de la vida que posee Israel, una fuerza vital que es expresada por Jacob y puesta en práctica por José.

Esta dramática inversión de los papeles es aún más extrema en Ex 12, 29-32, el último encuentro de Moisés con el faraón. En este episodio que transcurre a media no-

37. H. W. Wolff, *The Kerygma of the Yahwist*: Int 20 (1966) 131-158.

38. Cf. G. von Rad, *El problema morfogenético del Hexateuco*, 69.

39. H. W. Wolff, *The Kerygma of the Yahwist*, 131-158.

che queda claro que la estructura del poder convencional entre señor y esclavo ha sido totalmente invertida y ya no tiene relevancia alguna. Ahora incluso el faraón lo sabe. El faraón que ha desafiado, expulsado e intentado engañar a Moisés, ahora no tiene recurso alguno y debe pedir a Moisés que le bendiga. El faraón, aún señor de su territorio, promulga una serie de imperativos frenéticos:

> Salid inmediatamente de aquí vosotros y los israelitas. Id a dar culto al Señor como habéis dicho. Llevad vuestras ovejas y vacas como pedíais, y salid (Ex 12, 31-32a).

Finalmente, con desesperación y en el último instante, el faraón añade a Moisés:

> ...y bendecidme también a mí (Ex 12, 32b).

No se recoge la bendición dada en respuesta a esta petición, a diferencia de Gn 47; tal vez no se diera bendición alguna. Sin embargo, el bienestar del faraón y del poderoso Egipto está ahora en manos de Israel, que, aun siendo una comunidad de esclavos, porta la fuerza de la bendición de la que depende la superpotencia.

Is 40–55 proporciona un tercer conjunto de textos donde la obligación de Israel para con Yahvé se presenta como responsabilidad hacia las naciones. En el Isaías del exilio, la perspectiva del testimonio de Israel es mayor e incluye todo el mundo humano como horizonte de la soberanía y de la preocupación de Yahvé. De forma más específica, dos textos sitúan a Israel entre las naciones:

> Yo, el Señor, te llamé
> según mi plan salvador;
> te tomé de la mano, te formé
> e hice de ti alianza del pueblo
> y luz de las naciones,
> para abrir los ojos de los ciegos,
> sacar de la cárcel a los cautivos,
> y del calabozo
> a los que habitan las tinieblas (Is 42, 6-7).

> Él dice: «No sólo eres mi siervo
> para restablecer las tribus de Jacob
> y traer a los supervivientes de Israel,
> sino que te convierto
> en luz de las naciones
> para que mi salvación llegue
> hasta los confines de la tierra» (Is 49, 6).

A menudo se ha creído que las dos expresiones, «alianza del pueblo» (Is 42, 6) y «luz de las naciones» (Is 42, 6), significan que Israel tiene la orden de llevar la noticia del gobierno de Yahvé al mundo gentil de las naciones, de modo que éste pueda también ser rescatado y salvado. De acuerdo con esta lectura, el bienestar de las naciones no judías es confiado a la vida y a la obra de Israel (cf. Lc 2, 32).

Harry Orlinsky y Norman Snaith han manifestado un enérgico rechazo a esa opinión general[40]. A su juicio, leyendo cuidadosamente el texto, la misión de la que aquí se habla se dirige a los judíos dispersos por el mundo conocido, que han de ser reunidos del exilio y conducidos al hogar. De acuerdo con esta lectura, la formulación poética tiene como horizonte solamente a los miembros de la comunidad judía. Según Orlinsky y Snaith, la noción de que los judíos tienen una misión para con los gentiles no entra dentro de la perspectiva del texto.

Quizás Orlinsky y Snaith están en lo correcto, por lo que no debería exagerarse demasiado la importancia de esta expresión al analizar las obligaciones de Israel con las naciones. Menciono aquí estos textos por dos razones, aun reconociendo plenamente la fuerza de las razones aducidas por dichos exegetas. En primer lugar, Is 49, 6 es evidentemente complejo, incluso para la interpretación alternativa de Orlinsky y Snaith. De hecho, Orlinsky acepta que una lectura tal como la que rechaza es posible en el v. 6 si no se tiene en cuenta el v. 7[41]. Cree que el v. 7 impide tal lectura. Es preciso advertir, no obstante, que aunque el v. 6 es problemático para la lectura convencional, también presenta dificultades para una lectura discorde. En segundo lugar, la lectura convencional posee una fuerza y una atracción que sigue ejerciendo un gran poder. Bien puede ser, tal como sugiere Orlinsky, que esta lectura sea una imposición cristiana sobre el texto, pero no necesariamente.

Así, creo que es preciso mencionar estos textos del Isaías del exilio y su formulación aparentemente globalizadora, en el contexto de Ex 19, 6 y Gn 12, 3. Israel no se comprende a sí mismo, a la luz del gobierno de Yahvé en el mundo, viviendo en un vacío o en el aislamiento. Su obligación para con Yahvé consiste en tomar en serio todo lo que Yahvé ha dado, en el contexto de las naciones. Yahvé ha llamado con amor a Israel para ser su compañero particular y éste se ve obligado a responder obedientemente al amor soberano de Yahvé, siendo santo como su Dios es santo (Lv 19, 2-4) y amando al emigrante tal como Dios le ama (Dt 10, 19). La vida que corresponde a Israel en el mundo consiste en responder a la bondad soberana de Yahvé.

3. *Israel contumaz y disperso*

El tercer aspecto de la vida de Israel con Yahvé, tal como se atestigua en su testimonio no requerido, es que aquel no respondió adecuadamente a la bondad de Yahvé ni obedeció fielmente a sus órdenes, por lo que puso en peligro su existencia en el mundo. Israel llegó a la vida gracias a la libertad soberana de Yahvé, y en virtud de esta misma libertad soberana puede perecer. Así pues, la tercera dimensión (o «edad») de la vida de Israel con Yahvé es como compañero contumaz que se halla acusado y cuya vida está amenazada.

40. H. M. Orlinsky-N. H. Snaith, *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah* (VTSup 14), Leiden 1967.

41. H. M. Orlinsky, «The So-Called 'Servant of the Lord' and 'Suffering Servant' in Second Isaiah», en *ibid.*, 103.

La acusación de Israel la hallamos principalmente en dos tipos de testimonio. En primer lugar, el estudiado relato de la «historia» de Israel en Josué-Jueces-Samuel-Reyes presenta a Israel como una comunidad que ha fallado en sus obligaciones con Yahvé, un fracaso que impregna todo el relato[42]. Esta acusación de Israel culmina en 2 Re 17, 7-41 y es rememorada en el salmo 106, una relación de la vida de Israel con Yahvé, caracterizada por el pecado y la rebeldía. En segundo lugar, los profetas de la época monárquica por lo general se dirigen a Israel (y a Judá) mediante la forma discursiva de un pleito que muestra la desobediencia y que anticipa el duro castigo que Israel va a sufrir de manos de Yahvé[43].

El gobierno majestuoso de Yahvé sobre este compañero contumaz, que en el comienzo había estado caracterizado por la generosidad, ahora aparece como condena. La condena es, en efecto, la completa aniquilación de Israel, de modo que éste deja de existir. El modo histórico de aniquilarlo es el exilio. Israel es dispersado (*pûṣ*), un término novedoso en el vocabulario yahvista de Israel, cuyo sujeto agente por lo general es Yahvé. Israel es esparcido a los cuatro vientos, lejos de su tierra prometida y lejos de los recursos que le dan una identidad. El exilio es, de hecho, una absoluta derrota, una pérdida y un deterioro de la vida con Yahvé. El exilio debe ser comprendido como un acontecimiento geopolítico real en la vida de esta comunidad. Hubo ciertamente personas desplazadas y comunidades de refugiados[44]. Es posible ofrecer una explicación geopolítica del exilio: el desplazamiento de los judíos de su tierra natal fue resultado del expansionismo babilonio bajo Nabucodonosor.

Sin embargo, el exilio no se agota en su dimensión geopolítica. En última instancia, el exilio es un dato teológico que tiene que ver con la vida que comparten Israel y Yahvé[45]. Aunque se puede discutir respecto a la amplitud de la deportación y el porcentaje de israelitas apartados de la tierra, estas cuestiones no tienen relevancia como dato teológico. Por el momento, en su relación con Yahvé, Israel ha quedado aniquilado, y el desplazamiento parece destinado a durar perpetuamente. En su justicia soberana, Yahvé actúa en interés propio y es capaz de deshacerse de este compañero que rehúsa su compañía. Así, uno de los rasgos característicos de Israel es que, como pueblo llamado por Yahvé con amor y al que se le dirigen las órdenes de Yahvé, es una comunidad que ha sido dispersada por Yahvé, el Dios de la fidelidad soberana y la soberanía fiel, hasta el punto de no quedar nada[46]. El testimonio no requerido de Israel sobre sí mismo puede imaginar su total negación. Israel no tiene garantía alguna de que conservará la vida al margen de la condescendencia de Yahvé, y dicha condescendencia ahora se ha agotado. Israel debe reflexionar perpetuamente acerca de su dispersión, más allá del bienestar deseado por Yahvé.

42. Es posible considerar toda la historia deuteronomista, de Josué a Reyes, como una querella contra Israel en la que el exilio es la sentencia legítima dictada de acuerdo con la acusación. Esta perspectiva acerca de los deuteronomistas estaba sugerida en las primeras obras de G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (SBT 9), Londres 1953, 74-91. Esta perspectiva cobra fuerza si consideramos Dt 32 como el modelo a partir del cual se construye la historia más amplia. G. E. Wright, *The Law-Suit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32*, en B. W. Anderson-W. Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage*, Londres 1962, 26-67, ha mostrado que Dt 32, es un poema primitivo modelado como una querella, de manera que es posible percibir este vínculo entre el poema y la historia.

43. Respecto al pleito en los profetas, cf. C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Londres 1967.

44. Cf. D. L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babilonian Exile*, Bloomington 1989.

45. J. Neusner, *Understanding Seeking Faith: Essays on the Case of Judaism* I, Atlanta 1986, 137-141, ha formulado acertadamente el modo en que el exilio se convierte en el rasgo paradigmático y definitivo de los judíos, incluso para aquellos que no estuvieron en el exilio.

En esa situación de aniquilación, Israel es llevado a desarrollar su vida de fe por caminos nuevos. Podemos mencionar cinco prácticas novedosas que suponen reconocer activamente la aniquilación a manos de Yahvé.

a) *La práctica de la fe en el exilio*

Israel debe enfrentarse honesta y deliberadamente a su verdadera situación, sin negarla y rechazando cualquier otra pretensión. El exilio es y será una realidad. Se trata del lugar donde ahora se encuentra Israel, quien debe aprender a practicar su fe en el exilio:

> Edificad casas y habitad en ellas, plantad huertos y comed sus frutos; casaos y engendrad hijos; casad a vuestros hijos e hijas, para que tengan hijos; creced en número, no mengüéis. Trabajad para hacer próspera la ciudad adonde yo os he desterrado y rogad por ella al Señor, porque su bien será también el vuestro (Jr 29, 5-7).

b) *Arrepentimiento*

Ahora Israel se dispone a arrepentirse[47]. La tradición del Deuteronomio advierte que, incluso en el exilio, a Israel se le exige y se le permite renunciar a su autonomía egoísta y recordar su vida con Yahvé:

> Si tu pueblo, Israel, es derrotado por sus enemigos por haber pecado contra ti, y luego vuelven a ti invocando tu nombre y orando y suplicándote en este templo, escucha tú desde el cielo, perdonándoles su pecado, y haz que vuelvan a la tierra que diste a sus antepasados (1 Re 8, 33-34).

Esta teología del arrepentimiento constituye un avance extraordinario en el discernimiento israelita. Podría haberse deducido, tras Jeremías y Ezequiel, que Israel había llegado a un punto en el que no había posibilidad de regresar a Yahvé. Sin embargo, ahora se le da una oportunidad a Israel:

> Entonces buscarás allí al Señor tu Dios y lo hallarás, si lo buscas con todo tu corazón y con toda tu alma. En medio de tu angustia, cuando te hayan sucedido estas cosas en los últimos días, te volverás al Señor tu Dios y escucharás su voz (Dt 4, 29-30)[48].

46. Respecto al exilio como «momento de aniquilación», cf. W. Zimmerli, *I Am Yahweh*, Atlanta 1982, 111-133.

47. Cf. H. W. Wolff, *The Kerygma of the Deuteronomist*, en W. Brueggemann-H. W. Wolff (eds.), *The Vitality of Old Testament Traditions*, Atlanta 1982, 83-100.

48. Cf. *ibid.*, 91-93, respecto a Dt 4, 29-30; 30, 1-10; 1 Re 8, 33-53.

Así, el arrepentimiento es en sí mismo un acto de esperanza. Es posible volver a Yahvé, a la tierra y al bienestar. Ese retorno, sin embargo, se llevará a cabo de acuerdo con las condiciones del Dios soberano que quiere ser misericordioso (Dt 4, 31). El arrepentimiento conlleva los mismos asuntos que fueron la causa de la condena de Israel: recuerdo, santidad y justicia.

c) *La práctica del dolor*

Entretanto, Israel no debe guardar silencio sobre el lamentable estado en que merecidamente se encuentra. En el exilio Israel es una comunidad que se duele y que protesta. De hecho, en el exilio la antigua práctica social del lamento y la queja se convierte en una actividad teológica fundamental para Israel[49]. Dolerse constituye un ejercicio de sinceridad. Se trata, como ponen de manifiesto el salmo 137 y el libro de las Lamentaciones, de un ejercicio de tristeza total que reconoce, sin negarlo o sin engañarse, en qué situación se halla Israel. Sin embargo, el dolor no es resignación, pues en el fondo Israel es incapaz de resignarse. Ello supondría renunciar definitivamente a Yahvé y a su compromiso con Israel, algo que Israel no hará, aun cuando Yahvé dé indicios de tal abandono[50]. El dolor de Israel en el exilio se traduce en protesta. Hemos visto cómo la réplica israelita al testimonio sobre Yahvé tiene su hábitat natural en el exilio[51]. Pese a reconocer su propio fracaso, Israel no está dispuesto a dejar marchar a Yahvé. A consecuencia de ello, en algunas de sus formulaciones exílicas, Israel deja llamativamente a un lado su propio fracaso para ocuparse de Yahvé, protestando contra la tendencia que éste tiene de abandonarle y pidiéndole que le preste nuevamente atención.

Así, en el salmo 74, que expresa el dolor por la pérdida del templo, Israel comienza con protestas y acusaciones:

> ¿Por qué, oh Dios, nos has rechazado para siempre,
> y se ha encendido tu furor contra las ovejas que tú apacientas? (v. 1).

A continuación, Israel pronuncia una serie de insistentes peticiones a Yahvé, quien permitió que toda esta destrucción tuviese lugar:

> Acuérdate de la comunidad que adquiriste antiguamente,
> de la tribu que redimiste como heredad tuya,
> y del monte Sión donde pusiste tu morada.
> Recuerda, Señor, que el enemigo te ultraja,
> y un pueblo insensato blasfema contra ti.

49. Cf. G. A. Anderson, *A Time to Mourn, a Time to Dance: The Expression of Grief and Joy in Response to Catastrophe in Hebrew Literature*, Nueva York 1984.

50. E. Gerstenberger, *Der klagende Mensch: Anmerkungen zu den Klagegattungen in Israel*, en H. H. Wolff, *Probleme biblischer Theologie*, 64-72, ha mostrado que el lamento de Israel es en realidad un acto de resoluta y obstinada esperanza.

51. Respecto al lamento en el exilio como testimonio de Yahvé, cf. *supra*, p. 90-95.345-346. 402-409.

> Levántate, oh Dios, defiende tu causa,
> recuerda cómo te ultraja el insensato todo el día.
> No olvides el griterío de tus enemigos,
> el clamor de tus adversarios que crece sin cesar (vv. 2-3.18.22-23).

Las dificultades de Israel se relacionan con el honor y la reputación de Yahvé.

Incluso en medio de la desconsolada tristeza de Lamentaciones, la última expresión de la poesía comienza con una doxología que recuerda a Yahvé su propia soberanía (Lam 5, 19), lanza una pregunta acusatoria (Lam 5, 20) y una petición exigente (Lam 5, 21), para concluir con una nota de melancólico desconcierto: «¿Acaso nos has rechazado del todo, te has airado contra nosotros sin medida?» (Lam 5, 22)[52]. Queda claro que el siguiente paso en la vida de Israel con Yahvé depende de éste.

En esta manifestación de protesta y de dolor, la cual reconoce los problemas actuales, Israel se niega a aceptarlos como el destino definitivo. Incluso en las presentes circunstancias, Israel acepta la soberanía de Yahvé y su capacidad de superar el exilio. Israel apela a la fidelidad de Yahvé, que ahora, en el exilio, se convierte en *pathos*. Israel cree que es posible provocar y movilizar a Yahvé por medio de sus peticiones. Así, mientras que el juicio de Israel es una función de la soberanía de Yahvé, el dolor y las protestas son un complemento a la fidelidad y *pathos* de Yahvé. El dolor y las quejas permiten que Yahvé pase de su ira y cólera soberana a la rehabilitación y la restauración. Es evidente, además, que, en el transcurso de la vida de Israel en el exilio, el dolor como sinceridad y la queja como insistencia esperanzada resultan efectivos. De hecho, Yahvé se dirige a Israel de una manera novedosa y cariñosa.

d) *Presencia en la ausencia*

Entretanto, con Israel en el exilio, lejos del hogar, de Jerusalén y del templo, podemos imaginar que, junto a una teología del arrepentimiento (la cual era esencialmente un imperativo exigente de los textos deuteronomistas), existía una teología sacerdotal de la presencia que era afirmativa e indicativa. Es decir, las disciplinas y liturgias sacerdotales, testimonios que recibieron su forma normativa en el exilio, eran instrumentos que ayudaban a establecer un orden en una comunidad sumamente desorganizada y a asegurar a Israel una forma de la presencia de Yahvé en un escenario de grave ausencia[53]. Así, mientras el tabernáculo puede ser un anticipo del templo, se trata también de un templo móvil, una forma de presencia no sólo imaginada antes del templo de Salomón, sino disponible después de él. Un rasgo de la inventiva y el valor de Israel en el exilio lo encontramos en que se niega a aceptar una ausencia rotunda, enojada y unidimensional, de modo que continúa dirigiéndose a Yahvé

52. Respecto a la traducción de este problemático versículo, cf. D. Hillers, *Lamentations: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 7A), Nueva York 1992, 160-161.

53. En el exilio, Israel como una comunidad de desplazados tenía necesidad de un Dios que fuera móvil y no estuviese enraizado en el templo de Jerusalén. T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, Lund 1982, ha repasado las estrategias de las tradiciones deuteronomista y sacerdotal a la hora de reformular a Yahvé como un Dios móvil a disposición de la comunidad desplazada.

incluso cuando éste se oculta. De esta manera, en el exilio Israel es un pueblo que celebra y pone en práctica la presencia en la ausencia.

e) *Tenaz esperanza en la reunificación*

Lo que más llama la atención acerca de Israel en su diáspora es su tenaz negativa a aceptar el exilio como su destino final. Así, los grandes oráculos de promesa de Israel en el destierro, en Jeremías, Ezequiel e Isaías, son sin duda oráculos dirigidos a los exiliados[54]. Sin embargo, hay también oráculos y manifestaciones esperanzadas que brotan del exilio. De esta forma, una de las características de Israel en su diáspora es la tenaz esperanza de que será reunido. Los oráculos del exilio, oídos de labios de Yahvé, insisten en que los que han sido dispersados pronto serán reunidos:

> Escuchad, naciones,
> la palabra del Señor;
> anunciadla en las islas lejanas;
> decid: El que dispersó a Israel
> lo reunirá y lo guardará
> como un pastor a su rebaño (Jr 31, 10).

> Saldréis contentos, os traerán en paz;
> montes y colinas
> romperán a cantar ante vosotros
> y aplaudirán los árboles del campo.
> En vez de zarzas, crecerán cipreses;
> mirtos, en lugar de ortigas.
> Y será ésta una señal imperecedera,
> que hará famoso para siempre al Señor (Is 55, 12-13).

> Por eso profetiza y diles: Esto dice el Señor: Yo abriré vuestras tumbas, os sacaré de ellas, pueblo mío, y os llevaré a la tierra de Israel. Y cuando abra vuestras tumbas y os saque de ellas, sabréis que yo soy el Señor. Infundiré en vosotros mi espíritu, y viviréis; os estableceré en vuestra tierra, y sabréis que yo, el Señor, lo digo y lo hago, oráculo del Señor (Ez 37,12-14).

La esperanza pertenece especialmente a Israel, y su práctica más intensa se da en el exilio. Si damos crédito a las expresiones de juicio de los textos que tienen como horizonte el exilio, podemos pensar que la intención de Yahvé es poner fin a su relación con Israel, que es como una vasija «que ya no puede recomponerse» (Jr 19, 11). A mi juicio, no es creíble que el juicio soberano de Yahvé sea una estratagema a la que previsiblemente ha de seguir un amor lleno de *pathos*. El juicio no pretende proporcionar ninguna lección, ninguna enseñanza, ni ninguna mejora. Se trata simplemente del juicio de un soberano del que nadie se burlará.

54. Respecto a la innovación fundamental de estas tradiciones, cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 327-348; W. Brueggemann, *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile*, Minneapolis 1986.

Si es acertada esta valoración de la negatividad de Yahvé para con Israel, es posible sacar una conclusión sorprendente acerca de Israel en el destierro. Como comunidad dispersa, acabada por Yahvé, Israel se niega a aceptar la diáspora como su destino definitivo. Israel creía e insistía, con tristeza y con lamentos, pero también con esperanza, en que el Dios que les dispersó también les reuniría. Si esto es correcto, podemos afirmar que *Israel esperó más allá de toda esperanza, incluso de Yahvé, quien no albergaba tales esperanzas o intenciones para con Israel.* Es decir, el coraje y la exageración de Israel, desafiando las circunstancias presentes, indujo a Yahvé a hacer algo que éste no había considerado, imaginado o pretendido. En la réplica al testimonio en que discute con Yahvé, Israel le lleva a un espacio nuevo de intencionalidad gratuita para con él. Israel lo hizo en parte apelando a su propia necesidad, en parte recurriendo a la fidelidad soberana de Yahvé y en parte avergonzando a Yahvé, tal como Moisés había hecho otrora. Anteriormente Yahvé había llevado la iniciativa con y para Israel al crearlo, al establecer con él una alianza y al juzgarlo. Pero ahora Israel en el exilio, en su abandono y desesperación, toma la iniciativa y provoca un cambio en Yahvé, quien le proporciona un futuro donde ninguno parecía posible.

El libro de Job, pese a lo difícil que es, ofrece una pista para entender la extraña transformación en el caso de Israel. Si Job es considerado una tardía réplica israelita al testimonio, podemos imaginar que en Job 42, 7-17 encontramos indicios de cómo se practica la fe en una situación extrema. Al protestar, Job habla «bien» (Job 42, 7-8). En respuesta, Yahvé le devolvió todo (excepto a sus hijos). Yahvé «devolvió a Job su anterior prosperidad» (Job 42, 10)[55]. Ciertamente Job no es Israel, pero el guión de Job perdura en la imaginación de Israel. Job 42, 7-17, un pequeño epílogo al drama del poema, contiene el futuro del Israel reunificado. Así, en mi opinión, es como el disperso Israel se encuentra en el exilio. Lo que viene después en el Antiguo Testamento es un pequeño epílogo. Pero dicho epílogo constituye el futuro del Israel reunido, la raíz del judaísmo. La reunión se lleva a cabo gracias al compromiso activo de la fidelidad soberana de Yahvé. No obstante, en este caso paradigmático, esa asombrosa fidelidad soberana se desencadena gracias a Israel, que se arrepiente, que siente la presencia de Yahvé en el destierro y que también se duele sinceramente, se queja enérgicamente y espera tenazmente.

4. *El retorno de Yahvé a Israel*

El envío de Israel al exilio (y a su muerte y exterminio) por parte de Yahvé es un dato teológico fundamental a la hora de formular la comprensión teológica que Israel tiene de sí mismo. Dada la afirmación de que este juicio emana de las incondicionales expectativas de la alianza de Yahvé, Israel ofrece diversas razones para explicar este desastroso trastorno de su vida: su propia culpa, la desmesurada furia de Yahvé,

55. Respecto a esta fórmula trascendental, cf. el estudio clásico de E. L. Dietrich, שוב שבות. *Die endzeitliche Wiederherstellung bei der Propheten* (BZAW 40), Geissen 1925; J. M. Bracke, *Šûb šebût: A Reappraisal*: ZAW 97 (1985) 233-244.

que no guarda relación con la afrenta de Israel, y la orgullosa autoafirmación de Babilonia como rival de Yahvé. En el fondo, el veredicto aceptado por Israel acerca de esta cuestión conlleva una compleja combinación de todos esos factores. En cualquier caso, el drástico rechazo de Israel por parte de Yahvé es una realidad decisiva e irreversible en la autocomprensión de Israel. Lo que éste había recibido es ahora compensado por lo que ha sufrido también de manos de Yahvé.

Nuestra cuestión ahora, sin embargo, es cómo Yahvé se aproxima a Israel tras la dispersión. Un dato teológico igualmente correcto en la autocomprensión de Israel es que *en lo más duro del exilio, en el límite de la ira y del rechazo de Israel por parte de Yahvé, éste cambia y reconstituye una relación viable con Israel*, restaurándole como un compañero pleno y apreciado. La transformación en la inclinación de Yahvé hacia Israel constituye algo extraordinariamente asombroso en el testimonio no requerido. A la luz de este cambio, Israel reflexiona sobre el misterio central de su propia existencia, así como sobre la sorpresa y admiración que Yahvé suscita.

Tal como hemos visto, Israel no dispone de una idea única y clara acerca de la causa del duro juicio de Yahvé. De forma parecida, tampoco sabe lo que provocó este cambio positivo y decisivo a su favor. Se trata de un momento oculto en la vida de Yahvé. En el testimonio de Israel se sugiere de distintas maneras que Israel se ha arrepentido, que las vigorosas quejas de Israel han hecho que Yahvé regresase a su fidelidad primera, o que las naciones que han castigado a Israel a petición de Yahvé se han excedido, provocando así la reacción salvadora de Yahvé. Respecto a esta cuestión, debe prestarse atención sobre todo a Is 40, 2, donde se afirma que Israel «ha cumplido su condena». Ha habido un duro castigo apropiado para Israel (el exilio), pero no se trata de un castigo ilimitado. Se ha satisfecho la deuda con Yahvé, de modo que éste puede actuar ahora a favor de Israel. O tal vez el dolor del exilio ha afectado en lo más íntimo al *pathos* de Yahvé, poniendo en marcha cantidades desconocidas de amor y profundidades inexploradas de compasión que hasta el momento no habían estado a disposición de Israel. Lo que queda claro es que la vida de Israel después del exilio, y su estatuto como compañero de Yahvé después de haberlo rechazado, son posibles sólo gracias al inexplicable retorno de Yahvé hacia él. Israel imagina que la nueva relación que ha de tener como compañero de Yahvé se encuentra en continuidad con la pasada, pero de una forma completamente diferente, pues ahora hunde sus raíces en la inversión hecha por Yahvé a favor de Israel. Es decir, cualquiera que sea el cambio producido, se trata de un cambio del lado de Yahvé[56].

Israel quedó deslumbrado por este cambio decisivo en Yahvé, y lo valora mucho más que lo entiende –tal vez lo valore más que lo que pueda decir adecuadamente al respecto–. Los tres grandes profetas del exilio se esfuerzan por hablar de esta drástica transformación, de la cual depende todo el futuro de Israel. Jeremías emplea la imagen de una enfermedad terminal para hablar del juicio definitivo:

56. Cf. W. Brueggemann, *Genesis*, Atlanta 1982, 75-88, respecto a la sugerencia de que en el relato del diluvio de Gn 6–9 no ha cambiado nada excepto la inclinación de Yahvé. La restauración de la tierra tras el diluvio es posible no porque haya cambiado la humanidad, sino porque Yahvé tiene una nueva inclinación a la que le ha llevado su *pathos*.

> Pues así dice el Señor:
> Tu herida es incurable,
> no puede sanar tu llaga;
> nadie se ocupa de ti, ni busca
> un remedio para tus úlceras (Jr 30, 12-13).

Posteriormente, de forma abrupta y sin comentario alguno, Yahvé cambia su itinerario a mitad del poema:

> Pues bien, los que devoran serán devorados,
> todos tus enemigos irán al cautiverio,
> los que te despojan serán despojados,
> y los que te saquean serán saqueados.
> Sí, yo te curaré, y sanaré tus heridas,
> oráculo del Señor,
> aunque digan de ti: «Sión repudiada
> de quien nadie se cuida» (vv. 16-17)[57].

En Ezequiel, Yahvé habla de su severo juicio con la imagen de la infidelidad sexual que ha de ser castigada:

> Llevas sobre ti el peso de tu infamia y tus abominaciones. Oráculo del Señor. Esto dice el Señor: Voy a hacer contigo lo que tú hiciste conmigo, pues menospreciaste el juramento y rompiste la alianza (Ez 16, 58-59).

Sin embargo, después Ezequiel habla abruptamente y sin justificación o explicación alguna de un «pero»:

> Pero yo me acordaré de la alianza que hice contigo en los días de tu juventud y estableceré contigo una alianza eterna (v. 60).

Y en el Isaías del exilio, Yahvé continúa con la metáfora de la afrenta al amor conyugal, aunque sin la tendencia pornográfica de Ezequiel:

> Por un breve momento te abandoné...
> En un arrebato de ira
> te oculté mi rostro por un momento... (Is 54, 7a.8a).

En ambos versículos, en cualquier caso, el rechazo se ve prontamente sustituido por la acogida:

> Pero ahora te acojo con inmenso cariño...
> Pero mi amor por ti es eterno (Is 54, 7b.8b)[58].

57. Cf. W. Brueggemann, *«The Uncared For» Now Cared For (Jer 30, 12-17): A Methodological Consideration*: JBL 104 (1985) 419-428.

58. Respecto a la importancia de esta afirmación para el problema exílico de la continuidad de Israel, cf. W. Brueggemann, *A Shattered Trascendence? Exile and Restoration*, en S. J. Kraftchick y otros (eds.), *Biblical Theology: Problems and Perspectives*, Nashville 1995, 169-182.

En Is 54, 7-8, y ciertamente en Jr 30 y Ez 16, el abrupto cambio retórico muy a menudo es explicado por medio de una crítica que fragmenta los poemas de manera que anula su tensión artística. No obstante, si nos negamos a separar los poemas para hacerlos creíbles a nuestra razón o nuestra teología, nos queda en cada caso un dicho sorprendente, cuyo motivo está oculto en la propia vida de Yahvé. En cada caso existe una condena por parte de Yahvé. Pero en cada caso, tal condena se haya replicada directamente por la expresión de una transformación que engendra nuevas posibilidades para Israel en la historia, posibilidades que dependen únicamente de esas palabras y de quien las ha pronunciado.

El testimonio no requerido de Israel acerca de su propia vida con Yahvé está completamente basado en esas palabras. Es posible que el «regreso del exilio» también se experimente como un cambio en la suerte histórico-política, en la medida en que la hegemonía persa sustituyó al expansionismo babilonio[59]. Como dato teológico, sin embargo, todo depende de la generación de un futuro bienestar enraizado solamente en la inexplicable buena voluntad de Yahvé y en su nuevo compromiso con Israel.

5. *Israel reunido en obediencia*

La nueva y esperada oportunidad de Israel como una comunidad a la que se ha dado nueva vida como compañera de Yahvé está enraizada solamente en la inclinación que siente Yahvé hacia Israel. Como en todos los demás aspectos de su vida con Yahvé, Israel ha de usar distintos términos para expresar que ha recobrado la vida gracias a Yahvé. Podemos mencionar cuatro expresiones, cada una de las cuales revela al Israel renovado como objeto de los poderosos verbos de Yahvé.

Reunir. El verbo más importante es reunir (*qbṣ*):

> Yo los traeré del país del norte,
> los reuniré de los extremos de la tierra;
> entre ellos hay cojos, ciegos,
> mujeres embarazadas
> y a punto de dar a luz;
> retorna una gran multitud (Jr 31, 8).

> Os tomaré de entre las naciones donde estáis, os recogeré de todos los países y os llevaré a vuestra tierra (Ez 36, 24).

> No temas, que yo estoy contigo;
> traeré desde oriente a tu estirpe,
> te recogeré desde occidente.
> Diré al norte: «Entrégalos»,
> y al sur: «No los retengas»;
> que vuelvan mis hijos de lejos,

59. Es igualmente posible, a la luz de las pruebas que poseemos, que la política imperial persa supusiese en efecto un cambio en la política de deportación. A la luz de dicho cambio, sin embargo, no es evidente que hubiese un regreso total e inmediato (en el 539 a.C.) de los judíos de Babilonia.

> y mis hijas del confín de la tierra (Is 43, 5-6; cf. Is 54, 7; Jr 23, 3; 29, 14; 31, 10; Ez 37, 21; Sof 3, 20).

Esta palabra es la antítesis de *dispersar* (*pûṣ*) y apela a una metáfora positiva[60]. La imagen es la del rebaño del buen pastor que ha sido dispersado haciéndolo vulnerable, pero que ahora es reunido por un pastor atento para que disfrute de bienestar.

Amar. La restauración de Israel por parte de Yahvé es un acto de «amor» (*'ahab*), rememorando así las afirmaciones que anteriormente había hecho la tradición del Deuteronomio[61]:

> Con amor eterno te amo,
> por eso te mantengo mi favor (Jr 31, 3).

> Congregaos todos y escuchad.
> ¿Quién de ellos anunció esto?
> Mi amigo cumplirá mi voluntad
> sobre Babilonia y la raza de los caldeos (Jr 48, 14).

Sanar. Un tercer verbo es *sanar*, que recuerda a Ex 15, 26, donde Yahvé promete sanar a Israel de las «plagas de Egipto»[62]:

> Sí, yo te curaré y sanaré tus heridas, oráculo del Señor (Jr 30, 17).

Perdonar. Yahvé finalmente supera la condena de Israel mediante un acto de perdón libre:

> Yo perdonaré su maldad y no me acordaré más de sus pecados (Jr 31, 34).

> Que el malvado abandone su camino,
> y el criminal sus planes;
> el Señor se apiadará de él
> si se convierte, si se vuelve a nuestro Dios,
> que es rico en perdón (Is 55, 7; cf. Jr 33, 8; 36, 3, y Ez 16, 63,
> aunque aquí con un verbo diferente, *kpr*).

Todos estos verbos, y las acciones de Yahvé de las que dan testimonio, significan que Israel está libre de todo aquello donde había fallado. Israel se encuentra ahora sin carga alguna de su pasado, incluyendo el pasado del exilio (cf. Is 40, 2). Este Dios, tal como la vieja tradición de Ex 34, 6-7a había asegurado, «es un Dios que mantiene su amor eternamente, que perdona la iniquidad, la maldad y el pecado» (v. 7a). Se trata del Dios que conoce Israel como aquel que perdona, cura, libera, corona y sacia (Sal 103, 3-5):

> No anda siempre en querellas ni guarda rencor eternamente;
> no nos trata como merecen nuestros pecados,
> ni nos paga de acuerdo con nuestras culpas.

60. Cf. *supra* la reflexión sobre *dispersar* (*pûṣ*) en la p. 461.
61. Cf. *supra* la reflexión sobre *amar* (*'ahab*) en las p. 442-443.
62. Cf. la reflexión sobre Yahvé bajo la metáfora del sanador (médico) en las p. 274-276.

Pues como la altura del cielo sobre la tierra,
así es su amor con los que le honran;
y como dista el oriente del poniente,
así aleja de nosotros nuestros crímenes.
Como un padre siente ternura por sus hijos,
así siente el Señor ternura por sus fieles;
Él sabe de qué estamos hechos
se acuerda de que somos polvo (Sal 103, 9-14).

a) *Remodelar la vida en obediencia y esperanza*

A Israel le quedaba planear y reconstruir la nueva vida que Yahvé le había concedido gracias a su perdón. Esta planificación y reconstrucción se convierte en la tarea permanente del judaísmo. Es obvio que la labor del judaísmo siempre tiene lugar después del exilio y se sitúa en el horizonte de la tendencia congregadora, sanadora, reconciliadora y amorosa de Yahvé. La forma en que Israel debe modelar su vida a fin de responder a ese futuro milagroso es una cuestión que siempre se ha de tratar a la luz de las negociaciones que ya se han llevado a cabo.

Exegetas como Otto Plöger y Paul Hanson han estado plenamente acertados al reconocer y tematizar desde una perspectiva crítica las tensiones que reaparecen una y otra vez en la articulación que Israel hace de sí mismo[63]. Plöger lo ha hecho bajo el título de «teocracia y escatología» y Hanson ha empleado términos como «visionario» y «pragmático». Al hacer uso de estas interpretaciones críticas con un objetivo teológico, podemos emplear su trabajo, y a la vez ir de dos modos más allá de dicha tematización. En primer lugar, las etiquetas usadas de modo crítico son reduccionistas por naturaleza, pues la presentación teológica del judaísmo no se planteaba ser ni pragmática ni visionaria, sino ser el compañero de Yahvé en el mundo real. En segundo lugar, aunque haya tensiones de ese tipo que puedan ser identificadas de forma crítica, Israel en su articulación teológica insistió siempre en tomar en serio ambos aspectos de la tensión, negándose en definitiva a optar por uno de los dos como resultado pleno y fiel de su relación con Yahvé. Esto es algo evidente en el proceso canónico, el cual constituye en última instancia una solución parcial para la tensión entre los acentos que existen en la comunidad de fe[64]. Nuestras interpretaciones de Israel como compañero rehabilitado de Yahvé se hallan influidas por esos juicios críticos, pero han de ser expresadas de una forma muy distinta.

Es obvio que el judaísmo que emergió es enormemente variado[65]. Aquí analizaremos la comprensión que Israel tiene de sí mismo después del exilio bajo los epígrafes

63. O. Plöger, *Theocracy and Eschatology*, Richmond 1968; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, Filadelfia 1979.

64. Respecto al proceso canónico en medio de las tensiones teo-políticas, cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* II, Madrid 1999.

65. Respecto al pluralismo como un rasgo definitorio de este periodo, cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* II, Madrid 1999; M. E. Stone-D. Satron, *Emerging Judaism: Studies in the Fourth and Third Centuries B.C.E.*, Minneapolis 1989.

de obediencia y esperanza[66]. Sin duda, Israel, en sus nuevas circunstancias como comunidad política marginada, se comprendía a sí mismo principalmente como una comunidad de obediencia[67]. Como toda obediencia de esa índole, es probable que la aquí exigida y practicada poseyese un aspecto de prudencia: si la desobediencia provocó el exilio, no lo hagamos de nuevo. Suponiendo esto, en la medida en que se trata de un testimonio teológico, hemos de concluir que la nueva determinación de Israel de ser obediente es seria y está asumida de buena fe. Israel ahora vive gracias al perdón, vive «de prestado», y por tanto su relación con Yahvé está caracterizada por la gratitud.

Israel es una comunidad que practica una piedad basada en la Torá[68]. Para caracterizar de esta manera el judaísmo restaurado podemos apelar en particular a dos fuentes. En primer lugar, los grandes salmos de la ley (Sal 1; 19; 119) reflejan sin duda una comunidad cuyo horizonte se encuentra definido por la Torá, que en este caso presumiblemente incluye toda la tradición y la memoria que otorgó su identidad a Israel y que modeló y especificó su obediencia. Israel como comunidad obediente decidió «meditar día y noche» la ley de Yahvé (Sal 1, 2). Se puede considerar, como ocurre a menudo en los estereotipos cristianos sobre los judíos, como algo obsesivo, típico de un legalismo exhibicionista. O se puede considerar que este compromiso con la Torá conlleva la aceptación de la realidad de Yahvé como horizonte, límite y centro de una imaginación comunitaria. Lo que queda claro es que ni el miedo ni la coerción son el motivo de esta piedad, de una vida deliberadamente vivida con Yahvé.

La aceptación de Yahvé como horizonte de la vida es fuente de gozo, consuelo y bienestar (Sal 119, 1-2.50.52.97). Esta orientación de la vida parece un escándalo y un constante autoengaño si la medimos de acuerdo con el canon de la autonomía moderna. Sin embargo, ésta no constituye la medida apropiada para lo que Israel está haciendo y en lo que se está convirtiendo. Ahora, Israel es una comunidad vulnerable, forastera, continuamente en peligro y sin ningún poder social serio. Por consiguiente, su compromiso con la relación que mantenía con Yahvé y su aceptación de las normas de dicha relación están en el origen de una fidelidad tranquilizadora.

La segunda fuente de reflexión sobre Israel como comunidad obediente es la reforma desarrollada por Esdras y Nehemías[69]. Normalmente considerado como el momento de reconstitución del judaísmo postexílico, la reforma dirigida por Esdras posee gran rigor y vigor. A través de ella, Israel prometió públicamente, como en el Sinaí, ser un pueblo seguidor de la ley (Neh 8, 9). Al reestructurar la vida de Israel se subraya su peculiaridad, la cual conllevaba una «separación» (*bdl*) entre Israel y los otros pueblos, así como una nueva determinación respecto a los diezmos, al sábado y a los matrimonios (Neh 10–13). También incluía una nueva decisión sobre la justicia en la comunidad (Neh 5).

66. La tensión entre obediencia y esperanza como puntos de referencia teológica se aprovecha de algunos juicios críticos, como los realizados por Hanson y Plöger; cf. *supra*, la nota 63.

67. Cf. J. Neusner, *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*, Englewood Cliffs 1973.

68. Cf. J. L. Mays, *The Place of the Torah-Psalms in the Psalter*: JBL 106 (1987) 3-12.

69. Respecto a las difíciles cuestiones de crítica relativas a este movimiento reformista, cf. especialmente H. G. Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC 16), Waco 1985, xxxvi-lii; Widengren, G., *The Persian Period*, en J. H. Hayes-J. M. Miller, *Israelite and Judean History*, Filadelfia 1977, 489-538.

En la comprensión cristiana del Antiguo Testamento y del judaísmo emergente, hay que evitar sobre todo el característico estereotipo cristiano del legalismo. A decir verdad, en cualquier compromiso serio de obediencia es posible que el celo lleve al legalismo. Pero, cualquier intento de establecer una antítesis entre la «gracia cristiana» y la «ley judía» hace que la idea de sí que tenía Israel resulte distorsionada y caricaturizada. A través de las acciones y estrategias interpretativas llevadas a cabo por Esdras, Israel pretende con gran audacia organizar su vida de un modo que se corresponda con el Dios que crea, salva y ordena.

El segundo rasgo del Israel reconstituido es que se trata de una comunidad esperanzada. En su forma restablecida, Israel sigue creyendo que Yahvé proyecta un futuro aún por labrar, un futuro del que la comunidad israelita será uno de los principales beneficiarios. Así, es llamativo y conmovedor el hecho de que en el salmo 119, el salmo esencial de obediencia a la ley, Israel pueda hablar apasionadamente de su esperanza y de su decisión de obedecer: «Espero tu salvación, Señor, sigo tus mandatos» (Sal 119, 166; cf. Sal 119, 43.49.74.81.114.147).

Tres dimensiones de la esperanza. La esperanza de Israel posee tres dimensiones. En primer lugar, en Israel permanecía viva la esperanza de una recuperación davídica (mesiánica), políticamente seria, de la cual es un conocido testigo Zac 9, 9-10. En segundo lugar, la vigorosa esperanza de Israel fue más allá del realismo político en una dirección trascendente, generando expectativas apocalíptico-visionarias de ámbito mundial. La más completa de estas esperanzas puede ser el enigmático «anciano» de Dn 7, 9. En tercer lugar, de una forma menos característica, Israel siguió esperando que, cuando y como lo quiera Yahvé, éste enderezará el mundo (cf. Is 65, 17-25). Este último tipo de esperanza no es mesiánica (davídica) ni tampoco apocalíptica.

Es posible comentar y organizar estas diversas promesas siguiendo varios esquemas y cuadros, tal como han hecho los exegetas. Para nuestros fines es suficiente con descubrir que para el Israel reconstituido es un dato cierto que el futuro no está empeñado en el presente ni será extrapolado a partir de él. Además, el futuro no será determinado por la obediencia israelita; el futuro, tal como ha ocurrido desde que Israel formulara su más audaz testimonio, se encuentra en manos de Aquel que es soberanamente fiel y fielmente soberano.

Para entender plenamente la interpretación que hacía Israel de sí, es enormemente importante mantener unidas la profunda determinación de obedecer y la vigorosa expresión de la esperanza en las posibilidades de futuro ofrecidas por Yahvé. Este doble subrayado con toda seguridad constituye algo definitorio de la propia comprensión de Israel, enraizada en la confesión del Dios que salva y que ordena. El Dios que ordena sigue mandando, e Israel debe obedecer en el presente. Y el Dios que salva está dispuesto a salvar al nivel más amplio de toda la creación. La obediencia de Israel posibilita básicamente una comunidad santa en una creación tentada de contaminarse, así como una comunidad justa en una creación tentada de ser brutal. La obediencia proporciona intensidad y urgencia a la existencia de Israel. Pero son las promesas de Yahvé, en las que espera Israel, las que evitan que esta comunidad se vuelva sobre sí misma, ya sea a causa de la desesperación o de la autocomplacencia. Como pueblo santo, Israel se niega a renunciar a los mandamientos de Yahvé que constituyen el ancla de su relevancia en el mundo. Igualmente se niega a dudar de las promesas, que aseguran que el futuro no depende de nada de este mundo, ni siquiera de la obediencia de Israel, sino solamente de la buena voluntad de Yahvé, la cual es más fiable que el mundo mismo.

6. *La vida narrativa de Israel en cuatro textos*

Estos temas constituyen así una interpretación coherente del testimonio no requerido de Israel sobre su vida como compañero principal de Yahvé:

a) amado para existir,
b) ordenado a obedecer,
c) disperso en el exilio,
d) receptor de la transformación oculta operada en Yahvé,
e) reunido para obedecer y esperar.

En cierta medida esta secuencia de temas articulan el relato normativo e histórico-canónico de Israel. De hecho, Israel no puede «hablar de sí» a no ser por medio de esta secuencia normativa. Hemos de tener en cuenta, de todos modos, que aunque la articulación teológica del propio Israel no se encuentra nunca alejada de su memoria «histórica», aquí estamos interesados en estos temas como datos teológicos. De esta manera percibimos estos temas no sólo en una secuencia. También los vemos en su conjunto, como una red interrelacionada de la propia comprensión de Israel, de acuerdo con la que se descubre unido a las peculiares tendencias de Yahvé. Es decir, estos temas, considerados desde un punto de vista teológico, no son simplemente algo que haya ocurrido una sola vez. Se trata de algo característico de Yahvé, y por tanto de algo característico de Israel. En el centro de este testimonio se encuentra una ruptura desastrosa en la vida de Israel, contrarrestada por una profunda transformación en Yahvé, de la cual depende todo.

La interpretación de Israel como compañero de Yahvé que aquí ofrecemos está reconstruida a partir de las numerosas manifestaciones de Israel; dichas manifestaciones pueden reconstruirse de otra forma. Aun así, también podemos advertir algunas interpretaciones de la relación de Israel con Yahvé que siguen más o menos este esquema, aunque con importantes variaciones.

Se pueden mencionar cuatro de estas interpretaciones:

1) Dt 32, 1-43[70]

vv. 1-6	Introducción
vv. 7-14	Apelación a las acciones poderosas de Yahvé
vv. 15-18	Acusación

70. Al respecto, cf. la que se ha convertido en la reflexión clave en inglés: G. E. Wright, *The Lawsuit of God*, 26-67.

vv. 19-29	Sentencia
vv. 30-38	Promesa
vv. 39-42	Confirmación de las palabras esperanzadas del poeta
v. 43	Alabanza

2) Os 2, 2-23[71]

vv. 2-13	Acusación y sentencia
vv. 14-15	Invitación
vv. 16-20	Renovación de la alianza
vv. 21-23	Renovación de la creación

3) Ez 16, 1-63

vv. 1-14	Bondad inicial de Yahvé
vv. 15-52	Acusación y sentencia
vv. 53-63	Perdón y restauración

4) Sal 106, 1-48

vv. 1-5	Introducción
vv. 6-12	Rebelión y rescate
vv. 13-39	Rebelión
vv. 40-43	Juicio
vv. 44-46	Rescate
v. 47	Súplica
v. 48	Doxología

Estos cuatro extensos relatos de Israel, tomados de tradiciones muy diversas, muestran el mismo esquema general de soberanía y fidelidad, desobediencia y juicio, rescate y restauración. Lo que nos interesa es que el clímax de las distintas narraciones varía bastante y en su conjunto resulta dudoso. De hecho, el clímax debe ser dudoso cuando Israel habla desde su propia situación, la cual aún no ha quedado resuelta. Es evidente, en cada uno de estos casos paradigmáticos, que Israel da testimonio a fin de afirmar que toda su vida se desarrolla en relación con Yahvé. A Israel no le incumbe ningún otro factor en la comprensión teológica que tiene de sí mismo. Se trata de un pueblo «orientado hacia Dios», un hecho que supone su más decidida certeza y su más inquietante riesgo.

7. *Israel, y por último la Iglesia*

Como apéndice a nuestra reflexión sobre el testimonio no requerido que Israel da de sí mismo, podemos detenernos a considerar la relación de la Iglesia con Israel

71. Respecto a este capítulo y su configuración simétrica, cf. D. J. A. Clines, *Hosea 2: Structure and Interpretation*, 83-103.

cuando aquella se define comunitaria y eclesialmente como el pueblo de Dios. Aquí sólo analizaremos una cita del nuevo testimonio en la que Pablo claramente presenta una pretensión sustitutoria al referirse a la Iglesia como «el Israel de Dios».

> Pues lo que importa no es el estar circuncidado o no estarlo, sino el ser una nueva criatura. A todos los que vivan según esta norma, paz y misericordia, así como al Israel de Dios (Gal 6, 15-16).

En este texto Pablo concluye su disputa contra el legalismo. Retoma el contraste entre las preocupaciones pragmáticas (la circuncisión) y las preocupaciones visionarias (la nueva creación). Aquí opta por las visionarias como característica del «Israel de Dios». Pablo discute aquí con los que son rotundamente pragmáticos. En otras partes, sin embargo, Pablo puede ser tan pragmático a la hora de mantener la comunidad como cualquier teórico pragmático del judaísmo (cf. 1 Cor 6, 12; 10, 23)[72]. Aunque Pablo pueda exagerar en una dirección para defenderse ante «los judaizantes», es claro que, a la larga y teniendo en cuenta el panorama más amplio, Pablo no puede eludir las tensiones que rodean la reforma de Israel después del exilio.

Si los cristianos quieren pensar con seriedad teológica sobre la Iglesia como compañera del Dios soberano y fiel, parece obvio que la misma temática que se refería a Israel como compañero de Yahvé se refiere a la relación de la Iglesia: las mismas promesas, las mismas exigencias, los mismos costes y las mismas sorpresas. Llama la atención el hecho de que, pese a toda la polémica que suponen las ideas sustitutivas, la verdad es que estas dos comunidades, al enfrentarse al mismo Dios, comparten la misma vida tranquilizante y exigente. Tal vez dándose cuenta de ello, Franz Rosenzweig se atrevió a imaginar que, si ambas comunidades fuesen honestas, reconocerían que viven vidas paralelas esperando lo mismo y obedeciendo lo mismo[73].

72. Respecto a la realidad social, de la cual no pueden apartarse estos textos, cf. W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Salamanca 1994.

73. Me refiero especialmente a F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, Salamanca 1997. También cf. E. Rosenstock-Huessy (ed.), *Judaism Despite Christianity: The «Letters on Christianity and Judaism» between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, Tuscaloosa 1969.

15
La persona como compañera de Yahvé

El Antiguo Testamento ofrece una importante y peculiar noción de humanidad. Además, la exégesis ha gastado muchas energías intentando articular lo que solía denominarse «una comprensión veterotestamentaria del hombre»[1]. Frente a varias ideologías de la modernidad, gran parte de lo que el Antiguo Testamento tiene que decir sobre la persona humana es sorprendentemente extraño. Hay una razón que explica la extrañeza del testimonio no requerido de Israel sobre el ser humano, una razón que a menudo no ha sido suficientemente advertida o valorada. Creo que la extrañeza surge del hecho de que *el Antiguo Testamento no está interesado en formular una noción autónoma o universal de humanidad*. De hecho, en su mayor parte, esa noción ni siquiera está en el horizonte de los testigos del Antiguo Testamento.

El Antiguo Testamento no muestra interés alguno en dicha noción, puesto que su formulación de lo que significa ser humano por lo general se sitúa en el contexto de su propia interpretación de la realidad, una interpretación yahvista, interactiva y basada en la alianza, de manera que la humanidad es siempre una humanidad yahvista o, podríamos decir, una humanidad judía. En su mayor parte, el Antiguo Testamento es incapaz y no está dispuesto ni interesado en pensar al margen de las categorías y de los límites de su propia comprensión de Yahvé y del compañero de Yahvé. A consecuencia de ello, las categorías fundamentales a través de las que lo formula, las cuales han aparecido en otras partes –soberanía, fidelidad, alianza y obediencia–, también son válidas para este tema. Así, Emmanuel Levinas está en lo cierto cuando escribe acerca de la persona humana siguiendo su estilo místico y lírico:

> Pero su alma, a la que Gn 2, 7 denomina aliento divino, permanece cerca del Trono de Dios, en torno al cual se congregan todas las almas de Israel, es decir (hemos de aceptar esta terminología), todas las almas de la humanidad verdaderamente humana que Haim de Volozken concibe como integrada en la categoría de Israel... Por consiguiente, existe una relación privilegiada entre el alma humana, el alma de Israel y Dios. Hay una connaturalidad entre el hombre y la múltiple integridad de la criatura por un lado, y una especial intimidad entre el hombre y Elohim por el otro[2].

1. Sin muchas variaciones o matices, W. Eichrodt, *Man in the Old Testament* (SBT 4), Londres 1951, convierte la identidad humana en una llamada a obedecer, sin ningún otro tema que equilibre o determine esa obediencia. Al respecto, la lectura de Eichrodt parece reflejar un calvinismo unidimensional.
2. E. Levinas, *In the Time of Nations*, Londres 1994, 124.

Levinas sigue hablando del compromiso «del hombre» con la Torá como algo decisivo para el bienestar del mundo[3].

Este extraño vínculo entre lo humano e Israel no significa que el Antiguo Testamento no diga nada sobre lo que no es judío. Tampoco significa que los judíos sean seres superiores. Indica, más bien, que en el Antiguo Testamento se considera que, al igual que Israel, las personas se encuentran situadas en un proceso de reciprocidad con la santidad de Yahvé, de manera que en general el carácter y el destino de la persona humana repite y reitera el carácter y el destino de Israel. Este proceso de intercambio produce una «comprensión bíblica» de la persona humana, que se encuentra a una distancia crítica y que sirve como protesta frente a todas las nociones modernas de humanidad que avanzan en dirección de la autonomía[4]. Esto significa que cuando el Antiguo Testamento habla de la persona humana, su tendencia principal e ineludible es a pensar primero en la persona humana israelita, de la que se extrapolan todas las demás.

1. *Nociones de persona basadas en la alianza*

Dada esta vinculación general entre el «alma humana» y el «alma de Israel» (haciendo uso de los términos de Levinas), ya desde el principio podemos realizar dos declaraciones de limitación de responsabilidad a fin de centrarnos en el carácter transaccional de la persona humana basado en la alianza que resulta tan importante para el testimonio de Israel. Al hacer estas declaraciones, pretendo ubicar mi explicación totalmente del lado de una noción relacional y dinámica de persona, rechazando así toda noción esencialista, pese a que ésta haya dominado gran parte de la discusión teológica.

En primer lugar, se han dedicado muchas energías en los estudios exegéticos para explicar la expresión del Antiguo Testamento «imagen de Dios»[5]. Debemos tener presentes cinco aspectos fundamentales de esta noción:

3. Lo que intento no es subrayar el uso de la terminología masculina en Levinas, sino advertir su insistencia en que la persona humana, incluso la que no es israelita, se halla dentro del ámbito de la Torá.

4. Respecto a la destructiva alternativa de la autonomía humana, cf. A. Heschel, *Who Is Man?*, Stanford 1966. Respecto a la autonomía en general, cf. J. S. Macken, *The Autonomy Theme in the «Church Dogmatics»: Karl Barth and His Critics*, Cambridge 1990. Macken muestra cómo Barth se separa del «giro antropocéntrico» de Kant. También cf. D. H. Frank (ed.), *Autonomy and Judaism: The Individual and the Community in Jewish Philosophical Thought*, Albany 1992.

5. Respecto a la noción de «imagen de Dios» como tema teológico, hay una enorme cantidad de literatura. Entre los estudios exegéticos recientes más importantes tenemos: J. Barr, *The Image of God in the Book of Genesis –A Study of Terminology*: BJRL 51 (1968-69) 11-26; P. Byrd, *Male and Female He Created Them: Genesis 1:27 on the Context of the Priestly Account of Creation*: HTR 74 (1981) 129-159; K. E. Borresen (ed.), *The Image of God*, Minneapolis 1995; U. Mauser, *Image of God and Incarnation*: Int 24 (1970) 336-356; G. von Rad, *El libro del Génesis*, Salamanca [3]1988, 68-72; E. M. Ross, *Human Persons as Images of the Divine*, en A. Bach (ed.), *The Pleasure of Her Text: Feminist Readings of Biblical and Historical Texts*, Filadelfia 1990, 97-116; J. F. A. Sawyer, *The Meaning of* בְּצֶלֶם אֱלֹהִים *(«In the Image of God») in Genesis I-XI*: JTS 25 (1974) 418-426; K. Stendahl, *Selfhood in the Image of God*, en L. S. Rouner (ed.), *Selves, People and Persons: What Does It Mean to Be a Self?*, Notre Dame 1992, 141-148. La reflexión más completa y útil que conozco es la de C. Westermann, *Genesis 1-11. A Continental Commentary*, Minneapolis [2]1994, 142-161.

a) La persona humana a imagen de Dios es por lo general «varón y mujer» (Gn 1, 27), de modo que se afirma el carácter comunitario e intersexual de la persona[6].

b) La persona humana a imagen de Dios parece tener cualidades regias, es decir, la persona humana posee «dominio» sobre la tierra (Gn 1, 28).

c) La persona humana a imagen de Dios, como la imagen de un soberano en una moneda, es un delegado y regente que representa al soberano en medio de otros sujetos para los que el soberano no se halla directa y personalmente presente. Así, a la persona humana se le confía el «dominio» (Gn 1, 8; Sal 8, 6-9).

d) La persona humana como imagen es una alternativa a todas las demás imágenes de Dios en esta tradición desprovista de iconos, de modo que la persona humana ofrece indicios del carácter de Dios como «persona» y «personal». Esta afirmación tiene una importante fuerza positiva así como una intención prohibitiva que rechaza los iconos.

e) La referencia a la imagen de Dios en Gn 5, 1; 9, 6 afirma que el «pecado original» de la primera pareja («la caída») no niega a la humanidad posterior el carácter de imagen de Dios.

Sin duda, todos ellos son ingredientes teológicos fundamentales a la hora de hacer una formulación responsable de la humanidad, y por ello han desempeñado una función importante en la mayor parte de las articulaciones teológicas. Una vez dicho esto, mi declaración de limitación de responsabilidad al respecto se basa en la percepción de que *la noción de humanidad como «imagen de Dios» no juega un papel destacado en las formulaciones veterotestamentarias*; no constituye un dato teológico fundamental para la reflexión israelita sobre este tema. No quiero decir que un estudiante de teología del Antiguo Testamento no deba estar al corriente del devenir de esta reflexión, sino que la reflexión es planteada por categorías teológicas posteriores, especialmente paulinas, y en gran medida se impone sobre el Antiguo Testamento. Por ese motivo he deducido que el tema se escapa a la intención de Israel.

Mi segunda declaración de limitación de responsabilidad es quizás tan aparentemente irresponsable como la primera. Los exegetas han dedicado muchas energías a las pruebas del Antiguo Testamento sobre la fisiología de la persona humana, la cual por lo general gira en torno a las categorías de *espíritu* (*rûaḥ*), *carne* (*basar*), *ser vivo* (*nephesh*) y *corazón* (*lēb*)[7]. Una vez más, disponemos de buenas reflexiones sobre el tema, y el estudiante de teología del Antiguo Testamento debe ocuparse de dichas cuestiones. Este tema de la fisiología ha ofrecido cuatro intuiciones destacadas que han sido el centro de incesantes estudios:

6. La bibliografía al respecto es inmensa. Entre las obras más influyentes y útiles se encuentra P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Filadelfia 1978, 1-30 *passim*.

7. Respecto a la fisiología humana, cf. la reflexión aún útil de A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, Cardiff 1949; H. W. Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca [3]2001, 19-113; W. H. Schmidt, *Anthropologische Begriffe im Alten Testament*: EvT 24 (1964) 374-388.

a) La persona humana está formada de tierra y recibe el aliento de Dios para convertirse en un ser vivo –*nephesh*– (Gn 2, 7; Sal 103, 14). Esto significa que la persona humana, desde su origen y perpetuamente, depende de los dones generosos de Yahvé para gozar de la vida (Sal 104, 29-30). Esta dependencia plantea la grave problemática de la mortalidad, que en sí misma no está relacionada con el pecado[8].

b) La persona humana goza de vitalidad como un agente y una criatura que vive y posee fuerza sólo en relación con el Dios que fielmente le da el aliento. Así, la persona humana ha de ser comprendida desde una perspectiva relacional y no esencialista.

c) La formulación de «soplar el polvo» para convertirse en un «ser vivo» impide cualquier dualismo. Es desafortunado el hecho de que «ser vivo» (*nephesh*) a menudo se traduzca por «alma», que en el pensamiento clásico se usaba en oposición a «cuerpo», una distinción imposible para el modo de hablar israelita. De esta manera, la persona humana es una unidad dependiente, a la que se otorga vitalidad, para la cual puede resultar apropiado el término *unidad psicosomática*, si esa expresión no reflejase el legado dualista.

d) Derivada de esta fisiología, aunque sin formar parte directa de ella, se halla la percepción de que las personas no son individuos aislados, sino miembros de una comunidad constituida por aquellos a quienes el aliento vivificante de Yahvé ha dado fuerzas, y cuya humanidad radica en ser parte de ese grupo.

Es evidente una vez más que esta fisiología, al servicio del modelo interactivo de realidad de Israel, se halla en conflicto con diversas nociones modernas de humanidad. Esta fisiología cobra importancia en la tradición cristiana cuando se lleva a cabo una reflexión sobre la encarnación y la resurrección. No obstante, dado que aquí estoy interesado en el ser humano como compañero de Yahvé, insistiré en que esta fisiología, que participa en gran medida en la articulación convencional de su antiguo entorno social, ha de ser entendida como una forma de hablar sobre la persona humana a fin de decir *teológicamente* lo que Israel creía importante decir. O sea, debemos saber cómo se expresa Israel en términos de aliento, carne, alma y corazón; pero no es esto en sí lo que resulta fundamental en el testimonio no requerido de Israel.

No tengo interés alguno en renunciar a la noción de imagen o a la antigua fisiología que el texto refleja. Mas tampoco quiero apartarme de lo que me parece la preocupación fundamental de Israel en referencia a la humanidad; a saber, que la persona humana es *una persona en relación con Yahvé*, que vive en intensa mutualidad con él. Esta relación invita a establecer un «emparejamiento» entre el carácter de Yahvé y el de la persona humana, aunque tal emparejamiento no pone en peligro la decisiva inconmensurabilidad que existe entre Yahvé y las personas. Todo esto –lo referente a la relación, la mutualidad, el emparejamiento y la inconmensurabilidad– se expresa mediante la flexible noción de *alianza*, pues en Gn 9, 8-17 se afirma la existencia de una «alianza eterna» entre Dios y «toda criatura viva» (*nephesh ḥyyh*), «toda carne» (*basar*) en la tierra. Entre aquellos con quienes Yahvé ha establecido una alianza eterna se encuentran las personas, cuya alianza con Yahvé es evidentemente diferente de la alianza con otras criaturas no humanas, aunque aquí no se incide sobre esta cuestión[9]. Así, la persona humana es compañera de la alianza con Yahvé. No es lo mismo que la alianza de Israel con Yahvé, pero, como veremos, Israel permite que la percepción de su propia alianza con Yahvé se desborde en general hacia esta relación más inclusiva de interacción y mutualidad.

8. Al respecto, J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality: The Reid-Tucker Lectures for 1990*, Minneapolis 1993, ha sugerido una alternativa radical y significativa a la posición, aceptada desde hace tiempo, de Oscar Cullmann.

2. *La persona humana en relación con la soberanía y la misericordia de Yahvé*

En primer lugar, formularemos la naturaleza de la persona humana en relación centrándonos en tres aspectos de la humanidad que se emparejan con las tres afirmaciones principales hechas a favor de Yahvé.

a) *Soberanía y obediencia*

En primer lugar, Yahvé como creador de la humanidad y de cada persona humana es soberano en esa relación. La persona humana es una criatura dependiente y está creada para la obediencia[10]. Antes de dotar de contenido a los mandamientos de Yahvé, las categorías de soberanía y obediencia son rasgos definitorios y fundamentales del ser humano. Aquel que posibilita la vida humana es santo, glorioso y celoso. Por consiguiente, la fuerza, la posibilidad y la relevancia del ser humano no están indicadas por un agente autónomo que ha recibido plena libertad o que ha sido abandonado, sino que dependen de Aquel que hace posible la vida mediante la donación constante y fiable de su aliento. La persona humana no es, ni puede ser, autosuficiente, sino que vive aceptando la voluntad y el propósito de Aquel que otorga y ordena la vida.

Cuando nos preguntamos por el contenido de esa soberanía para la que la obediencia es la respuesta adecuada, el Antiguo Testamento no resulta especialmente locuaz. Podemos referirnos a los «mandamientos de la creación» de Gn 1, 26, que autorizan el «dominio», y al mandato y la prohibición de Gn 2, 15-17[11]. Junto a estos

9. Estamos comenzando a advertir y valorar el acento sobre las criaturas no humanas en la teología veterotestamentaria de la creación gracias en gran medida a la nueva conciencia ecológica. Respecto a los animales como criaturas de Dios que se encuentran en el horizonte de la responsabilidad humana, cf. especialmente D. J. Hall, *The Stewardship of Life in the Kingdom of Death*, Grand Rapids 1988; Id., *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age*, Grand Rapids 1990; Id., *Imagining God: Dominion as Stewardship*, Grand Rapids 1986.

10. Así lo indica Eichrodt sin grandes matices o flexibilidad, cf. *supra*, nota 1.

11. Un impresionante repaso de la cuestión del «dominio» humano en el mundo moderno y sus raíces bíblicas se encuentra en C. Wybrow, *The Bible, Baconism, and Mastery over Nature: The Old Testament and Its Modern Misreading*, Nueva York 1991. Son útiles las discrepancias de Wybrow con las conocidas tesis de Lynn White, según las cuales la Biblia ofrece el fundamento para relacionarse con la tierra de una forma explotadora.

textos, además, es normal citar la prohibición de asesinato y la protección de la vida humana en Gn 9, 1-6. Con todo, me parece que ocuparse de estos diversos mandamientos se supone prestar una atención indebida a los primeros capítulos de Génesis.

En Israel resulta más característico imaginar que la persona humana es en cierto modo responsable ante las exigencias y las expectativas de la Torá, aun cuando se acepta que no toda persona o comunidad humana estuvo presente en el Sinaí. Levinas muestra el modo en que Israel puede ubicar a la persona humana bajo los mandamientos de la ley:

> El hombre, actuando en sintonía con la Torá, *fomenta* la asociación de Dios con el mundo, o transgrediéndola, agota la fuerza de esa divina relación. El crecimiento de la santidad, la exaltación y el ser de los mundos dependen del hombre, al igual que su aniquilación... Es el hombre el que garantiza el ser, la exaltación y la santidad... dependiendo de si vive o no en sintonía con la voluntad de Dios escrita en la Torá[12].

Israel se muestra impreciso respecto al modo de entender esta responsabilidad para con la creación, y no reflexiona de forma crítica sobre la cuestión de una «revelación natural»[13]. Simplemente se afirma y se acepta que la Torá y sus mandamientos incumben a toda la creación y por consiguiente a todas las personas.

Podemos citar tres textos que apoyan esta noción de que todos los seres humanos están llamados a obedecer los mandamientos de Yahvé. En dos salmos que celebran la creación, los salmos 104 y 145, la panorámica de su retórica incluye a toda la creación y todas las personas, sin hacer referencia a la alianza o a la Torá. Sin embargo, ambos salmos terminan con una sobria advertencia:

> ¡Qué se acaben los pecadores en la tierra,
> que los malvados dejen de existir! (Sal 104, 35).

> El Señor protege a todos los que lo aman,
> pero extermina a todos los malvados (Sal 145, 20).

En ningún caso se dota de contenido a «los malvados», pero queda claro que los malvados son quienes viven su vida oponiéndose a la voluntad y los deseos del Creador, y dañando la creación.

Además, en Job 31 se nos hace entrega de un inventario ético concreto, el cual seguramente refleja la reflexión más interesante de Israel sobre la Torá[14]. Aquí no habla un israelita, sino una persona que es responsable y obediente. No cabe duda de que en formulaciones como esa, el testimonio no requerido de Israel hace uso de los mandamientos de la Torá. Tampoco queda ninguna duda de que las criaturas humanas son consideradas responsables de mantener una vida saludable en el mundo. En virtud de su creatureidad, la persona recibe la orden de vivir una vida que favorezca el

12. E. Levinas, *In the Time of Nations*, 124-125.
13. Cf. J. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford 1993.
14. Respecto a este capítulo fundamental del Antiguo Testamento, cf. G. Fohrer, *The Righteous Man in Job 31*, en J. L. Crenshaw-J. T. Willis, *Essays in Old Testament Ethics (J. Philip Hyatt, in Memoriam)*, Nueva York 1974.

bienestar del mundo[15]. No puede existir una persona que preceda o que esté al margen de los mandamientos. Nacer en la creación de Yahvé coloca a la persona bajo las reglas del Soberano que crea.

b) *La libertad humana en el mundo*

En segundo lugar, hemos visto que la soberanía de Yahvé entra en conflicto con su fidelidad, la cual, intensa y profunda, da como resultado un cierto *pathos*, el cual en ocasiones matiza enormemente lo que parece ser la determinada soberanía de Yahvé. Como la persona «se equipara» con Yahvé y como la obediencia humana «se equipara» con la soberanía de Yahvé, del mismo modo la persona está autorizada a aceptar la fidelidad de Yahvé, que se transforma en *pathos*.

La promesa hecha a toda persona es que:

> Mientras dure la tierra
> habrá sementera y cosecha,
> frío y calor,
> verano e invierno,
> día y noche (Gn 8, 22).

Se trata de un orden en el mundo fiable y generoso, en el que los seres humanos pueden confiar. El mundo está configurado por Yahvé de tal manera que proporciona aquello que todas las criaturas necesitan para vivir (cf. Sal 104, 27-28; 145, 15-16). Así, las criaturas humanas viven en un mundo que les libera fundamentalmente de ansiedad, debido a la bondad, la fiabilidad y la generosidad de Yahvé[16]. Aún más, se afirma lo siguiente de Yahvé:

> El Señor es bondadoso con todos,
> a todas sus obras alcanza su ternura...
> El Señor es fiel a todas sus palabras,
> leal en todas sus acciones (Sal 145, 9.13b).

Yahvé no es hostil con la humanidad ni actúa con enemistad, sino que tiende a sostener, sanar y perdonar. Gracias a la condescendencia de Yahvé, las personas reciben un espacio vital seguro donde ejercer su libertad, poder, responsabilidad y autoridad, a fin de usar, disfrutar y gobernar toda la creación.

> ¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él,
> el ser humano para que de él te cuides?

15. Hans Heinrich Schmid ha explicado con gran sutileza la noción veterotestamentaria de una ordenación de la creación a la que deben someterse las personas y de cuyo mantenimiento son responsables. Su título más importante en inglés es H. H. Schmid, *Creation, Righteousness, and Salvation: «Creation Theology» as the Broad Horizon of Biblical Theology*, en B. W. Anderson, *Creation in the Old Testament*, Filadelfia 1984, 102-117. Este artículo refleja sus dos estudios básicos: *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Berlín 1966; Id., *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tubinga 1968.
16. Mt 6, 25-31 es totalmente coherente con este acento sobre Yahvé como el creador que es fiel a los hombres; cf. Sal 104, 27-28; 145, 15-16.

Lo hiciste inferior a un dios,
coronándolo de gloria y esplendor;
le diste el dominio sobre la obra de tus manos,
todo lo pusiste bajo sus pies:
rebaños y vacadas, todos juntos,
y aun las bestias salvajes;
las aves del cielo, los peces del mar
y todo cuanto surca las sendas de las aguas (Sal 8, 5-9).

El profundo compromiso de Yahvé con la fidelidad y la compasión engendra un espacio vital que ofrece una maravillosa libertad en el mundo, libertad para comer y beber y exultar en un mundo de bondad[17].

Sin embargo, la fidelidad de Yahvé, inclinado hacia el *pathos*, ofrece muchas más cosas a la criatura humana. Puesto que Yahvé es verdaderamente interactivo, de vez en cuando la persona se siente con la audacia suficiente como para tomar la iniciativa, para defender sus derechos frente a Yahvé y para dirigirse a él reivindicando sus derechos con insistencia. Job es en definitiva el modelo de esto. Job representa a toda la humanidad reunida y movilizada contra Yahvé, insistiendo en los derechos y prerrogativas de que gozan las criaturas responsables que son miembros plenos de la creación de Yahvé.

Es típicamente judío ir incluso aún más allá en esta exaltación de la criatura humana, no sólo en presencia de Dios, sino frente a él. Una vez más remito a Emmanuel Levinas. En su reflexión sobre la kénosis de Dios, Levinas presenta dos cuestiones. En primer lugar, «todo depende del hombre»:

> ¡El hombre debe rendir cuentas del universo! El hombre debe rendir cuentas de los demás. Su fidelidad o infidelidad a la Torá no es meramente una forma de salvarse o condenarse personalmente; el ser, la exaltación y la luz de los mundos dependen de él. Sólo de manera indirecta, a través de la salvación o ruina de los mundos, depende de él su propia identidad. Es como si mediante esa responsabilidad, que constituye la verdadera identidad del hombre, uno de nosotros se asemejase a Elohim[18].

El dominio de los seres humanos sobre la creación, expresado en Gn 1–2 y especialmente en Sal 8, otorga a las criaturas humanas un gran poder y libertad. Este mismo permiso significa que la persona humana posee un espacio para mantenerse firme frente a Dios, lo cual proporciona algo así como una responsabilidad final sobre el mundo (aunque no autonomía) y permite suplicar ante el rostro de Yahvé (como Job) un mejor resultado de la relación.

Levinas da un paso más en su segunda consideración: «Dios necesita la oración del hombre»[19]. Levinas es capaz de imaginar que la relación entre Yahvé y los seres humanos es de auténtica mutualidad. Mientras Yahvé en su soberanía posee la iniciativa sobre los seres humanos, en el *pathos* (la «kénosis» de Levinas) Yahvé reconoce la iniciativa de los seres humanos y espera su actuación. Ya hemos visto en los salmos de lamento que al orar Israel es capaz de lisonjear, amenazar y coaccionar a Yahvé para que acepte la iniciativa humana[20]. Levinas cita Prov 15, 8 como un ejemplo paradigmático de que la oración es una necesidad de Dios: «El Señor aborrece el sacrificio de los malvados y se complace en la oración de los rectos»[21]. En esta tradición a la persona se le asigna una extraordinaria autoridad y prerrogativa, no solamente al servicio de Dios, sino frente a él. Por supuesto, existe otra cara en la dimensión transaccional de esta relación basada en la alianza, la cual inclina el encuentro divino-humano hacia la iniciativa divina.

17. Estos temas están en el centro de la antropología cristiana propuesta por W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca 1993.
18. E. Levinas, *In the Time of the Nations*, 125.
19. *Ibid.*, 127-132.

c) *La dialéctica de afirmación y abandono*

En tercer lugar, será evidente que he planteado de forma dialéctica un profundo conflicto en esta relación, un conflicto que, según mi parecer, es reflejo del texto y deriva de la polémica relación entre Israel y Yahvé. En la medida en que la humanidad entre en relación con la *soberanía* de Yahvé, la obediencia es lo apropiado. En la medida en que entre en relación con su *fidelidad tendente a pathos*, la humanidad tiene permiso para ser libre y llevar la iniciativa.

Existe una profunda tensión en esta relación, pues entrar en relación con la soberanía y la fidelidad de Yahvé no permite compartimentación alguna. Me temo que en la práctica nos inclinamos a ello, siendo excesivamente escrupulosos en algunas áreas de los mandamientos (como las del dinero o la sexualidad) y totalmente autónomos en otras esferas de la vida (como las del dinero o la sexualidad)[22]. En esta relación, sin embargo, al igual que en cualquier otra relación íntima, seria y exigente, las cuestiones son mucho más difíciles y complejas de lo que podría parecer esta clasificación. La persona, como Israel, es invitada, esperada y apremiada con insistencia para que se comprometa en una verdadera interacción en la que en ocasiones ha de afirmarse y en otras ha de negarse, dando y tomando la iniciativa. Así como esta tradición no contempla personas que sean arrogantemente autónomas, tampoco contempla seres humanos que muestren una incesante y temerosa deferencia a Yahvé.

Hay que advertir que Levinas y Abraham Heschel, a quienes me he remitido con frecuencia, trabajan a partir de una tradición judía ética y mística y no citan muchos textos bíblicos para apoyar sus ideas, porque sus razonamientos son más bien de índole teológica y tradicional en sentido amplio que de índole bíblica. Les he citado, sin

20. Al respecto, cf. *supra* mi reflexión sobre la réplica israelita al testimonio, en las p. 402-409.
21. Aunque he perdido la referencia, Abraham Heschel escribe: «El hombre también es necesario para Dios, para el desarrollo de sus planes en el mundo. El hombre es necesario; es una necesidad de Dios».
22. El resultado práctico de esta compartimentación en la Iglesia contemporánea es que los llamados conservadores tienden a tener gran cuidado con las exigencias más rigurosas de la Biblia respecto a la sexualidad, siendo indiferentes a lo que ésta dice de la economía. *Mutatis mutandis*, los llamados liberales valoran lo que la Biblia exige respecto a la economía, pero tratan con ligereza lo que la Biblia enseña sobre sexualidad.

embargo, porque esta particular tradición hermenéutica judía expresa un tema contrario a la tendencia cristiana generalizada de subrayar especialmente la tradición de soberanía y obediencia deferente. Bien puede ser que esta tradición sea la que predomina en el texto bíblico, pero no es la única. En sí misma no es ésta la razón por la que la tradición bíblica ha seguido siendo atractiva, fuerte y pertinente para el desarrollo de la reflexión sobre la naturaleza de la humanidad.

Hemos visto, desde Ex 34, 6-7, que Yahvé alberga en lo más profundo de sí una interioridad que oscila entre la fidelidad y la soberanía[23]. Ahora estamos en condiciones de afirmar que con la humanidad, así como con Israel, esta interioridad inquieta de Yahvé tiene como contrapunto en su compañero una praxis que oscila entre la deferencia y la autonomía, cada una de las cuales matiza sin cesar a la otra. Además, en esta tradición lo que requiere y espera una humanidad plena es el *valor para afirmarse* y la *confianza para ceder*. Cualquiera de las dos posturas por sí misma revela la tradición y manifiesta a Aquel de quien el ser humano está llamado a ser compañero. Además, cada tendencia por sí misma distorsiona la compañía y caricaturiza la naturaleza de Yahvé, quien en su grandeza debe ser obedecido, pero que en su reciprocidad acepta los desafíos. La más destacada tradición clásica de hermenéutica cristiana no ha prestado la atención suficiente a este aspecto de la fidelidad de Yahvé, que deriva hacia el *pathos* y la vulnerabilidad para con su compañero humano. Consiguiente e inevitablemente, esa tradición cristiana clásica no ha reflexionado lo suficiente sobre las formas en que la humanidad es invitada a afirmarse en presencia de Yahvé. A resultas de este olvido, la tradición cristiana dominante no ha valorado plenamente el modo en que *la dialéctica de afirmación y abandono en la persona humana es el contrapunto de la interioridad de Yahvé, que oscila entre la soberanía y la fidelidad*. Me parece que la tradición cristiana clásica debe aprender una vez más de su homóloga judía este aspecto de la interacción entre Dios y los seres humanos. Se trata del imperativo permanente del ecumenismo, recuperar de otros lo que el propio enfoque interpretativo no ha puesto a nuestra disposición.

3. *Rasgos característicos de la humanidad basada en la alianza*

De momento hemos sugerido a rasgos generales que la persona humana, tal como aparece en el testimonio no requerido de Israel, guarda proporción con Yahvé:

–Yahvé es soberano; la persona humana está llamada a ser obediente y deferente.

–Yahvé es fiel; la persona humana está invitada a ser libre y tomar la iniciativa.

–Yahvé guarda la alianza al poner en práctica una soberanía exigente y una fidelidad permisiva; la persona humana se comprende como el compañero de Yahvé en dicha alianza, constantemente llamado a ser obediente y fiel, cediendo gustoso a la soberanía de Yahvé y arriesgando su libertad ante la fidelidad de Yahvé.

23. Cf. *supra* mi reflexión sobre este pasaje clave en las p. 237-240.293-294.

A continuación consideraremos más detalladamente *los pormenores de esta criatura basada en la alianza que cede obediente y que se afirma en libertad*. El Antiguo Testamento nos ofrece algunos textos que se ocupan de forma explícita y deliberada de las cuestiones que estamos tratando. Se trata de pruebas presentadas apresuradamente y de forma puntual. El texto traza un esbozo de la persona humana en el ejercicio de su humanidad ante Yahvé. Desde el punto de vista metodológico, estoy influido por la obra de Alfons Deissler, quien proporciona un esquema de la acción humana a través del texto del salmo 22[24]. Deissler no deduce ningún atributo humano de índole esencial a partir del texto, sino que contempla al sujeto del salmo «comportándose humanamente» en una situación concreta. Prestaremos atención a los acentos de la explicación de Deissler del salmo 22, pero añadiremos otros aspectos del carácter humano que trascienden el salmo estudiado. Resumiré el ejercicio de la humanidad basada en la alianza frente a Yahvé en ocho temas, organizados en tres grupos.

a) *Tres disciplinas para ser humano*

En el primer grupo de temas, analizaré a la persona como alguien que escucha (obedece), discierne y confía. Estas tres disciplinas juntas sostienen una vida de libertad dichosa, libre de miedo y cinismo, una vida enraizada en el compromiso total con Yahvé, en la plena adhesión a la soberanía de Yahvé, y en la confianza absoluta en el fiable ordenamiento de la realidad por parte de Yahvé.

Escuchar (obedecer). La persona, como criatura de Yahvé, es alguien que *escucha* cuando éste se dirige a ella en su soberanía[25]. Al expresar Yahvé su voluntad soberana, un elemento clave del ser del hombre es la obediencia, la respuesta al mandato que se ha escuchado. Ya hemos advertido que el mandato de Yahvé se refiere tanto a la práctica de la justicia en imitación de Yahvé (Dt 10, 17-19) como a la práctica de la santidad también en imitación suya (Lv 19, 2-4). Esta noción de lo que significa ser humano es paralela y se deriva de la noción de Israel como compañero de la alianza. Podemos observar el paralelismo si comparamos dos textos, uno referido a Israel:

> Y ahora, Israel, ¿qué es lo que te pide el Señor tu Dios? (Dt 10, 12a).

Y otro relativo a la persona:

> Se te ha hecho saber, hombre,
> lo que es bueno,
> lo que el Señor pide de ti (Miq 6, 8).

24. A. Deissler, «'Mein Gott, Warum hast du mich verlassen'... (Ps 22.2)», en *Ich will euer Gott werden*, Stuttgart 1981, 99-121.

25. De esta manera, el *shema'* de Dt 6, 4 se encuentra en el centro de la comprensión veterotestamentaria de la personeidad. No obstante, es importante recordar que *shema'* en primera instancia significa «escuchar» más que «obedecer». En uno de sus primeros escritos, Paul Ricoeur observa que escuchar es aceptar que uno no se ha hecho a sí mismo y no es autónomo. Escuchar –responder obedientemente a otro– es reconocer que se es derivado y que se está íntimamente relacionado con quien tiene el derecho de dirigirse a ti.

El interrogante se plantea primero a Israel y luego a los «mortales». De acuerdo con el testimonio no requerido de Israel, parte de la naturaleza de la persona consiste en que ésta escuche y obedezca la voluntad de Yahvé de justicia y santidad, la cual define, sostiene y ordena el mundo.

La práctica de la santidad se refiere a la conciencia de que la vida ha de ser organizada reconociendo en lo profundo que lo fundamental de la realidad queda al margen y no es susceptible de control humano. Así, la enseñanza sacerdotal protege con gran minuciosidad el misterio de la santidad colocándolo lejos del control del hombre.

El ejercicio de la justicia, de forma concreta, consiste en la puesta en práctica de la *ṣedāqāh* de Yahvé, gracias a la cual la comunidad humana puede seguir siendo viable y fecunda[26]. Al hacer justicia, el papel del ser humano no simplemente consiste en cumplir las normas, sino en arriesgarse a llevar a cabo un verdadero bien por medio del cual se mantenga y aumente la solidaridad humana. Obedecer es hacer uso de un poder social responsable, tal como aparece en las órdenes fundamentales de los textos de la creación (cf. Gn 1, 18; 2, 15; Sal 8, 6-8).

La persona tiene autorización para «dominar» toda la creación, pero ese dominio, dados los verbos de Gn 2, 15, consiste en «cultivar» (*ʿbd*) y «guardar» (*šmr*) la tierra. Estos verbos no sugieren un uso explotador y en beneficio propio de la tierra, sino un cuidado respetuoso y una mejora de la tierra y todas sus criaturas. En este sentido, el mandato de obedecer conduce a la tarea de administrar, de cuidar sabiamente del mundo y sus criaturas, confiadas a la tutela humana[27].

El testimonio del Antiguo Testamento, sin embargo, no se detiene en estas cuestiones teológicas generales, sino que siempre se ocupa de casos concretos. Y cuando ese testimonio se cifra en casos concretos, la práctica de la justicia, que es una vocación fundamental del hombre, se refiere principalmente no a criaturas no humanas, sino a la mejora de la comunidad humana poniendo en funcionamiento las fuerzas sociales, especialmente la fuerza y los recursos de los poderosos, para el bienestar de la comunidad. Aunque se podrían citar muchos textos, elegiremos cuatro.

En primer lugar, el mandamiento que recoge la autorización para poner en práctica la justicia se expresa de forma negativa en Ez 34, 3-4, encontrando su contrapunto positivo en los vv. 14-16:

> No habéis robustecido a las flacas, ni curado a las enfermas, ni habéis vendado a las heridas; no habéis reunido a las descarriadas, ni buscado a las perdidas... Las apacentaré en pastos escogidos y pastarán en los montes altos de Israel; allí descansarán en cómodo aprisco y pacerán pingües pastos por los montes de Israel. Yo mismo apacentaré a mis ovejas y las llevaré a la majada, oráculo del Señor. Buscaré a la oveja perdida y traeré a la descarriada; vendaré a la herida, robusteceré a la flaca, cuidaré a la gorda y robusta; las apacentaré como se debe (Ez 34, 4.14-16).

26. H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tubinga 1968, ha mostrado que en el Antiguo Testamento la justicia no sólo está centrada en el Sinaí. La *sedāqāh* forma parte del tejido y de la estructura misma de la creación, y no debe violarse; cf. Prov 8, 10-21.

27. Cf. *supra* la referencia a la obra de Hall en la nota 9.

En este texto, el cual resuena en Mt 25, 31-46, Yahvé emprende una tarea de restauración que corresponde precisamente a la obediencia que ha de darse entre los poderosos.

En segundo lugar, en una disputa acerca de la obediencia adecuada, se defiende la práctica de la justicia rehabilitadora frente a la pseudopráctica de la santidad:

> El ayuno que yo quiero es éste:
> que abras las prisiones injustas,
> que desates las correas del yugo,
> que dejes libres a los oprimidos,
> que acabes con todas las tiranías,
> que compartas tu pan con el hambriento,
> que albergues a los pobres sin techo
> que proporciones vestido al desnudo
> y que no te desentiendas
> de tus semejantes (Is 58, 6-7).

El verdadero deseo de Yahvé es un tipo radical de relación con el prójimo. Ese anhelo de Yahvé ciertamente incumbe a los israelitas, pero seguramente pueda extrapolarse, de manera que constituye una exigencia hecha a cualquier persona, con vistas a la constitución de una comunidad humana viable.

En tercer lugar, Job 31 ofrece un amplio y exhaustivo inventario de las obligaciones del hombre:

> ¿He caminado con mentira,
> o mi pie corrió hacia el fraude?
> Que Dios me pese con una balanza justa
> y reconozca mi integridad.
> Si mis pasos se apartaron del camino,
> si me dejé llevar de mis antojos,
> si mis manos se mancharon...
> Si me dejé seducir por otra mujer,
> si aceché a la puerta de mi prójimo...
> Si violé los derechos de mi siervo
> o de mi sierva en sus litigios conmigo...
> ¿Acaso me cerré a la súplica del pobre
> o dejé a la viuda consumirse en llanto?
> ¿Acaso comí solo mi bocado,
> sin compartirlo con el huérfano?
> Yo, que desde siempre lo cuidé como un padre,
> que desde niño fui su protector.
> Si veía a un indigente sin vestido
> o algún pobre desnudo,
> ¿no me lo agradeció su cuerpo
> abrigado con el vellón de mis corderos?
> Si perjudiqué a un huérfano
> valiéndome de mi influencia en el tribunal...

¿Puse en el oro mi confianza?
¿Dije al oro fino: «Tú eres mi seguridad»?
¿Me regodeé en la abundancia de mis bienes
y en la fortuna amasada con mi esfuerzo?
Al ver el sol radiante de luz
y a la luna en todo su esplendor,
¿me dejé seducir por ellos en secreto?
¿Les mandé un beso con mi mano?...
¿Me alegré del infortunio de mi enemigo?
¿Me sentí feliz cundo la desgracia lo acosaba?
Nunca lo maldije con mi boca
ni le deseé la muerte con imprecaciones.
Cuando los que estaban conmigo
querían abusar de un forastero,
yo no le dejaba pasar la noche fuera,
mi puerta estaba abierta al caminante.
No he disimulado mis faltas como otros,
ni he mantenido en secreto mis pecados...
Si mi tierra gritó venganza contra mí
y sus surcos derramaron lágrimas,
si he comido sus frutos sin pagarlos,
haciendo morir de hambre a su dueño... (Job 31, 5-7.9.13. 16-21.24-27.29-33.38-39).

Aquí sólo he citado las frases condicionales, que están seguidas en cada caso por una maldición, afirmando así de forma negativa su inocencia.

Lo que nos interesa, en cualquier caso, no es la estructura dramática del capítulo ni la función de esta afirmación en labios de Job, sino el contenido de la responsabilidad y de las obligaciones formuladas en el proceso de absolución de Job. Es obvio que la obediencia y la responsabilidad afectan a todas las esferas y ámbitos de la existencia humana: la sexualidad, la economía, la religión y la integridad personal. Además, en los últimos versículos, las obligaciones incluyen el cuidado de la tierra. Queda igualmente claro que la parte central de este texto se refiere a la responsabilidad de llevar a cabo acciones positivas y rehabilitadoras para con quienes son débiles, pobres y vulnerables. Los poderosos poseen recursos en fideicomiso para la comunidad. Al mismo tiempo, las protestas de inocencia de Job consisten precisamente en que él ha dedicado sus muchos recursos a la comunidad y no los ha empleado sólo en beneficio propio. Job surge como una figura que contrasta poderosamente con los gobernantes rechazados y condenados en Ez 34, los cuales hicieron uso de sus muchos recursos para su propio bien.

En cuarto lugar, el salmo 112 ofrece una descripción del «hombre dichoso» que encuentra su deleite en los mandamientos de Yahvé. Tal persona es diligente, generosa y justa:

Dichoso el hombre que se apiada y presta,
y administra con justicia sus asuntos...
Da con largueza a los pobres,
su fidelidad permanece para siempre... (Sal 112, 5.9).

La conducta de una persona así se corresponde con la tendencia de Yahvé en un salmo equiparable, el Sal 111.

Así, la obediencia humana supone básicamente cuidar de la comunidad, practicar una hospitalidad rehabilitadora, llevar a cabo una administración responsable y más concretamente:

–compartir tu pan con el hambriento,
–acoger al pobre desamparado en tu casa,
–vestir al desnudo.

En nuestro contexto actual, es posible preguntarnos, e incluso debatir, si ésta es la tarea del «sector privado» o si es considerado política social. La respuesta más sencilla es que el Antiguo Testamento, en su testimonio no requerido, no hace distinción entre la responsabilidad pública y la privada. La afirmación de Is 58 ciertamente parece una iniciativa privada. A primera vista, lo mismo se puede decir de Sal 112 y Job 31. En estos dos casos, sin embargo, nos encontramos con la descripción, en una sociedad feudal, de una persona rica, poderosa e influyente que se halla en la cúspide de la pirámide social, de modo que la acción de ese potentado es algo parecido a la política social. Y ciertamente Ez 34 se muestra interesado por el uso del aparato gubernamental a la hora de emprender iniciativas rehabilitadoras para con los marginados. Los agentes humanos, tanto en la sociedad antigua como en la contemporánea, se hallan insertos en instituciones sociales, las cuales son instrumentos de obediencia y de puesta en práctica de la justicia en la comunidad, algo que es una obligación humana teniendo en cuenta los mandatos y la voluntad de Yahvé.

Los cuatro textos que he citado, a los que podrían añadirse muchos otros, ponen de manifiesto que las afirmaciones generales de obediencia a Yahvé se traducen concretamente en las necesidades cotidianas del prójimo. La disciplina que consiste en escuchar y responder en obediencia constituye una poderosa negativa a una autonomía que de forma predecible acaba convirtiéndose en codicia destructiva, y que coloca el lucro individual frente a la comunidad y sus necesidades. El hombre obediente es una criatura profundamente integrada en, con y para la comunidad.

Sabiduría y prudencia. Dado que la obediencia conduce a un uso responsable del poder por el bien de la comunidad al servicio del deseo de Yahvé de justicia, ser humano significa ser sabio y prudente. A primera vista hay un notable salto de la obediencia a la sabiduría. Más detenidamente, sin embargo, se percibe que la verdadera sabiduría consiste en adherirse a los mandamientos (Prov 10, 8) y que el cumplimiento de los mandamientos conlleva *la práctica de la sabiduría* (Dt 1, 13-15; 4, 6). Desde un punto de vista teológico, la retórica en torno a los mandamientos y la retórica

en torno a la sabiduría aparecen íntimamente relacionadas en el Antiguo Testamento. Ambos aspectos suponen prestar atención a la coherencia misteriosa de la realidad, un don de Dios que no está simplemente a disposición de la agresividad humana. De acuerdo con la presentación idílica del comienzo de su reinado, en 1 Re 3, 9 Salomón pide «un corazón que escuche» y en 1 Re 3, 12 recibe un corazón «sabio y prudente» (*ḥkm wnbôn*). En última instancia, el sabio debe celebrar la fidelidad, la justicia y la rectitud de Yahvé (Jr 9, 23-24).

La comprensión veterotestamentaria de la naturaleza humana no pone reparos a la hora de celebrar la sagacidad y la perspicacia de una mente analítica y rigurosa[28]. Sin embargo, el discernimiento que se exige a la persona no consiste meramente en un conocimiento técnico. Se trata, más bien, de percibir cómo se relacionan las cosas y cómo actúan en el inescrutable despliegue de la creación llevado a cabo por Dios. Supone reconocer con delicadeza que la realidad es una compleja red de límites y posibilidades, de hechos y opciones que han de ser respetados, bien administrados y cuidadosamente guardados para fomentar el bienestar deseado y concedido por Yahvé a toda la tierra. Además de Salomón, que es presentado como modelo de quien puede mejorar su mundo[29], podemos citar como figura paradigmática a José, de quien, como de Salomón, se dice que es «sabio y prudente» (Gn 41, 33). José, a consecuencia del don especial de Dios, es capaz de poner en funcionamiento los recursos de la tierra y la fuerza del imperio egipcio para que haya «pan en el mundo»[30].

Normalmente se espera que los líderes de Israel sean «sabios y prudentes». Sin embargo, en Dt 4, 6, la cuestión se amplía y se democratiza, de modo que la sabiduría prudente se convierte en un atributo de todo Israel. En la medida en que este aspecto del discernimiento es sapiencial, es posible extrapolarlo incluso más, llevándolo fuera de Israel. Dicho discernimiento es una facultad concedida por Dios a la criatura humana. Así, los sabios dirigentes de Israel encarnan esta cualidad general del ser humano, quizás en un grado diferente.

Subrayar el discernimiento no es algo común en la teología del Antiguo Testamento al hablar de la persona humana, pues en época reciente el planteamiento se ha basado en los mandamientos y en la obediencia. Incluyo este énfasis y lo coloco inmediatamente después de la obediencia por dos razones. En primer lugar, la recuperación de las tradiciones sapienciales sobre la creación existentes en el Antiguo Testamento pone de relieve que la persona ha de entenderse frente a Yahvé no sólo en términos de las

28. Reducir la relación entre Dios y el ser humano en el Antiguo Testamento a la práctica de una obediencia rotunda, unidimensional y acrítica constituye un verdadero malentendido. Cf. D. Sollë, *Imaginación y obediencia. Reflexiones sobre una ética cristiana futura*, Salamanca 1980; S. Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View*, Londres 1974.

29. Empleo el término *modelo* porque numerosos exegetas en la actualidad consideran que las pruebas históricas sobre Salomón como figura sapiencial son, si existen, mínimas. No obstante, como modelo para la tradición posterior, Salomón es una figura destacada. Cf. W. Brueggemann, *The Social Significance of Solomon as a Patron of Wisdom*, en J. G. Gammie-L. G. Perdue (eds.), *The Sage in Israel*, 117-132.

30. Respecto a la función de José como una figura ambivalente de la fe israelita mientras está al servicio del imperio, cf. W. L. Humphreys, *A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel*: JBL 92 (1973) 211-223.

tradiciones mosaicas, que son tan profundamente israelitas, sino también en términos de las tradiciones de la creación, que provienen de un horizonte más amplio. Es bien sabido que el testimonio sapiencial de Proverbios, por ejemplo, traza una imagen de un ser humano responsable y yahvista sin apelar excesivamente a los mandamientos[31]. En esta tradición, ser humano significa prestar atención al generoso misterio que impulsa la realidad y saber cómo canalizar de un modo respetuoso y constructivo ese misterio generoso hacia el bienestar de la tierra y de la comunidad humana.

La segunda razón por la que cito este aspecto de la naturaleza humana inmediatamente después de la obediencia es porque creo que constituye una buena base desde la que evitar dos graves distorsiones de la noción de ser humano en la sociedad contemporánea. Por un lado, las tradiciones sapienciales ponen de manifiesto que la obediencia no es una mera conformidad servil y temerosa con las normas y leyes. Así, la sabiduría es una protección frente al legalismo. La obediencia, de acuerdo con esas mismas tradiciones, conlleva la capacidad imaginativa de emprender nuevas acciones constructivas para mejorar la creación. «El temor de Yahvé es el comienzo de la sabiduría». Teniendo este inicio como punto de referencia, la sabiduría es igualmente la práctica de un extenso aprendizaje y de una gran intuición. Por otro lado, la sabiduría y la prudencia son el antídoto contra un conocimiento técnico desenfrenado en una sociedad dinámica que parece inclinada a dañar la tierra buscando un beneficio personal inmediato. La sabiduría, es decir, la capacidad y la disposición de percibir la realidad como un frágil y generoso don de Dios, sirve de freno a la capacidad y la razón técnicas, que rechazan cualquier limitación que los valores impongan. La sabiduría constituye una invitación a estar presente en el mundo de una manera que resista tanto a una obediencia que renuncia a sus derechos como a una libertad técnica ilimitada, colocando la inescrutable generosidad e insistencia de Yahvé en el centro del proceso de toma de decisiones[32].

Confianza fundamental. La yuxtaposición de obediencia y prudencia, que juntas constituyen una garantía de responsabilidad y de iniciativa arriesgada, conduce a un tercer elemento, la *confianza*[33]. Esta noción de confianza se halla muy próxima a una expresión popularizada por Erik Erikson, «confianza básica»[34]. Con esta expresión, Erikson se refiere a la confianza más elemental que un bebé comienza a tener en su madre: la certeza de que ésta se mantiene preocupada y atenta aun cuando no se halla

31. Proverbios es una reflexión detenida sobre la importancia del discernimiento humano en el ejercicio de la libertad, la responsabilidad y el poder. Es preciso remitirnos a G. von Rad (*Sabiduría en Israel*, Madrid 1985), así como a la obra de James L. Crenshaw y R. E. Murphy (cf. notas 2, 10, 21 y 25 del capítulo 9).

32. Cf. mi propia incursión en esta cuestión en W. Brueggemann, *In Man We Trust: The Neglected Side of Biblical Faith*, Louisville 1986. Realicé este estudio cuando se estaba iniciando la recuperación exegética del material sapiencial y hoy en día necesitaría ser formulado de una forma algo distinta.

33. Respecto a la confianza en el trazado de lo que significa ser humano, cf. A. Deissler, *Mein Gott*, 111-113; H. Goeke, *Die Anthropologie der individuellen Klagelieder*: Bibel und Leben 14 (1973) 14-15; H. Seebass, *Über den beitrag des Alten Testaments zu einer theologische Anthropologie*: KD 22 (1976) 52.

34. E. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle*, Nueva York 1980, 57-67.

visiblemente presente. A partir de esa confianza concreta en la madre, según Erikson, el bebé comienza a desarrollar una confianza básica respecto a la fiabilidad del mundo y todas sus criaturas. Esta confianza es la alternativa principal a una profunda ansiedad, que considera el mundo poco fiable, como una madre negligente.

Ser plenamente humano, según el testimonio de Israel, supone tener una confianza elemental profunda e inquebrantable en Yahvé como alguien que es fiable y fuerte, que está presente, preocupado y comprometido; además, como el niño de Erikson, debe vivir y actuar de acuerdo con esa confianza, incluso cuando Yahvé no esté visible y las circunstancias indiquen lo contrario. Una forma de hablar de dicha confianza básica es el término *'emeth* (y su variante *'amen*), que Gerhard von Rad ha explicado acertadamente como un fiarse por completo de Yahvé en circunstancias adversas (especialmente cuando se está siendo atacado en la guerra)[35]. Así, Abrahán tiene que «creer» (*'amen*) la promesa de Yahvé en contra de todos los datos (Gn 15, 6), y Judá debe «permanecer tranquilo en su fe» cuando se halla bajo amenaza (Is 7, 9). Este término, no obstante, designa directamente lo que Israel pone en práctica ante Yahvé; es decir, se halla enormemente centrado en la práctica comunitaria de Israel.

También es posible considerar que la noción de ser humano está caracterizada por una confianza más general. De este modo, nos fijamos en un segundo término que no aparece tan especialmente centrado en Israel, *bṭḥ*, que supone fiarse y tener confianza en Yahvé y en su bondadoso gobierno sobre el mundo. Este término, que expresa una indudable confianza del hombre en Yahvé, no es menos yahvista en su contenido, pero aparece en contextos distintos a la comunidad de Israel en sí. Se encuentra principalmente en los salmos individuales de lamento. En tales cánticos, el salmista se halla por lo general en circunstancias extremadamente difíciles. Aun en tales circunstancias, sin embargo, el salmista expresa una confianza total en Yahvé, una confianza que no sólo le sostiene a él, sino que también pretende motivar a Yahvé para que actúe de una forma constructiva, de modo que no decepcione su confianza. Es decir, Yahvé debe actuar de tal manera que dicha confianza, en última instancia, no parezca puesta en el lugar equivocado o se vea traicionada. Así:

> Dios mío, en ti *confío*, no quede yo defraudado,
> que mis enemigos no se rían de mí.
> No quedará defraudado el que en ti espera:
> quedarán avergonzados los que traicionan sin motivo (Sal 25, 2-3).
>
> Hazme justicia, Señor pues he procedido con rectitud,
> he *confiado* en el Señor sin desfallecer jamás.
> Sondéame, Señor, y ponme a prueba,
> examina mis entrañas y mi corazón,

35. G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, Grand Rapids 1991, 101-104, ha situado la noción de fe de Israel en el contexto de la guerra santa, es decir, en la disposición para confiar en Yahvé cuando Israel está indefenso y no tiene recursos para enfrentarse a la amenaza en la que se encuentra. Además, Von Rad ha propuesto que la fe de este contexto de amenaza es posteriormente trasladada a la tradición profética de Isaías, de modo que se convierte en un motivo teológico más sofisticado, pero sin perder la referencia concreta a su origen. Respecto al uso en Isaías, cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 201-202.

> pues tengo siempre presente tu amor
> y procedo conforme a tu verdad (Sal 26, 1-3)[36].
>
> El Señor es mi fortaleza y mi escudo,
> mi corazón *confía* en él, y al punto me socorre.
> Mi corazón se llena de alegría, y con mis cantos le doy gracias (Sal 28, 7).
>
> Muchas son las penas del malvado,
> pero al que *confía* en el Señor lo envuelve el amor (Sal 32, 10; cf. 31, 15; 55, 24; 56, 5.12).

Cabe destacar que la confianza, en muchos de estos casos, es la alternativa al miedo, que se puede concebir como una ansiedad elemental:

> En Dios, cuya palabra alabo, en Dios confío y no temo.
> ¿Qué podrá hacerme un mortal?...
> En Dios confío y no temo.
> ¿Qué podrá hacerme el hombre? (Sal 56, 5.12).
>
> Él es el Dios que me salva;
> tengo confianza, y ya no temo,
> porque mi fuerza
> y mi alegría es el Señor,
> él es mi salvación (Is 12, 2).

La persona humana, como Erikson percibió correctamente, se halla en definitiva ante la obligación de optar por la confianza o el miedo. En el horizonte israelita, se valora a la persona que tiene una honda confianza. Ésta no es ambigua ni amorfa; está puesta en Yahvé como un agente activo que sostiene y que interviene[37]. A partir de este enfoque personal e íntimo, no obstante, Israel es capaz de generalizar, de modo que se termina confiando en el mundo gobernado por Yahvé como un lugar fiable y seguro donde vivir.

Así, el mismo término, como sustantivo, puede traducirse por «seguridad», refiriéndose al ambiente de seguridad donde el gobierno de Yahvé es aceptado de buena gana y donde, por consiguiente, sus bendiciones son ofrecidas y recibidas. En ese contexto no hay motivo para la ansiedad:

> Yo os daré a su tiempo la lluvia necesaria; la tierra dará sus productos y los árboles del campo sus frutos; la trilla se prolongará hasta la vendimia y la vendimia hasta la siembra; comeréis vuestro pan hasta saciaros y viviréis *seguros* en vuestra tierra (Lv 26, 4-5).
>
> Yo haré con ellos una alianza de paz, exterminaré de esta tierra las bestias feroces; hasta en el desierto podrán vivir *seguros* y dormir tranquilos en el bosque... No volverán a

36. Adviértase que mientras *bṭḥ* es usado en el v. 1, en el v. 3 se emplea *'emeth*.

37. Se trata del contrapunto al testimonio primordial de Israel acerca del Dios que sostiene y que interviene. De acuerdo con la perspectiva de Israel, la persona eficaz es la que confía en el fiel sostenimiento e intervención de Yahvé, por lo que vive en libertad. Este planteamiento resulta evidente en Is 36–37, pues los asirios no consideraron a Yahvé como una fuerza decisiva y peculiar en la historia cotidiana de Judá. Además, no sabían de la disposición de Israel para actuar en virtud de esta confianza en Yahvé.

ser presa de las naciones ni los devorarán las bestias salvajes, sino que vivirán *seguros* sin que nadie los espante (Ez 34, 25.28).

Pero quien me escuche vivirá *seguro*,
tranquilo y sin temor a la desgracia (Prov 1, 33).

En estas tres tradiciones –bendición cultual (Lv 26, 4-5), promesa profética (Ez 34, 25.28) y garantía sapiencial (Prov 1, 33)– Israel conoce la posibilidad de descubrir el mundo de Yahvé como un lugar viable donde vivir libre de preocupación. Esta confianza está vinculada sobre todo al pleno funcionamiento de la creación. Sin embargo, hay también una confianza más íntima en que Yahvé es adecuada y plenamente fiable, ante cualquier amenaza, en cualquier circunstancia, incluyendo el ataque exterior y la presión de la culpa y la muerte.

Esta práctica de la confianza en Yahvé aparece claramente en otros dos textos, aunque no se hace uso de los términos *'emeth* y *bṭḥ*. El primero de ellos, el salmo 131, es un ejemplo de confianza en medio de la rutina de la vida cotidiana. Se trata de un salmo que expresa una confianza total y absoluta en Yahvé. El salmista está dispuesto a rechazar cualquier preocupación imaginable y a permanecer completamente tranquilo y confiado:

Señor, mi corazón no es altanero, ni son altivos mis ojos.
Nunca perseguí grandezas ni cosas que me superan.
Aplaco y modero mis deseos;
estoy como un niño en el regazo de su madre (Sal 131, 1-2).

Asimismo, a la luz de esta intimidad, Israel es capaz de generalizar:

¡Espera, Israel, en el Señor, ahora y siempre! (v. 3).

Un segundo texto, Dn 3, 16-18, muestra la misma confianza en unas circunstancias muy distintas. Sidrac, Misac y Abdénago demostraron su confianza ante una amenaza inmediata y terrible:

Majestad, no tenemos necesidad de responderte sobre este particular. Si nuestro Dios, a quien servimos, puede librarnos del horno de fuego abrasador y de tu ira, nos librará. Y aunque no lo hiciera, has de saber, oh rey, que no serviremos a tu dios ni nos postraremos ante la estatua de oro que has erigido (Dn 3, 16-18).

Estos tres confiados judíos se fiaban plenamente del rescate de Yahvé, pero aunque éste fallara, seguirían confiando por completo. No resulta sorprendente que Nabucodonosor estuviese «lleno de ira» (v. 19), pues esa confianza coloca a los fieles de Yahvé fuera del alcance de la cruel intimidación del rey. Esta confianza, que es algo absurdo para el mundo, ha hecho posible que los mártires (testigos) de la fe no se rindiesen ante graves pruebas.

Estos tres aspectos de la humanidad –la obediencia, la prudencia y la confianza– están unidos, aunque por lo general aparecen en distintos ámbitos de la tradición. Estos tres rasgos (o disciplinas o prácticas) de la humanidad articulan la condición

sine qua non de lo que significa ser humano en la perspectiva del testimonio israelita. Ser humano requiere:

–Escuchar y responder a las llamadas del soberano.
–Discernir con sabiduría en respuesta a la oculta generosidad de Dios en su mundo.
–Confiar plenamente y sin reservas en la fiabilidad de Yahvé y de su mundo.

Estas prácticas ofrecen un vínculo positivo con Yahvé, de quien procede la vida, y permiten ser optimistas para vivir eficazmente en el mundo. Estos tres rasgos describen a una humanidad en paz, en equilibrio, totalmente capaz y a la que se ha confiado la plenitud de la vida. Estos rasgos característicos del ser humano se corresponden con el testimonio primordial de Israel acerca de Yahvé. Constituyen disciplinas apropiadas cuando la soberanía y la fidelidad de Yahvé pueden ser afirmadas con credibilidad o aceptadas de buen grado.

b) *La vida en crisis*

Siguiendo a Deissler, una segunda serie de rasgos del ser humano se refiere a la vida con Yahvé cuando la existencia humana encuentra problemas, inquietudes y peligros, cuando la obediencia, la prudencia y la confianza han fallado o se muestran inadecuadas. En esos momentos de consternación, la persona que se halla ante Yahvé debe tomar la iniciativa para enmendar el problema, para cambiar una realidad que no es la situación apropiada del ser humano en el mundo de Yahvé.

Este segundo grupo de prácticas y disciplinas aparece cuando la persona humana se halla en «el abismo» (cf. Sal 28, 1; 30, 4; 40, 3; 88, 7). Imagen común en la vida de la oración humana, «el abismo» indica cualquier disminución o deterioro del bienestar humano. Así, puede referirse a la enfermedad, a la prisión, al aislamiento y el rechazo social o, en su caso más extremo, a la muerte física. Engloba toda la gama de problemas que asedian al ser humano. En su realismo, Israel sabe que las disciplinas del equilibrio –la obediencia, la prudencia y la confianza– no son apropiadas para estas crisis humanas. De este modo, según el testimonio israelita, la persona emprende una serie de fuertes e insistentes ejercicios en medio del abismo, ejercicios que son constitutivos del ser humano y se corresponden con la réplica israelita al testimonio acerca de Yahvé. Dichas actividades corresponden a las pruebas y a la convicción sobre el carácter oculto, poco fiable y negativo de Yahvé.

Lamento. En primer lugar, la persona con graves problemas es «una persona *que se lamenta*»[38]. Se trata de alguien que considera sus problemas como algo serio y legítimo, de manera que no deben ser aceptados como algo normal. La persona que se lamenta se niega a guardar silencio y a resignarse; antes bien, eleva una vigorosa y estridente protesta basada en el derecho de la alianza a conseguir el bienestar y a ser to-

38. Cf. A. Deissler, *Mein Gott*, 109-111; E. Gerstenberger, *Der klagende Mensch*, en H. W. Wolff (ed.), *Probleme biblische Theologie*, Múnich 1971.

mado en serio. Aquí podemos remitirnos a cualquiera de los salmos de lamento, de los cuales el salmo 13 ofrece un buen ejemplo, y al testimonio de los salmos incluso de fuera de Israel[39]. El salmo de lamento encuentra distintas expresiones según el estado de aflicción, apremio, ira, rabia, indignación, duda y esperanza, pero nunca de indiferencia o resignación[40].

En ocasiones el lamento se dirige directamente hacia Yahvé, que ha estado ausente, silencioso, indiferente y ha actuado con negligencia, y que, por lo tanto, es indirectamente responsable del apuro actual de quien habla. En ese contexto se asume que un tercero (el enemigo) ha sido el autor del problema, pero lo ha sido sólo debido a que Yahvé lo ha permitido. Así, Fredrik Lindström ha escrito sobre el vacío creado por la falta de atención de Yahvé, que posibilita al poder de la muerte tomar la iniciativa y causar problemas[41]. De vez en cuando, no obstante, en esas oraciones se dice que Yahvé no sólo es negligente o culpable por omisión, sino que se encuentra directa y agresivamente implicado como autor del problema.

Lo importante respecto a este rasgo del ser humano es que Israel comprende, en su valiente polémica, que el hombre tiene derechos, y que éstos exigen expresar una protesta con apremio. De este modo, la persona rechaza toda tentación de guardar un silencio dócil y deferente. Además, Israel tiene claro que estas protestas airadas e insistentes dirigidas a Yahvé no son actos que muestran una falta de fe, como a menudo se cree en el quietismo cristiano, sino que constituyen un potente acto de libertad y responsabilidad[42]. La persona ha de insistir en su propio bienestar, incluso con estridencia; por consiguiente, cuando sea adecuado, la persona debe pedir a Yahvé que rinda cuentas. Así, el ser humano en dificultades está obligado, debido al carácter de Yahvé, a tomar la iniciativa. El objeto del lamento es citar a Yahvé para que acuda al problema, motivarle para que asuma esa responsabilidad que es su obligación en esta relación de fidelidad y mutualidad, cambiando decisivamente las circunstancias.

Petición. La expresión de la protesta estridente y del apremio no es una mera catarsis. Se convierte en una *petición*, en imperativos dirigidos a Yahvé con urgencia[43]. En muchas ocasiones la petición sigue de cerca al lamento; con ella la persona necesitada se dirige a Yahvé en modo imperativo. Este imperativo no es trivial o rutinario. Consiste en un mandato a Yahvé que concierne a cuestiones de vida o muerte:

39. El estudio fundamental es el de C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, Edimburgo 1981. Geo Widengren (*The Akkadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents: A Comparative Study*, Uppsala 1937) ha mostrado que los lamentos de Israel explotan un amplio trasfondo de esta práctica religiosa. El estudio global más reciente sobre este género y esta práctica de fe es P. D. Miller, *They Cried to the Lord*, Minneapolis 1994.

40. E. Gerstenberger, *Jeremiah's Complaints: Observations on Jer 15:10-21*: JBL 82 (1963) 405 n. 50, ha establecido una útil distinción entre «queja» (*Anklage*) y «lamento» (*Klage*): «Un lamento se duele de una tragedia irreversible, mientras que una queja pide ayuda a Dios en medio de una tribulación». Por lo general, Israel lleva a cabo quejas y no lamentos.

41. F. Lindström, *Suffering and Sin*, Estocolmo 1994.

42. C. Westermann, *The Role of Lament in the Theology of the Old Testament*: Int 28 (1974) 25 *passim*, ha contrastado acertadamente la práctica característica de la piedad cristiana (que se lleva a cabo en un estado de ánimo de sumisión y docilidad) con la de la piedad judía (que por lo general no se reprime a la hora de elevar una protesta sumamente enérgica).

¡Mira y atiéndeme, Señor, Dios mío!
Conserva la luz de mis ojos... (Sal 13, 4).

¡No te quedes lejos, pues se acerca la angustia
y nadie me socorre!...
Pero tú, Señor, no te quedes lejos,
fuerza mía, apresúrate a socorrerme.
Líbrame de la espada,
y mi única vida de las garras del mastín (Sal 22, 12.20-21).

A ti, Señor, estoy clamando; roca mía, escucha mi voz;
que si no me atiendes, seré como los que bajan a la fosa.
Escucha mi voz suplicante cuando te grito,
cuando levanto mis manos hacia tu santuario (Sal 28, 1-2).

Autorizado por sus graves problemas, quien dirige el imperativo a Yahvé ha de hallar su voz para expresar el dolor con palabras. Todo depende de esta estrategia. Se trata de un acto que revela una profunda autoafirmación e interés propio, que es la acción fundamental cuando se toma la iniciativa para que se haga algo a fin de remediar los problemas. Esta acción no se lleva a cabo en un estado de resignación o de deferencia, sino que constituye un acto de tenaz esperanza. Quien habla sabe en el fondo que las dificultades actuales no son lo que se supone que es la vida, no es lo que Yahvé quiere de ella. Además, el hablante continúa firmemente convencido de que las circunstancias pueden cambiarse y de que todo se enderezará... si se consigue implicar a Yahvé.

Todo depende de la capacidad de activar la indudable fuerza de Yahvé, por lo que normalmente la petición va acompañada de una serie de motivos orientados a apremiar a Yahvé para que lleve a cabo la acción que tanto se necesita[44]. El imperativo dirigido a Yahvé por lo general aparece seguido y reforzado por oraciones causales que ofrezcan a Dios un motivo para actuar. Así, el imperativo no es una orden, sino que se trata de un acto de persuasión, «de preparar el alegato final para convencer a Dios de que debe ayudar»[45].

43. Cf. P. D. Miller, *They Cried to the Lord*, 86-114; A. Deissler, *Mein Gott*, 113-115.

44. Respecto a los motivos, cf. P. D. Miller, *They Cried to the Lord*, 114-126. Los motivos que se ofrecen para que Yahvé actúe en tiempos de necesidad son de distinto tipo, algunos de los cuales no son coherentes con la «inocente» piedad cristiana. Es decir, además de las confesiones de pecado y de las declaraciones de necesidad y de confianza, Israel también pretende motivar a Yahvé para que actúe apelando a su honor, a su vanidad y al riesgo de que quede en ridículo (por ejemplo, Nm 14, 13-16). Creo que el interés de Israel cuando apela a estos peligrosos motivos es una indicación de la urgencia de la petición. No es posible o necesario endulzar estas motivaciones para adaptarlas a una especie de «fe pura», pues el Antiguo Testamento no está interesado en una «fe pura», y pese a todo el romanticismo cristiano no es posible hacerlo. Israel está comprometido con una fe que ha de vivir honestamente en medio de un mundo injusto y amenazante.

45. P. D. Miller, *Prayer as Persuasion: The Rhetoric and Intention of Prayer*: WW 13 (1993) 362. Miller resume acertadamente la gama de motivos que pretenden persuadir a Dios para que se haga presente y actúe transformando la realidad. Éstos incluyen apelar a la fidelidad de Yahvé, a su reputación, a la declaración de inocencia de Israel y a su disposición para adorar a Yahvé. Las oraciones israelitas están impregnadas de estas expresiones, las cuales indican la urgencia de la persuasión y definen la dinámica entre ambos compañeros en el diálogo.

Este acto de insistencia, que es llevado a cabo en esperanza, asume y articula una recta disposición de la persona ante Yahvé. El agente humano toma la iniciativa de forma legítima y lleva a cabo una afirmación, una petición urgente e insistente para que Yahvé haga por el hablante lo que éste no puede hacer por sí mismo. Es decir, Yahvé conserva el poder en el seno de la relación, el poder de actuar de forma transformadora. Sin embargo, esa fuerza transformadora, de la que Yahvé es indudablemente poseedor, depende de que el ser humano tenga la capacidad de ponerla en marcha, pues sólo la persona necesitada puede expresar aquello que hará actuar a Yahvé. Desde la perspectiva de Israel, la expresión de esta petición, que por lo general (pero no siempre) lleva a la actuación rescatadora de Yahvé, indica de forma convincente que la vida es relacional y transaccional. La comprensión por parte de Israel del lamento y de la petición impide cualquier resignación. También descarta la noción de que esta acción desarrollada por la persona en dificultades sea simplemente catártica o, como opina Gerald Sheppard, sea una estratagema para que lo oigan los poderosos[46]. Puede que así sea, pero no se trata solamente de eso. El testimonio no requerido de Israel sobre la persona es que ésta es compañera de Yahvé, el cual es capaz de transformar las situaciones, pero el cual también debe ser empujado a obrar de una determinada manera mediante acciones concretas.

Acción de gracias. Según Israel, la expresión del lamento y la petición por lo general lleva a una acción rehabilitadora por parte de Yahvé. Dicha actuación conlleva los verbos asignados a Yahvé, que ya hemos analizado en detalle en el testimonio primordial de Israel[47]. Una vez que Yahvé lleva a cabo la transformación, el lamento y la petición de la persona se convierte en *acción de gracias*, la cual, como hemos visto, es un acto cultual de sacrificio, y en ocasiones puede aparecer como una actuación generosa para con la comunidad[48]. Es propio del ser humano dar gracias, recibir y reconocer la acción rehabilitadora de Yahvé, y expresar pública y visiblemente ese reconocimiento en medio de la congregación[49]. El proceso de salida del abismo culmina con el reconocimiento gustoso y visible de que la dificultad ha sido superada por Yahvé; se ha restablecido una conexión en virtud de la cual la persona es propiamente el receptor de la bondad de Yahvé y no el agente principal. Al culminar el lamento

46. G. T. Sheppard, *Theology and the Book of Psalms*: Int 46 (1992) 143-155; Id., *Enemies and the Politics of Prayer in the Book of Psalms*, en D. Jobling y otros (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis: Essays in honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday*, Cleveland 1991, 61-82. Aun cuando pueda existir un elemento de política en el lamento, tal como sugiere Sheppard, también es preciso subrayar que las oraciones están dirigidas a Dios, y esperan una respuesta afirmativa. Respecto a la seriedad teológica de los salmos como oraciones, cf. H. Fisch, *Poetry with a Purpose: Biblical Poetics and Interpretation*, Bloomington 1990, 104-135.

47. La respuesta de Yahvé a los lamentos de Israel ha de comprenderse probablemente a la luz de los oráculos de salvación. Respecto a ese género y a esa praxis, cf. el estudio básico de J. Begrich, *Das priesterliche Orakel*: ZAW 52 (1934) 81-92; así como la valoración crítica de la teoría por parte de E. W. Conrad, *Fear Not Warrior: A Study of 'al tira' Pericopes in the Hebrew Scriptures*, BJS 15, Chico 1985; P. D. Miller, *They Cried to the Lord*, 179-204.

48. Cf. *supra*, p. 144-148, mis comentarios sobre la ofrenda de gratitud, donde he propuesto que se trata del acto más elemental de culto y de fe en Israel; P. D. Miller, *They Cried to the Lord*, 179-204.

49. Cf. A. Deissler, *Mein Gott*, 115-116.

y la petición en la acción de gracias, el agente humano es rehabilitado y reubicado en la vida dentro del equilibrio generoso de Yahvé.

Esta secuencia de lamento-petición-acción de gracias, que es el argumento característico de los salmos de lamento de Israel, es un dato fundamental para el discernimiento por parte de Israel de la verdadera naturaleza humana. Habría que advertir que tanto el valor al manifestar la petición como el optimismo de la acción de gracias están vinculados a las afirmaciones de confianza y fe en Yahvé. Es decir, Israel se fundamenta en su memoria así como en su esperanza para participar en este drama con Yahvé, totalmente dispuesto, aun con lamentos, a confiar total y definitivamente en él. Como es típico en Israel, este argumento principal sobre el ser humano no fue elaborado de una manera teórica, sino que surgió en la práctica como respuesta al tipo de contradicciones que acosan a la existencia humana. Al mismo tiempo, se trata de un argumento profundamente yahvista y relacional. El «drama de la restauración» no es un proceso reflexionado por parte de un individuo autónomo; se trata de una auténtica transacción en que este Otro poderoso se encuentra de hecho presente y disponible en el proceso[50].

Paralelos en la psicología contemporánea. La psicología contemporánea, en sus modelos centrales –enraizados en Freud y desarrollados en una diversidad de teorías y prácticas transaccionales–, es paralela a este argumento y (a mi juicio) deriva de él. A decir verdad, en una versión secularizada, las teorías de la personalidad no mantienen a Yahvé en el centro del proceso, sino que por lo general han colocado al terapeuta humano en el puesto de Yahvé. Dado que Freud vivió en un ambiente positivista y la primitiva teoría psicoanalítica pretendía ser «científica», la dimensión teológica del proceso se perdió en gran medida. Resulta favorable y seguramente importante el hecho de que, con el agotamiento generalizado del positivismo, se está produciendo un reencuentro con la religión por parte de aquellos que desarrollan una terapia de tipo interpersonal[51]. De hecho, sugiero que en las derivaciones de la teoría de las relacio-

50. Las diversas obras de Gerstenberger citadas anteriormente sugieren la práctica social y el contexto real del drama. Se ha de subrayar, de acuerdo con Fisch, que el lamento de Israel y el drama subsiguiente no son meramente catárticos (aunque lo son), sino que el proceso es verdaderamente relacional y transaccional. Israel actúa plenamente convencido de que Yahvé está implicado en el proceso. Así, no será válido interpretar estas oraciones de acuerdo con nociones modernas de autonomía, que es el paralelo que encuentra E. Kübler-Ross, *On Death and Dying*, Londres 1970. La verdadera petición de la oración está afirmada en los comentarios de K. Barth, *Prayer: According to the Catechisms of the Reformation*, Filadelfia 1952, 23: «La oración no solamente está *dirigida* a Dios (uno no habla consigo mismo), sino que *llega* a Dios. Dios escucha. Dios responde. Dios permite que la oración le afecte y le emocione». En *Church Dogmatics 3/3. The Doctrine of Creation*, Edimburgo 1960, 285, Barth escribe: «Su soberanía es tan grande que incluye tanto la posibilidad y, en la medida en que se lleva a cabo, el hecho de que la creación pueda estar activamente implicada y colabore en su gobierno». Mis referencias a Barth están tomadas de P. D. LeFevre, *Understanding of Prayer*, Filadelfia 1981, 34.

51. Cf. J. W. Jones, *Contemporary Psychoanalysis and Religion: Transference and Transcendence*, New Haven 1993; W. W. Meissner, *Life and Faith*, Washington 1987; M. L. Randour, *Exploring Sacred Landscapes: Religious and Spiritual Experience in Psychotherapy*, Nueva York 1993. Más generalmente, respecto al desarrollo de la compleja interioridad humana, cf. Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona 1996; W. S. Schmidt, *The Development of the Notion of Self: Understanding the Complexity of Human Interiority*, Lewinston 1994; S. E. Hormuth, *The Ecology of Self*, Cambridge 1990.

nes objetales, la importancia de una sensación inicial de omnipotencia es precisamente la sensación ofrecida, reclamada y expresada en este proceso de lamento, petición y acción de gracias[52].

Además, la pérdida de esta práctica convencional de lamento y petición desde una perspectiva teológica, la cual ha conllevado un menoscabo de la aserción personal frente a Yahvé y una pérdida de la réplica al testimonio sobre Yahvé, es precisamente lo que ha provocado «falsos yoes», tanto en una Iglesia excesivamente pietista que defiende la deferencia como en una sociedad excesivamente moralista y brutal que recompensa la conformidad y la supresión de la rabia. La combinación de piedad

52. La teoría clásica es la de D. W. Winnicott, *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*, Buenos Aires 1994. Los conceptos importantes de Winnicott que inciden en nuestro tema se refieren a una omnipotencia elemental y a la aparición del «falso yo», donde la omnipotencia no se pone en práctica. A mi juicio, el lamento dirigido a Yahvé puede considerarse como el momento de «omnipotencia» de Israel. Además, considero que, debido a que la praxis cristiana ha negado a la gente esta dimensión de la piedad, la Iglesia tiende a producir «falsos yoes» que no pueden ser sinceros ante Dios y que deben engañarlo. Como ejemplo de estudio derivado, cf. W. Brueggemann, *The Costly Loss of Lament*: JSOT 36 (1986) 57-71.

No creo que la fe bíblica posea ninguna alianza duradera con una determinada teoría de la personalidad. Sin embargo, en el conjunto actual de teorías de la personalidad que están a nuestra disposición, creo que la teoría de las relaciones objetales articula hoy en día la formación y la conservación de lo propio del ser humano de una forma que es especialmente coherente con la noción del yo de Israel basada en la alianza y en la relación. Cf. M. St. Clair, *Object Relations and Self Psychology*, Monterrey 1986.

Superando la noción de yo de Freud como un enigma de conflictos internos, la teoría de las relaciones objetales ha propuesto que la formación de la identidad se sitúa en una relación permanente con una persona real (es decir, un objeto real, no un producto de la imaginación, de donde deriva el nombre de «relaciones objetales»), muy a menudo la madre o alguien que lleva a cabo funciones maternales. Una intuición fundamental de esta teoría es que en los primeros días y semanas, el niño debe experimentar la omnipotencia frente a la madre, es decir, debe tener la sensación de que la madre existe únicamente para el niño, el cual es capaz de alegrarse por completo y de celebrar su yo con sus propios deseos o necesidades. Esta experiencia de omnipotencia exige la total atención de la madre hacia el niño y permite comenzar a formarse un fuerte sentido del yo.

De forma alternativa, si la madre no es capaz de ceder el yo plenamente al niño, éste rápidamente aprende a engañar, a fin de agradar y manipular a la madre para satisfacer sus propias necesidades. Este engaño produce un «falso yo», que nunca es capaz de ser sincero, sino que siempre debe fingir, desarrollando así la capacidad de doblez (no reconocida) entre el deseo y la necesidad genuina y lo que es permitido por la madre. Así, todo lo relacionado con la salud emocional depende de la madre como una fuerte agente que voluntariamente se convierte en alguien «útil» para el niño por el bien de éste. Otros teóricos destacados que resultan pertinentes para esta reflexión (además de Winnicott) son Otto Kernberg, Heinz Kohut y W. Ronald Fairbairn.

Por supuesto, hay un gran paso que va desde una madre «lo suficientemente buena» con el yo a un Yahvé «lo suficientemente bueno». Sin embargo, me parece que el lamento y la petición mediante los que el hablante puede ser plenamente sincero ante Yahvé y esperar que éste acepte el yo que así se expresa requiere un fuerte sentido de identidad por parte de quien suplica; exige también, con la misma urgencia, un Dios que, en el intercambio, sea capaz de ceder la iniciativa y la autoridad al que suplica, quien le manifiesta sus exigencias y es capaz así de disfrutar un instante de omnipotencia. Así, en la práctica de Israel esa oración es propia de una identidad saludable. Este intercambio no debe entenderse como mera psicología, sino que desde el punto de vista teológico depende de un Dios que es soberano (como una madre «lo suficientemente buena»), pero que en el instante de oración invita y acoge la omnipotencia en la voz de quien suplica.

A mi juicio, esta cuestión de la omnipotencia ante Yahvé en la oración está relacionada con los creyentes maduros ante Yahvé. Si uno está siempre obligado a agradar a Dios (como agradar a la madre), aprende a engañar y se convierte en un «falso yo» ante Yahvé. Creo que en la, por lo general simple, articulación de Dios como alguien omnipotente, la Iglesia inconscientemente ha favorecido el que los creyentes desarrollasen falsas identidades. La consecuencia predecible, ahora tan evidente, son personas de la Iglesia que son desmesuradamente moralistas en su insistencia de que otros agraden a Dios del mismo modo acrítico que ellos han aprendido.

quietista y moralismo resignado ha favorecido una docilidad y una deferencia que genera falsedad en los niveles más elementales de la existencia humana. Israel considera que el ser humano saludable es profundamente transaccional, de modo que los dos participantes en la relación ejercen por turnos la iniciativa. Además, Israel comprende que el drama de la restauración, incluyendo la secuencia de lamento, petición y gratitud, requiere del Santo, ante quien la persona en una situación extrema debe tomar la iniciativa de forma vigorosa y estridente.

c) *Alabanza y esperanza*

Al perfilar las prácticas y las disciplinas típicas del ser humano de acuerdo con el testimonio de Israel, hemos de referirnos por último a dos prácticas que se sitúan, se comprenden y se llevan a cabo como culminación del drama de la restauración: la alabanza y la esperanza. Todo el drama hunde sus raíces en la esperanza; de lo contrario, ni siquiera se hubiera llegado a emprender[53]. La alabanza aparece a lo largo de todo el drama como motivación para Yahvé. Sin embargo, la alabanza y la esperanza en su expresión más plena forman parte de una vida que aparece plenamente restaurada gracias a la acción de Yahvé, el cual ha sido impulsado a actuar merced a la exagerada expresión de una necesidad.

La afirmación lírica de Yahvé. Ya hemos visto que el drama de la restauración culmina en la acción de gracias, y a la luz de la gratitud podemos decir que la *alabanza* pertenece por definición al concepto de persona. Es decir, una naturaleza humana saludable exige una cesión lírica del yo a la santidad de Dios[54]. Tal como ha sugerido Claus Westermann, mientras que la acción de gracias es particular y concreta, la alabanza es la afirmación generalizadora de Yahvé que trasciende los «servicios prestados» y los bienes otorgados y lleva a una expresión lírica de asombro, admiración y gratitud para con el Santo que se encuentra por encima de todo lo que la persona puede generar[55].

Así, el drama de la restauración lleva inscrito un rasgo de alabanza:

53. Además de E. Gerstenberger, *Der klagende Mensch*, Múnich 1971, cf. el trabajo definitivo de J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca [4]1981. Moltmann ha mostrado que la esperanza no es un tema entre otros en la teología cristiana, sino el fundamento de todo. Para la teología del Antiguo Testamento, es importante el hecho de que Moltmann dependa de la exégesis veterotestamentaria de Albrecht Alt y Gerhard von Rad al hacer este juicio.

54. Respecto a la alabanza como «cesión del yo», cf. W. Brueggemann, *Praise and the Psalms: A Politics of Glad Abandonment*, en P. D. Miller (ed.), *The Psalms and the Life of Faith*, Minneapolis 1995, 112-132; Id., *The Daily Voice of Faith: The Covenanted Self*: Sewanee Theological Review 37 (1994) 123-143.

55. La relación entre alabanza y acción de gracias es delicada y compleja. De modo sumamente influyente, C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, 25-30, ha tendido a fundir las dos en una. Sin embargo, considera la alabanza como algo mucho más importante y dinámico, al entender la acción de gracias como algo que conlleva un cálculo y un *quid pro quo*. Frente a Westermann, H. H. Guthrie, *Theology as Thanksgiving: From Israel's Psalms to the Church's Eucharist*, Nueva York 1981, 12-30, se inclina a considerar la acción de gracias como algo más elemental que la alabanza, y por consiguiente como más propio del núcleo de la práctica de la fe. Mientras que la tensión entre las posturas de Westermann y Guthrie no se resuelve fácilmente, la cuestión a la que se refieren tiene suma importancia.

En Dios, en el Señor, cuya palabra alabo,
en Dios confío y no temo.
¿Qué podrá hacerme el hombre? (Sal 56, 11-12).

¡Despierta, gloria mía!
¡Despertad, cítara y arpa! ¡Despertaré a la aurora!
Te daré gracias entre los pueblos, Señor mío,
tocaré para ti entre las naciones,
pues tu amor llega hasta el cielo,
hasta las nubes tu fidelidad (Sal 57, 9-11).

Yo, en cambio, canto tu fuerza
desde la mañana celebro tu amor;
pues tú has sido mi fortaleza,
mi refugio cuando estaba angustiado (Sal 59, 17).

Estas doxologías brotan entusiasmadas al final del proceso, una vez resuelto el problema. El salmista canta con un lenguaje hiperbólico porque lo imposible ha ocurrido y se ha restaurado el bienestar gracias a la fidelidad soberana de Yahvé, incluso donde las circunstancias parecían dictar que el bienestar era imposible. Para la persona en el abismo, las dificultades parecen durar perpetuamente. Pero cuando se hace actuar a Yahvé todo es posible.

La alabanza en la presentación que Israel realiza de la naturaleza humana no se limita a ser la solución al final del lamento. Los textos de alabanza tienen vida propia, proporcionando a Israel un conjunto de himnos caracterizados por el entusiasmo, la hipérbole y la falta de moderación. De hecho, la falta de moderación de la alabanza se corresponde con la falta de moderación evidente en los lamentos. Ambos modos discursivos dirigidos a Yahvé se hallan en los extremos de la necesidad y del gozo:

¡Aclamad al Señor, habitantes de toda la tierra,
servid al Señor con alegría,
entrad ante él con cantos de júbilo! (Sal 100, 1-2).

¡Alabad al Señor todas las naciones,
aclamadlo todos los pueblos!
Grande es su amor hacia nosotros
y la fidelidad del Señor dura por siempre.
¡Aleluya! (Sal 117).

¡Aleluya! ¡Alaba, alma mía al Señor!
Alabaré al Señor mientras viva (Sal 146, 1-2).

¡Aleluya!
Alabad a Dios en su santuario,
alabadlo en su augusto firmamento,
alabadlo por sus magníficas hazañas,
alabadlo por su inmensa grandeza,
alabadlo al son de trompetas,

alabadlo con arpas y cítaras,
alabadlo con danzas y tambores,
alabadlo con laúdes y flautas,
alabadlo con címbalos sonoros,
alabadlo con címbalos vibrantes.
¡Que todo viviente alabe al Señor!
¡Aleluya! (Sal 150).

La alabanza constituye un rasgo fundamental en la percepción de Israel sobre la naturaleza humana[56]. Ser humano significa estar dispuesto y capacitado para alabar. Hemos visto que el drama de la restauración consiste en lamento, petición y acción de gracias, como un acto de aguda autoafirmación. Ahora descubrimos el movimiento contrario en Israel: la alabanza como un acto gustoso de abandono de sí, un gesto activo por el que se acepta que la vida es entregada trascendiendo el yo, que el bienestar radica en Otro y que, sin reclamar nada para sí, el agente humano se muestra encantado de respetar y confiar plenamente en Yahvé, al cual sólo se le puede expresar a través de un lenguaje lírico. Esta alabanza por la que uno se abandona a sí mismo consiste en una renuncia gustosa, la cual es un acto cultual libre de vergüenza, a pesar de que la renuncia no se da simplemente en el momento del culto. Podemos creer que la práctica de la alabanza de Israel incluía el abandono de todas las emociones que se oponían y de todas las tendencias a adquirir cierta seguridad; de acuerdo con esta práctica de la alabanza, la persona vive mejor y más libremente cuando todo el yo y sus reivindicaciones se rinden plena e incondicionalmente a Yahvé[57].

Hemos de advertir que este acto de abandono de sí en Yahvé está relacionado de forma dialéctica con un acto de autoafirmación frente a Yahvé. Debido a que estos dos rasgos, expresados como lamento y como himno, son verdaderamente dialécticos, no es posible otorgar la prioridad a uno de ellos. No obstante, a la hora de intentar comprender cómo funciona en realidad esta peculiar dialéctica yahvista, sugiero que, a nivel práctico y provisional, la prioridad recae sobre la actividad del lamento que se preocupa de sí mismo. Hago esta sugerencia porque, en primer lugar, en la teoría de las relaciones objetales esta experiencia primordial de omnipotencia es fundamental para una identidad adecuada a la práctica de la alianza; en segundo lugar, es preciso

56. Respecto a la importancia teológica de la alabanza, cf. D. W. Hardy-D. F. Ford, *Praising and Knowing God*, Filadelfia 1985. Hardy y Ford (p. 20.142) hablan de la alabanza como del «factor de jazz» de la vida cristiana. La imagen es sugerente, pues revela el hecho de que la vida enraizada en la fe bíblica, judía o cristiana, con una entrega generosa a) tiene un ritmo regular; b) impulsa hacia la novedad; y c) permite una novedad y una variación radical entre los ritmos fiables. Mi propia experiencia de la importancia de la alabanza es subrayada por una presentación de lo que creía que era un acento calvinista en la alabanza como fundamento de la vida cristiana. En respuesta, el gran obispo católico Rembert G. Weakland me advirtió que mis comentarios sobre la alabanza eran plenamente benedictinos en su orientación. Al margen de ciertos términos claves, tradiciones tan diferentes como la benedictina y la calvinista reconocen este fundamento para una vida fiel.

57. Aquí la renuncia debe ser entendida en primer lugar como litúrgica, simbólica y emocional. Sin embargo, esta práctica tiene una inevitable contrapartida en la renuncia socioeconómica y política. Al respecto, cf. M. A. Neal, *A Socio-theology of Letting Go: The Role of a First World Church Facing Third World Peoples*, Nueva York 1977.

disponer de una identidad para poder renunciar a ella[58]; y en tercer lugar, la piedad cristiana occidental ha despachado sin contemplaciones esta faceta de la naturaleza humana yahvista. Lo sugiero como una cuestión práctica, sin querer empañar la idea fundamental de que, vistas en conjunto, las dos estratagemas de la naturaleza humana yahvista son verdaderamente dialécticas.

Cuatro dimensiones de la esperanza. La característica final que señalamos es que la persona es alguien que *espera*[59]. Me parece lógico colocar esta disciplina de la naturaleza humana junto a la alabanza, al final del drama rehabilitativo. No obstante, Jürgen Moltmann ha enseñado a nuestra generación que la esperanza no es algo que pertenece solamente a la frontera de la fe bíblica, sino que de hecho la impregna por completo[60]. Así, la esperanza, en su efecto, está próxima a lo que he denominado «confianza» (*bṭḥ*), una fe total y generalizada en Yahvé en todas las etapas de la vida. Además, Erhard Gerstenberger ha puesto de manifiesto que todo el proceso de lamento y petición se lleva a cabo en Israel sólo porque el hablante que se encuentra en el abismo tiene una confianza total en que Yahvé rige cualquier dificultad y desea que se dé una resolución adecuada, pues dispone del poder y de la voluntad para llevar a cabo dicha resolución[61]. Así, desde un punto de vista funcional, la naturaleza humana está totalmente llena de esperanza, no en el sentido de un optimismo entusiasta e irreflexivo, sino con la convicción de que el destino del individuo se halla absolutamente regido por Aquel que desea y obra el bien:

> Guíame en tu verdad; instrúyeme,
> pues tú eres el Dios que me salva:
> en ti espero todo el día...
> La integridad y la rectitud me protegerán,
> porque *espero* en ti, Señor (Sal 25, 5.21).
>
> Y ahora, Señor mío, ¿qué espero?
> En ti está mi única esperanza (Sal 39, 8).
>
> Porque tú eres mi esperanza, Señor,
> en ti confío, Señor, desde mi juventud (Sal 71, 5; cf. Sal 69, 4.7; 130, 5; 146, 5).

Lo importante es que en esas expresiones, que por lo general aparecen en medio de lamentos, Israel no espera algo, sino que espera en Dios. Es decir, Yahvé no es *instrumental* en la esperanza de Israel, sino que es, de hecho, el *contenido* mismo de esa esperanza. Por consiguiente, podemos deducir que Israel espera, tanto en las dificultades como en el bienestar, que Yahvé sea todo en todos. El acto de esperanza se centra en la restauración y la rehabilitación, pero por encima de ello, esta esperanza carece de concreción. Podemos imaginar que, dado que la vida de Israel está profundamente centrada en la alianza, la esperanza humana en definitiva se refiere a la comunión y al bienestar con Yahvé. Sin embargo, puesto que la fe de Israel es sumamente material en su intención, también se esperan los dones materiales de la vida, los suficientes para que ésta resulta apacible, segura, gozosa y fecunda.

58. Así, quiero indicar que la negación de sí mismo resulta fraudulenta y patológica a menos que uno haya alcanzado una identidad voluntariamente cedida y entregada. Sin esa identidad la negación de uno mismo es probablemente la negativa a vivir la propia vida.

59. Cf. H. Seebass, *Über den Beitrag des Alten Testaments*, 47-53.

60. Cf. *supra*, nota 53, respecto a la apelación que hace Moltmann al Antiguo Testamento en su formulación sistemática.

61. Cf. E. Gerstenberger, *Der bittende Mensch: Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (WMANT 51), Neukirchen-Vluyn 1980; Id., *Der klagende Mensch*, Múnich 1971. A nivel más general, cf. W. Zimmerli, *Man and His Hope in the Old Testament* (SBT 20), Londres 1971.

Podemos identificar cuatro dimensiones en la esperanza desde la concepción israelita de la persona humana.

En primer lugar, el futuro de la persona que espera está en gran medida indeterminado en el testimonio de Israel y queda bastante abierto. Gran parte de lo que ocurre puede ser bueno, pues el futuro es don de Yahvé. Una posibilidad de la persona que espera es que pueda llegar al pleno «conocimiento de Yahvé». La amplia visión regia de Is 11, 1-9 se centra primeramente en la venida del rey de justicia y rectitud. A partir de esa imagen, el poema ofrece la visión de una creación restaurada que culmina de esta manera:

> Nadie causará ningún daño
> en todo mi monte santo,
> porque el conocimiento del Señor
> colma esta tierra
> como las aguas colman el mar (v. 9).

El «conocimiento de Yahvé» se da particularmente a Israel, pero aquí se anticipa que todas las criaturas alcanzarán dicho conocimiento. De hecho, los materiales sapienciales del libro de los Proverbios hablan diversamente del «temor del Señor» como del «principio de la sabiduría» (Prov 1, 7), «temor del Señor», «conocimiento de Dios» (Prov 2, 5). La forma de emplearlas sugieren que estas expresiones son sinónimas. Se prevé que las personas lleguen a «conocer a Yahvé».

No resulta claro el sentido de la expresión. Puede referirse a la soberanía político-teológica de Yahvé, expresada mediante la obediencia[62]. En determinados contextos puede remitir al conocimiento intelectual de las tradiciones históricas de Israel[63]. Sin embargo, también puede indicar el compromiso personal y la intimidad con Yahvé; no conocimiento de, sino compromiso con. En las tradiciones sapienciales la expresión se refiere claramente a la asombrada e iluminada percepción de una vida responsable, liberada y cariñosa en el mundo de Yahvé. En cualquier caso, la expresión constituye una promesa y una esperanza de que la persona que espera pueda, en último término, introducirse dentro del maravilloso misterio que es Yahvé, superando toda la distancia entre Yahvé y su amada criatura humana.

62. Respecto a este aspecto de la noción de «conocimiento del Señor», cf. H. B. Huffmon, *The Treaty Background of Hebrew yāda'*: BASOR 181 (1966) 31-37; H. B. Huffmon-S. B. Parker, *A Further Note on the Treaty Background of Hebrew yāda'*: BASOR 184 (1966) 36-38.

63. Este es el acento subrayado por H. W. Wolff, *Wissen um Gott bei Hosea als Urform von Theologie*: EvT 12 (1952/53) 533-554. También cf. D. R. Daniels, *Hosea and Salvation: The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea* (BZAW 191), Berlín 1990, 111-116.

En segundo lugar, en la «tradición de la presencia», es decir, en la tradición sacerdotal, se prevé que las personas lleguen a vivir en presencia misma de Dios, de manera que el anhelado objeto de la existencia humana es, de hecho, la plena comunión con Dios, o en palabras de Martin Buber, el «encuentro»[64]. A decir verdad, el aparato cultual es típicamente israelita, y el acceso a la comunión, tal como es mediado por el culto en esas tradiciones, se reserva a aquellos israelitas sumamente disciplinados. No obstante, dado que la coincidencia parcial del israelita y de la persona humana resulta crucial en nuestra exposición, se espera que la ausencia, la erosión y la distancia que existe entre Dios y los seres humanos sea provisionalmente superada en el culto, y lo sea definitivamente en la plena restauración de la creación, en virtud de la cual la persona pueda aparecer ante Yahvé desnuda, sin defensas, sin vergüenza y sin temor. La esperanza es que la fractura de esa relación narrada en Gn 3 pueda ser derrotada, tal como se intuye en Is 55, 13; 65, 23.

También podemos prestar atención al drama del texto del salmo 73[65]. Este salmo avanza de acuerdo con las tres dimensiones de la historia humana que hemos sugerido, desde el bienestar (v. 1), a través de la alienación (vv. 2-16), hasta una nueva concentración en Yahvé (v. 17) y finalmente hasta una vida nueva (vv. 18-28). Aquí nos interesa la afirmación del v. 25: «¿A quién tengo yo en los cielos? Si estoy contigo, ya no encuentro gusto en la tierra». Yahvé es el «gusto» (*ḥpṣ*) de esta vida; Yahvé solo, no los dones de Yahvé.

Es posible que este poema sea singularmente israelita. Mucho depende de la lectura del v. 1[66]. El texto hebreo reza: «Bueno es Dios para Israel». No obstante, una variante del texto en griego (que es más aceptada) sugiere «para los justos», es decir, para cualquier persona responsable, tal como aquellas que contempla el libro de los Proverbios. Considerando esta lectura, entonces Yahvé es el «verdadero anhelo» de todas las personas que esperan al estilo yahvista.

Este acento en la comunión tiene una enorme importancia, no sólo debido a la amplia atención prestada al «hospedaje del santo» en la tradición sacerdotal, y no sólo debido a los fuertes compromisos sacramentales de la comunidad eclesial. La promesa de la presencia y de la comunión es importante porque se opone enérgicamente a la acomodación de la cultura contemporánea, tal como se expresa en la ideología de mercado e impregna la comunidad eclesial. Si la promesa se refiere sólo a los dones de Dios, entonces Dios se convierte en un mero instrumento de la esperanza humana, y quien espera vive en un mundo de comodidades, que en último término no proporciona ni alegría ni seguridad. Así, se afirma que Yahvé constituye el verdadero anhelo del corazón de la persona, el verdadero gozo de la vida humana[67], y la seguridad de una existencia vivida en la esperanza. Dicha esperanza se expresa en la conocida conclusión del salmo 23:

> Tu amor y tu bondad me acompañan todos los días de mi vida;
> y habitaré en la casa del Señor por días sin término (v. 6).

En tercer lugar, habiendo dicho esto, la esperanza veterotestamentaria de la persona humana nunca se diluye en una fantasía espiritual. Junto a la promesa de *presencia* y *comunión* en las tradiciones sacerdotales (y en gran parte del salterio), y junto a la promesa del *conocimiento de Dios* en las tradiciones proféticas y sapienciales, las tradiciones proféticas deuteronomistas, en conjunto, afirman que la promesa a la humanidad es la de *un mundo material* donde la justicia prevalecerá, habrá pan para todos y la comunidad humana «habitará en seguridad». Esta tradición teológica de la esperanza hace referencia a la restauración de la fertilidad, el rendimiento del fruto de la tierra, de modo que haya suficiente para todos (cf. Am 9, 13-15; Os 2, 21-23; Is 11, 6-9; 65, 17-25).

Sal 85, 11-12, en un lírico acto de imaginación, prevé el momento en que cielo y tierra estén plenamente en armonía:

> El amor y la fidelidad se encuentran,
> la justicia y la paz se besan;
> la fidelidad surge de la tierra
> y la justicia se asoma desde el cielo.

El uso del conocido léxico de la alianza con términos como amor leal, fidelidad, rectitud y paz, sin embargo, no queda reducido simplemente a la relación, sino que con presteza se aplica a cuestiones de frutos, bendiciones y fecundidad:

> El Señor nos dará también la lluvia
> y nuestra tierra dará su cosecha (v. 13).

La práctica de la justicia manifiesta la plena restauración de la generosidad de la creación.

En la tradición cristiana, la materialidad de la esperanza humana se expresa de forma usual en el padrenuestro. La oración tiene que ver con la reconciliación, pero la reconciliación con el prójimo es el contexto de nuestro pan de cada día:

> Danos hoy el pan que necesitamos;
> perdónanos nuestras deudas
> como también nosotros perdonamos
> a nuestros deudores (Mt 6, 11-12).

64. M. Buber, *Meetings*, La Salle 1973, sugiere distintas formas en que las relaciones humanas son en sí mismas oportunidades de «presencia».

65. Respecto a este salmo y su peculiar testimonio, cf. M. Buber, *Right and Wrong*, Londres 1952, 34-52; J. Clinton McCann, *Psalm 73: A Microcosm of Old Testament Theology*, en K. Hoglund (ed.), *The Listening Heart* (JSOTSup 58), Sheffield 1987, 247-257; W. Brueggemann, *The Psalms and the Life of Faith*, 203-210.

66. Respecto al problema textual del v. 1, cf. E. Würthwein, «Erwägungen zu Psalm 73», en Id., *Wort und Existenz: Studien zum Alten Testament*, Gotinga 1970, 163-171. A nivel más general, cf. W. Brueggemann-P. D. Miller, *Psalm 73 as a Canonical Marker*: JSOT 72 (1996) 45-56.

67. La noción de deseo como elemento fundamental de la vida de fe fue especialmente apreciada por Agustín de Hipona, quien lo distinguió sutilmente de la lujuria. Para una profunda reflexión del problema en Agustín, cf. M. R. Miles, *Desire and Delight: A New Reading of Augustine's Confessions*, Nueva York 1992. En este contexto, recuérdese la gran composición de Johann Sebastian Bach: «Jesús, alegría del deseo humano».

La esperanza humana que aguarda la generosidad y la magnanimidad de Dios es un acto que desafía cualquier ideología de la escasez. Gran parte de los conflictos humanos surge de la convicción, nacida de la codicia y expresada en la acumulación, de que no hay suficiente y se debe acaparar lo que se pueda. El concepto israelita de esperanza humana se basa en que Yahvé es fiel en su intención de dar abundantemente, lo cual libera al ser humano de las dinámicas garras de la escasez para que actúe, con esperanza, convencido de la abundancia[68]. Esta abundancia material como alternativa a la escasez se corresponde con la comunión como alternativa a la comodidad. En ambas previsiones de comunión y de abundancia, el concepto israelita del futuro humano se deriva y queda legitimado por Yahvé, que es accesible y generoso, consigo mismo y con las bendiciones de la creación.

En cuarto lugar, la narración central de la vida y del destino humanos consiste en pasar del «interior del abismo» de los problemas al «exterior del abismo» gracias a la fuerza de Yahvé. Este modelo «dentro-fuera» referente a la naturaleza humana sin duda está influido por el propio relato de Israel que «sale de la esclavitud» para entrar «en la tierra prometida», tal como se articula en las más elementales formulaciones de la fe de Israel. Se trata de un modelo que impregna el concepto de la vida y la comprensión de Yahvé por parte de Israel, y se pone de manifiesto en la estructura y dramatismo de los salmos de lamento.

Sólo al borde del Antiguo Testamento, no obstante, este modelo referido a la «salida del abismo» se aplica al destino del ser humano más allá del transcurso de su existencia histórica y física. Tan sólo de forma tardía y rara vez Israel amplía su retórica de esperanza más allá de la muerte hasta la vida retomada después de la muerte. Está más allá de toda duda que los materiales para llevar a cabo esta afirmación estaban a disposición de Israel desde hacía tiempo en su concepción del drama de la existencia humana. Por un lado, todos los discursos de Israel acerca del «abismo» ya están orientados hacia los extremos de la muerte[69]. Por otro lado, la propia experiencia histórica de Israel en el exilio prepara esta afirmación extrema (cf. Ez 37, 1-14). Sin embargo, por lo visto sólo tardíamente Israel tiene el valor o la necesidad de llevar aún más allá su horizonte, para hablar de una vida que se sobrepone a la muerte; o más propiamente, una vida que se reabre en medio de la realidad de la muerte.

68. C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, Atlanta 1978, 106-107, ha percibido agudamente que Jos 5, 12 se halla al final de la etapa del desierto de Israel, que comenzó con la donación de pan gratis en Ex 16. Así Ex 16 y Jos 5 encierran el periodo del relato normativo de Israel en que la abundancia de Yahvé fue expulsada por la escasez de la codicia. Creo que no es casual el hecho de que la narración de la codicia de Jos 7–8 siga tan de cerca la llegada de Israel a la tierra prometida. Hay algo extraño e insidioso en el hecho de que *tener* hace a las personas más codiciosas. Así, la recepción del don de Yahvé provoca una situación de escasez, precisamente cuando los dones deberían situar a la persona y a la comunidad en el seno de la abundancia de Dios. Esta extraña inversión está bien documentada en las estadísticas que estudian la riqueza y la correspondiente pérdida de generosidad.

69. Resulta característico del modo de hablar de Israel el hecho de que el término *muerte* sea fluido y nunca tenga un sentido preciso. En los salmos de lamento, cuando se usa como sinónimo de *abismo*, el término *muerte* parece próximo a las connotaciones mitológicas en las que la muerte no se aparta en exceso de Mot, el dios cananeo de la muerte. Sin embargo, el término también se refiere al hecho físico de expirar. Además, en ocasiones, el término puede indicar ambas cosas o una de ellas al mismo tiempo. Para Israel resulta crucial no ser demasiado preciso. Cf. W. Brueggemann, *Death, Theology of*: IDBSup, Nashville 1976, 219-222; Id., *Praying the Psalms*, Winona 1982, 39-48.

Aunque Mitchell Dahood ha sugerido muchas referencias a la resurrección en el salterio, la interpretación más común entre los exegetas del Antiguo Testamento es que sólo dos veces el Antiguo Testamento remite explícitamente a la resurrección[70]:

> Pero revivirán tus muertos,
> los cadáveres se levantarán;
> se despertarán jubilosos
> los habitantes del polvo,
> pues rocío de luz es tu rocío,
> y los muertos resurgirán de las tierras (Is 26, 19).

> Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para la vergüenza, para el castigo eterno (Dn 12, 2).

El primero de estos versículos se refiere al fiel que está angustiado de pena.

El lenguaje de Is 26, 19, la retórica del nacimiento, se refiere al reinicio de los procesos de fertilidad, la recuperación de la función y del futuro de la creación[71]. La referencia de Dn 12, 2 se inscribe en un contexto de persecución. Aquí la resurrección afectará a todos, no sólo a los justos, a fin de que las diferencias éticas que Yahvé establece en la tierra no se pierdan o queden anuladas, sino que puedan ser conservadas y actualizadas, aun cuando su triunfo se halle más allá del horizonte de la experiencia vital. Es decir, el futuro de la vida ante la muerte se debe al intransigente plan moral de Yahvé.

En estos textos el testimonio de Israel finalmente rebasa incluso la frontera de la muerte, a fin de extender la tutela de la soberanía y la fidelidad de Yahvé a toda la realidad imaginable. Ciertamente la retórica se adentra en una nueva dimensión. La reivindicación teológica hecha aquí, en cualquier caso, no es nueva para Israel: Israel ha afirmado la soberanía plena de Yahvé desde hacía tiempo. Ahora, sin embargo, el alcance de dicha plenitud es precisado en toda su amplitud. Ningún área de la vida, ni siquiera aquel que parece limitar a Yahvé (es decir, la muerte), puede circunscribir los derechos del Dios de Israel.

No deberían sacarse demasiadas conclusiones de esos dos textos, ni tampoco deberían sacarse demasiadas conclusiones de la falta de más textos como estos. La afirmación de que Yahvé enderezará la vida humana es una convicción tan profunda y tan amplia en Israel que la ausencia de «textos de resurrección», a mi juicio, no muestra una falta de valor intelectual o teológico para afirmar algo de esa índole. Más bien, la absoluta confianza de Israel en la voluntad y el poder de Yahvé para arreglar el mundo es tal que esta fe no requiere una declaración explícita. En su tes-

70. Cf. M. Dahood, *Psalms I: 1-50, Introduction, Translation, and Notes* (AB 16), Garden City 1965, 91.252-253; N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Roma 1969; R. Martin-Achard, *From Death to Life: A Study of the Development of the Doctrine of Resurrection in the Old Testament*, Edimburgo 1960. Resulta totalmente convincente citar Is 52, 13–53, 12 como un tercer texto donde se debe reconocer la misma afirmación.

71. G. A. Anderson, *A Time to Mourn, a Time to Dance*, University Park 1991, ha mostrado cómo el gozo está relacionado con la creación, la procreación y la fuerza de la vida que se lleva a cabo concretamente en la comunidad por medio del nacimiento y de la reproducción.

timonio canónico Israel rara vez se dedica a especular sobre estas cuestiones. No obstante, Israel muestra su resolución al afirmar el destino positivo de la criatura humana que se enfrenta al drama de la restauración y descansa en la vida nueva otorgada por Yahvé.

En último término, el futuro de la humanidad –del que nos hemos ocupado de diversas formas bajo las cuestiones del conocimiento absoluto de Yahvé, la comunión total con él y el pleno disfrute de una tierra fecunda– ahora, en la muerte, descansa con total confianza en Yahvé. El testimonio de Israel imagina esta fe de una forma muy elemental. Gran parte del futuro humano está escondido, es desconocido y presenta numerosos peligros para Israel, por lo que Israel no se ha pronunciado al respecto. Sin embargo, ese futuro, para el ser humano que espera, no es amenazador, sino que en él ha de mostrar una serena confianza. Ésta no se basa en pruebas acerca del futuro, bien sean filosóficas y lógicas, bien empíricas y tecnológicas, sino en la soberanía fiel de Yahvé, ya conocida en el testimonio primordial de Israel.

Las distintas etapas de este drama de la vida humana con Yahvé –don (obediencia, prudencia y confianza), pérdida (lamento, petición y acción de gracias) y renovación (alabanza y esperanza)– no presentan un esquema claro. Sólo propongo reunir provisionalmente la fragmentaria evidencia de esta forma; no quiero reducir y comprimir en exceso las esquivas pruebas. En cualquier caso, es suficiente el patrón que surge de esta empresa para sugerir lo que puede significar la vida en relación con el Soberano y Fiel en términos de gustosa obediencia, libertad confiada y arriesgada relacionalidad. Todos los aspectos de esta presentación de la naturaleza humana dependen de la percepción de la criatura humana en relación con este Dios, una relación que supone una extraña y pertinaz oferta de mutualidad e inconmensurabilidad.

4. *La existencia basada en la alianza como naturaleza humana alternativa*

Puesto que la lucha por la plenitud humana es crucial en el mundo del «capitalismo tardío» y puesto que gran parte del conflicto teológico es hoy en día extrapolado al conflicto sobre el concepto de ser humano, podemos detenernos a considerar la manera en que esta interpretación de la persona humana, que renuncia a todo esencialismo y que apuesta por la relacionalidad, contrasta con las tentaciones predominantes en nuestra autodestructiva cultura. No expondré esos rasgos diferenciadores, sino que sugeriré un esquema que muestra los recursos a disposición del Antiguo Testamento para ofrecer una noción de naturaleza humana alternativa y revolucionaria.

1. La persona que goza bienestar y equilibrio:
   a) obediencia versus *autonomía*, que niega una relacionalidad responsable;
   b) prudencia versus *técnica*, que niega el tejido del orden;
   c) confianza humana versus *ansiedad*.
2. La persona humana que vive en una situación extrema:
   d) lamento versus *docilidad*;
   e) petición versus *resignación*;
   f) acción de gracias versus *autosuficiencia*.
3. La persona liberada del «abismo» que vive un «tiempo prestado»:
   g) alabanza versus *hartura*;
   h) esperanza versus *desesperación*.

Sé que estos contrastes resultan excesivamente simplistas; corren el peligro de crear adversarios fáciles para la defensa de Israel. Sin embargo, no estoy preocupado tanto por las diversas teorías de la personalidad cuanto por la auténtica praxis humana en una sociedad impulsada por la comodidad que se encuentra fundamentalmente alienada merced a una ideología de individualismo consumista. Lo importante de este ejercicio de contrastes es subrayar que en el testimonio no requerido de Israel: a) existe en realidad una alternativa seria a la praxis común de nuestra sociedad, b) aunque esta alternativa depende de la relación y del compromiso activo con Yahvé, c) en una interacción incomparable pero mutua que tiene grandes costes y presenta graves peligros, costes y peligros que se corresponden con una posible nueva existencia de la vida humana.

Dados los comportamientos de la sociedad contemporánea, especialmente en su actividad religiosa, ese perfil de la persona como compañera de Yahvé ofrece recursos importantes para la pastoral. No es ningún secreto que el llamado movimiento pastoral apenas podía servirse de la teología escolástica o de su alternativa, la teología subjetiva-liberal de principios del siglo XX, de modo que se produjo una aceptación entusiasta y mayormente acrítica de las categorías psicológicas con la aparición de una pastoral acomplejada[72]. Hoy en día se ha de festejar el hecho de que la reflexión y la praxis pastoral actual vuelvan a ocuparse de categorías teológicas, no a fin de rechazar lo aprendido de la psicología, sino para considerarlo con una mayor actitud crítica, moldeándolo a la luz de los fundamentos teológicos.

El modelo humano aquí perfilado, que considero fiel al testimonio no requerido de Israel, proporciona un modelo de plenitud y madurez humanas que constituye una alternativa sorprendente a las nociones sobre la naturaleza humana que ofrece lo que ahora denomino el *militarismo de la comodidad*. Cuando se ponen de manifiesto los diversos modelos, es evidente que la pastoral, que en otros lugares he considerado como una obra de transformación[73], es en realidad la tarea de la conversión, a fin de insertar la propia identidad dentro de esta relación alternativa y del testimonio que sostiene dicha relación.

La tarea de la conversión es lenta, cuidadosa, detallada y adaptada. Sin embargo, el modelo ofrece claridad para el trabajo diario de la convocatoria, la formación y la capacitación. El testimonio de Israel afirma que esta relación con Yahvé es indispensable

72. T. C. Oden, *Care of Souls in the Classic Tradition*, Filadelfia 1984, ha mostrado la forma en que el léxico del cuidado pastoral cambió desde las referencias teológicas hacia las referencias psicológicas en el siglo XX.

73. W. Brueggemann, «The Transformative Agenda of the Pastoral Office», en Id., *Interpretation and Obedience: From Faithful Reading to Faithful Living*, Minneapolis 1991, 161-183.

para la plena humanización. El testimonio asegura que ningún otro modelo de ser humano puede en última instancia ser pleno y gozoso, porque no es capaz de mostrar la verdad de la naturaleza humana, una verdad centrada en Yahvé y en la relación con él[74].

5. *La naturaleza humana basada en la alianza en dos textos*

Podemos concluir nuestra reflexión sobre el concepto de persona considerando detenidamente dos textos que ilustran especialmente nuestro tema.

a) *Salmo 103*

Los que hablan en este gran himno son israelitas, y también lo son sus presupuestos acerca de la naturaleza humana. Sin embargo, los destinatarios del salmo 103, aquellos que son invitados a sumarse a la alabanza, no aparecen particularmente identificados como israelitas. Por un lado, el invitado es íntimo y personal, el «alma mía» (vv. 1-2.22b). Por otro lado, sus destinatarios incluyen todas las criaturas de Yahvé en el cielo y en la tierra:

> Bendecid al Señor, ángeles suyos, poderosos guerreros,
> ejecutores de sus órdenes, atentos a sus palabras.
> Bendecid al Señor, todos sus ejércitos,
> servidores suyos, ejecutores de su voluntad.
> Bendecid al Señor, todas sus obras,
> en todos los lugares donde él gobierna (vv. 20-22a).

Así, el horizonte del salmo es cósmico y universal, aunque se concreta en las realidades particulares de la persona que habla. El hablante es descrito y está llamado a convertirse en un ser humano dedicado a la alabanza. No obstante, ni la invitación universal ni la íntima son una apelación hecha concretamente a Israel.

Lo que nos interesa en este salmo es que, después de que enumera aquellas acciones características de Yahvé para con la humanidad que están al servicio de su bienestar (vv. 3-5), el salmo se ocupa de los dos grandes aprietos que colocan a una persona en una situación extrema, a saber, la culpa y la mortalidad. Me ocupo de este salmo porque, en general, la culpa y la mortalidad constituyen la brecha de la vida humana, el lugar donde fallan los tradicionales equilibrios y el ser humano se ve obligado a tomar el riesgo de actuar para implicar a Yahvé en el drama de la restauración. De hecho, en ese momento de la fisura, tal como sugiere Israel, todo lo referente al futuro depende a la disponibilidad del hombre para llevar a cabo una acción arriesgada ante Yahvé.

74. Aunque presento este concepto alternativo de ser humano con toda la pasión posible, no insistiría, en un sentido definitivo y formal, en que es mejor. Simplemente subrayaría que es diferente de las cómodas teorías de la personalidad. Una vez que se ha puesto de relieve la diferencia, no se tienen medios objetivos para juzgar o decidir. Creo que la borrosa confusión de modelos ha sido sumamente costosa en la práctica pastoral y eclesial reciente.

Respecto al problema de la culpa, el salmo 103 afirma:

> No anda siempre en querellas ni guarda rencor eternamente;
> no nos trata como merecen nuestros pecados,
> ni nos paga de acuerdo con nuestras culpas.
> Pues como la altura del cielo sobre la tierra,
> así es su amor con los que le honran;
> y como dista el oriente del poniente,
> así aleja de nosotros nuestros crímenes.
> Como un padre siente ternura por sus hijos,
> así siente el Señor ternura por sus fieles;
> él sabe de qué estamos hechos,
> se acuerda de que somos polvo (vv. 9-14).

El hablante no se regodea en una conciencia culpable ni apela a nada parecido al pecado original. El hablante simplemente sabe que el pecado es una realidad que altera la vida, de modo que el ser humano queda alienado del Santo y está indefenso ante tal alienación. Tras introducir el tema de la culpa a causa de la transgresión, el salmo ya no habla más de la realidad de la criatura humana excepto como receptora de las acciones de Yahvé. La realidad del pecado humano exige a Israel dar testimonio de Yahvé. Aquí se dice que Yahvé se enoja verdaderamente a causa del pecado (v. 9), pero se trata de un enfado que tiene unos límites. La realidad fundamental de Yahvé, en relación con la culpa humana, es que éste se caracteriza por el amor (vv. 8.11) y la compasión (vv. 8.13). Yahvé anula la fuerza y la importancia del pecado, y con la ternura de un padre acoge la fragilidad de la vida humana (vv. 13-14). A decir verdad, el objeto de esta inclinación por parte de Yahvé no es cualquier agente humano, sino aquel que lo acoge activa y seriamente como compañero, es decir, quien «lo teme» (vv. 11. 13). El límite humano de la culpa es suprimido por un Dios que en la reciprocidad muestra compasión, pero que es totalmente desmesurado al superar y vetar esta realidad humana.

La segunda gran crisis humana, la muerte, es tratada aquí de forma paralela:

> Los días del hombre son como la hierba:
> florecen como la flor del campo,
> pero cuando la roza el viento deja de existir,
> nadie la vuelve a ver en su sitio.
> Pero el amor del Señor a sus fieles dura eternamente
> y su salvación alcanza a hijos y nietos,
> a todos los que guardan su alianza
> y se acuerdan de cumplir sus mandamientos (vv. 15-18).

En el centro de estos versículos se halla otra afirmación más de la *ḥesed* de Yahvé (v. 17). Una vez más, a decir verdad, esa oferta de fidelidad se otorga a quienes temen, obedecen y guardan la alianza.

En ambos casos, que caracterizan a toda persona, el dato teológico importante no se refiere a la persona humana, sino que constituye una declaración sobre el compa-

ñero de la persona que supera el riesgo y el peligro tanto de la culpa como de la mortalidad. Es preciso advertir que en esta articulación casi no se ofrece explicación o especulación sobre por qué esta realidad de Yahvé es de ese modo. En esta relación, todo depende de Aquel que es plenamente fiable. Este Plenamente Fiable es la verdad primordial acerca de la naturaleza humana.

b) *El libro de Job*

El segundo texto que mencionamos en nuestros comentarios conclusivos sobre la naturaleza humana es el libro de Job. Aunque ciertamente el libro de Job es, en su presentación canónica, un documento israelita que incumbe a la fe israelita, pretende obviamente considerar los aprietos humanos. Muchos exegetas hoy en día están de acuerdo en que las tres partes del libro, la introducción en prosa (Job 1–2), la poesía en el centro (Job 3, 1–42, 6) y la conclusión en prosa (Job 42, 7-17) han de ser considerados como un conjunto dramático y artístico[75]. Este puede ser la reflexión más plena y consciente sobre la naturaleza humana en el Antiguo Testamento.

Las tres partes del libro, tal como las encontramos en su forma canónica, pueden proporcionar un esquema para el drama de la vida humana con Yahvé, un drama que comienza con la bendición del equilibrio (Job 1–2), avanza a través de un litigio (Job 3, 1–42, 6), y culmina con la restauración y la afirmación (Job 42, 7-17). Esta secuencia refleja correctamente la secuencia de orientación-desorientación-nueva orientación que he sugerido para los salmos hace algún tiempo, una secuencia centrada en el elemento central de la desorientación[76]. También es posible sugerir que todo el drama del libro de Job guarda relación a grandes rasgos con el esquema de la naturaleza humana que he sugerido anteriormente:

–bendicion del equilibrio: obediencia, prudencia y confianza;
–alteración: lamento, petición y acción de gracias;
–restauración: alabanza y esperanza.

Indico tres cuestiones de interés para nuestro tema:

Un drama abierto con Yahvé como protagonista. Ni la prosa más explícitamente yahvista del comienzo y del final, ni el centro implícitamente yahvista, es capaz de anular el otro elemento. Tradicionalmente, en el pensamiento popular se deja que el «paciente» Job silencie al impaciente, mientras que en la exégesis crítica se valora al Job que protesta a expensas del Job deferente. No obstante, en este drama sobre la naturaleza humana, cada elemento se encuentra en su puesto y resulta crucial para el conjunto. Más allá de distinciones lingüísticas y de crítica de las formas, podemos afirmar que, desde el punto de vista teológico, Job llega a una «segunda ingenuidad», en la que no niega nada; sin embargo, al reconocer sus problemas, mantiene un intercambio con Yahvé que no está plenamente resuelto o libre de dolor, pero que es la condición fundamental de su vida[77]. Esta vida humana, tal como la presenta el modelo de Job, nunca llega a un punto muerto; se trata de un proceso dramático que siempre permanece abierto. En cualquier caso, este proceso abierto y dramático acredita plenamente a Yahvé como un personaje central, cuando está presente y cuando está ausente, el cual es la realidad fundamental y configuradora de la existencia de Job. Una vida humana plena y fiel exige un compromiso continuo con el personaje de Yahvé en este drama abierto[78].

El Satán marginal. El papel de Satán es marginal en el drama del libro, pero Satán está ahí, como la serpiente de Gn 3. No se pueden sacar demasiadas conclusiones de la figura de Satán en el libro de Job. De todos modos, sugiero que el personaje de Satán constituye (al menos en el testimonio israelita) una declaración de que las cuestiones de la vida humana son más inescrutables y más aciagas de lo que permitiría el simple moralismo, ya sea basado en la alianza o de índole sapiencial. Hay algo grande y externo que actúa en el mundo y que se opone a la vida humana[79].

En cualquier caso, lo que importa, a la hora de poner en práctica la naturaleza humana, es que Yahvé gobierna y finalmente supera y se deshace de esa fuerza ominosa. Tal como pone de manifiesto el texto, sea lo que sea lo que milita contra una vida humana viable, está sujeto a la voluntad y al interés de Yahvé. Por tanto, Job no sólo no tiene conocimiento respecto a Satán, sino que tampoco tiene ocasión de gastar sus energías con este personaje. Sólo necesita tratar con Yahvé, con quien su destino está profundamente implicado.

Job como contrapunto a Abrahán. Por último, podemos considerar a Job como el contrapunto de la persona que es modelo de fe para Israel, Abrahán. Sería posible, con Ernst Bloch, yuxtaponer a Job y Moisés[80]; o, como hace Ez 14, 14.20, podemos colocar a Job junto a Noé y Daniel. Considero a Abrahán como su contrapunto, no obstante, porque éste es el creyente más excelso, el cual existe completamente dentro de la interpretación narrativa de la realidad que realiza Israel[81]. Abrahán muestra

75. La exégesis reciente, como los comentarios de N. Habel, *The Book of Job: A Commentary*, Filadelfia 1985; D. J. A. Clines, *Job 1–20*, Waco 1989; y J. G. Janzen, *Job*, Atlanta 1985, ha tratado de contemplar el libro en su conjunto y de ver sus diversas partes como elementos de una intencionalidad artística más amplia. Esto representa un cambio importante desde los análisis críticos anteriores que diseccionaban el libro.

76. W. Brueggemann, «Psalms and the Life of Faith: A Suggested Typology of Function», en *The Psalms and the Life of Faith*, 3-32.

77. Respecto al término «segunda ingenuidad» de Paul Ricoeur, cf. M. I. Wallace, *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology* (StABH 6), Macon 1990. Respecto al libro de Job en relación con los modelos de la fe y la vida, cf. W. Brueggemann, «The Third World of Evangelical Imagination», en *Interpretation and Obedience*, 9-27. La interacción de Job con Dios no está «totalmente resuelta o libre de dolor», y nunca lo podrá estar, porque los hijos de Job siguen perdidos (cf. Job 1, 18-19; 42, 13-16).

78. El personaje de Job puede ser analizado de acuerdo con los ocho rasgos de la naturaleza humana que he indicado *supra*, p. 514-515.

79. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 572-582.

80. E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*, 104-117.

81. Cf. particularmente la interpretación de Abrahán como «caballero de la fe» de S. Kierkegaard, *Temor y temblor*, Madrid 1987, 33-44.

en Gn 22 su fe incondicional en Yahvé, y en Gn 17, 1 está llamado a ser intachable («sin falta», *tamîm*). Como Abrahán, Job es «intachable», un hombre de fe incondicional (Job 1, 21). Los dos se parecen. Sin embargo, son muy distintos, pues Job es un hombre maduro que no se somete a ciegas. De hecho, Job es un modelo humano tal que nos disgusta colocarlo en la narración de fe de Israel basada en la alianza. Así, Job permanece a cierta distancia de la sencilla imagen de Abrahán. No obstante, como Jon Levenson ha percibido, siguiendo a los rabinos, Abrahán en Gn 18 también aparece frente a Yahvé, dispuesto a llevar a cabo una peligrosa disputa con él, precisamente como un hombre de fe[82].

Así, el polémico Job es un hombre creyente; y Abrahán, el hombre creyente, es capaz de entrar en una intensa disputa con Yahvé. Considero que la interpretación popular ha contemplado ambas figuras de forma demasiado simplista. Un estudio más detallado muestra que ambos creyentes son capaces de someterse obedientemente. Y ambos, ocasionalmente, cuando resulta apropiado, manifiestan su fe como oposición a Yahvé. Resulta que Abrahán no es solamente un buen israelita, sino una persona profundamente humana. Queda claro que Job es, en última instancia, no sólo un hombre, sino un hombre creyente. Ambos viven plenamente en relación con Yahvé. No obstante, sin ningún tipo de cohibimiento, ambos saben qué hacer en una situación extrema.

No hay duda de que Yahvé se relaciona con la criatura humana como alguien libre y soberano. Esta ha sido creada gracias a la gran generosidad de Yahvé, y quizás gracias a su anhelo. Se encuentra situada en medio de su soberanía y se le ordena que viva de acuerdo con los términos de Yahvé. Cuando esos términos se violan, llegan los problemas. El mundo de la persona en su vida con Yahvé es un sistema moral bastante estricto. Lo sorprendente es que en medio de las sanciones dictadas por Yahvé, ante la culpa y la muerte, ante las dos situaciones en que la persona está indefensa, él se muestra atento. Lleno de amor y compasión, Yahvé es como un padre clemente o una madre cariñosa. Yahvé ciertamente existe para la persona, cuando está en el abismo, dispuesto a conducirla hacia la novedad. Israel está íntimamente convencido de que la persona humana que se halla en el abismo puede dirigirse a Aquel que es poderosamente soberano y encontrar que está apasionadamente atento. Ésa es la esperanza de la humanidad y, en última instancia, su gozo.

82. J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 149-156.

16

Las naciones como compañeras de Yahvé

No hay duda de que en el testimonio no requerido de Israel, éste es presentado como el compañero privilegiado y favorito. Israel se encuentra incesantemente fascinado y sorprendido por su propia función ante la soberanía y la fidelidad de Yahvé. Además, hemos visto que, como segundo compañero de Yahvé, la persona está caracterizada en este testimonio sólo de forma derivada y su ser está extrapolado a partir de la naturaleza de Israel, de modo que la persona es y hace, reiterándolo y repitiéndolo, lo que Israel es y hace. Al igual que Israel, la persona está formada en el amor y está llamada a obedecer. Al igual que Israel, la persona se enfrenta a un juicio a causa de la desobediencia, se encuentra con problemas y debe tomar la iniciativa para poder salir de ellos. Al igual que Israel, la persona está, más allá de los problemas, abierta a una nueva vida de obediencia, alabanza y esperanza. El segundo compañero siempre vive reflejando al primero, Israel.

Cuando nos acercamos a un tercer compañero que está vinculado a Yahvé por la libertad y la pasión de éste y que permanece como el objeto directo de las frases características de Yahvé con verbos transformativos, el mismo vínculo con Israel resulta pertinente. Israel no vivió su vida o practicó su fe en un vacío sociopolítico. Desde el principio hasta el final Israel vivió entre naciones que, de forma diversa, incidieron decisivamente en su vida. Por un lado, Israel debía resolver su relación con las naciones, la cual no era obvia a la luz de la peculiar identidad teológica de Israel. Por otro lado, Israel debía articular el modo en que las naciones se relacionaban con Yahvé, una relación que en parte estaba mediada por Israel, pero que en parte era independiente de él. Como veremos, la tensión entre «por Israel» e «independientemente de él» es un tema complicado, que no admite una formulación obvia o sencilla. Es verdad que el Antiguo Testamento está generalmente preocupado por Israel, y por tanto resulta sorprendente descubrir la riqueza del material con que este testimonio no requerido es capaz y está dispuesto a abrir su horizonte más allá de Israel, teniendo en cuenta el más amplio horizonte de la libertad y la pasión de Yahvé.

1. *El amplio horizonte del gobierno de Yahvé*

Podemos comenzar nuestro estudio de este compañero de Yahvé reflexionando sobre una afirmación fundamental y característica de la liturgia de Jerusalén, una litur-

gia en la que Israel da testimonio a las naciones respecto a Yahvé: «Decid a las naciones: ¡El Señor es rey!» (Sal 96, 10). El objeto de la liturgia, reflejada en el salmo 96, es *afirmar y poner en práctica el legítimo gobierno de Yahvé* sobre las naciones y los pueblos del mundo (v. 10) y sobre «los dioses de las naciones» (v. 5). Esta exclamación litúrgica presenta la afirmación principal de este testimonio no requerido: Yahvé tiene la autoridad soberana sobre todas las naciones y éstas deben terminar por aceptar ese gobierno, caracterizado por la rectitud (v. 10), la justicia y la fidelidad (v. 13). Esta afirmación, desde un punto de vista crítico, supone rechazar cualquier otra lealtad que las naciones puedan mostrar hacia otros dioses y cualquier autonomía imaginada por parte de un poder político. Considerada positivamente, esta afirmación inmediatamente coloca a las naciones bajo las exigencias y las sanciones del deseo de justicia de Yahvé.

La retórica de Sal 96, 10 nos resulta tan conocida que nos puede pasar inadvertido su llamativo carácter generalizador. Con una rápida expresión litúrgica, la clase dirigente del templo de Jerusalén elimina todas las demás reivindicaciones de legitimidad e incluye a todos los demás poderes terrenales bajo su gobierno teológico.

El lugar de esta afirmación es el templo de Jerusalén, lo que significa que la afirmación yahvista queda ensombrecida por el interés del poder davídico-salomónico. Es decir, la reclamación yahvista, seguramente teológica en su intención, nunca está totalmente libre de intereses socioeconómicos, políticos y militares. Israel, como testigo, no da un testimonio que se halle por encima de sus propios intereses y reputación. Así, nuestro tema de las «naciones» nunca elude esta dimensión ideológica, aunque, como veremos, el testimonio incluye importantes y conscientes avances críticos contra este interés ideológico.

Reconocer el aspecto ideológico de la afirmación de Sal 96, 10 en sí mismo no anula o deslegitima la reivindicación teológica que allí se hace. Simplemente porque reconozcamos tal interés no significa que la defensa de la soberanía de Yahvé quede reducida y equiparada al interés israelita, pues se trata, en cualquier caso, de un Dios comprometido con la justicia y la santidad, las cuales no coinciden con el interés político de Israel. Además, a la hora de resolver este dilema, Israel lleva a cabo importantes acciones que trascienden su propio interés.

Las naciones son súbditos de la soberanía de Yahvé, con quienes este se relaciona libre y apasionadamente. La declaración litúrgica de Sal 96, 10, de la que en el v. 2 se dice que es «salvación» (*bsr*), encuentra una formulación narrativa más plena en Gn 9, 8–11, 30. Los diferentes ingredientes de narración y genealogía, reunidos a partir de diferentes tipos de materiales de distintas tradiciones, dan testimonio de la afirmación del gobierno de Yahvé sobre las naciones después del diluvio. Las genealogías de las naciones contemplan la yuxtaposición del universalismo (o mejor dicho, del internacionalismo) y del particularismo de Israel que impregna este material[1]. Podemos, a la luz de este material que abre horizontes, identificar los siguientes temas.

1. Respecto a la estructura y a la función de las genealogías, cf. M. D. Johnson, *The Purpose of Biblical Genealogies with Special Reference to the Settings of the Genealogies of Jesus*, Cambridge 1969; R. R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven 1977.

a) *Temas en la genealogía de Génesis*

En primer lugar, Yahvé hace una «alianza eterna» con Noé y sus descendientes, con «todos los animales que pueblan la tierra», con toda la creación. La soberanía de Yahvé sobre toda la creación es formulada mediante el lenguaje de la fidelidad y la promesa (Gn 9, 8-17). Todo el mundo creado tiene una alianza con Yahvé[2].

En segundo lugar, Noé y sus hijos son los progenitores de toda la creación, de modo que la alianza de Noé se aplica a todas las naciones. Esta aserción comienza con la repetición de la promesa anunciada a la creación (Gn 1, 28), ahora reafirmada a la familia de Noé (Gn 9, 1.7). La comunidad humana es colocada bajo el influjo de la generosa bendición de Yahvé[3]. Se pretende que todas las naciones descendientes sean beneficiarias fecundas y productivas del deseo de vida de Yahvé, tal como queda probado en la naturaleza de la creación, llena de bendiciones.

En tercer lugar, toda la humanidad deriva de esta familia. Así, el horizonte está centrado en Noé y sus hijos (Gn 9, 1.18-28). En la extrapolación siguiente, los hijos son transformados en naciones (Gn 10, 1-32). De éstas, la familia de Sem se convierte en el punto focal, de modo que la familia de la humanidad se encuentra inexorablemente atraída hacia Israel (Gn 11, 10-29). De este modo, todas las naciones están unidas, todas viven bajo la alianza vivificante de Yahvé y todas son receptoras de las bendiciones que Yahvé otorga para vivir.

En cuarto lugar, las naciones se muestran incómodas con su estatus de súbditos de Yahvé y receptores de sus dones (Gn 11, 1-9). Anhelan ser autónomas (v. 4). A consecuencia de su rechazo del estatus como súbditos de Yahvé vinculados por una alianza, bendecidos y objetos de su promesa, las naciones que habían sido aceptadas por Yahvé ahora se encuentran «dispersas» (*pûṣ*), y la coherencia y la unidad de la humanidad ha sido irreversiblemente violada (v. 8)[4]. Se hace que las naciones sean dispersadas, se vean desplazadas, del mismo modo que la peor negación de Israel es la dispersión, de la que siempre está siendo reunido[5]. Al persistir en su terquedad, el estado bendito de la familia humana se ha convertido en una situación de vejación, alienación y riesgo. Como el desarrollo de la humanidad en la familia de Noé es cada vez más específico, el peligro de la comunidad humana culmina en Gn 11, 30: «Sara era estéril...». Hasta este momento no identificamos a Abrán y Sara como una familia especialmente bendita. Aquí los descubrimos simplemente como el principal ejemplo del fracaso de la familia, en la que la promesa primera de fecundidad, ya pronunciada sobre la creación, ha quedado anulada por la infertilidad.

2. Respecto a la importancia de la alianza de Noé para el horizonte de la teología bíblica, cf. P. D. Miller, *Creation and Covenant*, 155-168.

3. La excepción destacada de esta perícopa son los vv. 25-27 y la maldición de Canaán.

4. Considerar la «dispersión» como una maldición es una posición generalmente aceptada. Cf. B. W. Anderson, «The Tower of Babel: Unity and Diversity in God's Creation», en Id., *From Creation to New Creation*, Minneapolis 1994, 165-178, respecto a una interpretación alternativa que sugiere que la dispersión es algo positivo.

5. Se emplea el mismo verbo para Israel y para las naciones. Respecto al término en relación con Israel, cf. *supra*, p. 462.

Desde un punto de vista crítico esta descripción de la humanidad en Gn 9–11 es sumamente complicada. Sin embargo, como dato teológico, la disposición de los textos anuncia los grandes temas que se refieren a las naciones como compañeras de Yahvé. Los temas están plenamente en sintonía con la proclamación litúrgica de Sal 96, 10:

–Yahvé es rey, por lo que las naciones se hallan bajo la promesa.
–Yahvé es rey, por lo que las naciones son portadoras de una bendición.
–Yahvé es rey, por lo que las naciones viven bajo los mandamientos de la alianza.
–Yahvé es rey, por lo que las naciones tercas sufren la dispersión.

La historia de las naciones, hasta Gn 11, 29, está en realidad falta de resolución, como de hecho ocurre en el mundo. Esta habilidosa presentación de las naciones afirma a la vez la soberanía gustosa de Yahvé sobre las naciones y el carácter problemático de la relación que da vida a las naciones, en unos términos que por lo general son rechazados por las naciones. El testimonio no requerido de Israel deja para un estudio más detallado las cuestiones referentes a si las naciones tienen un futuro y si la voluntad soberana de Yahvé, al igual que en el caso de Israel, puede llevarle a una pasión que le haga restaurarlas. Esta panorámica, ofrecida al comienzo del testimonio de Israel, plantea las cuestiones. Las respuestas sólo pueden darse concretamente, en casos particulares.

2. *Las naciones frente a Israel*

Las naciones son un objeto propio de la atención de Yahvé. Además, de acuerdo con la yuxtaposición de Gn 9–11 y Gn 12, 1-3, las naciones están con Yahvé y bajo su soberanía incluso antes de que exista Israel. Sin embargo, la descripción de este tema que hace Israel se dirige, en primera instancia, siempre a mantener a las naciones dentro de la perspectiva de Israel. Así, nuestro primer análisis de las naciones como compañeras de Yahvé tratará del *destino de las naciones como compañeras, cuando las naciones han de encontrar su sitio en un testimonio que está conducido por Israel*, un testimonio que lo interpreta todo como si el punto de interés principal fuese Israel. Es decir, el tema de «las naciones como compañeras» es en primer lugar una función del escándalo de la particularidad de Israel, de su preocupación por sí mismo y de la ideología a su servicio que aparece como testimonio. Según este testimonio no requerido, las naciones han de vivir en un mundo donde Israel tiene un estatus preferencial con Yahvé.

a) *Los salmos de entronización en la ideología de Israel*

Podemos considerar el salmo 2 como un punto de acceso a esta lectura más o menos ideológica que hace Israel de las naciones[6]. Hemos tomado el salmo 96, uno de

6. Respecto a una lectura de este salmo que se centra en su aparente ideología, cf. D. J. A. Clines, «Psalm 2 and the MLF (Moabite Liberation Front)», en Id., *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible* (JSOT Sup 205), Sheffield 1995, 244-275.

los «salmos de entronización», como el punto de partida de nuestro tema. Estos salmos de entronización (Sal 47; 93; 96–99) se refieren al reinado y al gobierno de Yahvé, e Israel no está explícitamente en el horizonte del salmo 96 (en cambio, cf. Sal 97, 8; 99, 6-7). No obstante, los salmos de entronización que exaltan a Yahvé son en el salterio un equivalente a los «salmos reales» que se interesan por la casa real, y que por tanto acercan la soberanía de Yahvé a la hegemonía de Israel-David[7]. El salmo 2, como ejemplo pertinente, aparece colocado al comienzo del salterio, junto al salmo 1, con el fin de establecer la hegemonía davídica en la imaginación litúrgica de Israel, junto a la obediencia a la Torá, como el acento teológico fundamental en la piedad israelita[8]. El salmo 2 afirma enérgicamente el gobierno de Yahvé y rechaza el intento de las naciones de eliminar el mando de Dios (como en Gn 11, 1-9):

> ¿Por qué se amotinan las naciones
> y traman los pueblos inútiles proyectos?
> Los reyes de la tierra se sublevan,
> los príncipes conspiran contra el Señor y su ungido:
> «¡Rompamos sus coyundas, sacudámonos su yugo!».
> El rey de los cielos se sonríe, mi Señor se burla de ellos.
> Luego él los increpa airadamente,
> con su enojo los llena de terror (Sal 2, 1-5).

En esta formulación señorial queda claro en el v. 2 («y su ungido») y en los vv. 6-7 que el gobierno de las naciones por parte de Yahvé se realiza en y a través de David y de la monarquía jerosolimitana. David constituye al mismo tiempo una encarnación de los privilegios israelitas en el mundo y un instrumento político concreto mediante el que Yahvé gobierna en la tierra. Los temas gemelos del gobierno de Yahvé y de la prioridad de David se acomodan perfectamente a nuestro tema de las naciones y a la pretensión de Israel, que se opone a la noción de que las naciones sean de hecho compañeras plenas de Yahvé.

b) *La destrucción violenta de las naciones*

En esta vinculación entre las naciones e Israel, en el centro de la autocomprensión ideológica de Israel tenemos la profunda reivindicación de que Yahvé pretende desplazar y destruir las «siete naciones» a fin de proporcionar un espacio para Israel en «la tierra prometida»[9]. Así, un aspecto de las «naciones como compañeras» es la insistencia violenta en que las naciones no cuentan cuando Yahvé se dispone a otorgar

7. Respecto a los salmos reales, cf. el antiguo pero fiable breve estudio de K. R. Crim, *The Royal Psalms*, Richmond 1962; y H.-J. Kraus, *Teología de los salmos*, 143-166.

8. Respecto a la relación de los salmos 1 y 2, cf. P. D. Miller, *Interpreting the Psalms*, Filadelfia 1986, 87-93; Id., *The Beginning of the Psalter*, en J. C. McCann, *The Shape and Shaping of the Psalter* (JSOT Sup 159), Sheffield 1993, 83-92. Cf. también las reflexiones de David M. Howard Jr. y de Gerald H. Nelson en el libro editado por McCann.

9. Las «siete naciones» constituyen una cifra simbólica que se refiere a aquellos que se resisten o impiden la voluntad de Yahvé para con Israel, quienes por consiguiente han de ser destruidos. No es posible identificar las siete naciones ni un momento en que pudiesen haber existido esas naciones unidas.

sus dones a Israel[10]. Esta forma de pensar se halla en las afirmaciones más combativas del carácter preferencial de Israel, encontradas en las tradiciones del Deuteronomio, lo cual no resulta sorprendente:

> Cuando el Señor tu Dios te haya introducido en la tierra donde vas a entrar para tomarla en posesión y haya expulsado delante de ti a pueblos numerosos: hititas, guergueseos, amorreos, cananeos, pereceos, jeveos y jebuseos, siete pueblos más poderosos y fuertes que tú; cuando el Señor tu Dios te los haya entregado, y tú los hayas derrotado, los consagrarás al exterminio. No harás pactos ni tendrás miramientos con ellos. No contraerás parentesco con ellos: no darás tu hija a su hijo, ni casarás a tu hijo con su hija, porque ellos los apartarían de mí para que den culto a otros dioses (Dt 7, 1-4a).
>
> Cuando el Señor tu Dios haya aniquilado ante ti las naciones que vas a despojar; cuando las hayas despojado y habites en sus dominios, ten cuidado para no caer en la trampa siguiendo su ejemplo, una vez que ellas hayan desaparecido ante ti. No busques, pues, a sus dioses, diciendo: Yo también voy a dar culto a los dioses, a quienes esos pueblos daban culto (Dt 12, 29-30; cf. Dt 4, 38; 7, 22; 8, 20; 11, 23).

Se trata de una presentación sumamente dura de las naciones en beneficio de Israel. Podemos calificar esta presentación de ideológica porque probablemente las «siete naciones» son una construcción teológica sin ninguna base histórica, y porque en este caso la soberanía de Yahvé es puesta de manera directa y flagrante al servicio del programa político de Israel. Las «siete naciones» son presentadas como rivales que ambicionan la tierra, y por tanto su destrucción sirve en negativo para establecer la legitimidad de la reivindicación israelita sobre la tierra[11].

Esta capacidad y predisposición a colocar las siete naciones bajo la rúbrica de la exterminación están vinculadas a un programa más amplio en relación con la tierra, y sitúa en el centro de nuestro tema una defensa explícita de la violencia, que necesariamente al final se introduce dentro de la propia voluntad y deseo de Yahvé. Estas naciones están en el horizonte del relato sólo porque son un impedimento para Israel, un impedimento que Yahvé, tal como asegura el testimonio, eliminará. Este extremo componente de nuestro tema general llega a su más exagerada expresión en la noción de *ḥerem*, la autorización para destruir a las naciones como «devoción» a Yahvé y en la extraña y problemática fijación de la tradición sobre los amalecitas como enemigo principal y paradigmático de Israel (cf. Ex 17, 8-16; Dt 25, 17-19; 1 Sm 15, 18-21)[12].

10. J. D. Levenson, *Is There a Counterpart in the Hebrew Bible to New Testament Anti-Semitism?*: Journal of Ecumenical Studies 22 (1985) 242-260, sugiere de forma convincente que del mismo modo que los cristianos sustituyeron con rapacidad a los judíos en el uso de la Biblia hebrea, en el Antiguo Testamento los israelitas practicaron el mismo tipo de negación con las naciones que les precedieron en la tierra.

11. Esta antítesis es cierta respecto a cualquiera de las teorías disponibles sobre la «conquista» de Israel. El significado exacto de la expresión varía según las diversas teorías de la conquista.

12. Respecto al sentido y a la función de la noción de *ḥerem* en el antiguo Israel, cf. S. Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study in the Ethics of Violence*, Nueva York 1993, 28-77. Cabe destacar sobre todo que en 1 Sm 15, a la luz del relato, se espera que Saúl lleve a cabo el *ḥerem* contra los amalecitas, pero en 1 Sm 30 David no lo ejecuta, ni su práctica está en el horizonte del narrador. Respeto a esta distinción en las expectativas de Saúl y David, cf. *supra*, p. 395-396.

c) *Una bendición para las naciones*

La vigorosa negación de las «siete naciones» se encuentra especialmente en las tradiciones de Moisés-Josué y en los materiales deuteronomistas que se muestran fuertemente exclusivistas (cf. Dt 23, 2-8)[13]. Un llamativo tema contrario a esta dureza, aun con Israel en el centro, es el programa del relato ancestral de Gn 12–36, en virtud del cual Israel es quien bendice a las naciones malditas (cf. Gn 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4: 28, 13)[14]. Hans Walter Wolf y una gran cantidad de exegetas después de él han percibido que la llamada y el mandato a Abrahán (y Sara) en Gn 12, 1-3 se presenta como el antídoto al penoso estado de las naciones en Gn 3–11[15]. Así, las naciones se hallan bajo una maldición (cf. Gn 3, 14-19; 4, 11-12; 9, 25), y ahora Israel es presentado como el agente y el instrumento de Yahvé para llevar la bendición al mundo maldito. Como hemos indicado, esta serie de textos es lo más cercano a una «teología de la misión» en Israel, de acuerdo con la cual éste ha recibido la vocación de transformar la realidad ante las naciones[16].

El relato de Gn 12–36 (y por extensión Gn 37–50) aún se ocupa del *estatus* especial de Israel. Aquí, en contraste con las tradiciones de Moisés, Josué y el Deuteronomio, las naciones sobresalen en el horizonte, y son consideradas legítimas y se las trata de forma positiva. Así, los «hermanos rechazados», Ismael (Gn 25, 9) y Esaú (Gn 35, 29), son tratados con dignidad y ocupan un espacio en el relato. Las narraciones de Génesis, sin poner en peligro el carácter especial de Israel, se mantienen fuera de la órbita de la ideología mosaica y no contienen ningún tipo de exclusivismo agresivo[17]. La «vocación de transformación» aún se presenta como una realidad plenamente israelita, pero ahora su vocación se da con regularidad en medio de otros pueblos

13. También debe advertirse Is 56, 3-8, con su declaración inclusiva que extrañamente abroga la disposición de la Torá de Dt 23, 2-8. Cf. H. Donner, *Jesaja LVI 1-7: Ein Abrogationfalls innerhalb des Kanons –Implikationen und Konsequenzen*, en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume: Salamanca, 1983* (VTSup 36), Leiden 1985, 81-95.

14. La función de Israel como quien bendice a las naciones se coloca bajo el tema de las promesas de Yahvé. Al respecto, cf. *supra*, p. 189-190. C. Westermann, *The Way of Promise in the Old Testament*, en B. W. Anderson (ed.), *The Old Testament and Christian Faith*, 200-224, ha explorado la manera en que los temas de la bendición y la promesa están unidos en los textos del Génesis.

15. H. W. Wolff, *The Kerygma of the Yahwist*: Int 20 (1966) 131-158. Cf. también G. von Rad, *El problema morfogenético del Hexateuco*, 68-69; C. Westermann, *Genesis 12-36: A Commentary*, Minneapolis 1986, 146 *passim*.

16. Respecto a una teología de la misión para con las naciones, en relación con Ex 19, 5-6, el tema de la bendición en Génesis y los textos de Is 42, 6-7; 49, 6-9, cf. *supra*, p. 458-461. En un estudio detallado de la forma y la estructura gramatical de Gn 12, 1-3, P. D. Miller, *Syntax and Theology in Genesis xii 3a*: VT 34 (1984) 472-475, ha mostrado que el objetivo último de la salida de Abrahán a petición de Yahvé es que las naciones puedan ser bendecidas. Además, Miller ha indicado que no existe simetría entre la declaración respecto a la maldición y la referente a la bendición, y que la primera no forma parte del objeto del viaje.

17. No hay duda de que Génesis ofrece una alternativa a la dura ideología dominante. No obstante, resulta sumamente importante el hecho de que esta alternativa más generosa no se evidencia sólo en el Génesis, sino también en Deuteronomio, es decir, en el centro mismo de la ideología dura. Se reconoce que Edom deriva de «vuestros hermanos, los descendientes de Esaú», tanto en el relato (Dt 2, 1-8) como en el mandamiento (Dt 23, 7-8). Moab y Amón, parientes de Israel a través de Lot, también reciben un tratamiento más generoso (Dt 2, 8-25), aunque no carente de negatividad (Dt 23, 3-6). En cualquier caso, es obvio que incluso en el Deuteronomio hay algo más en el horizonte de Israel que un simple y violento rechazo de las naciones.

y muy frecuentemente para su beneficio –por lo general las naciones se benefician de la presencia de Israel en su medio–. En estos relatos, la vinculación entre Israel y las naciones, a diferencia de la de las tradiciones derivadas de Moisés, es positiva, afirmativa y tiene un objetivo claro.

Así, estas dos tradiciones, la ancestral y la referente a la alianza de Moisés, consideran a las naciones como algo secundario en relación con la vida y el destino de Israel, y no en sí mismas, pero lo hacen de una forma muy distinta. Estos dos conjuntos de textos plantean los límites de las naciones en relación con Israel; por un lado, como un obstáculo que ha de ser eliminado, de acuerdo con la voluntad de Yahvé; por otro lado, como algo que ha de ser bendecido y favorecido, de acuerdo con los mandamientos de Yahvé.

d) *Las naciones se suman a la alabanza y a la obediencia*

Esas dos tradiciones acerca de la manera en que Israel debe relacionarse con las naciones siguen estando a disposición de Israel, para hacer un uso constructivo («bendición») o negativo («exterminio»). Sin minimizar ni un instante la importancia de la tradición negativa en torno a la legítima destrucción de las naciones, existen también pruebas de que, en la medida en que Israel tenía a éstas en su horizonte, era capaz de imaginar que las naciones podían participar gustosamente del servicio a Yahvé, entrando así a formar parte de la comunidad de Yahvé dedicada a la alabanza y a la obediencia. Este relato acerca del carácter sociable de la generosidad de Israel para con los no israelitas muestra a ésta como una generosidad enraizada en el descubrimiento del carácter sociable de Yahvé. Debe decirse, sin embargo, que este énfasis sobre la alabanza y la obediencia se mantiene dentro de la órbita y de las categorías de la vida de Israel con Yahvé. De este modo, existe un indicio ideológico y a su propio servicio de que las naciones pueden asociarse con Yahvé, pero sólo de acuerdo con las pautas de Israel.

De todos modos, la ideología del interés propio de Israel no tiene gran importancia en este caso, porque, incluso sin remitirnos a Israel en sí, la alabanza y la obediencia son la forma de aproximarnos a la soberanía de Yahvé. Viviendo la alabanza y la obediencia, las naciones deben hacer lo que Israel hace ante Yahvé. Pero han de hacerlo como ellos mismos, y no como Israel o como un accesorio de Israel.

Las naciones son llamadas a alabar a Yahvé, en un acto de autoabandono lírico, de modo que se reconoce y se acepta gustosamente la soberanía de Yahvé. En Sal 86, 9-10 se anticipa que las naciones se sumarán a la alabanza de Yahvé:

> Todas las naciones vendrán a postrarse ante ti
> y a dar gloria a tu nombre, Señor mío,
> pues tú eres grande y haces maravillas; tú solo eres Dios.

Esta anticipación se encuentra en el contexto de una afirmación del carácter incomparable de Yahvé, el cual tarde o temprano ha de ser reconocido por todas las naciones. El fundamento de ese reconocimiento es el hecho de que Yahvé obra «maravillas» (*npl'ôth*) que atraerán a las naciones, como a Israel, a alabarle de forma gustosa. En el salmo 117 la anticipación se transforma en una invitación:

> ¡Alabad al Señor todas las naciones,
> aclamadlo todos los pueblos!
> Grande es su amor hacia nosotros
> y la fidelidad del Señor dura por siempre.
> ¡Aleluya!

Las naciones son invitadas y se espera que se sumen a Israel en su alabanza. El fundamento de esta alabanza no es distinto al de Sal 86, 9-10, sólo que ahora las «maravillas» quedan más definidas. Se trata de acciones caracterizadas por los adjetivos más típicos de Yahvé, el amor y la fidelidad. Al realizar esta llamada a las naciones, Israel lleva a cabo una audaz conexión. Podemos creer que las acciones de «amor y fidelidad» de Yahvé son por lo general y esencialmente consideradas acciones a favor de Israel.

En la percepción israelita, sin embargo, estas acciones características de Yahvé son tan convincentes y arrolladoras que las naciones querrán sumarse a Israel en su alabanza, a la luz de la actuación para con Israel. Esto queda especialmente claro en el salmo 126, donde la confesión de las naciones en relación con Yahvé (v. 2) guarda simetría con la propia confesión hecha por Israel, aunque aquella se lleva a cabo *antes* que la de Israel. Las naciones se sienten atraídas por lo que descubren de Yahvé en la vida de Israel. Podemos pensar que las acciones de amor y fidelidad llevadas a cabo a favor de Israel son consideradas paradigmáticas del mismo tipo de acciones que Yahvé realiza a favor de las otras naciones, pero ello no aparece en esta llamada. De hecho, aceptando dicha extrapolación, se observa un avance que trasciende aquella reivindicación ideológica israelita que buscaba su propia satisfacción.

En un tercer texto referente a la alabanza por parte de las naciones, el salmo 67, nuestro tema recibe su más plena expresión. El versículo 2 contiene fórmulas bastante parecidas a las de la conocida bendición de Nm 6, 24-26, una bendición convencional pronunciada sobre Israel. Además, el versículo 2 aparece dominado por el objeto directo «nos», que apunta claramente hacia Israel. El versículo pide que se derramen abundantes bendiciones sobre «nosotros». Sin embargo, las bendiciones, la gracia y la presencia del versículo 2 son instrumentales, pues sirven como mera introducción del versículo 3. Lo importante de la bendición a Israel es que «los caminos» y la «salvación» (*ys'*) de Yahvé sean conocidos entre las naciones. Israel se presenta como conejillo de indias, de modo que las naciones puedan conocer a Yahvé (v. 3) y puedan unirse a la acción de gracias (v. 4). En el v. 5 el lenguaje no es distinto al del salmo 86, en relación con el gobierno de toda la tierra por parte de Yahvé, y el v. 6 repite el v. 4. En los vv. 7-8 se da un paso más en dirección contraria a la especificidad de Israel, ahora considerando la retórica de la creación, de la bendición y de la fecundidad. Así, el salmo va desde Israel (v. 2) hacia las naciones (vv. 3-6) y a toda la creación (vv. 7-8).

En el v. 8 pueden hacerse dos lecturas, dependiendo de la identidad de «nos». Si el «nos» del v. 8 se refiere nuevamente a Israel como en el v. 2, las dos líneas del v. 8 una vez más establecen una conexión fundamental entre Israel (primera línea) y «los confines de la tierra» (segunda línea). Puede ser, sin embargo, que el «nos» del v. 8 no sea el mismo que en el v. 2, sino que ahora se haya redefinido y ampliado para remitir a toda la creación («hasta los confines de la tierra»). Así, el v. 7, la clave respecto a las conexiones establecidas por la doxología, bien vincula «nos» (Israel) con la alabanza de la tierra, o bien muestra el «nos» de Israel ahora trascendiéndolo por completo en dirección a la más amplia esfera de la soberanía de Yahvé. Sea como sea, el salmo contempla toda la tierra y sus pueblos ahora afirmando gustosamente la soberanía de Yahvé y recibiendo de él con gratitud todas las bendiciones de una creación adecuadamente regida.

La obediencia de las naciones no es tan clara como la alabanza. Podemos, en cualquier caso, remitirnos especialmente a Is 2, 2-5 (cf. Miq 4, 1-4). En este profético texto, el testimonio no requerido de Israel contempla una época en que todas las naciones llegarán en procesión a Jerusalén, para ser allí introducidas en la senda de Yahvé, para ser juzgadas por él y para tomar decisiones que conduzcan a la paz. El texto constituye un audaz y atrevido acto de imaginación. Por un lado, el centro del proceso es Jerusalén, el lugar donde reside Yahvé. Por supuesto, el hecho de que Jerusalén sea el centro contiene en cierto modo la reivindicación de la importancia de Israel, y más específicamente las grandes reivindicaciones de la casa de David. En esa medida la visión es poderosamente israelita, y no carece de una intención ideológica específica.

Por otro lado, es importante advertir que en este oráculo no se saca ninguna consecuencia de la conexión davídica. Se centra en la Torá, que está situada en Jerusalén, a donde las naciones acuden para ser instruidas:

> Vendrán pueblos numerosos. Dirán:
> «Venid, subamos al monte del Señor,
> al templo del Dios de Jacob.
> Él nos enseñará sus caminos
> y marcharemos por sus sendas».
> Porque de Sión saldrá la ley
> y de Jerusalén la palabra del Señor (Is 2, 3).

Los verbos del v. 3 son *enseñar* (*yrh*) y *marchar*, y los sustantivos destacados son *ley* (*tôrah*, derivado del verbo *yrh*) y *palabra del Señor*. Jerusalén es el lugar donde se ofrecen pistas concretas para el bienestar, que surgen como las exigencias de Yahvé para que exista una vida viable. El oráculo parte de que las naciones, lejos de la ley de Jerusalén, no tienen el necesario conocimiento sobre la paz y la justicia, por lo que deben acudir para recibir la educación precisa[18].

18. Respecto a la situación de la Torá en Jerusalén, cf. H. Gese, *Essays on Biblical Theology*, Minneapolis 1981, 82 *passim*.

En esta visión cabe destacar dos cuestiones. En primer lugar, las naciones acuden gustosa, voluntaria y esperanzadamente. No son obligadas o forzadas por la fuerza política de la casa de David, sino que vienen al reconocer que éste es el único lugar donde está a su disposición el camino que lleva a la paz y la justicia. En segundo lugar, en el proceso de su llegada se afirma que las naciones, al igual que Israel, están sometidas a la Torá de Yahvé. Es decir, la Torá es tan pertinente para las naciones como lo es para Israel. Ello pone de manifiesto que las naciones han de asumir la soberanía de Yahvé, pero también indica que la Torá, aunque tiene su sede en Jerusalén, no es una propiedad exclusiva israelita. Pertenece a las naciones en la misma medida que a Israel[19].

3. *Yahvé y las superpotencias*

Podemos ahora apuntar que las naciones, en sus relaciones con Yahvé, no siempre parece que tengan que vérselas al mismo tiempo con Israel. En el testimonio no requerido de Israel, es posible pensar, aunque no se articule con frecuencia, que la soberanía de Yahvé se extiende *directamente* a las naciones, sin una referencia mediata a Israel ya sea como vehículo de bendición o como agente de destrucción, o incluso como *locus* de la Torá. A decir verdad, estos testimonios no rompen totalmente con las categorías israelitas, y no deberíamos esperar que lo hicieran. En cualquier caso, existe una conciencia marginal en el testimonio de Israel de que la relación de las naciones con Yahvé es, de vez en cuando, directa, y no depende ni se deriva del estatus y la condición de Israel. Esto es así particularmente en los oráculos contra las naciones, un género convencional de discurso profético que está presente en la mayoría de las colecciones proféticas (cf. Is 13–23; Jr 46–51; Ez 25–32; Am 1–2; Sof 2)[20].

a) *Los oráculos contra las naciones*

Estos oráculos ocupan un lugar peculiar en la literatura profética y parecen ser una puesta en práctica de la proclamación de Sal 96, 10, es decir, la manera en que Yahvé ejerce su reinado en el mundo. Yahvé «se ha convertido en rey» de las naciones y ejercerá esa soberanía.

A decir verdad, hay difíciles cuestiones históricas relacionadas con estos oráculos, aunque teológicamente no es complicado situarlas en nuestra explicación. Presuponen que Yahvé ha creado las naciones (cf. el verbo en Sal 86, 9), les ha dado vida, ha autorizado su existencia y ha puesto en medio de ellas la posibilidad de recibir vida

19. Esta generosidad con la Torá, es decir, el ponerla a disposición de las naciones, está en gran tensión con Dt 4, 7-8, donde la Torá es valorada como la propiedad característica de Israel. En Zac 8, 20-23, se ve una perspectiva diferente respecto a las naciones en relación con Israel. Aquí se requiere y se espera que las naciones reconozcan que «Dios está con vosotros» (es decir, Israel).

20. Respecto a los oráculos contra las naciones, cf. N. K. Gottwald, *All the Nations of the Earth: Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East*, Nueva York 1964; y P. R. Raabe, *Why Prophetic Oracles against the Nations?*, en A. B. Beck (ed.), *Fortunate the Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman*, Grand Rapids 1995, 236-257.

y bendición. Este presupuesto general se halla en todas partes como el punto de partida de estos oráculos. El oráculo en sí mismo, sin embargo, adopta por lo general la forma de un oráculo de condena. En ellos, las naciones han violado las órdenes y el mandato de Yahvé al que están sometidos, por lo que deben ser castigadas e incluso aniquiladas. Esta característica presentación de las naciones es una empresa que exige una enorme audacia e imaginación. Klaus Koch emplea el término *metahistoria* para la reivindicación hecha de que Yahvé puede exigir responsabilidades a las naciones porque en el proceso histórico existe una realidad que supera las realidades históricas[21]. A causa de la enorme y fundamental soberanía de Yahvé, estos oráculos afirman que las naciones están sometidas a un gobierno, a una exigencia y a unas expectativas, independientemente de cuán seguras o autosuficientes parezcan o crean ser. Este gobierno además no puede ser derrotado, ignorado o eludido.

La violación del gobierno de Yahvé puede consistir en burlarse de éste por medio de la arrogancia (Is 37, 17.23) o en abusar de Israel (Is 47, 6). Lo que nos sorprende y llama la atención es que de vez en cuando la afrenta a Yahvé no consiste en burlarse directamente de él o en abusar de Israel, sino en abusar de un tercer pueblo que no tiene nada que ver con Israel, pero que resulta que tiene mucho que ver con Yahvé[22]:

> Son ya tantos los crímenes de Amón,
> que no lo perdonaré.
> Porque abrieron en canal
> a las embarazadas de Galaad
> para ensanchar su territorio...
> Son ya tantos los crímenes de Moab,
> que no lo perdonaré,
> por haber quemado y calcinado los huesos
> del rey de Edom (Am 1, 13; 2, 1).

Esta retórica permite a Israel afirmar que bajo la tutela de la soberanía de Yahvé hay una especie de ley internacional o un código de conducta humana que parece anticipar a grandes rasgos los acuerdos de Helsinki de 1975, un código que requiere a todas las naciones que se comporten con civismo y humanidad hacia las demás[23]. Cualquier afrenta a esta convención es considerada un acto de autonomía, arrogancia y autosuficiencia que desafía el gobierno de Yahvé[24]. Así, Yahvé es el garante, no sólo de Israel, sino de todas las naciones en sus relaciones mutuas.

Las sanciones expresadas en estos oráculos consisten en que el ofensor es castigado por Yahvé, muy a menudo con la aniquilación. Llama la atención esta afirmación

21. K. Koch, *The Prophets 1: The Assyrian Period*, Minneapolis 1983, 70-76; Id., *The Prophets 2: The Babylonian and Persian Periods*, Minneapolis 1984, 71.171.

22. Respecto a las motivaciones de los oráculos contra las naciones, cf. G. I. Davies, *The Destiny of the Nations in the Book of Isaiah*, en J. Vermeylen (ed.), *The Book of Isaiah: Le Livre d'Isaïe* (BETL 81), Lovaina 1989, 93-120.

23. W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, Filadelfia 1980, 173-201, vincula los acuerdos de Helsinki con el decálogo.

24. Al respecto, cf. D. W. Gowan, *When Man Becomes God: Humanism and Hubris in the Old Testament*, Pittsburgh 1975.

teológica. Queda claro que Israel en su ambiente intelectual no consideraba causas segundas. No obstante, creo que no debemos imaginar que se trata de un ingenuo sobrenaturalismo[25]. La teología de estos oráculos no es simplemente una defensa abstracta de la soberanía de Yahvé, ni es meramente una protección ideológica de Israel. Se trata, junto a estas cosas, de una indicación de que en los procesos internacionales actúa algo más que la fuerza bruta. Esta tiene límites y el freno para ese poder brutal y arrogante se encuentra en la determinación incansable de Yahvé, que normalmente derrota a las más grandes potencias que creían que su éxito sería perpetuo. Israel no tiene forma (ni deseo) de hablar de este límite del poder público-militar, a no ser remitiendo a la soberanía de Yahvé, la cual implicaba una exigencia inflexible y una sanción irresistible. Estas dos realidades sirven, desde un punto de vista teológico, para engrandecer a Yahvé, pero también actúan como una línea defensiva innegociable contra la barbarie. El testimonio no requerido de Yahvé afirma que en el mundo se halla presente una defensa de los derechos humanos que trasciende el reto o la resistencia de incluso el más poderoso Estado. Eso es lo que significa «gobernar el mundo con rectitud, justicia y fidelidad» (cf. Sal 96, 10.13; 67, 5; Is 2, 4).

El resultado de estos oráculos contra las naciones, organizados en torno a la acusación (derivada de los mandamientos) y las sanciones (que llevan a cabo la maldición), es que las naciones por lo general se hayan amenazadas por Yahvé dado que se niegan a ser súbditos y vasallos suyos obedientes. En su mayoría los oráculos contra las naciones son simples querellas que constan de acusación y sentencia, más allá de la cual no hay futuro para las naciones tercas. Esto es lo que predomina en el testimonio.

Mientras que el testimonio no requerido de Israel tiene en perspectiva a las naciones más próximas (como las «siete» del Deuteronomio y las de Am 1–2), en el Antiguo Testamento se presta gran atención a aquellas naciones que son las superpotencias dominantes: Egipto, Asiria, Babilonia y Persia[26]. Para Israel todo depende de la relación de estas potencias con Yahvé, pues casi siempre se encuentra en la posición de ser cliente de una de esas superpotencias y casi siempre en disposición de ser víctima de un colonialismo agresivo y expansionista. Por ello, hemos de considerar el destino de cada superpotencia en su secuencia, de acuerdo con la formulación imaginativa de Israel.

b) *Egipto: abusivo y opresor*

Egipto es la primera superpotencia a la que se enfrenta Israel, una superpotencia que absorbe incesantemente la imaginación de Israel del mismo modo que absorbe incesantemente sus intereses geopolíticos. Cuando comienza el relato de la vida de

25. J. Barton, *Amos's Oracles against the Nations: A Study of Amos 1:3–2:5*, Cambridge 1980, ha mostrado que las razones para la condena de las naciones no son estrictamente yahvistas, sino que se refieren «a una convención humana considerada obviamente universal... un *ethos* común» (p. 2, 45).

26. Nótese que en la lista de superpotencias criticadas en estos oráculos no figuran por lo general las potencias helenísticas. En los textos posteriores son consideradas, como en el libro de Daniel, bajo la cifra de Nabucodonosor, o bajo una retórica que no es explícita, sino que avanza hacia una imaginería transhistórica y apocalíptica. Sin embargo, esto no refleja una menor preocupación teológica ante esas potencias, sino simplemente un avance general del judaísmo hacia la retórica apocalíptica.

Israel, Egipto ya está ahí, firme, próspero, disfrutando del monopolio del alimento (Gn 12, 10). Egipto es el lugar al que Israel huyó en su hambruna y donde fue alimentado (Gn 41, 53, y todo el relato de José), y Egipto es la tierra que recibe una bendición especial del patriarca Jacob (Gn 47, 7-10).

Todo ello constituye el telón de fondo que articula la bondad y generosidad de Yahvé al hacer de Egipto un espacio de fecundidad y bendición, pero ésta no es la principal presentación de Egipto en el testimonio no requerido de Israel. Egipto puede ser bendecido por Yahvé, pero por lo general es un lugar de abuso y opresión. En última instancia, en la retórica de demonización que lleva a cabo Israel, Egipto es la encarnación misma del mal primordial (cf. Sal 87, 4), que provoca la muerte y la destrucción a su paso (Ex 1, 22). Egipto encarna la antítesis de la bondadosa intención de Yahvé para con Israel y el punto culminante del cuidado atento de Israel por parte de Yahvé[27].

A consecuencia de su papel como potencia abusiva y opresora, Egipto se halla en la órbita del discurso querellante israelita, que es característico de los oráculos proféticos contra las naciones. Por supuesto, a Egipto se le acusa de abusar de Israel, pero sobre todo Egipto es el vasallo terco de Yahvé que se niega a obedecerlo y que, por lo tanto, altera la buena creación de Yahvé[28]. Así, Terence Fretheim puede escribir: «La medidas del faraón contrarias a la vida que se oponen a la creación de Dios han desatado fuerzas caóticas que amenazan la creación misma deseada por Dios»[29]. Egipto bajo el poder del faraón es el gran alterador de la creación, y sus acciones provocan como castigo un caos, a causa del cual todos sufren[30].

La querella contra Egipto, una queja paradigmática contra un enemigo paradigmático, se ofrece en dos lugares destacados. En el relato de Ex 1–15, el faraón se niega a obedecer el mandato de Yahvé, «deja marchar (*šlḥ*) a mi pueblo», de modo que el faraón es visitado por un castigo que culmina en muerte a gran escala (Ex 12, 29-32). La segunda, y más amplia, formulación de la querella contra Egipto, un terco vasallo de Yahvé, se encuentra en Ez 29–32. Esta acusación contra Egipto resulta sorprendente, tanto en lo que se refiere a su cantidad como en su exagerada fiereza. Se trata del enemigo por antonomasia, sobre el que Yahvé (Israel) amontona desprecio e ira. La acusación fundamental que justifica tanta malicia no está principalmente interesada en Israel, sino que consiste en el hecho de desafiar a Yahvé:

> Aquí estoy para acusarte, faraón,
> rey de Egipto, cocodrilo gigante
> que estás en medio del Nilo.

27. Así, en Jr 43–44, el retorno a Egipto es presentado como el fin de la *Heilsgeschichte* que comenzó con la liberación israelita de Egipto. Con el regreso a Egipto, Israel ha completado el círculo que lleva de la esclavitud a la libertad con Yahvé y de vuelta a la esclavitud. Cf. R. E. Friedman, *From Egypt to Egypt: Dtr[1] and Dtr[2]*, en B. Halpern-J. D. Levenson (eds.), *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*, Winona Lake 1981, 167-192.

28. Respecto a la presentación de Egipto como una fuerza transhistórica que altera la creación, cf. T. E. Fretheim, *The Plagues as Ecological Signs of Historical Disaster*: JBL 110 (1991) 385-396; y de forma más general, Id., *Exodus*, Louisville 1991.

29. T. E. Fretheim, *The Plagues as Ecological Signs*, 393.

30. Yo digo «todos», pero por supuesto la narración del Éxodo advierte de forma conmovedora que Israel es una excepción. Cf. Ex 9, 4.6.26; 11, 7.

> Tú dices: «Mío es el Nilo,
> lo he hecho yo» (Ez 29, 3).

Es Yahvé quien dotó de vida a Egipto al proporcionarle el Nilo. Sin embargo, en la terca imaginación atribuida al faraón, el don de Dios es convertido en una propiedad real. Además, es esta alteración, este rechazo fundamental de la verdad de Yahvé, la que da al faraón la oportunidad de convertir el don del Nilo en un instrumento de muerte (Ex 1, 22; 7, 14-25; cf. Is 19, 5-10). En eso consiste todo el asunto... pero en Ez 32, 31-32, al final de la mayor querella contra Egipto, se añade una curiosa nota. La interpretación convencional del término clave es «se consolará» (*nḥm*):

> El faraón los verá y se consolará (*nḥm*) de la suerte de su pueblo. Porque el faraón morirá a punta de espada con todo su ejército, oráculo del Señor. Por haber sembrado el pánico en la tierra de los vivos, el faraón y los suyos yacen entre incircuncisos, con los que murieron a punta de espada. Oráculo del Señor.

En esta lectura se prevé que cuando el faraón vea la muerte de muchos otros enemigos, se consolará. El cálculo de esta respuesta es problemático. Recientemente, no obstante, Ellen Davis ha ofrecido una lectura diferente del verbo: que el faraón «se arrepentirá» de toda la devastación que ha provocado[31]. En esta lectura (por el momento minoritaria) el faraón al final, en la undécima hora, se arrepentirá y se convertirá en un vasallo bien dispuesto de Yahvé. Si esta lectura resulta aceptable (y yo la encuentro persuasiva), la triste y brutal historia de Egipto inesperadamente refleja que incluso esta nación, en el último momento, abandonará el devastador castigo para adentrarse en una vida nueva con Yahvé. Con esta lectura Israel insiste con tenacidad en que la voluntad de Yahvé no puede en definitiva ser frustrada. En cualquier caso, Egipto es símbolo de una tremenda resistencia a Yahvé, uno de los dos símbolos de ello en el Antiguo Testamento, siendo el otro Babilonia[32] (el fin último de Egipto queda aquí inconcluso; volveremos en Is 19, 23-25).

c) *Asiria: arrogancia y autonomía*

La segunda potencia internacional enormemente terca, un posible hermano gemelo de Egipto (cf. Os 7, 11), es Asiria[33]. Asiria ocupa gran parte de la atención política y de la imaginación teológica de Israel en el periodo de la monarquía. Aunque Asiria es tan importante como Egipto desde el punto de vista de la política y de la experien-

31. E. Davis, *«And Pharaoh Will Change His Mind...» (Ezek 32:31)*, conferencia pronunciada ante la Society of Biblical Literature en 1993.

32. J. Kegler, *Zu Komposition und Theologie der Plagenzahlungen*, en E. Blum y otros (eds.), *Die hebraische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff*, Neukirchen-Vluyn 1990, 55-74, ha sugerido que en los últimos estratos del ciclo de las plagas del relato del Éxodo, «Egipto» ha de ser comprendido como una referencia en clave a Babilonia.

33. En el horizonte geopolítico del Antiguo Testamento, Asiria es el inevitable contrapunto a Egipto. A veces cuando se nombra, se refiere específicamente a Asiria; en otras ocasiones parece ser un símbolo referido a cualquier superpotencia del norte que amenace a Israel.

cia de Israel, no desarrolla una existencia teológica tan completa como lo hace Egipto en la retórica israelita. Sin embargo, ocupa una posición paralela, y lo que se dice de Egipto se aplica perfectamente a Asiria. Asiria se encuentra bajo la misma acusación que Egipto, y por las mismas razones.

Podemos prestar atención a tres textos referentes a Asiria. Is 10, 5-19 proporciona una completa «filosofía de la historia» respecto a Asiria y a otras superpotencias de semejante índole. La acusación y la sentencia de Asiria se desarrollan en una secuencia que consta de dos partes convencionales. En primer lugar, Asiria es un instrumento que Yahvé puede usar en la política internacional:

> ¡Ay de Asiria, vara de mi ira,
> bastón de mi furor!...
> ¿Se pavonea el hacha
> contra el que la maneja?
> ¿Se engríe la sierra
> contra el que la mueve? (Is 10, 5.15).

Yahvé está dispuesto y es capaz de emplear esta herramienta, y Asiria –somos inducidos a pensar– acepta de buen grado su papel como vasallo obediente al servicio de Yahvé. Asiria se organiza de acuerdo con la intención de Yahvé «para robar y saquear» a «una nación impía», Israel (Is 10, 6). Asiria hace esto de buen grado. Podemos dejar de lado la cuestión de si se trata de auténtica obediencia o tan sólo de algo conveniente para apropiarse brutalmente de Israel. Esta distinción no frena al poeta.

En segundo lugar, Asiria, con una presunción arrogante y una soberbia orgullosa (v. 12), sobrepasa el mandato de Yahvé, comienza a actuar de forma autónoma (v. 13) y se dispone a destruir a esta «nación impía». Se trata claramente de un acto de desobediencia contra Yahvé, pues éste no desea la destrucción de Israel aun cuando se enfurece con él. La acusación de Asiria se refiere así a su autonomía, que no es coherente con la intención de Yahvé. A decir verdad, todo esto es poesía, pero Israel se niega a hablar de otro modo acerca de estas cuestiones aciagas.

Lo que nos sorprende es que Asiria es acusada de no refrenar su afán destructivo, como si debiera conocer la intención de Yahvé de atacar moderadamente a Judá sin que éste se lo dijera. Asiria debería haber sabido que la ira de Yahvé para con Israel no es ilimitada e infinita. Este imperio grande y cruel, preocupado por sus propios planes, debería haber restringido su capacidad militar reconociendo el compromiso fundamental de Yahvé para con Israel, un compromiso en torno al cual se dice que gira la política del antiguo Oriente Próximo.

Por consiguiente, este vasallo terco, que violó el mandato que le había dado Yahvé, es sometido, de acuerdo con la voluntad divina, a un enorme y asolador castigo:

> Consumirá el esplendor de su bosque y su jardín,
> desde la raíz hasta las hojas;
> serán como un enfermo que se apaga.
> Apenas quedarán árboles en el bosque,
> hasta un niño podrá contarlos (Is 10, 18-19).

Asiria será aniquilada; ningún poder puede oponerse a la voluntad de Yahvé.

El segundo texto que trata los mismos temas relativos a Asiria es Is 36–37 (2 Re 18–19)[34]. En este caso, el esquema retórico es algo más dramático que en Is 10, pero las cuestiones son muy parecidas. En este encuentro, ahora situado pasados unos años en la vida de Judá, cuando Ezequías, el rey obediente, gobierna Jerusalén, no se dice que Asiria actúe en una misión de Yahvé (como en el capítulo 10), sino que simplemente está poniendo en práctica su propio expansionismo territorial. Aquí Asiria en absoluto cumple la voluntad de Yahvé, aun cuando la voz de Asiria en este texto se manifieste con acentos teológicos. De hecho, aquí Asiria es percibida en oposición directa a las intenciones de Yahvé. Dado que la amenaza a Judá es formulada con categorías teológicas, la afrenta de Asiria es mucho mayor. En su arrogancia, Asiria declara cumplir un mandato de Yahvé (Is 36, 10, quizás refiriéndose una vez más al capítulo 10) y malinterpreta por completo a Yahvé al negarse a reconocer su carácter incomparable, equiparándolo con otros dioses impotentes (Is 36, 18-20). En este texto, la gran afrenta de Asiria es burlarse de Yahvé: se niega a tomarle en serio, a reconocer su carácter incomparable y a aceptar su soberanía.

El juicio de Asiria en este texto es dictado por el profeta en Is 37, 26-29. La retórica se estructura como una querella:

–Acusación:

> Porque te has enfurecido contra mí
> y han llegado a mí tus insolencias...

–Sentencia:

> ... yo te atornillaré las narices,
> amordazaré tus labios
> y te haré volver por donde viniste (Is 37, 29).

El gran imperio ha logrado tener éxito militar sólo en virtud del decreto de Yahvé:

> ¿No sabías tú que desde antiguo
> he planeado yo esto,
> que desde los tiempos remotos
> lo tengo decidido,
> y ahora lo llevo a cabo?
> Estabas destinado a convertir en escombros
> las ciudades fortificadas;
> a hacer que sus habitantes, impotentes,
> aterrados y confusos,
> fueran como hierba del campo,
> como verde pasto;
> como la hierba de los tejados,
> como mies agostada antes de madurar (Is 37, 26-27).

34. Respecto a estos textos, cf. B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis* (SBT 3), Londres 1967; Ch. Seitz, *Zion's Final Destiny. The Development of the Book of Isaiah: A Reassessment of Isaiah 36–39*, Minneapolis 1991.

Esta afirmación es paralela al mandato de Is 10, 5, pero la amplía. La arrogancia y la autonomía llevan al fracaso lo que podría haber sido un éxito ordenado por Yahvé. Hay límites al autoengrandecimiento y a la brutalidad. Así, una vez más, al igual que en Is 10, 5-19, Asiria recibe un mandato, lo viola y es castigada de forma severa e irreversible.

El tercer texto relativo a Asiria, que simplemente vamos a mencionar, es el poema de Nahum contra la capital, Nínive. En el poema no se presta gran atención a la acusación contra la ciudad, aunque el poeta puede expresar la justificación de la destrucción que ahora se celebra:

> De ti, Nínive, salió el que urdía
> el mal contra el Señor,
> el que tramaba planes siniestros...
> Todo ello por los muchos
> escándalos de la prostituta,
> de la que, atractiva y hechicera,
> embaucaba a las naciones
> con sus desenfrenos,
> y a los pueblos con sus hechizos (Nah 1, 11; 3, 4).

No obstante, el poema de Nahum en su mayor parte rebosa de una ira desenfrenada que prevé la destrucción de Nínive a manos de Yahvé. Mientras que el contenido del poema es sumamente emocional, teniendo como esencia un profundo odio, el poema se mantiene dentro de la órbita de Yahvé. Los israelitas están profundamente resentidos con Asiria y Nínive. Su testimonio afirma que su profunda antipatía hacia Nínive se fundamenta en la profunda antipatía que el mismo Yahvé siente hacia los asirios (al respecto, cf. Sal 139, 21). La ira de Israel ante la barbarie es la ira de un pueblo oprimido, explotado durante demasiado tiempo.

Sin embargo, la retórica afirma algo más que mera ira. Sostiene que la emotiva aversión ante la brutalidad está localizada en el corazón de Yahvé, de modo que, en última instancia, el abuso político se convierte en una realidad teológica. Escribo esto durante la celebración del quincuagésimo aniversario del día V-E (día de la victoria aliada en Europa durante la segunda guerra mundial), con la consiguiente reflexión teológica acerca de la conveniencia de orar por el perdón de Adolf Hitler. Asiria es como Hitler para Judá, por la que eventualmente se oró en Israel, pero no tempranamente, todavía no en el poema de Nahum. Así, el imperialismo asirio es considerado desde la perspectiva yahvista dentro de las categorías en virtud de las cuales a la violación del mandamiento corresponde su sanción pertinente. El imperio no puede burlar a Yahvé, que desea compasión en el proceso político.

En el Antiguo Testamento Asiria llega a un fin de condenación y sin esperanza alguna... excepto en Is 19, 23-25, al que volveremos más tarde. Quizás podemos encontrar una luz para el oráculo de Is 19, 23-25 en el relato de Jonás. A decir verdad, este relato no se interesa por Asiria, sino que se trata precisamente del tipo de testimonio no requerido que nos ayuda a comprender a los compañeros de Yahvé. De

acuerdo con este relato, Asiria (Nínive) se arrepiente, se somete a Yahvé, y recibe el amor de Yahvé (Jon 3, 5-10). El fundamento del amor –incluso para Nínive– se halla en una cita de la afirmación central de Ex 34, 6-7a. El argumento de Jonás indica que este resultado para el imperio odiado y temido es contrario a los deseos de la ideología israelita. Allí donde Yahvé no queda reducido a un agente de esa ideología, este resultado es posible.

d) *Babilonia y Nabucodonosor*

La tercera superpotencia con la que Israel tuvo que lidiar es Babilonia, por lo general ligada a la persona de Nabucodonosor. El perfil de la relación entre Yahvé y Babilonia nos resulta ya conocido: mandato, autonomía desafiante y castigo.

El mandato dado por Yahvé a Babilonia, en el horizonte del testimonio israelita, aparece especialmente defendido por la tradición de Jeremías, refractada a través de las convicciones de los círculos deuteronomistas[35]. Dado que esos círculos de intérpretes políticos están dispuestos a acatar la política babilónica, no nos sorprende que la tradición de Jeremías entienda que Babilonia (y Nabucodonosor), al atacar Jerusalén, está cumpliendo órdenes de Yahvé (como hizo Asiria en Is 10, 5). Así, en este testimonio Yahvé se refiere a Nabucodonosor como «mi siervo» (Jr 25, 9; 27, 6). Además, se espera que Nabucodonosor muestre piedad hacia Judá, de una manera consecuente con la propia inclinación de Yahvé[36]:

> No os dé miedo vivir bajo el dominio de los caldeos; quedaos en el país, obedeced al rey de Babilonia, y os irá bien...No temáis al rey de Babilonia, que os infunde tanto miedo; no lo temáis, oráculo del Señor, porque yo estoy con vosotros para salvaros y libraros de su poder. Tendré compasión de vosotros, y haré que él también la tenga y os permita habitar en vuestras tierras (Jr 40, 9; 42, 11-12).

Como herramienta del moderado castigo que Yahvé inflige a Judá, se prevé que el papel de Nabucodonosor en relación con Judá también sea limitado y moderado. De este modo, Yahvé y Nabucodonosor son aliados, con una política acordada que es severa, pero no ilimitada o desenfrenada.

La puesta en práctica de la política babilónica, sin embargo, no refleja tal moderación, no muestra una misericordia coherente con la que deseaba Yahvé. De forma predecible, el antiguo aliado de Yahvé es acusado por éste de ser un vasallo terco y de haber violado con arrogancia su intención soberana tanto para con Judá como para con Babilonia. Así, el libro de Jeremías, que durante tanto tiempo apoyó la política babilónica como reflejo de la voluntad de Yahvé, culmina con un largo y brutal oráculo contra Babilonia (Jr 50–51)[37]. En Judá se anticipa con júbilo la caída de Babilonia:

35. Respecto a la lucha ideológica con la política de Babilonia en el libro de Jeremías, cf. Ch. Seitz, *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (BZAW 176), Berlín 1986.

36. Cf. W. Brueggemann, *At the Mercy of Babylon: A Subversive Rereading of the Empire*: JBL 110 (1991) 3-22.

37. Respecto a este texto, cf. A. Ogden Bellis, *The Structure and Composition of Jeremiah 50:2-51:58*, Nueva York 1994.

¡Anunciadlo entre las naciones,
publicadlo, no lo ocultéis, decid:
Babilonia ha sido conquistada,
Marduc está humillado;
avergonzadas sus imágenes,
abatidos sus ídolos! (Jr 50, 2).

Además, la nación del norte (Jr 50, 3) que tomará Babilonia será cruel y no mostrará misericordia (Jr 50, 42), del mismo modo que Babilonia no ha tenido piedad de Judá (Jr 6, 23). De acuerdo con este testimonio, las superpotencias como Babilonia tienen una autorización por parte de Yahvé en el aspecto geopolítico, pero les afectan las restricciones de Yahvé, las cuales no pueden saltarse haciendo uso de una autonomía que conduce a la brutalidad.

Así pues, tras el mandato de Yahvé a Nabucodonosor, el tema recurrente en el testimonio israelita sobre Babilonia es el de la acusación y la sentencia: la destrucción de la superpotencia como puesta en práctica de la voluntad soberana de Yahvé para la historia del mundo. Dos textos de la tradición de Isaías tienen que ver con este tema. En Is 13–14, Babilonia es investida con un poder y una importancia primordial, digna de Prometeo, donde Babilonia aparece en contraste y como una alternativa audaz y mítica a Yahvé. Es clara la ambición de la autónoma Babilonia:

Tú, que pensabas en tu interior:
«Escalaré los cielos, alzaré mi trono
por encima de las estrellas de Dios,
me sentaré en el monte de la asamblea,
en la morada divina;
subiré a la cima de las nubes,
seré igual que el Altísimo» (Is 14, 13-14).

Sin embargo, el que prevé «escalar los cielos» en realidad será humillado:

¡Cómo has caído al abismo,
a lo más hondo de la fosa! (v. 15).

Estas pretensiones de poder y ambición son factibles en un mundo de fuerza bruta y poder descarado. Sin embargo, el testimonio de Israel se enfrenta a esa representación de la realidad insistiendo en que la fuerza bruta y el poder descarado nunca están descontrolados, sino que siempre y en todas partes están sujetos a la voluntad y al control de Yahvé. Debido a la metahistoria de Yahvé, los poderosos caerán con total seguridad.

La tradición de Isaías ya había sido elocuente respecto al hecho de que quien se exalta es humillado, quien se engrandece es empequeñecido. El poema inicial en torno a este tema se refiere a Israel:

Será doblegada la soberbia humana,
humillada la arrogancia de los hombres;
aquel día sólo el Señor será exaltado (Is 2, 17).

Sin embargo, ahora este tema se refiere a la superpotencia babilónica. Yahvé provocará que las cosas cambien en relación con la superpotencia, del mismo modo que lo ha hecho con su amado Israel. En la tradición de Isaías, Babilonia es la principal encarnación de la soberbia y la autonomía que sin duda fracasarán.

La secuencia de la acción de Yahvé para con Babilonia (que es paralela a Is 10, 5-19 en relación con Asiria) queda sucintamente expresada en Is 47, 6-9:

–Mandato de Yahvé:

Estaba enfurecido contra mi pueblo
y deshonré mi heredad;
los entregué en tu poder...

–Fracaso del mandato y acusación consiguiente:

... pero no te apiadaste de ellos.
Abrumaste con tu yugo a los ancianos.
Decías: «Por siempre seré soberana»;
pero no pensaste
cuál podría ser el desenlace.

–Sentencia:

Van a sucederte dos cosas,
de repente, en un solo día:
te quedarás a la vez sin hijos y viuda,
a pesar de tus muchos sortilegios
y del poder de tus encantamientos...
Pero te sobrevendrá una desgracia
que no podrás conjurar;
vendrá sobre ti una calamidad
que no podrás dominar;
te sobrevendrá de repente un desastre
que no habías previsto (Is 47, 6-7.9.11).

Como en Is 10, 6 con Asiria, Babilonia no se ciñó al mandato de Yahvé. No mostró la misericordia exigida (cf. Jr 40, 9; 42, 11-12). A consecuencia de ello, Babilonia, un poder que Yahvé quería que fuese un poder vicario, pierde el poder por sobrepasar los límites yahvistas. La noción central es misericordia. Por supuesto, a Babilonia no se le había comunicado que mostrase misericordia (como tampoco a Asiria en Is 10). De hecho, este pueblo invasor es inicialmente llamado a no mostrar ninguna misericordia (Jr 6, 23). Sin embargo, de acuerdo con el testimonio de Israel, Nabucodonosor debería haberlo sabido. Después de todo, estaba tratando con Yahvé y con su pueblo amado. A decir verdad, Yahvé estaba enfadado (*qṣph*), pero la ira no es la intención definitiva de Yahvé. No se dijo esto a Nabucodonosor; no obstante, debería haberlo sabido. Por no saberlo, «la gloria y la grandeza» que era Babilonia debe terminar.

Todo esto resulta convencional en el testimonio de Israel respecto a esta tercera superpotencia, pero el testimonio israelita no puede acabar tan fácilmente con Babi-

lonia, del mismo modo que tendía a hacerlo con Egipto y Asiria. De una forma sumamente extraña, en el libro de Daniel reaparece Nabucodonosor, ahora ciertamente como un símbolo ahistórico del poder mundial en general y de los abusivos gobernantes helenistas en particular. Lo extraño en esta articulación de Nabucodonosor es que la relación de Yahvé con éste, tal como aparece, no resulta simple y predecible, sino que es notablemente matizada y diversificada.

Podemos prestar especial atención a dos amplios relatos. En primer lugar, en Dn 3 Israel da testimonio de que el rey que fue aniquilado por su autonomía se ha transformado en adorador de Yahvé. Esta narración no recorre la secuencia convencional de mandato-acusación-juicio; el relato muestra la rehabilitación del rey, quien pasa de ser alguien ensoberbecido por su propia importancia a convertirse en un súbdito que acepta y está a disposición de Yahvé. La historia avanza a través de tres claras escenas de corte dramático:

1. En el comienzo, Nabucodonosor es un gobernante engreído y autónomo:

> A vosotros, gentes de todo pueblo, lengua y nación, se os hace saber: «En el momento en que oigáis sonar el cuerno, el caramillo, la cítara, la sambuca, el salterio, la zampoña y demás instrumentos musicales, os postraréis y adoraréis la estatua de oro erigida por el rey Nabucodonosor. Los que no se postren ni la adoren, serán echados inmediatamente a un horno de fuego ardiente» (Dn 3, 4-6).

2. Nabucodonosor debe enfrentarse con tres judíos destacados, Sidrac, Misac y Abdénago, y es frustrado por ellos a causa de su profunda fe (vv. 8-27).

3. A resultas de ese encuentro desconcertante, Nabucodonosor se convierte por completo y promulga por decreto una doxología a su Dios:

> ¡Bendito sea el Dios de Sidrac, Misac y Abdénago, que ha mandado a su ángel y ha salvado a sus siervos! Pusieron su confianza en él y, desobedeciendo la orden del rey, prefirieron arriesgar su vida antes que servir y adorar a otro dios fuera del suyo. Yo ordeno, pues, que todo hombre, de cualquier lengua, pueblo o nación, que hable mal del Dios de Sidrac, Misac y Abdénago, sea cortado en pedazos y su casa derribada, porque no hay otro dios que pueda salvar como éste (vv. 95-96).

La importancia y el carácter sorprendente de este relato es que rompe el simple esquema de juicio contra la nación, y permite la reconstrucción de una superpotencia obediente al Dios de Israel. Según este testimonio, Yahvé en principio no se opone a las superpotencias, sino sólo a aquellas que ignoran el mandato del cielo y se arrogan un poder y una autoridad definitivos. Es profundamente irónico el hecho de que en relación con esta notable afirmación de la relación de Yahvé con los poderes del mundo, el testimonio israelita se centre en Nabucodonosor, quien presidió el desmantelamiento más importante de Israel.

En Dn 3, 100–4, 34 se narra la misma secuencia en el intercambio entre Yahvé y Nabucodonosor, en esta ocasión con mayor riqueza retórica[38]. En el comienzo, Nabuconodosor entona las alabanzas del Dios altísimo:

38. Cf. W. Brueggemann, *Finally Comes the Poet: Daring Speech for Proclamation*, Filadelfia 1989, 111-142.

> ¡Grandes son sus señales,
> poderosos sus prodigios,
> su reino es un reino eterno,
> su imperio de edad en edad! (Dn 4, 34).

El relato subsiguiente narra como este extraordinario compromiso doxológico ha llegado a estar en labios del rey babilónico. El relato es complejo, pues presenta un sueño y su interpretación (Dn 4, 1-14), y luego el cumplimiento del sueño (Dn 4, 25-34). El argumento, como hemos visto en el capítulo 3, es el siguiente:

1. Nabucodonosor se siente seguro y satisfecho de sí mismo (Dn 4, 25-27).

2. Nabucodonosor se siente profundamente debilitado, tal como había previsto el sueño (Dn 4, 28-30).

3. Vuelve en razón (v. 31a) al promulgar una doxología al Altísimo y al restaurar y aumentar su gobierno (vv. 31b-34).

Así, la historia de Nabucodonosor ya no es una de mandato-desobediencia-castigo; ahora se trata de autonomía-caída-restauración.

En esta narración de la «humillación y exaltación» de Nabucodonosor, podemos advertir dos expresiones decisivas de Daniel, que en este relato manifiesta las reivindicaciones de la fe israelita. En primer lugar, Daniel afirma repetidamente que «el Altísimo tiene poder sobre el reino de los hombres, que se lo da a quien quiere y puede encumbrar al más humilde de los hombres» (Dn 4, 14; cf. Dn 4, 22.29). Yahvé, no Nabucodonosor, es el soberano y es quien establece la soberanía vicaria en la tierra. Todo poder mundano es provisional, derivado y penúltimo, y puede ser dado y quitado por la autoridad de Yahvé. De hecho, éste se muestra completamente libre en las acciones relativas al poder del mundo y no tiene por qué conformarse a las expectativas del mundo:

> Nada valen ante él todos los habitantes de la tierra; hace lo que quiere con las estrellas del cielo y con los habitantes de la tierra; y no hay nadie que pueda oponerse a su poder o le pida cuentas de lo que hace (v. 32).

La respuesta israelita a esta cuestión retórica, desde el principio hasta el final, es:

> No hay nadie que pueda oponerse o le pida cuentas de lo que hace.

En segundo lugar, Daniel advierte al rey, aún en su enloquecida autonomía, que sea misericordioso con los oprimidos (Dn 4, 27). Se trata de la misericordia que Jeremías (Jr 40, 9; 42, 10-12) preveía de Babilonia y que en Is 47, 6 se percibe como ausente de la política babilónica. Es algo típicamente judío afirmar que al poder del mundo se le confía la misericordia, del mismo modo que el propio gobierno de Yahvé se reformula incesantemente de acuerdo con la misericordia. En última instancia, este consejo de David se repite en labios de Nabucodonosor:

> Ahora, yo, Nabucodonosor, alabo, ensalzo y glorifico al Rey del cielo, porque todas sus obras son verdad, todos sus caminos son justos, y porque puede humillar a los que proceden con soberbia (v. 34).

¡Nabucodonosor lo ha entendido! Quien gobierna a las naciones gobierna con justicia y fidelidad (cf. Sal 96, 10.13), y hasta la superpotencia modelo acepta esta realidad ineludible. La rehabilitación de Nabucodonosor, en esta sorprendente reformulación del poder mundano, está plenamente autorizada por Yahvé, cuando el rey de Babilonia se ajusta a la realidad de su voluntad innegociable.

e) *Persia: un compañero que responde positivamente*

La cuarta y última superpotencia con la que Israel tiene que vérselas es Persia. La política y la influencia persa fueron profundas en la configuración del judaísmo. Nuestro conocimiento de esta relación, hasta nuestros días, no había sido seriamente considerado como una cuestión importante en la interpretación veterotestamentaria. Además, resulta obvio que la retórica y la imaginación del Antiguo Testamento no son evocadas por Persia del mismo modo que lo habían hecho las anteriores superpotencias. Así, aun cuando el imperio persa es crucial en la configuración del judaísmo, no aparece excesivamente en cuestiones relacionadas con interpretación teológica.

Por consiguiente, podemos limitarnos a dos tipos de declaraciones respecto a la relación de Yahvé con Persia. En primer lugar, como con Asiria (Is 10, 5) y Babilonia (Jr 25, 6; 27, 6), Persia es considerada en el testimonio israelita como un poder del mundo designado por Yahvé para derrocar a su predecesor, en este caso Babilonia, y consiguientemente para permitir la vuelta a casa de los judíos desde el destierro. En Jr 51, 41-42, «un pueblo del norte» seguramente es Persia, la cual ha de mostrarse cruel y despiadada con Babilonia. Ahora, desde la perspectiva yahvista, se asigna a Persia el papel antes asignado a Babilonia. En el testimonio no requerido de Israel, sin embargo, el acento no se pone en el tratamiento que Persia da a Babilonia, sino en la función que debe desempeñar como liberadora de Israel.

Los dos textos fundamentales y más importantes al respecto se encuentran en el Isaías del exilio:

> Así dice el Señor, tu libertador,
> que te formó en el seno materno:
> Yo, el Señor, lo hice todo;
> desplegué el cielo yo solo,
> y por mi cuenta afiancé la tierra;
> yo frustro los presagios de los magos
> y muestro la necedad de los adivinos;
> hago retroceder a los sabios
> y muestro la falsedad de su ciencia.
> Yo realizo la palabra de mi siervo,
> cumplo el plan de mi mensajeros.

> Digo a Jerusalén: Serás habitada.
> A las ciudades de Judá: Os reconstruirán.
> Yo levantaré sus ruinas.
> Digo al océano:
> Sécate, yo agotaré tus ríos.
> Digo a Ciro: Tú eres mi mayoral,
> él cumplirá mi voluntad.
> Digo a Jerusalén: Te reconstruirán.
> Y al templo: Se pondrán tus cimientos (Is 44, 24-28).

> Así dice el Señor a Ciro, su ungido:
> Te he tomado de la mano
> para someter ante ti las naciones
> y destronar a los reyes;
> para hacer que las ciudades se te rindan
> sin que nadie pueda cerrarte sus puertas.
> Caminaré delante de ti,
> derribaré las fortalezas;
> romperé las puertas de bronce,
> quebraré los barrotes de hierro;
> te daré los tesoros ocultos,
> las riquezas escondidas.
> Así sabrás que soy yo, el Señor,
> el Dios de Israel,
> que te llama por tu nombre.
> Por causa de Jacob, mi siervo,
> y por amor a Israel, mi elegido,
> te llamé por tu nombre, te di un título,
> aunque no me conoces,
> para que sepan de oriente a occidente
> que no hay otro fuera de mí:
> Yo soy el Señor, y no hay otro.
> Yo formo la luz y creo las tinieblas,
> construyo la paz y creo las desdichas.
> Yo, el Señor, hago todo esto (Is 45, 1-7).

Es necesario considerar estos textos más amplios debido a las referencias a Ciro, el primero y para Israel el más decisivo de los monarcas persas, aquel que destruyó el reino de Babilonia. En el primero de esos textos, el dictamen de Yahvé autorizando a Ciro (Is 44, 28) aparece en una secuencia de declaraciones soberanas de Yahvé que se refieren en un sentido más amplio a la creación y en un sentido más estricto a la reconstrucción de Jerusalén. Es decir, la reconstrucción de ésta es paralela retóricamente a la creación. Además, Ciro es «mi pastor» (Is 44, 28), un término normalmente reservado en Israel para los reyes davídicos. De esa manera, Ciro es situado en términos de la teología de la creación israelita y en sintonía con la teología monárquica.

El segundo oráculo resulta más sorprendente por dos razones. Primero, Ciro es «su ungido» (Is 45, 1). La retórica otorga un título davídico a Ciro, que ahora se convierte en el portador de las más urgentes esperanzas de Israel. El horizonte teológico israelita ahora se trasciende a sí mismo, hacia el mundo gentil, a fin de situar allí la continua actuación de la voluntad salvífica de Yahvé. Segundo, en este oráculo Yahvé se dirige directamente a Ciro, «aunque no me conocías» (Is 45, 4), y «así sabrás que soy yo...» (Is 45, 3). Dirigirse a Ciro puede ser algo ficticio y estratégico para la esperanza de Israel en el exilio. No obstante, según esta retórica, Yahvé está dispuesto a contar con este gobernante extranjero, como con los asirios y babilonios que le precedieron, para llevar a cabo una tarea que favorece a Israel.

De este modo, respecto a Persia como compañero de Yahvé, Israel recurre a una destacable retórica teológica para definir a Persia (y a Ciro) como agente de Yahvé en el mundo de la política internacional. Además, tal como aparece en el testimonio, Persia lleva a cabo de forma efectiva la política restauradora de Yahvé. Es verdad, al menos en cierta medida, que la política imperial persa mostró más respeto hacia las tradiciones locales (incluidas las tradiciones judías) que los asirios o los babilonios[39]. Y no cabe duda alguna acerca de que esta articulación de Persia es realizada a través del testimonio de quienes tienen más simpatías y dependen de la beneficencia persa para con la comunidad judía. En cualquier caso, este testimonio describe a Persia como patrón de un culto judío que se va recuperando en Jerusalén, tal como resulta evidente en el testimonio ofrecido por Ageo y Zacarías, así como por el movimiento reformista de Esdras y Nehemías, financiado por Persia (cf. Esd 1, 2-4; 6, 3-5; 2 Cr 36, 23).

La reivindicación político-teológica hecha a favor de los persas es significativa:

> Los dirigentes de los judíos reanudaron con éxito la reconstrucción, alentados por el profeta Ageo y el profeta Zacarías, hijo de Idó, y la terminaron felizmente conforme al mandato del Dios de Israel y a la orden de Ciro, de Darío y de Artajerjes, reyes de Persia (Esd 6, 14).

La importancia del apoyo persa para la tarea reconstructiva del yahvismo se muestra en el hecho de que, en gran parte de esta literatura, el tiempo es considerado de acuerdo con la cronología real persa, una concesión que Israel no hace a ninguna otra superpotencia.

Por último, podemos mencionar que Dn 6, 1-28 presenta un testimonio en el que Daniel es protegido por Dios y los persas son deferentes con Daniel y con su Dios. Al final, Darío promulga un decreto doxológico:

> Porque él es el Dios vivo que subsiste por siempre; su reino no será destruido y su imperio no tendrá fin. Él es quien libra y quien salva; el que realiza prodigios y signos maravillosos en el cielo y en la tierra; él ha salvado a Daniel de las garras de los leones (Dn 6, 27-28).

39. Respecto a la política persa como una inversión de la política babilónica, cf. D. L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*, Bloomington 1989.

Darío el persa es capaz de dedicarse plenamente a la alabanza del Dios de Israel. En comparación con la confusa y complicada historia de Yahvé con los egipcios, los asirios y los babilonios, la historia de Yahvé con los persas carece de dramatismo. En el horizonte de este testimonio, los persas no son vasallos porfiados de Yahvé, no tienen por qué ser quebrados por él y, por lo tanto, no necesitan de su recuperación. En este modelo de las naciones como compañeras, Persia es el ejemplo de un compañero que responde de forma positiva[40].

4. *La posibilidad de un poder legítimo en el mundo de Yahvé*

Nos encontramos ya en condiciones de resumir y esquematizar los datos concernientes a la relación de Yahvé con esas cuatro superpotencias. Por supuesto, nuestro intento depende de la agrupación de una serie de fragmentos de un testimonio que ni fácil ni intencionadamente constituyen un conjunto. Sin sugerir que la articulación de las diversas relaciones sea la misma en todas partes, a grandes rasgos podemos indicar una tendencia en el testimonio de Israel tal como aparece en el esquema que se ofrece a continuación.

Aunque no sea perfectamente simétrica, esta presentación de Yahvé y sus compañeros supone un notable bosquejo. Podemos realizar las siguientes observaciones en relación con estos datos.

El mandato de Yahvé. Yahvé tiene la intención de que existan poderes en el mundo, y que estos poderes de hecho gobiernen, pero dentro de los límites del mandato de Yahvé. El mandato consiste en una consideración especial para con Israel y ocasionalmente en una práctica más general de civismo humano. Así, la prosperidad egipcia se verifica mediante la bendición de Jacob (Gn 47, 7-10), Asiria es encargada de ser un poder devastador (Is 10, 5-6; 37, 26-27), Babilonia recibe una orden de parte de Yahvé (Jr 25, 9; 27, 6; Is 47, 6a) y es recompensada con el bienestar (Dn 4, 21-24). Persia recibe una orden diferente a la de Asiria o Babilonia, pues ahora el objeto del mandato de Yahvé es la rehabilitación de Jerusalén. El testimonio del Antiguo Testamento es explícito a la hora de expresar el fuerte interés de Yahvé en el proceso público.

La tentación de convertir el poder en algo absoluto. La seducción de la autonomía, que este testimonio asigna a las tres primeras superpotencias, es la tentación de hacer del poder algo absoluto, algo que, sin serlo, parece ser. Obviamente, tal absolutización resulta imposible en un mundo donde se afirma que la soberanía de Yahvé trasciende cualquier desafío.

40. Respecto al más amplio panorama de las naciones en el libro de Daniel, cf. M. Noth, «Concepto de historia en la apocalíptica veterotestamentaria», en Id., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1985, 213-234.

Taxonomía de la relación de Yahvé con las cuatro superpotencias

	Mandato	*Rebelión autónoma*	*Destrucción*	*Restauración*
Egipto	Gn 47, 7-10 (todo Ex 5–15)	Ex 5, 2 Ez 29, 3 (todo Ez 29–32)	Ex 15, 4-10 Is 19, 23-25[41]	¿Ez 32, 31?
Asiria	Is 10, 5-6 Is 37, 26-27	Is 10, 7-14 Is 37, 29a	Is 10, 15-19 Is 37, 29b	Is 19, 23-25 Jon
Babilonia	Jr 25, 9; 27, 6 Is 47, 6a Dn 4, 16-19	Is 47, 6b-8 Is 14, 13-14 Dn 3, 4-6 Dn 4, 28-29	Is 47, 9.11 Is 14, 15 Dn 4, 20-24.28-29	Dn 4, 31-34
Persia	Is 44, 24-28 Is 45, 1-7			

Una quiebra decisiva en el poder. En el caso de las tres primeras superpotencias que hemos considerado, existe una quiebra decisiva en su poder. En la historia del mundo se alzan y caen grandes imperios. Lo notable de este testimonio, y no siempre evidente, es que no se ofrece explicación alguna de la caída de los grandes poderes excepto el gobierno de Yahvé. La soberanía de Yahvé es en parte autoridad pura y dura que no acepta ningún reto, en parte devoción a Israel y en parte intolerancia ante la injusticia arrogante. Lo importante para nuestro objeto es el reconocimiento de que esta quiebra en la vida de una gran potencia presenta un paralelo perfecto con la quiebra del exilio en la vida de Israel. Allí donde no se obedece a Yahvé, se produce una quiebra decisiva en la vida de todo individuo y en la vida de toda comunidad o Estado. Ningún poder puede subsistir desafiando la soberanía de Yahvé.

La esperanza de recuperación. La noción de la recuperación del poder perdido es por lo general un acto de esperanza, aún no logrado en el relato de la historia. Este acto de esperanza, en el horizonte más amplio de la historia del mundo, se corresponde aproximadamente con la esperanza israelita, que en la mayoría de los casos se retrasa y todavía no ha sido cumplida. La esperanza de Egipto, basada en una posible lectura de Ez 32, 31, es en realidad modesta, dependiendo de un texto sobre el que aún hemos de volver. La esperanza de Asiria, dependiendo del mismo texto, ha trascendido la historia concreta y vive en el mundo de la retórica imaginativa de Israel. El relato de Jonás probablemente tiene un programa muy distinto al del destino de Asiria (Nínive) y a menudo se interpreta con otros acentos. El relato sugiere, no obstante, que incluso la odiada Nínive (Asiria), al arrepentirse (cf. Ez 32, 31 respecto a Egipto) puede convertirse en objeto del amor de Yahvé. Las referencias a Babilonia en el libro de Daniel son especialmente importantes en este sentido, al sugerir que Nabucodonosor ha recobrado la cordura, así como su gobierno, cuando aprende que «el Altísimo tiene poder sobre el reino de los hombres y que se lo da a quien quiere». Se trata de una dura lección para los poderosos, pero deben aprenderla, de acuerdo con el testimonio israelita. Además, esta historia de Nabucodonosor ofrece un caso positivo en el que la lección de hecho es aprendida para beneficio de la superpotencia. En última instancia, el poder no necesita retar a Yahvé.

41. Es evidente que esta restauración no está próxima, pero se prevé.

Paralelos con la relación de Yahvé con los seres humanos. Por último, el esquema de bendición-quiebra-restauración guarda bastantes similitudes con la manera en que Yahvé se relaciona con Israel y, *mutatis mutandis*, con la manera en que Yahvé se relaciona con las personas.

a) *Dos textos de esperanza radical*

Pasamos a continuación a analizar dos llamativos textos que he reservado hasta ahora. Ambos se refieren a la voluntad de Yahvé para con las naciones, tal como aparece en el testimonio israelita. Estos textos enuncian primero la esperanza para los «pequeños vecinos» de Israel y después para las grandes superpotencias.

Nuestro primer texto de esperanza radical para las naciones es Am 9, 7[42]:

> ¿No sois vosotros para mí como cusitas,
> hijos de Israel? Oráculo del Señor.
> ¿No saqué yo a Israel de Egipto,
> a los filisteos de Creta
> y a los arameos de Quir?

Este extraño versículo, que no está íntimamente conectado a su más inmediato contexto, aparentemente fue expresado en un ambiente donde Israel celebraba sus propios intereses. Se dirige a un Israel que está plenamente convencido de su testimonio primordial acerca de Yahvé y, de forma derivada, convencido de su particular papel como compañero exclusivo de Yahvé y como objeto particular de los verbos transformadores de Yahvé.

La aparición de este versículo en la colección de Amós no socava ni cuestiona la afirmación de que Yahvé es un Dios que salva, rescata y libera, o de que Yahvé ha puesto en práctica esos verbos a favor de Israel. En este testimonio profético se afirman los grandes verbos de Yahvé. Lo que se pone en tela de juicio es el intento israelita de monopolizar los verbos, de imaginar que del mismo modo que Yahvé es el único sujeto de los verbos, Israel es el único objeto posible. El éxodo de Israel se afirma plenamente: «¿No saqué yo a Israel de Egipto?».

Lo que sorprendentemente se aparta de la autocomplacencia es que este testimonio pone a disposición de otros pueblos los mismos verbos de Yahvé, incluyendo los ene-

42. Respecto a este texto, cf. W. Brueggemann, *«Exodus» in the Plural (Amos 9:7)*, en W. Brueggemann-G. W. Stroup, *Many Voices, One God. Being Faithful in a Pluralistic World. In Honor of Shirley Guthrie*, Louisville 1998, 15-34.

migos más importantes de Israel, los filisteos y los arameos. De hecho, si los etíopes son considerados negros, y así se mencionan debido a su raza, aquí se rechazan tanto los prejuicios racistas como el etnocentrismo. Lo que ocurre en esta llamativa afirmación es que *se rompe el monopolio israelita de Yahvé*. Ello no supone negar que Israel sea el receptor de una intervención poderosa y positiva de Yahvé, pero rechaza cualquier reivindicación exclusiva o cualquier noción de que Israel sea el centro especial de la atención de Yahvé. Seguramente ésa sea la fuerza y la intención de dicha expresión.

En nuestro contexto, sin embargo, también podemos advertir otras dos afirmaciones, tal vez no tan deliberadas, pero que en cualquier caso se hallan presentes en el texto. En primer lugar, se afirma que los vecinos más próximos de Israel, los más despreciados y los más temidos, son objeto de los grandes verbos y de la atención transformadora de Yahvé. Todo pueblo puede esperar ser tratado por Yahvé del mismo modo como Israel es tratado por él en el éxodo. En segundo lugar, se afirma que Yahvé es por lo general y en todas partes el sujeto del verbo «sacar» (*ʾlh*). Yahvé, que es conocido en el testimonio primordial de Israel a través de los grandes verbos, es en todas partes el mismo Dios que el conocido en dicho testimonio. Y dado que este Dios lleva a cabo liberaciones de forma indiscriminada, incluso entre los enemigos de Israel, toda la historia del mundo queda reconfigurada como un gran escenario para los grandes verbos positivos y transformadores de Yahvé. Cualquier tipo de comunidad puede esperar ser el objeto de esos verbos.

Nuestro segundo texto final se refiere a las superpotencias. Normalmente se considera que Is 19, 23-25 es un texto tardío en la imaginación de Israel, y seguramente se encuentra en el límite del horizonte de Israel respecto a las naciones. Sin embargo, constituye un ejemplo del testimonio israelita respecto al futuro de las naciones bajo la soberanía de Yahvé. La declaración contempla como perspectiva el conjunto del Creciente Fértil. La disposición geopolítica del Creciente Fértil tiene siempre a Egipto en el sur y a Israel en una posición vulnerable en el centro. En este caso, en el norte se encuentra Asiria, aunque a lo largo del tiempo el protagonista de la zona septentrional varía, aun cuando la política sea muy parecida. El dinamismo de este «mapa del mundo» pone de relieve que las dos superpotencias, la del norte y la del sur, Egipto y Asiria, son enemigos perpetuos, y que Israel se encuentra en medio con las dos fronteras expuestas[43].

Este escenario poético de Is 19 contempla «en aquel día» el final de esta hostilidad perpetua. «En aquel día», cuando se cumpla la voluntad de Yahvé, se producirá un flujo libre de tráfico (sin duda también comercial) entre esas potencias, sin barreras, aduanas, aranceles u hostilidades. Además, habrá un culto común, donde todos se someterán a un Dios mayor que su propia ideología estatal. La promesa definitiva a las naciones como compañeras de Yahvé es un alto el fuego definitivo y un gobierno de *shalôm* para todos.

43. Nada ha cambiado desde el punto de vista geopolítico, ni siquiera en el actual Estado de Israel. Israel está colocado, incluso hoy en día, de modo que debe buscar defensas y la paz en los dos frentes del norte y del sur. Además, en la realidad política contemporánea, el frente norte es por lo general menos estable y más problemático.

En Is 19, 24-25, la visión se radicaliza: no sólo paz, tráfico y comercio, no sólo un culto compartido, sino una relación positiva con Yahvé para los tres participantes:

> Aquel día, Israel, junto con Egipto y Asiria, será bendito en medio de la tierra, porque el Señor todopoderoso los bendice diciendo: «Bendito sea mi pueblo Egipto; y Asiria, obra de mis manos; e Israel, mi heredad».

Esta declaración retoma tres nombres especiales para Israel que están enraizados en su relación peculiar y privilegiada para Yahvé: «mi pueblo», «la obra de mis manos» y «mi heredad». Estos tres nombres, hasta este momento asignados exclusivamente a Israel, se distribuyen ahora por todo el Creciente Fértil, asignándolos a gente que ha constituido una gran amenaza para Israel y una gran molestia para Yahvé. En esta audaz declaración somos testigos del proceso en virtud del cual otros pueblos son redesignados para ser pueblos escogidos de Yahvé, de modo que, considerados de forma paradigmática, todos los pueblos se convierten en pueblos escogidos de Yahvé.

En última instancia, Yahvé conserva una expresión que denota privilegio: «mi heredad» (cf. Dt 32, 9; Jr 10, 16). Así, Israel ha perdido dos de sus nombres favoritos. Tal pérdida debe de ser como la que experimenta un hijo mayor cuando comienza a advertir que los nombres cariñosos están siendo reutilizados ahora para un nuevo miembro de la familia. La redistribución de los nombres cariñosos revela la pérdida de privilegios para Israel, como hizo la afirmación de Am 9, 7. Es indudable que estas dos referencias constituyen una réplica al testimonio, contraria a la burda idea que el privilegiado Israel reclama para sí en su testimonio primordial. Este reconocimiento me recuerda, a diferencia de gran parte del capítulo ocho, que la réplica al testimonio no es siempre negativa, sino que puede resultar saludable y liberadora, cuando el testimonio primordial se convierte ideológicamente en algo egoísta e interesado. No obstante, la pérdida de sus privilegios permite redefinir todo el Oriente Próximo como un lugar más seguro y acogedor. Ahora Israel puede asumir un papel normal entre las naciones, sin privilegios que siempre lo ponen en peligro, aun cuando lo engrandecen. Esta revisión del Próximo Oriente deja a todos esos estados no sólo redefinidos con un nombre yahvista, sino también bendecidos. En un momento, los viejos enconos, hostilidades y desafíos se convierten en algo inapropiado e innecesario, pues ahora todo el horizonte geopolítico se sitúa bajo el gobierno de la fecundidad de Yahvé.

Cabe destacar que esta declaración se refiere a los dos enemigos más despreciados y quizás más crueles de Israel. Éste es el verdadero avance que trasciende la quiebra en la vida de las naciones, que se ha hecho no en respuesta a su arrepentimiento (aunque no minusvaloro la importancia de Ez 32, 31 y Jonás para el más amplio drama de las naciones), sino como una promesa libre, incondicional e inexplicable de Yahvé. La promesa es una invitación a que Israel se trascienda a sí mismo y trascienda su ideología egoísta, para reubicarse en la familia de las naciones amadas, y para reimaginar a Yahvé, más allá de cualquier derecho egoísta y privilegiado, en el horizonte más amplio posible, como aquel que desea el bienestar de todas las naciones, incluyendo las anteriormente desafiantes y condenadas.

b) *La libertad de Yahvé con las naciones*

Yahvé trata con las naciones de acuerdo con su propia libertad y pasión. La *libertad* se manifiesta en dos dimensiones del esquema que he trazado respecto a la historia y al destino de las naciones. En primer lugar, en su libertad Yahvé tiene el poder y la capacidad de reclutar a las naciones para sus propios fines, aun cuando estos propósitos no sean la voluntad de las naciones o aun cuando estos propósitos se opongan a las esperanzas de Israel. Así, las naciones se ven obligadas a servir a Yahvé, tanto para castigar a Israel (Asiria y Babilonia) como para salvar a Israel (Persia). Es decir, en el proceso geopolítico entra en juego una intención que trasciende y quizás se opone a lo que los agentes del proceso imaginan. Y aunque puede resultar repulsivo denominar a Nabucodonosor «mi siervo» (Jr 25, 9; 27, 6) en el proceso de aniquilar a Judá, no era menos detestable denominar a Ciro «su ungido» (Is 45, 1) a favor de Judá (cf. Is 45, 9-13). La capacidad de gobierno de Yahvé no deriva de la voluntad de las naciones, sino que actúa con total y abrumadora libertad.

En segundo lugar, de acuerdo con el testimonio no requerido de Israel, la libertad de Yahvé se manifiesta en su capacidad de acabar con las naciones, incluso con las grandes superpotencias. Así, no imaginábamos, de ninguna de las grandes superpotencias de la época, que desaparecerían abruptamente del proceso geopolítico. Por supuesto, esta aniquilación del poder puede explicarse de diversas formas en términos geopolíticos. No obstante, el testimonio de Israel trata decididamente de ofrecer una visión peculiar de la realidad, que sirve para trastornar toda versión de la realidad que confía en última instancia en explicaciones sociopolíticas o militares. En el fondo, las naciones aparecen en el testimonio de Israel como objetos e instrumentos de la obra de Yahvé en el proceso de las naciones. Israel afirma que el hecho de que Nabucodonosor finalmente reflexione y logre reimaginar y reubicar su propio poder vicario en relación con el de Yahvé es un acto de cordura:

> Bendije al Altísimo, alabé y glorifiqué al que vive por siempre, cuyo poder es eterno, y cuyo reino subsiste de generación en generación. Nada valen ante él todos los habitantes de la tierra; hace lo que quiere con las estrellas del cielo y con los habitantes de la tierra; y no hay nadie que pueda oponerse a su poder, o le pida cuentas de lo que hace (Dn 4, 31-32; cf. Jr 49, 19).

Es mucho menos explícito el hecho de que el gobierno de las naciones por parte de Yahvé está caracterizado por la *pasión* en la misma medida que por la libertad. Aquí nos movemos en el ámbito de la inferencia, pero al menos debemos meditar sobre las declaraciones de Yahvé respecto a la restauración de las naciones que hemos advertido en Am 9, 7; Is 19, 23-25; 56, 3.6-7; y en el libro de Jonás. En cada una de ellas, Yahvé da un paso favorable hacia las naciones, para el que no parece existir motivo alguno. Los textos no indican de forma explícita ninguna pasión positiva para

44. El libro de Jonás es una excepción importante en relación con esas dos afirmaciones: a) existe una motivación evidente en el arrepentimiento de Nínive; y b) hay una alusión a la pasión de Yahvé en Jon 4, 2, en referencia al amor y la compasión de Yahvé.

con las naciones por parte de Yahvé[44]. Sin embargo, sabiendo lo que sabemos sobre la pasión de Yahvé para con Israel, al menos podemos preguntarnos si no hay indicios en estos textos de que «tanto amó Dios al mundo», al mundo de las naciones.

De esta manera, en Am 9, 7 se nos habla de los múltiples éxodos llevados a cabo por Yahvé. No se nos dice que los filisteos o los arameos gimieran y clamaran, tal como Israel hizo en Ex 2, 23, pero podemos suponer que ocurrió algo parecido. De hecho, la destacada promesa hecha a Egipto en Is 19, 23-25 viene precedida de una igualmente llamativa afirmación sobre Egipto en los vv. 20-21:

> Cuando al verse oprimidos clamen al Señor, él les enviará un salvador que los defienda y los libere. El Señor se manifestará a Egipto, y aquel día los egipcios reconocerán al Señor. Le darán culto con sacrificios y ofrendas; harán votos al Señor y los cumplirán.

Desde Ex 11, 6; 12, 23, Egipto ha tenido que «clamar». Aquí Yahvé escucha y responde. Esto, por supuesto, se aleja del relato del Éxodo. No obstante, la conexión indica cómo todos los recuerdos de Israel están a su disposición y se pueden emplear en la tarea continua del testimonio. Sin embargo, sabemos que cuando Yahvé hace una promesa así a Israel es porque está empujado, bien por antiguos compromisos o bien por problemas actuales.

Además, podemos preguntarnos si actúan las mismas motivaciones en el caso de las naciones. En la fórmula relativa a la inclusión de extranjeros en Is 56, 3-6, Herbert Donner ha descubierto que el texto desafía directamente la disposición de la Torá en Dt 23, 2-8[45]. No sabemos por qué. Sin embargo, la afirmación definitiva de Is 56, 7 sugiere que por fin Yahvé muestra una tendencia inclusiva:

> Los llevaré a mi monte santo,
> y haré que se alegren
> en mi casa de oración.
> Aceptaré sobre mi altar
> sus holocaustos y sacrificios;
> pues mi casa será casa de oración
> para todos los pueblos.

Esta positiva declaración por parte de Yahvé anula la vieja exclusión de los enemigos de Israel. Parece que de forma tardía Yahvé acepta aquí a los antiguos enemigos de Israel como candidatos legítimos para entrar en la alianza. Además, en el relato de Jonás el dramático arrepentimiento por parte de Nínive posibilita y provoca la respuesta positiva y el perdón de Yahvé (Jon 3, 5-10). Las protestas de Jonás, no obstante, sugieren que incluso el arrepentimiento de Nínive no habría sido causa suficiente para ser perdonada y aceptada, a menos que Yahvé fuese ya «un Dios clemente» (Jon 4, 2). Es decir, con la más terca de las naciones compañeras, Yahvé actúa de una manera típicamente restauradora, abandonando la dureza de una soberanía que había repudiado al enemigo para finalmente acogerlo.

45. H. Donner, *Jesaja LVI 1-7: Ein Abrogationfalls innerhalb des Kanons*, 81-95.

En todos estos casos, el paso desde el juicio y la aniquilación hacia una nueva oportunidad para las naciones está enraizado en la libertad de Yahvé, la libertad que tiene para restaurar a cualquier enemigo. De todos modos, en estos ejemplos se pone en juego algo más que una libertad ilimitada. Creo que también existe una predilección en relación con el perdón, la restauración y la rehabilitación, impulsada por una vieja y permanente preocupación, no debilitada ni siquiera por la resistencia y la rebelión. No quiero subrayar en exceso este aspecto, pero esos viejos e intrigantes versículos están de hecho presentes en el testimonio de Israel. Estos textos sugieren que, en el límite del interés de Israel, y por tanto en el límite de la inclinación de Yahvé, la soberanía libre recibe una configuración caracterizada por el compromiso permanente y responsable.

c) *Yahvé en el horizonte geopolítico*

No es normal en una teología del Antiguo Testamento dar tanto relieve a las naciones dedicándoles la cantidad de tiempo y de espacio que les hemos concedido aquí. Mi decisión exige una explicación. Considero que «las naciones» como compañeras de la soberanía y del *pathos* de Yahvé son importantes en nuestra reflexión por dos razones. En primer lugar, *prestar atención a estos textos corrige la primera impresión de que el Antiguo Testamento está únicamente interesado en el fuerte compromiso de Yahvé con Israel*. En gran medida es verdad que Israel es el objeto singular de la soberanía y la libertad de Yahvé en este testimonio. En ese sentido, el testimonio israelita es un comentario hermenéutico sobre sí mismo. Sin embargo, esta afirmación de la centralidad de Israel necesita ser profundamente matizada. Israel no vive en un vacío sociopolítico. Siempre se halla en presencia de naciones más poderosas que inciden en su vida y en su destino sin invitación previa. Además, Yahvé tiene abundantes relaciones con las naciones. Algunos de esos compromisos están condicionados por la centralidad de Israel en esta formulación de la historia del mundo, pero la mayoría de ellos no lo está. Según este testimonio, el interés de Yahvé por las naciones no aparece configurado o determinado simplemente por las necesidades e inclinaciones de Israel. Yahvé debe vivir su propia vida y no será monopolizado por Israel. Reconocer esto conlleva cierta rearticulación tanto por parte de Israel, que no es el único compañero de Yahvé, como por parte de Yahvé, que no está exclusivamente comprometido con Israel.

La segunda razón por la que he dedicado tanto tiempo y energías a este tema es el interés hermenéutico actual. Durante el largo trecho de la Ilustración, el cristianismo occidental se fue privatizando progresivamente en términos de individuos, familias y comunidades domésticas. Por lo general, debido al desconcierto y la vergüenza, las comunidades eclesiales han olvidado cómo hablar de cuestiones nacionales e internacionales, excepto en tiempos de guerra para movilizar a Dios en el «esfuerzo bélico». El resultado inevitable de esta privatización es reducir la geopolítica a un análisis práctico y técnico, como en la cínica pregunta de José Stalin: «¿De cuántas divisiones dispone el Papa?». Es decir, *si la dimensión teológica desaparece de la perspectiva internacional, y con ella cualquier dimensión moral crítica y creíble, el mundo se convierte en un lugar donde el derecho lo impone el poder*. En cierta medida, es lo que ha ocurrido entre nosotros, porque hoy en día cualquier persona considera la retórica yahvista en esta faceta de la vida como un ingenuo recurso a lo sobrenatural.

Dos cuestiones me sugieren que, en términos de intencionalidad teológica, el cambio de milenio es una circunstancia en la que podemos reconsiderar con valentía el abandono de la retórica yahvista. En primer lugar, los estudios de Paul Kennedy, *Auge y caída de las grandes potencias*, y (en menor medida) de Douglas Johnston y Cynthia Sampson, *Religion: The Missing Dimension of Statecraft*, nos invitan a dicha reconsideración[46]. El libro de Kennedy sostiene llamativamente que el poder militar, si se separa de las realidades del territorio, la población, los recursos naturales y económicos, produce devastación en una nación-Estado. El libro de Kennedy es un frío análisis socio-científico, y por lo visto el autor se resiste a introducir una dimensión moral en su cálculo. Me parece, de todos modos, que el análisis de Kennedy, ofrecido en categorías muy distintas, no está lejos del análisis profético. Es la advertencia típica de los profetas de Israel de que las naciones arrogantes, que se exceden con una autosuficiencia imaginaria, actúan autónomamente a su propio riesgo. En esta retórica, Yahvé es un principio crítico de limitación, que refrena tanto el engrandecimiento propio como la brutalidad al servicio de aquel.

El libro de Johnston y Sampson es mucho menos satisfactorio, porque centra su interés en lo que considero dimensiones calculadas de la retórica religiosa que recurren a la prudencia más que a un principio crítico profundo. Sin embargo, su análisis del tema general sugiere que cualquier estudio del poder que elimine las cuestiones morales resulta inadecuado. No se trata simplemente de un asunto retórico, sino que es un tema esencial respecto a si en el proceso geopolítico actúan determinados límites y sanciones. Dado nuestro prolongado silencio ilustrado en torno a esta cuestión, en este momento merece la pena reconocer que Israel no tenía duda alguna acerca de esta cuestión hermenéutica.

La segunda razón para reconsiderar el abandono de la retórica yahvista se refiere al inmediato contexto interpretativo de finales del siglo XX. Ningún intérprete puede dejar de advertir la extraordinaria caída de la Unión Soviética, el llamativo y relativamente no violento final del *apartheid* en Sudáfrica, y la aparente apertura de la intransigencia ideológica en Irlanda del Norte y en el Israel actual ante los palestinos. Hoy en día la interpretación se lleva a cabo en un contexto en el que se está produciendo un sorprendente reordenamiento del poder en el mundo. Las cuestiones son sumamente complejas, por supuesto, y sin duda muchos factores, algunos visibles y algunos ocultos, han estado actuando en estos cambios de poder. No propongo ninguna ingenuidad teológica respecto a una dimensión teo-moral de estas cuestiones.

Sin embargo, siguiendo el modelo del testimonio no requerido de Israel, es posible considerar que la tenaz voluntad de Yahvé de que haya justicia en el mundo sigue

46. P. M. Kennedy, *Auge y caída de las grandes potencias*, Barcelona 1989; D. Johnston-C. Sampson, *Religion: The Missing Dimension of Statecraft*, Oxford 1994.

actuando. Esa determinación por la justicia, que desde un punto de vista negativo limita la fuerza bruta y desde un punto de vista positivo fortalece a quienes abogan por la justicia, puede de hecho ser retrasada por el terror, la intimidación y la brutalidad. En el cambio de siglo podemos volver a plantearnos la cuestión a la luz del indudable retraso: ¿Puede ser totalmente detenido el ímpetu por la justicia que Israel halla enraizado en la propia determinación de Yahvé? Quizás es posible sugerir que la retórica teológica, aunque pueda ser reclutada para fines represores, también estaba, en los últimos ejemplos, cercana al centro del cambio de poder. Es decir, el discurso sobre Dios no es meramente una estrategia retórica, aunque puede serlo. Se trata también de la expresión de una afirmación fundamental acerca de que en la geopolítica se halla presente una fuerza crucial que trasciende cualquier manipulación convencional.

Dicho esto de las circunstancias contemporáneas de la interpretación, ofrezco dos comentarios adicionales. En primer lugar, seguramente el Holocausto coloca un tremendo signo de interrogación tras cualquier afirmación de una dimensión moral en la historia del mundo. La reflexión subsiguiente a este indescriptible hecho sigue girando precisamente en torno a ese tema. Al menos el análisis de Zygmunt Bauman, *Modernidad y holocausto*, comprende éste como una articulación extrema de una autonomía moral que no ha sido criticada ni controlada[47].

En segundo lugar, la mayoría de los lectores de la presente obra de teología del Antiguo Testamento serán ciudadanos de Estados Unidos, «la última superpotencia» que ha sobrevivido y perdurado hasta el mismo «fin de la historia»[48]. Pretendo que mi análisis de Yahvé y de las naciones acabe por considerar a los Estados Unidos, que no tiene ningún competidor viable en cuanto a su poder y que se encuentra en una posición económica y militar como para imaginar, al igual que Egipto, que produce su propio Nilo. La buena noticia es que hay un residuo de conciencia moral en el *ethos* estadounidense. La amenaza es que la ideología económica y la autojustificación militar tienden con facilidad e impaciencia a superar ese residuo de conciencia. En tal situación nos podemos preguntar: ¿Hemos llegado por fin a una nación-Estado que resulta finalmente inmune a este testimonio de meta-política, de modo que hemos alcanzado un punto en el que el testimonio israelita parece estar desfasado o ser retórica para engañarse a sí mismo? ¿O los Estados Unidos, como todas las superpotencias anteriores, han recibido una advertencia? La autonomía liberal es ciertamente la alternativa principal en el mundo moderno a la antigua insistencia en las relaciones basadas en la alianza. Israel da testimonio en un tribunal de testimonios que compiten entre sí. Imagino que este antiguo testimonio consideraría que la autonomía liberal no es nada nuevo, sino algo que ya desde antiguo y con frecuencia se ha empleado al servicio de una autosuficiencia que se engaña a sí misma.

47. Z. Bauman, *Modernidad y holocausto*, Madrid 1997. También cf. R. Rubenstein, *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*, Baltimore ²1992.

48. Respecto a esta insensible y arrogante afirmación a favor de los Estados Unidos, cf. F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona 1992.

17

La creación como compañera de Yahvé

A continuación analizaré el horizonte más amplio del testimonio de Israel acerca de la dimensión relacional de la vida de Yahvé. Éste considera la creación –todo el mundo visible y conocido– como su compañera. Por supuesto, se trata de un tópico de la teología, pues Gn 1–2 es quizás el texto más conocido de nuestra cultura. Sin embargo, la naturaleza de la relación entre el Creador y la creación no es tan obvio como lo conocido del tema podría sugerir. El aspecto transaccional de esta relación es lo que nos debe interesar, aunque ha sido ocultado y apenas es visible a causa del reduccionismo de la teología eclesial y de la confusión de la creación con las categorías de la «ciencia natural»[1]. Como hemos visto en el testimonio no requerido de Israel sobre la persona y las naciones como compañeras de Yahvé, también en este caso parece claro que la propia vivencia de Israel y su concepto de sí mismo en relación con Yahvé tienen una gran importancia a la hora de determinar el modo en que Israel da testimonio de la creación. Al igual que con los demás compañeros, la creación como compañera de Yahvé es interpretada a la luz del concepto que Israel tiene de sí.

1. *Un mundo bendito y fecundo*

La creación, la red de organismos vivos que ofrecen un contexto viable y un «hogar» para la comunidad humana, es fruto de la libertad generosa y soberana de Yahvé[2]. No se da ninguna razón para el inefable acto por el que Yahvé forma una tierra donde la vida resulta viable. Ya he analizado la manera en que Israel habla de la actividad creadora de Yahvé[3]. Aquí me centro en el resultado de esa generosa actividad. Con anterioridad he concluido, en consenso con la exégesis veterotestamentaria, que

1. M. A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind*, Grand Rapids 1994, ha advertido el reduccionismo de tipo conservador y fundamentalista en la teología eclesial. Aunque su análisis se refiere al reduccionismo de la derecha, lo mismo podría decirse de la izquierda en la teología eclesial; al respecto, cf. S. Sykes, «Authority in the Church of England», en Id., *Unashamed Anglicanism*, Nashville 1995, 163-177. En las p. 195-197 Sykes habla del «liberalismo autoritario». Además, J. Levenson, *Creation and Persistence of Evil*, San Francisco 1988, ha percibido un reduccionismo similar en la teología judía, con referencia a Yehezkel Kaufmann. Respecto al creacionismo y su confusión de categorías, cf. L. B. Gilkey, *Creationism on Trial: Evolution and God at Little Rock*, Minneapolis 1985.

2. Hablo del «hogar humano» porque ése parece el modo en que se articula esta cuestión en el testimonio de Israel. Es evidente que la creación es el hogar para todas las criaturas, incluyendo las no humanas. Cf. Sal 104, 14-23; y desde el punto de vista negativo, Ecl 3, 18-20.

3. Cf. *supra*, p. 165-185.

el horizonte de la creación en Israel no es *ex nihilo*[4]. Es decir, Yahvé no creó el mundo donde no había nada. Más bien, ordenó el «sustrato material preexistente», que era salvaje, desordenado, destructivo y caótico, para posibilitar un espacio ordenado y seguro de apacibilidad y viabilidad[5]. Esta actividad ordenadora es un acto de soberanía a la más amplia escala, en virtud de la cual la bondadosa voluntad a favor de la vida de Yahvé impone sus deseos sobre fuerzas y energías destructoras y obstinadas. El resultado, de acuerdo con el testimonio israelita, es un lugar donde se da la fecundidad, la abundancia, la productividad, el exceso, términos todos ellos que se condensan en la idea de *bendición*. Así, en Gn 1, 28, en el centro de ese primer gran capítulo, Yahvé afirma en un tono de autorización:

> Y los bendijo Dios diciéndoles: «Creced y multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que se mueven por la tierra».

La voluntad de Yahvé para este mundo recién ordenado es que sea fecundo y esté dotado de «la fuerza de la fertilidad»[6]. Yahvé ha autorizado en el mundo la inescrutable fuerza de la generosidad, de modo que la tierra pueda sustentar a todos sus miembros y posea en su seno la capacidad de sustento, alimentación y regeneración. Esta capacidad para la generosidad no es un monopolio humano; se asegura que todo género y especie de la creación puede «procrear» de acuerdo con su especie.

La evidente maravilla y el don inexplicable de la bendición provoca en Israel una doxología admirada, que constituye la respuesta apropiada al milagro de la creación que lleva a cabo la voluntad de vida de Yahvé:

> Los cielos proclaman la gloria de Dios,
> el firmamento pregona la obra de sus manos;
> el día al día le comunica el pregón,
> la noche a la noche le transmite la noticia.
> No es un pregón, no son palabras,
> no es una voz que se pueda escuchar;
> mas por toda la tierra se extiende su eco
> y hasta el confín del mundo su mensaje (Sal 19, 2-5)[7].

> Del Señor es la tierra y cuanto la llena,
> el mundo y todos sus habitantes,
> pues él la asentó sobre los mares,
> él la fundó sobre los ríos (Sal 24, 1-2).

4. Respecto a la cuestión de la creación *ex nihilo*, cf. p. 179.
5. Cf. J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 5.
6. Cf. C. Westermann, *Creation*, Londres 1974; W. Harrelson, *From Fertility Cult to Worship*, Garden City 1969.
7. A menudo se cita este texto como base de una teología natural, en virtud de la cual la creación misma «revela» a Yahvé. Cf. J. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, 85-89; R. P. Knierim, *The Task of the Old Testament Theology*, 322-350. Debe advertirse, en cualquier caso, que el salmo está en labios de Israel. Sin la doxología de Israel provocada por la admiración, el testimonio de la «naturaleza» no es directo o explícito. No diré que queda mudo, pero a nivel práctico este testigo depende de Israel.

El salmo 104 proporciona el testimonio israelita más amplio y más completo sobre la creación, como una obra dinámica de una bendición vivificante:

> Haces brotar la hierba para el ganado
> y las plantas que el hombre cultiva,
> para sacar el pan de la tierra
> y el vino que alegra a los hombres,
> el aceite que hace brillar su rostro
> y el alimento que los conforta.
> Los árboles del Señor quedan bien regados,
> los cedros del Líbano que él plantó.
> En ellos anidan los pájaros,
> en su copa pone su morada la cigüeña;
> en los riscos habitan las cabras monteses,
> en las rocas tienen su madriguera los tejones.
> Hiciste la luna para marcar los tiempos
> y el sol que conoce el momento de su ocaso;
> *derramas las tinieblas, y llega la noche,*
> en la que rondan las fieras de la selva;
> los leoncillos rugen por la presa,
> pidiéndole a Dios su comida.
> Sale el sol, y ellos se retiran,
> van a sus guaridas a tumbarse.
> El hombre entonces se dirige a su faena,
> a su trabajo hasta el caer de la tarde (Sal 104, 14-23).

Toda la creación, incluyendo las criaturas humanas, pero no especialmente ellas, es asistida, cuidada, sustentada y protegida por las generosas promesas que el Creador ha insertado en la creación. Israel queda deslumbrado.

Este énfasis en la fecundidad, que se expresa en el horizonte más amplio, también se hace concreto e íntimo en el horizonte de Israel, porque el signo cierto y la encarnación de la generosidad de la creación es el nacimiento de un bebé, que asegura el bienestar de la familia para la siguiente generación. Es algo evidente en los relatos ancestrales de Gn 12–36, pero se concreta aún más en los salmos que expresan los gozos de una casa asegurada:

> La herencia que el Señor da son los hijos,
> el fruto de las entrañas es su recompensa:
> como saetas en manos de un guerrero
> así son los hijos nacidos en la juventud.
> Dichoso el hombre que llenó con ellas su aljaba:
> no será humillado cuando se enfrente
> con sus enemigos en el tribunal (Sal 127, 3-5).

> Dichoso el que honra al Señor y sigue sus caminos.
> Comerás del trabajo de tus manos, serás afortunado y feliz.
> Tu esposa será como viña fecunda dentro de tu casa;
> tus hijos, como brotes de olivo en torno a tu mesa.

Así será bendecido el hombre que honra al Señor:
¡Qué el Señor te bendiga desde Sión!
¡Qué veas la prosperidad de Jerusalén todos los días de tu vida!
¡Qué veas a los hijos de tus hijos! ¡Paz a Israel! (Sal 128).

Este último salmo contempla en general la productividad del mundo, que se ocupa de las necesidades cotidianas, y luego alude más específicamente al nacimiento de los hijos. La formulación de estos salmos es fuertemente patriarcal: los hijos son más valorados en el salmo 127 (sin mencionar a las hijas) y el papel de la esposa en Sal 128, 3 es proporcionar esa bendición para el hombre[8].

No obstante, ni siquiera la formulación patriarcal impide reconocer que el nacimiento de un bebé, el don inescrutable de la novedad en la rutina de la vida cotidiana del hombre, tanto en una cabaña campesina como entre la elite urbana, es la prueba más específica de la maravilla, la generosidad y la fecundidad de la creación en el designio de Yahvé. Además, en Sal 128, 5-6 el don íntimo de un hijo para la familia se generaliza como una bendición de prosperidad para todo Israel.

a) *Sabiduría, justicia y culto*

Respecto a este contexto de bendición que Yahvé garantiza para todas las criaturas, el testimonio no requerido de Israel se ocupa de tres temas que podemos considerar como apéndices a esta exuberante acogida y celebración de la bendición. En primer lugar, la creación requiere que la persona que recibe el dominio, practique la *sabiduría*[9]. Westermann concluye: «En cualquier caso, el Antiguo Testamento conoce una sabiduría... que brota de la fuerza bendecidora divina, y por consiguiente, aunque se trate de una sabiduría secular, guarda relación directa con la actividad y la tarea de Dios»[10].

La sabiduría es la acogida crítica, reflexiva y prudente del don de la generosidad de Yahvé. Dicho don no debe dedicarse al disfrute de uno mismo, a la explotación, al acaparamiento o a la satisfacción personal. Ha de administrarse cuidadosamente, de manera que se empleen los recursos para la protección, la mejora y el cuidado de todas las criaturas. La sabiduría es la atención cuidadosa, constante y reflexiva para con las configuraciones y las relaciones que hacen que el mundo siga siendo fecundo. Donde se respetan dichas configuraciones y relaciones, el mundo entero prospera y todas las criaturas alcanzan el gozo y la abundancia. Donde resultan violadas o ignoradas, son seguros los problemas, los conflictos y la destrucción. Hay una sabiduría en el tejido mismo de la creación. La sabiduría humana consiste en la sintonía con la «sabiduría de la realidad» que ya se halla presente en la creación antes de que la persona actúe en ella.

8. El mismo uso patriarcal de la mujer es expresado en términos reales en Sal 45, 13b-18.

9. Cf. el repaso de este tema por parte de C. Wybrow, *The Bible, Baconism, and Mastery over Nature*, Nueva York 1991. También cf. N. Lohfink, «'Subdue the Earth?' (Gen 1:28)», en Id., *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, Minneapolis 1994, 1-17.

10. C. Westermann, *Blessing in the Church and the Life of the Church*, Filadelfia 1978, 39.

En segundo lugar, este ordenamiento de la creación, con el cual puede estar en sintonía la sabiduría humana, posee una *dimensión ética*, que H. H. Schmid denomina justicia[11]. El mundo, como creación de Yahvé, no está estructurado de modo que algunos puedan obtener una ventaja frente a todos los demás. El mundo, como creación de Yahvé, requiere prestar atención diaria y constantemente a los dones de la creación, pues su abuso y explotación puede provocar daños e impedir la generosidad que posibilita la vida. Además, la creación contiene en su seno sanciones para quienes ignoran el aumento de la generosidad[12].

En tercer lugar, aunque la creación como generosidad no es una propiedad israelita, su testimonio sostiene que *el culto público es un contexto dentro del que puede acogerse y fomentarse la generosidad de la creación*[13]. Así, la fuerza de la bendición está viva y libre en el mundo. Al mismo tiempo, en un texto tan conocido como Nm 6, 24-26, la fuerza de la bendición está situada o intensificada en el lugar santo y en la expresión por parte de «bendecidores» designados y profesionales:

El Señor te bendiga y te guarde;
el Señor haga brillar su rostro sobre ti
y te conceda su favor;
el Señor te muestre su rostro
y te dé la paz[14].

Bien puede ser que esta formulación de la fuerza de la bendición deba ser entendida simplemente como un monopolio sociológico por parte de los sacerdotes de aquella fuerza que Dios les ha dado para bendecir. Sin embargo, en Israel esta concentración cultual de la bendición en una expresión legítima pretendía movilizar y mediar los dones presentes en toda la creación[15].

b) *La creación como experiencia alternativa en el culto*

Otra práctica peculiar de la vida cultual de Israel tiene que ver con nuestro tema. Es evidente en Gn 1, 1–2, 4a que se considera que la creación y su don de bendición se cumplen mediante: a) la palabra; b) la separación del día de la noche y de unas aguas de otras; y c) la práctica culminante del Sabbath.

11. H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tubinga 1968; R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology*, 86-122.

12. Cf. la discusión definitiva respecto al esquema «acto-consecuencia» en K. Koch, *Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?*, en J. L. Crenshaw, *Theodicy in the Old Testament*, Filadelfia 1983, 57-87. Las categorías de Koch son importantes para el argumento que desarrolla Schmid (cf. nota anterior).

13. Respecto a la centralidad de la creación en el culto de Israel, cf. B. W. Anderson, *Creation versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*, Filadelfia 1987; W. Harrelson, *From Fertility Cult to Worship*, 81-152.

14. Respecto a este texto, cf. P. D. Miller, *The Blessing of God: An Interpretation of Numbers 6:22-27*: Int 29 (1975) 240-250; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, 329-334.

15. C. Westermann, *Blessing in the Church*, 103-120, ha tratado de la distinción existente entre la bendición presente en toda la creación y la bendición mediada institucionalmente. Sigmund Mowinckel ha insistido en que el culto es una fuerza que genera y constituye la bendición. De forma derivada, cf. W. Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*, Filadelfia 1988, 1-28.

Existe un amplio consenso acerca de que la creación se convirtió en una reivindicación crucial de la fe de Israel en el exilio, el momento en que normalmente se fecha Gn 1, 1–2, 4a. Este ambiente para la fe en la creación sugiere que la afirmación de la creación es un precioso contrapunto a la desordenada experiencia del caos del destierro. Si se acepta este juicio crítico, la creación es, por consiguiente una «actualización», realizada en el culto que tiene por objeto resistir la negación del mundo en el exilio. A consecuencia de ello, la creación no debe comprenderse como una noción intelectual o especulativa, sino como una disciplina o una práctica concreta de vital importancia, mediante la que las peculiares reivindicaciones de Yahvé son mediadas en y para Israel.

Este presupuesto ha conducido a una serie de exegetas a advertir que la comprensión sacerdotal del tabernáculo en Ex 25–31 tiene un extraño y aparentemente deliberado paralelismo con la liturgia de la creación de Gn 1, 1–2, 4a[16]. Es decir, las instrucciones para la elaboración del tabernáculo, transmitidas por Yahvé a Moisés, constan de siete discursos, que coinciden con los siete días de la creación y que culminan, como Gn 2, 1-4a, en la disposición del Sabbath (Ex 31, 12-17)[17]. Además, la afirmación de que el tabernáculo está finalmente «concluido» (Ex 39, 32; 40, 33) corresponde con la «conclusión» de la creación en Gn 2, 4[18].

Este paralelismo sugiere que, mientras la creación puede ser una experiencia del mundo, en un contexto donde el mundo se experimenta como algo que no es bueno, que no tiene orden ni produce nada, Israel ha recurrido a la experiencia alternativa de la creación en el culto. Es posible sospechar que este ejercicio permitió a los israelitas, que se entregaron por completo al drama y a las reivindicaciones de la liturgia de la creación, llevar vidas responsables, cariñosas, seguras, fecundas y (sobre todo) cuerdas en unas circunstancias que desalentaban enormemente esa vida. Así, en este contexto, la creación posee consecuencias pastorales concretas e inmediatas.

2. *La creación en peligro*

Una de las principales afirmaciones del testimonio de Israel es que el mundo goza de la bendición bajo el firme gobierno de Yahvé. Esta aseveración sugeriría que la confianza en el mundo y en su generosidad es un dato seguro en la fe y en la experiencia israelita. Sin embargo, a estas alturas podemos suponer que cualquier afirmación teológica firme en Israel seguramente va a ser puesta en tela de juicio tanto por la experiencia, que Israel se niega a rechazar, como por los textos, que dan testimonio de dicha experiencia.

16. Cf. P. J. Kearney, *The P Redaction of Exod 25–40*: ZAW 89 (1977) 375-387; J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame 1977, 54-69.

17. Las siete unidades discursivas son Ex 25, 1–30, 10; 30, 11-16; 30, 17-21; 30, 22-33; 30, 34-38; 31, 1-11; 31, 12-17.

18. Además de los usos del término *concluir* en Gn 2, 4 y Ex 39, 32; 40, 33, cf. Jos 19, 49-51. Así, tal como observa Blenkinsopp, estos usos afirman el intencionado paralelo entre *creación*, *tabernáculo* y *distribución de la tierra*.

Así ocurre con el concepto israelita de creación. En el testimonio de Israel se reconoce la existencia en el mundo de una fuerza opuesta al mundo de Yahvé, una fuerza que pretende negar y aniquilar el mundo como espacio seguro de bendición. Sin duda, Israel tomó esta articulación mítico-poética de su ambiente cultural y de sus antecesores, pero no debemos ignorarla por esa razón. Esta conciencia de una fuerza opuesta a la creación se articulaba en textos prebíblicos porque la vida incluye este aspecto de la existencia. Podemos, además, creer que Israel reformuló esta afirmación en sus propios textos, no porque Israel fuese alguien que tomaba prestado textos de su alrededor de forma descuidada, sino porque dichas formulaciones eran consideradas como un testimonio fidedigno de un aspecto de la realidad que Israel no podía o no estaba dispuesto a negar.

Israel da testimonio, como hicieron sus antecesores, de una fuerza caótica en su vida que perdura en el tiempo. Este caos puede recibir muy diversos nombres –Tiamat, Leviatán, Rahab, Yam, Mot– que podemos condensar bajo los nombres de Muerte o Nada. En distintos textos esta retórica de Israel apunta hacia la percepción de que existe algo activo en el mundo que pretende imposibilitar la vida de bendición deseada por Yahvé. Además, Israel se halla indefenso ante esta poderosa fuerza. No dispone de recursos propios con los que enfrentarse o responder a esta amenaza. A continuación analizaremos dos maneras a través de las cuales Israel incluyó esta patente experiencia en su retórica teológica.

a) *El dualismo en la creación*

En primer lugar, es posible deducir, a la luz de algunos textos israelitas, que este poder de la Nada aún anda suelto en el mundo y se opone activamente a Yahvé. Es decir, en el soberano acto de la creación, en virtud del cual Yahvé ordena el caos, éste derrotó provisionalmente al poder de la Nada, pero no destruyó ni eliminó la amenaza del caos. A resultas de ello, este poder de vez en cuando reúne su fuerza y lleva a cabo incursiones en la creación para causar estragos, pues aún no está bajo el gobierno de Yahvé. Así se plantea un dualismo primordial en el que Yahvé tiene el mando, pero no ejerce plenamente el control, por lo que de vez en cuando la creación se ve amenazada.

La presentación más clara de este dualismo en la creación se halla en el libro de Jon Levenson *Creation and the Persistence of Evil*[19]. El formidable argumento de Levenson consiste en que el mal preserva su vitalidad, por lo que la soberanía de Yahvé sobre la creación es frágil y está amenazada[20]. Levenson se opone a la afirmación escolástica de Yehezkel Kaufmann y afirma que «el enemigo derrotado» (el caos) aún sobrevive, y por lo tanto la retórica de la creación está yuxtapuesta a la amenaza[21].

Los dos textos que constituyen el núcleo del argumento de Levenson se encuentran en el salmo 74 y en Is 51:

19. En la consiguiente reflexión estoy influido por la presentación de Levenson.

20. J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 47.

21. *Ibid.*, 232.

Pero tú, oh Dios, eres rey desde siempre,
tú realizas portentos en medio de la tierra.
Dividiste el mar con tu poder,
quebraste las cabezas de los monstruos marinos;
aplastaste las cabezas de Leviatán
y lo echaste como pasto a las bestias del mar.
Tú hiciste brotar fuentes y manantiales,
y secaste los ríos caudalosos.
Tuyo es el día, tuya también la noche,
tú estableciste la luna y el sol,
tú trazaste los confines de la tierra,
tú dispusiste verano e invierno (Sal 74, 12-17).

¡Despierta, brazo del Señor,
despierta y ármate de fuerza!
¡Despierta como antaño,
como hiciste en el pasado!
¿No eres tú quien despedazó
al monstruo marino
y atravesó al dragón?
¿No eres tú quien secó el mar,
y las aguas del gran océano;
quien abrió un camino
por el fondo del mar
para que pasaran los rescatados? (Is 51, 9-10).

Ambos textos mencionan el monstruo del caos. Además, en ambos textos este lenguaje poético se aproxima a las vivencias de Israel. En el salmo 74 se trata de la destrucción del templo de Jerusalén; en Is 51 es el exilio. Tales realidades hacen que Israel recuerde la antigua amenaza del caos, seguramente suponiendo que la soberanía absoluta de Yahvé está en peligro[22].

Este tipo de dualismo contradice gran parte de la segura teología de tipo eclesial. En el caso de Levenson, se opone a las tesis teológicas judías de Kaufmann. No obstante, también deberíamos advertir que en la teología cristiana, quizás especialmente en el calvinismo con sus destacadas afirmaciones sobre la soberanía de Yahvé, existe la misma tentación de hacer una reclamación absoluta a favor de Yahvé. Frente a la noción establecida, Karl Barth dice de la amenaza de *Das Nichtige* (la nada):

> Existe una oposición y una resistencia al dominio del mundo por parte de Dios. Hay en el mundo un elemento, de hecho un completo y siniestro sistema de elementos que no están incluidos dentro de la providencia de Dios en el sentido hasta ahora descrito... Esta oposición y esta resistencia, este tenaz elemento y este factor extraño, puede ser definido provisionalmente como la nada[23].

22. *Ibid.*, 26.233.
23. K. Barth, «God and Nothingness», en Id., *Church Dogmatics 3/3. The Doctrine of Creation*, Edimburgo 1960, 289. A decir verdad, al final Barth no dejará a la nada al margen de la soberanía providente de Dios, tal como hace Levenson. Sin embargo, Barth reconoce la profundidad y la importancia de esta tenacidad ante Dios.

A la luz de los textos, Levenson hace dos afirmaciones teológicas. En primer lugar, se promete en Israel que más pronto o más tarde (probablemente más tarde), Yahvé prevalecerá sobre las amenazas (por ejemplo, cf. Is 25, 6-8). En segundo lugar, la creación requiere para que dure un acto y una solicitud especial por parte de Dios[24]. Israel afirma que Yahvé manifiesta esta solicitud especial de manera regular y fiable. La debilidad es que Yahvé nunca puede estar tranquilo, pues ante cualquier relajación de su atención, el poder de la Nada inmediatamente aparecerá en el espacio al que no se ha prestado atención.

Esta noción de que existe un adversario eficaz y poderoso de Yahvé el creador impregna el mundo mitológico del Antiguo Testamento[25]. Algún resto de este pensamiento es evidente en la serpiente de Gn 3 y en la aparición de Satán en Job 1–2 y 1 Cr 21[26]. Es posible, tal como sugiere Paul Ricoeur, considerar estas fuerzas negativas como elementos sin resolver en la naturaleza de Yahvé, que al separarse se convierten en «agentes». En cualquier caso, esta línea argumental plantea cuestiones de importancia a la teología del Antiguo Testamento. Dicha reflexión, enraizada en textos que carecen de cualquier tipo de ambigüedad, se opone a la reflexión eclesial más acreditada. Existe la tentación de glosar e ignorar tales textos, considerándolos solamente en términos de historia de la religión, más allá de lo cual se ha situado la fe más madura de Israel.

Influido tal como estoy especialmente por Levenson, pero también por Bernhard Anderson, Karl Barth y Terence Fretheim, creo que ignorar estos textos y sus reivindicaciones teológicas es imposible; además, tal omisión conlleva la pérdida de importantes recursos teológico-pastorales. Aquí me refiero a dos estudios, uno relacionado con el poder público y otro con la miseria personal.

La tesis de Fretheim sobre el faraón como una fuerza mítica. Terence Fretheim ha llevado a cabo una cuidadosa y audaz relectura de Ex 1–15 y del particular papel desempeñado por el faraón en el relato[27]. En esta narración, el faraón es presentado como un personaje *histórico*. Sin embargo, en su estudio de las plagas del éxodo, Fretheim sugiere que las políticas opresoras del faraón constituyen una grave alteración de la creación. Es decir, las plagas no son hechos naturales que implican a Israel; se trata de hechos «hipernaturales» mediante los que el faraón es presentado como una fuerza *mítica* que altera la fecundidad de la creación y que provoca las represalias de Yahvé. De acuerdo con este relato, Fretheim nos permite concebir que los agentes históricos adquieren proporciones míticas al poner en práctica la Nada. Se trata de una importante estrategia hermenéutica a finales del siglo XX, un periodo de la historia humana castigado por una devastación impensable, llevada a cabo por agentes

24. J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 12.
25. Cf. B. W. Anderson, *Creation versus Chaos*, 144-170; K. Barth, *Church Dogmatics 3/1. The Doctrine of Creation*, Edimburgo 1958, 107.352ss.
26. Respecto a la serpiente como anticipo de Satán, cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 578-581.
27. Cf. *supra*, capítulo 16, nota 28.

humanos en su capacidad mítica (por ejemplo, Auchwitz, Hiroshima, Dresden y los Gulags soviéticos). Esta perspectiva hermenéutica permite mirar francamente el mal, sin ofrecer un antídoto yahvista excesivamente simplista.

La tesis de Lindström sobre las crisis personales. Fredrik Lindström ha realizado un cuidadoso estudio de los salmos de lamento[28]. Considera que estos salmos manifiestan un profundo dualismo. Es decir, los problemas se ciernen sobre el salmista cuando (y sólo cuando) Yahvé es negligente, de modo que el poder de la Nada ocupa el territorio que ha descuidado Yahvé. Según la lectura de Lindström, estos salmos apenas prestan atención al pecado y a la culpa, sino que solicitan que un descuidado Yahvé preste nuevamente atención, pues el poder de la Nada no puede resistir la solícita atención de Yahvé. Además, los salmos se centran en el culto, creyendo que ése es el ámbito donde Yahvé debe venir a reafirmar su fecunda soberanía.

Sobre todo es importante el hecho de que Lindström hiciese su estudio a petición de un párroco amigo que se ocupaba de personas enfermas de sida. Lindström pretende mostrar que el poder del *Nihil* no puede reducirse o explicarse por medio del pecado y de la culpa. Más bien, el ataque de la negación se debe al poder de la muerte todavía suelto en la creación, el cual puede causar estragos en cualquier momento. El análisis de Lindström pone de manifiesto que esta noción de dualismo no es un ejercicio especulativo e intelectual, sino un importante recurso pastoral. Además, no constituye ningún menoscabo de Yahvé. Al contrario, afirma con urgencia que Yahvé es indispensable para llevar una vida viable en el mundo. Yahvé garantiza la bendición, pero donde no se pone en práctica y se garantiza concretamente esa fuerza de bendición, se produce la ruina de la creación.

b) *Yahvé conquista las fuerzas del mal*

Un segundo modo de hablar de esta negación en el testimonio no requerido de Israel consiste en reconocer que ciertamente existe tal negación en el mundo, pero en vez de un dualismo primordial en que la negación actúa de manera independiente y opuesta a Yahvé, algunos textos perciben el poder de la negación como una fuerza ahora conquistada por Yahvé, que está a su servicio y actúa cuando éste se lo pide. Esta visión tiene el merito de evitar un dualismo primordial y de situar algunas fuerzas de la realidad al margen de la soberanía de Yahvé. Sin embargo, este beneficio se ve empañado por la atribución de una severa negación a la propia capacidad soberana de Yahvé, de acuerdo con la cual éste hace tanto el mal como el bien (cf. Dt 32, 39; Is 45, 7).

La tradición hímnica, seguramente consciente del viejo y extendido mito del combate primordial, anuncia de forma exuberante que Yahvé ha derrotado y destruido las fuerzas del mal. Entre las afirmaciones más importantes de esa soberanía singular e inigualable se encuentran las que afirman que Yahvé es ciertamente el Creador de todos los «ejércitos», las fuerzas del cielo y su labor bajo las órdenes de Dios:

28. F. Lindström, *Suffering and Sin*, Estocolmo 1994.

> ¿Con quién podréis compararme?
> –dice el Santo–.
> ¿Quién es semejante a mí?
> Alzad los ojos allá arriba y mirad:
> ¿Quién ha creado todo esto?
> El que despliega en orden su ejército
> y llama a todos por su nombre.
> Tanta es su fuerza,
> tan grande es su poder,
> que no falta ni uno solo (Is 40, 25-26).

Además, desde la tormenta del libro de Job los discursos reivindican para Yahvé el control de seres que antiguamente eran monstruos, pero que ahora son criaturas obedientes y preciosas en las que Yahvé se deleita (Job 40, 15-24; 41, 1-34). También se dice que Yahvé controla las aguas del cosmos (Job 38, 8-11.25-33). La afirmación más idílica se halla en Sal 104, 25-26, que asume el total control de las fuerzas amenazadoras por parte de Yahvé:

> Ahí está el vasto y anchuroso mar,
> hervidero de animales incontables, grandes y pequeños.
> Lo surcan los navíos, y también el Leviatán,
> a quien formaste para que jugase en él[29].

Desde esta perspectiva, que compite con el dualismo y que probablemente predomina en el testimonio israelita, no hay causas para la desestabilización de la creación aparte de la voluntad de Yahvé, que en su libertad y soberanía puede de hecho desestabilizar el mundo, cuando su soberanía ha sido lo suficientemente ultrajada y provocada.

Por supuesto, el ejemplo clásico de esta desestabilización radical del mundo a petición de Yahvé es el relato del diluvio de Gn 6, 5–7, 24. No hay duda de que Yahvé ha provocado el diluvio y no hay duda de que fue la desobediencia (la corrupción y la violencia: Gn 6, 11-13) la que provocó la actuación de Yahvé:

> Entonces perecieron todos los animales que se mueven por la tierra, aves, ganados, bestias salvajes, reptiles terrestres y todos los hombres. Perecieron todos los seres vivos que habitaban la tierra firme. Fueron aniquilados todos los seres que había sobre la faz de la tierra, y no quedó ni rastro de hombres, bestias, reptiles ni aves del cielo; tan sólo quedó Noé y los que estaban con él en el arca (Gn 7, 21-23).

Se trata de hecho de la total destrucción de la creación a petición del Creador (cf. Is 54, 9-10).

Aunque más escueto, el relato de la destrucción de Sodoma es una historia paralela. En su libertad soberana Yahvé castiga radicalmente a la ciudad desatando todas las fuerzas aciagas de la creación:

29. J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 17, se refiere al Leviatán en este pasaje como «el patito de goma» de Dios.

> El Señor envió, entonces, desde el cielo una lluvia de azufre y fuego sobre Sodoma y Gomorra. Y destruyó estas ciudades y toda la llanura, todos los habitantes de las ciudades y toda la vegetación del suelo (Gn 19, 24-25).

La destrucción de Sodoma sigue explotando la imaginación de Israel (cf. Is 1, 9-10; 3, 9; Jr 23, 14; 49, 18; 50, 40; Ez 16, 41-51; Os 11, 8-9).

Además, la situación no es diferente en el relato de las plagas, donde Yahvé desata las fuerzas del trueno, el granizo y el fuego contra el faraón, un vasallo terco:

> Moisés extendió su cayado hacia el cielo, y el Señor desencadenó una tormenta de rayos, truenos y granizos sobre Egipto. Caían los granizos y se sucedían los rayos con una fuerza que no se conocía en Egipto. El granizo machacó en Egipto todo lo que había en el campo, hombres y animales. Machacó también las hierbas y tronchó los árboles (Ex 9, 23-25).

En realidad, Fretheim observa que al final del ciclo de las plagas (actos de soberanía provocados por la desobediencia), el ataque final de Yahvé al faraón consiste en el regreso de la tierra a la «espesa oscuridad» del primer día[30]:

> El Señor dijo a Moisés: «Alza tu mano hacia el cielo para que vengan sobre Egipto tinieblas tan espesas que puedan palparse». Alzó Moisés su mano hacia el cielo y se produjo en las tierras de Egipto una densa tiniebla que duró tres días. No se veían unos a otros; y durante tres días nadie se movió de donde estaba (Ex 10, 21-23a; 12, 29-30).

La liberación de estas fuerzas en los tres relatos paradigmáticos del diluvio, Sodoma y Egipto remite a aquellos poderes que, en los discursos de Dios en el libro de Job, se consideran dones de la creación de los que solamente dispone el Creador. Yahvé ha retenido esos tremendos poderes para beneficio propio. Así, mientras Yahvé puede desatar las fuerzas de la bendición (o la fecundidad) en el mundo, también puede desatar las de la maldición y la muerte, y hacerlo, en un caso extremo, cuando su soberanía es ultrajada. Desde nuestro punto de vista, se trata casi de una articulación grotesca de la relación de Yahvé con el mundo. Sin embargo, esta idea de la capacidad potencialmente destructiva de Yahvé constituye evidentemente un tópico en la concepción israelita del mundo, ante la que Israel no muestra ni asombro ni apuro alguno.

De hecho, esta capacidad de Yahvé encuentra una formulación estilizada en la relación convencional de las maldiciones de la alianza que ofrece las sanciones por incumplir los mandamientos[31]. Así, según este testimonio, Yahvé advierte a Israel al comienzo:

> Entonces yo me portaré con vosotros de la misma manera. Haré venir sobre vosotros espanto, agotamiento y fiebre, que debilitan los ojos y agotan la vida. Sembraréis en vano, pues vuestros enemigos comerán el fruto... Si a pesar de ello no os corregís y os obstináis en rebelaros contra mí, yo me declararé también contra vosotros, multiplicaré por siete mis castigos por vuestros y pecados y haré venir contra vosotros la espada que vengará la alianza. Os refugiaréis en vuestras ciudades, pero yo enviaré sobre vosotros la peste y caeréis en manos del enemigo... Yo me obstinaré con furor contra vosotros y multiplicaré aún por siete mis castigos por vuestros pecados (Lv 26, 16.23-25.28).

30. Cf. los comentarios de T. E. Fretheim, *The Plagues as Ecological Signs*, 391-392.

31. Respecto a estas maldiciones, cf. D. H. Hilbers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Roma 1964; C. F. Fensham, *Maledictions and Benedictions in Ancient Near-Eastern Vassal-Treaties and the Old Testament*: ZAW 74 (1962) 1-19.

Yahvé promete enfermedad, peste, sequía, animales salvajes, violencia, hambre y por último desolación. La amenaza incluye un ataque militar histórico, pero también cuenta con la total alteración de los procesos de producción de alimentos que dependen de la función generadora de la creación. Israel no distingue entre las amenazas «históricas» y las «naturales»; ambas van unidas y ambas dañan el ambiente de Israel. Se acabará con la infraestructura que produce alimentos y sustenta la vida, porque Yahvé será obedecido. Cuando no se obedece a Yahvé, toda la creación se halla en grave peligro. En esta relación de las maldiciones la tolerancia de Yahvé a la obstinación de Israel tiene límites, del mismo modo que hay límites para el mundo (Gn 6–7) y para Sodoma (Gn 19).

La puesta en práctica de estas maldiciones es evidente en los juicios de los profetas. Con duras palabras, Sofonías imagina el fin de la creación:

> Voy a barrerlo todo
> de la superficie de la tierra,
> oráculo del Señor.
> Barreré hombres y ganados,
> barreré aves del cielo y peces del mar (Sof 1, 2-3).

Jeremías contempla una gran sequía que acabará con la tierra (Jr 14, 4-6). De manera más especial, Amós ofrece un catálogo de maldiciones de una forma altamente estilizada que parece recordar la vieja tradición de las maldiciones[32]:

> Yo he condenado al hambre
> a todas vuestras ciudades,
> y a la carestía a todos vuestros pueblos;
> pero no habéis vuelto a mí.
> Oráculo del Señor.
> Os negué la lluvia
> los tres meses anteriores a la siega,
> hice llover sobre una ciudad
> y sobre otra no;
> un campo era regado
> mientras otro, falto de agua, se secaba.
> De dos o tres ciudades
> se arrastraban hasta otra
> para beber agua,
> pero no conseguían apagar su sed;
> pero no habéis vuelto a mí.
> Oráculo del Señor.

32. Cf. H. G. Reventlow, *Das Amt des Propheten bei Amos* (FRLANT 80), Gotinga 1962, 75-90.

Os herí con tizón y añublo,
sequé vuestros huertos y viñedos,
la langosta devoró
vuestras higueras y olivares;
pero no habéis vuelto a mí.
Oráculo del Señor.
Envié contra vosotros la peste,
una peste como la de Egipto;
maté a espada a vuestros jóvenes,
entregué vuestros caballos como botín,
os hice aspirar el hedor de los cadáveres
en vuestros campamentos;
pero no habéis vuelto a mí.
Oráculo del Señor.
Os desbaraté como hice
con Sodoma y Gomorra;
érais como un tizón
sacado de un incendio;
pero no habéis vuelto a mí.
Oráculo del Señor (Am 4, 6-11).

Bien puede ser que la afrenta a Yahvé se refiera sólo al pueblo de Israel en un contexto determinado o quizás sólo a uno de los otros pueblos, como en el caso de Egipto. No obstante, cuando se lleva a cabo el castigo, no hay diferencias entre unos y otros. Golpea a «toda la tierra»[33].

La secuencia completa del texto revela la pronta y terrible capacidad de Yahvé para poner en práctica la maldición, alterando el sistema de la bendición y la fertilidad y convirtiendo el mundo en un lugar donde no se puede vivir. Así como las doxologías de Israel celebran el mundo cuando éste se halla bajo la bendición de Yahvé, los distintos relatos y poemas de juicio dan testimonio de la capacidad que tiene Yahvé para colocar a toda la tierra bajo el poder de la maldición, la cual provoca tan sólo la muerte.

En las formulaciones más estilizadas, como en Lv 26 y Am 4, las maldiciones constituyen la actuación directa y airada de Yahvé. Sin embargo, también existe una segunda forma de maldición, en la que la creación misma se convierte en algo letal (sin la irrupción de Yahvé) en respuesta a la obstinación, al abuso, a la desobediencia y a la opresión. Es decir, las intransigentes exigencias de la creación se actualizan en las sanciones. Esto se expresa, por ejemplo, en el texto de Os 4, 1-3, que podemos considerar paradigmático por la conciencia de que la creación puede ser aniquilada cuando la afrenta contra la voluntad de Yahvé en relación con la creación es lo suficientemente intensa[34]:

33. Habiendo dicho «toda la tierra», advertiremos rápidamente una excepción fundamental. Cf. *supra*, capítulo 16, nota 30.

34. Respecto a este texto, cf. W. Brueggemann, *The Uninflected* Therefore *of Hosea 4:1-3*, en F. Segovia-M. A. Tolbert (eds.), *Reading from this Place 1: Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, Minneapolis 1995, 231-249.

No hay fidelidad ni amor,
ni conocimiento de Dios en esta tierra;
sólo perjurio y engaño, saqueo y robo,
adulterio y violencia,
sangre sobre sangre.
Por eso, la tierra está de luto.
mustios todos sus habitantes;
las bestias del campo, las aves del cielo
y hasta los peces del mar desaparecen (Os 4, 1-3).

A decir verdad, Yahvé se halla presente en el proceso de desmantelamiento, pero no hay una acción directa por su parte. El horizonte de la acusación es la «tierra», pero en la manera en que se emplea el término *'ereṣ* en los versículos 1-3 parece que pasamos de la «tierra de Israel» a «la tierra» (toda la creación). En cualquier caso, el poema afirma que a consecuencia de las violaciones de los vv. 1-2, sin que se registre ninguna intervención por parte de Yahvé, la creación se destruye a causa de una sequía. La desaparición de «las bestias salvajes... las aves del cielo... los peces del mar» revela el derrumbe de toda la estructura que produce la vida de la tierra. La desobediencia local, en este caso la desobediencia al decálogo, provocará el enorme poder anti-creativo de Yahvé.

En la forma canónica del testimonio de Israel, toda esta amenaza de Yahvé, su capacidad de convertir los procesos de bendición en el callejón sin salida de la maldición, se concentra en el exilio. El exilio de Israel supone no un mero desplazamiento geográfico, sino el final de las posibilidades de vida, la retirada de la fecundidad. La formulación más plena y dramática del juicio letal de Yahvé sobre Jerusalén como «el fin de la creación» se ofrece en Jr 4, 23-26:

Miro a la tierra: un vacío, un caos;
miro a los cielos: han perdido su luz;
miro a los montes: tiemblan,
y todas las colinas vacilan;
miro: no quedan hombres,
y han huido todos los pájaros del cielo;
miro: el vergel es un desierto,
y todas las ciudades están
destruidas ante el Señor
y ante su ira ardiente.

Este poema, un estilizado y deliberado catálogo, repasa todos los elementos de la creación. Comienza en la tierra y los cielos y culmina con «el vergel y las ciudades». ¡Todo desaparece! Todo es sistemáticamente desmantelado. La aniquilación es completa e intencional. La realidad ha regresado al *tohû wabohû*, al estado anterior a la creación de Gn 1, 2 (es decir, la masa desordenada e informe del «sustrato material preexistente»[35]), antes de que Yahvé hubiese pronunciado una palabra soberana o lle-

35. La expresión es de J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 5.

vado a cabo una acción formativa para transformar esa masa en un vergel de bendición y vida. Toda esta destrucción y aniquilación se ha producido a causa de la «ira ardiente» de Yahvé. Lo que Yahvé en su generosidad ha formado como un lugar bendito puede, cuando se indigna, convertirse de nuevo en un lugar maldito. El mundo que Yahvé creó libremente puede ser terminado, aniquilado y abandonado también libremente.

Esta amplia y despiadada descripción de la historia de la creación como compañera de Yahvé presenta dos salvedades que Israel nunca resuelve por completo y que nunca integra plenamente en sus elevadas afirmaciones sobre Yahvé. Por un lado, la completa soberanía de Yahvé, tal como ha mostrado Levenson, nunca expulsa por completo lo que parece ser la fuerza autónoma del caos. Por otro lado, la libertad atribuida a Yahvé como creador, en la retórica israelita, nunca aparece libre de condiciones morales, a causa de las que Israel ha provocado la negación; así, el acto de la negación no es una acción completamente libre por parte de Yahvé, sino que al mismo tiempo es una acción requerida y ordenada por las sanciones de la alianza. Según el testimonio de Israel, la soberana libertad de Yahvé debe enfrentarse incesantemente a estas dos salvedades.

3. *El mundo más allá de la aniquilación*

Lo sorprendente de esta afirmación sobre la libertad y la soberanía de Yahvé (aunque resulta menos sorprendente a la luz de lo que ya hemos visto acerca de Israel, el ser humano y las naciones como compañeras) es que *el testimonio israelita no deja el relato de la creación como compañera de Yahvé como una historia de destrucción, negación y aniquilación.* Quizás no sea posible hablar de la pasión o del amor lleno de *pathos* de Yahvé por la creación, pues no hay indicios de tal compromiso emocional con la creación por parte de Yahvé. Sin embargo, es evidente que hay algo en el interior de Yahvé, algo de lo que Israel da audaz testimonio, que se opone, altera y mitiga el libre ejercicio de la airada soberanía de Yahvé. Algo se opone a la destrucción, ya sea para matizarla o para comenzar de nuevo después de la destrucción. En cualquier caso, la relación de Yahvé con la creación no es meramente la respuesta unidimensional de una soberanía indignada.

Dividiré en dos partes mi estudio de este factor mitigante en la vida de Yahvé. Primero analizaré los matices que aparecen en los textos de destrucción; a continuación tendré en cuenta otros tres textos que sugieren no sólo un límite a la ira de Yahvé, sino una nueva intención de bendecir.

a) *Matices en los textos de destrucción*

Aparece una serie de factores mitigantes en los textos de destrucción que muestran que Yahvé no es capaz o no está dispuesto a «llegar hasta el final» con la aniquilación de la creación.

El diluvio. En el relato del diluvio de Gn 6, 5–7, 24 hemos visto la determinación de Yahvé de «borrar» a la humanidad (Gn 6, 7) y el informe de su cumplimiento:

> Fueron aniquilados todos los seres que había sobre la faz de la tierra, y no quedó ni rastro de hombres, bestias, reptiles ni aves del cielo; tan sólo quedó Noé y los que estaban con él en el arca (Gn 7, 23).

Por supuesto, la determinación de Gn 6, 7 queda ya contestada levemente en el versículo siguiente:

> Pero Noé alcanzó el favor del Señor (Gn 6, 8).

El tema de la excepción de Noé se repite en Gn 7, 23b:

> Tan sólo quedó Noé y los que estaban con él en el arca.

Y de nuevo, por tercera vez, Noé aparece como factor mitigante:

> Entonces, Dios se acordó de Noé y de todos los animales que estaban con él en el arca; hizo soplar viento sobre la tierra y menguaron las aguas (Gn 8, 1).

Bernhard Anderson ha mostrado que estructuralmente Gn 8, 1 es la clave de la narración; a partir de ahí las aguas retroceden, la amenaza del diluvio termina y la tierra es segura otra vez[36]. No se dice que Yahvé ame a Noé, sino que Noé «alcanzó el favor del Señor». Además, en Gn 6, 9 se afirma que Noé es «justo», pero la declaración fundamental de lo que normalmente se considera el texto más primitivo es «alcanzó favor» (*ḥnn*), estableciendo así un contacto con la bondad de Yahvé (pues se emplea el mismo término en Ex 34, 6). El relato asegura que, junto a la soberanía indignada de Yahvé, hay «favor», y que Yahvé «se acordó de Noé». El narrador no dice que Yahvé recordase la justicia de Noé, sino simplemente que se acordó de él, de aquel que había alcanzado su «favor». Por consiguiente, el texto nos induce a creer que es esta extraña y novedosa relación con Noé, quizás a causa de la justicia, quizás a causa del favor, la que conduce a la restauración de la bendición en una tierra maldita (Gn 8, 22) y finalmente a la promesa de una «alianza eterna» en la que Yahvé afirma:

> Esta es mi alianza con vosotros: ningún ser vivo volverá a ser exterminado por las aguas del diluvio, ni tendrá lugar otro diluvio que arrase la tierra (Gn 9, 11).

En el subsiguiente testimonio de Israel, Noé no aparece excesivamente (cf. Ez 14, 14.20; 2 Pe 2, 5). En cualquier caso, él es la ocasión para que Yahvé invierta la situación, la razón por la que Yahvé puede volver a amar y a acoger el mundo como un sistema de bendición[37].

36. B. W. Anderson, *From Analyses to Syntheses: The Interpretation of Genesis 1-11*: JBL 97 (1978) 31-39.

37. Cf. Is 54, 9-10, donde la misma narración se convierte en una garantía específicamente para Israel. Respecto al texto, cf. W. Brueggemann, *A Shattered Trascendence? Exile and Restoration*, en S. J. Kraftchick y otros (eds.), *Biblical Theology: Problems and Perspectives*, Nashville 1995, 169-182.

Sodoma. En el relato de Sodoma, el tema alternativo es aún más reducido, pero se halla presente. La historia gira en torno al esfuerzo por salvar a Lot (Gn 19, 17) y a la pérdida de su mujer (Gn 19, 26). Lo que nos interesa, sin embargo, se encuentra en Gn 19, 29:

> Cuando Dios destruyó las ciudades de la llanura se acordó de Abrahán, y sacó a Lot de la catástrofe cuando arrasó las ciudades en que éste había vivido.

Esta escueta afirmación es paralela a la de Gn 8, 1, y cumple la misma función. Yahvé no recuerda especialmente a Lot, pero se acuerda de Abrahán, ya identificado en esta historia como íntimo de Yahvé y portador de bendiciones (Gn 18, 17-19). Abrahán es aquel por quien Yahvé se ha jugado todo, de modo que se convierte en la cuña a través de la cual se vuelve a afirmar la fuerza de la bendición en una creación maldita.

Las plagas de Egipto. Las maldiciones (plagas) llevadas a cabo contra Egipto y el faraón son tremendas e inflexibles, pero se hallan ligeramente matizadas:

> Solamente en la región de Gosen, donde vivían los israelitas, no cayó granizo (Ex 9, 26).
>
> Sin embargo, los israelitas tuvieron luz en la región donde vivían (Ex 10, 23).
>
> Sin embargo, a los israelitas ni un perro les ladrará; ni hombres ni animales sufrirán daño alguno, para que sepáis que el Señor distingue entre egipcios e israelitas (Ex 11, 7).

Quizás estas excepciones deban entenderse simplemente como comentarios sobre el carácter de elegido de Israel; y existe dicho motivo en el relato. Sin embargo, leído desde la perspectiva del futuro de la creación, en el relato Israel es el instrumento en virtud del cual la historia de la bendición en el mundo se mantiene viva en un mundo maldito.

Caos, pero no final absoluto. En el juicio total de Jr 4, 23-26, todo regresa al caos originario. El comentario en prosa a la poesía refuerza la devastación: «Así dice el Señor: Toda la tierra será devastada...» (Jr 4, 27a). No obstante, posteriormente se añade: «...pero no acabaré con ella por completo» (Jr 4, 27b). Esta última frase ha sufrido a manos de muchos comentaristas, que la consideran una adición posterior. ¡Pero está ahí! ¿Por qué? ¿Fue añadida porque los tradicionalistas no podían tolerar la aniquilación del mundo de una manera tan grande, y por ello la dulcificaron? Quizás. Sin embargo, en la explicación teológica podemos pensar que Yahvé no podía tolerar la destrucción del mundo. Yahvé se juega demasiado en la creación. El «favor» (*ḥnn*) concedido a Noé, a Abrahán (Lot), a Israel y a Moisés sigue teniendo sentido. Yahvé, quizás con un gran coste, está determinado a preservar la creación como un sistema de bendición, y por tanto no cederá, ni siquiera a su propia tendencia de destruir cuando está enojado. Israel considera esta terrible interioridad de Yahvé y se atreve a expresarla. Yahvé se halla profundamente desgarrado por el futuro del mundo. ¿Podemos atrevernos a sugerir que es este desgarro en la propia vida de Yahvé lo que, de acuerdo con el testimonio no requerido de Israel, constituye la esperanza de la creación?

b) *Una creación renovada desde la desesperación*

También menciono tres textos que articulan el modo en que Yahvé actúa de forma sorprendentemente nueva por el bien de la creación, cuando parecía que irremisiblemente todo había llegado a su fin.

Os 2, 2-23. Este texto, en un primer momento, se refiere a Israel como compañero rechazado de Yahvé, y no a la creación. Lo cito en este contexto, de todos modos, porque en el horizonte de este poema, el pasado y el futuro de Israel están íntimamente unidos a la presencia y/o a la ausencia de la bendición en la creación. El poema se dispone en dos partes, que podemos considerar como Israel «bajo la maldición» (vv. 4-15) e Israel «bajo la bendición» (vv. 16-25). En la primera parte Yahvé había otorgado a Israel la abundancia de la creación:

> Ella no reconocía que era yo
> quien le daba el trigo,
> el mosto y el aceite,
> quien multiplicaba la plata y el oro,
> con que hicieron los baales (Os 2, 10).

Sin embargo, ahora, en su enfado, Yahvé retirará las bendiciones de la creación, de modo que la vida de Israel ya no resulta viable:

> Por eso recobraré mi trigo a su tiempo
> y mi mosto en su momento,
> y le quitaré la lana y el lino
> que le di para cubrir su desnudez...
> Devastaré su viña y su higuera...
> Los convertiré en matorral,
> que será devorado
> por animales salvajes (Os 2, 11.14).

Las garantías y los dones de la creación se hallan en la mano soberana de Yahvé, tanto para darlas como para quitarlas.

En la segunda parte del poema, Yahvé aparece movido por la pasión para seducir a Israel de modo que inicie una nueva relación. Entre lo que realiza para conseguir su propósito, encontramos una alianza con los distintos aspectos de la creación, aquellos perdidos en Os 2, 5:

> Aquel día haré en favor de mi pueblo
> una alianza con los animales del campo,
> con las aves del cielo
> y con los reptiles de la tierra (Os 2, 20).

El resultado de la restauración de la relación es la reanudación de los procesos de fecundidad en la creación:

Aquel día, oráculo del Señor,
yo daré órdenes a los cielos,
y ellos enviarán la lluvia sobre la tierra;
la tierra dará trigo, mosto y aceite,
que serán para Jezrael.
Estableceré a mi pueblo en esta tierra,
me compadeceré de No-compadecida,
diré a No-mi-pueblo: «Tú-mi-pueblo»,
y él dirá: «Tú-mi-Dios» (Os 2, 23-25).

En el futuro que Yahvé concederá ya no es posible distinguir el futuro de Israel y el futuro de la creación, pues Israel se halla profundamente inserto entre los más y los menos de la creación.

Este poema interesa para nuestro tema por distintas razones: a) la afirmación del poema, cuando se considera como una afirmación sobre la creación, se refiere a la capacidad de Yahvé de aniquilar la creación; b) el poema presenta como tema principal Israel, de modo que la creación no es un sistema mecanicista, sino que se halla plenamente inscrito en la praxis de la alianza humana; c) el bienestar o el fracaso de la creación depende de la práctica de la fidelidad, incluida también la fidelidad de Yahvé. Es probable que este poema y otros similares hayan sido leídos de forma especialmente singular en referencia a Israel, aunque podemos considerar que el poema trata del modo en que la inestable inclinación interior de Yahvé incide en el bienestar o la destrucción de la creación.

Is 45, 18-19. El Isaías del exilio trata de oponerse a la realidad y superar las diversas aniquilaciones del exilio. Entre éstas se encuentra la retórica israelita que vincula el exilio con la aniquilación de la creación, tal como hemos visto muy gráficamente en Jr 4, 23-26. Creo que Jr 4, 23-26 es una forma hiperbólica en la que Israel habla de su situación en el exilio como de una crisis de proporciones mundiales. Para superar esa retórica hiperbólica, Israel debe expresarse con un discurso positivo igualmente parabólico. Así, en Is 45, 18-19 el poeta habla dos veces de caos (*tohû*): «No la creó vacía... 'Buscadme en el vacío'» para contrastar con el orden creado sobre el que gobierna Yahvé el creador. Apelar a la realidad del caos sirve de contrapunto a la afirmación de Yahvé, ahora disponible en la lejanía del exilio. Así, el lenguaje del caos es particularmente adecuado para el exilio de Israel. El discurso sobre la nueva creación o la recreación o la creación restaurada sirve para que Israel resurja de la aniquilación del exilio.

Is 62, 3-5. En la extraña poesía de Is 60–62, el poeta se esfuerza por expresar las nuevas posibilidades de Israel después del exilio. En medio de esa exagerada retórica, estos versículos se refieren a la restauración de la fecundidad de la creación:

Serás corona espléndida
en manos del Señor,
corona real en la palma de tu Dios.

Ya no te llamarán «Abandonada»,
ni a tu tierra «Desolada»,
sino que te llamarán «Mi preferida»
y a tu tierra «Desposada»,
porque el Señor te prefiere a ti
y tu tierra tendrá un esposo.
Como un joven se casa con su novia,
así se casará contigo tu constructor;
como goza el esposo con la esposa,
así gozará contigo tu Dios (Is 62, 3-5).

El lenguaje específico de la fertilidad nos interesa por la fuerza de sus contrastes. Así, la «abandonada» y «desolada» es ahora «mi preferida» y «desposada». El último término se explica en los vv. 4-5, que apelan al gozo de los recién casados. Es fundamental el hecho de que el término *desposada* (*b'ûlah*) recurra a las tradiciones más antiguas que conoce Israel acerca de la fertilidad. Este lenguaje (cf. Os 2, 16) pretende hablar de la restauración de los procesos de bendición en la creación, gracias a los cuales Israel puede florecer. Gary Anderson ha mostrado cómo la recuperación de la capacidad sexual es emblemática en Israel de la plena restauración del gozo y del libre albedrío[38]. Así, el Dios que presidió la devastación de la creación es el Dios que ahora tiene el poder y el deseo de hacer que la creación funcione plenamente para beneficio de Israel. Todas las causas y los motivos que llevaron a la aniquilación del exilio son ahora olvidados y perdonados (cf. Is 54, 7-8). ¡El mundo comienza de nuevo!

La afirmación más impresionante de esta capacidad de recuperar la creación es Is 65, 17-25, quizás la decisión más radical de Yahvé en todo el testimonio de Israel:

Pues voy a crear un cielo nuevo
y una tierra nueva;
lo pasado no se recodará,
ni se volverá a pensar en ello,
sino que habrá alegría y gozo perpetuo
por lo que voy a crear.
Pues convertiré en gozo a Jerusalén
y a sus habitantes en alegría;
me gozaré por Jerusalén
y me alegraré por mi pueblo,
y ya no se oirán en ella
llantos ni lamentos.
Ya no habrá allí niños malogrados,
ni ancianos que no colmen sus años;
pues será joven
quien muera a los cien años,
y el que no llegue a ellos
se tendrá por maldito.

38. G. A. Anderson, *A Time to Mourn, a Time to Dance*, 82-97 *passim*.

Construirán casas y vivirán en ellas,
plantarán viñas y comerán su fruto;
no construirán para que habite otro,
ni plantarán para que otro coma,
pues mi pueblo
vivirá tanto como los árboles,
y mis elegidos
disfrutarán de la obra de sus manos.
No se cansarán en vano
ni engendrarán hijos para la ruina,
porque serán una raza bendita del Señor
y sus vástagos vivirán con ellos.
Antes de que me llamen,
yo les responderé;
antes que terminen de hablar,
ya los habré escuchado.
Pacerán juntos el lobo y el cordero,
el león comerá paja como el buey,
y la serpiente se alimentará de polvo.
No habrá quien haga mal ni daño
en todo mi monte santo
–dice el Señor–.

Esta retórica asombrosamente rica sugiere que la nueva creación que llega ahora, tras la reaparición del caos, requiere una explicación más detallada de la que es posible ofrecer aquí. De forma simple y breve podemos destacar algunos aspectos de esta extraña promesa. En primer lugar, el poema es una declaración en boca de Yahvé, que de forma pública y sin rodeos reivindica una autoridad para repetir la creación original, sólo que ahora con mayor grandeza y asombro. Esta acción que Yahvé ha prometido está claramente destinada a superar todo lo que va mal, bien sea que esto haya sido provocado por la ira de Yahvé, por la desobediencia de Israel o por otras fuerzas letales indómitas. En segundo lugar, la novedad de la creación aquí concedida incide en todos los aspectos y las fases de la vida. Todos los ingredientes de la existencia han de situarse bajo la tutela positiva y vivificante de Yahvé. En tercer lugar, la promesa del v. 23 puede referirse a la incapacidad que se menciona en Gn 3, 16. Es decir, cualquier cosa que vaya mal en la creación será ahora restaurada y sanada, incluso las distorsiones más profundamente inscritas en el mundo de Yahvé. En cuarto lugar, el verso final (respecto al cual, cf. Is 11, 6-9) indica que la nueva creación ahora prometida se refiere no únicamente a Israel, no únicamente a toda la comunidad humana, sino a toda la creación, de modo que serán vencidas las hostilidades en todos los niveles y en todas las dimensiones de la creación. «Todo acabará bien, todo acabará bien»[39].

39. Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, Madrid 2002, 94.

4. *La creación a petición de Yahvé*

De este modo, al reconstruir este testimonio, la creación es contemplada en tres momentos:

1. El *momento de la bendición*, que activa la libre soberanía de Yahvé, dedicada al bienestar y a la productividad del mundo. Yahvé tiene el poder y el deseo de formar un mundo que pueda generar vida.
2. De acuerdo con la retórica israelita, puede producirse una *quiebra radical* en la vida del mundo, muy a menudo comprendida como un acto de la libertad soberana y enojada de Yahvé. La creación no resulta necesaria para Yahvé, y éste no tolerará una creación que no esté organizada de acuerdo con sus deseos de vida. ¡El mundo puede perderse!
3. Ante la devastadora aniquilación, experimentada por Israel en la quiebra del exilio y experimentada por el ser humano en la quiebra del «abismo», lo propio de Yahvé es llevar a cabo una *novedad radical*. El testimonio israelita se cohíbe a la hora de explicitar las motivaciones que Yahvé ha tenido para llevar a cabo este llamativo acto de la nueva creación. En Is 65, 17-25 no se da ninguna razón; sólo hay una declaración de la intención soberana. En Is 45, 18-19 quizás se sugiere que la creación está inscrita en la propia naturaleza de Yahvé. No está en la naturaleza de Yahvé ser un Dios que se conforma con el caos. En el nivel más elemental Yahvé está decidido a proporcionar bendiciones, orden y bienestar.

En Is 62, 3-5, donde el lenguaje de la creación aparece al servicio del fecundo futuro de Israel, nos hallamos más próximos al motivo de esta novedosa decisión. Yahvé (en el v. 1) había guardado silencio (*ḥšh*) y descansado (*šqṭ*). No se nos explica por qué. Tal vez Yahvé estaba castigando a Israel por medio de ese silencio retraído y negligente. O tal vez Yahvé sintió las provocaciones de Israel de tal manera que estaba malhumorado y dispuesto provisionalmente a abandonar a Israel en la situación maldita que había escogido para sí. Cualquiera que fuera la razón, Yahvé ahora decide hablar «por amor a Sión» (Is 62, 1). Yahvé anuncia la reaparición de la bendición por amor de Jerusalén. El mismo lenguaje se emplea más plenamente, por la misma razón, en Is 42, 14:

Desde antiguo he guardado silencio,
me callaba, me contenía;
ahora lanzo gemidos como parturienta,
y suspiro jadeante.

Una vez más no se nos indica el motivo del silencio, pero se nos habla del carácter del nuevo discurso cuando Yahvé rompe el silencio que ha guardado durante demasiado tiempo. En Is 42 Yahvé habla de la restauración de Israel y en Is 62 de la restauración de la bendición para Israel. Yahvé rompe «como una parturienta» el silencio que ha permitido el caos. Se trata de una fuente de energía similar a la de un parto que desea ser generativa. Tal vez sea una acción llevada a cabo por amor de Israel, como una madre por su hijo, un deseo irreprimible e incontrolable por el bienestar del hijo

(cf. Is 49, 14-15). Tal vez se trate de la energía generativa que hay en el interior de Yahvé. En cualquier caso, lo que ahora se afirma es una nueva energía que se niega a dejar las cosas aniquiladas y en un estado de exilio, caos o muerte.

La recuperación de Is 42, 14ss es histórica y se refiere a la restauración de Israel. No obstante, la retórica también tiene que ver con las acciones en el reordenamiento de toda la creación:

> Devastaré montes y colinas,
> agostaré toda su hierba
> convertiré los ríos en desierto,
> secaré los lagos.
> Guiaré a los ciegos
> por un camino que no conocen,
> los conduciré por sendas que ignoran;
> convertiré ante ellos la tiniebla en luz
> y lo escabroso en llano.
> Estos son mis planes;
> los realizaré, no los abandonaré (Is 42, 15-16).

Se trata de una determinación poderosa, irresistible y transformadora que ha de ser llevada a cabo con un alto nivel de intensidad emotiva. Es un estallido de fecundidad que va a cambiar todas las cosas y a crear algo nuevo. Se trata de un Dios que no olvidará:

> No los abandonaré (Is 42, 16).
>
> Ya no te llamarán «Abandonada» (Is 62, 4).

En esta decisión de llevar a cabo una nueva creación, Yahvé promete superar cualquier olvido y abandono que haya conocido Israel y el mundo. Cuando Yahvé abandona la creación, ésta rápidamente regresa al caos. Aquí, de acuerdo con su naturaleza, Yahvé se muestra determinado no a abandonar, sino a acoger. El futuro mismo del mundo, según el testimonio de Israel, depende de esta resolución de Yahvé. Se trata de una enérgica decisión. Más aún, se trata de una determinación que brota precisamente del *tohû wabohû* y permite que la realidad del mundo empiece una vez más en un estado de bendición.

18

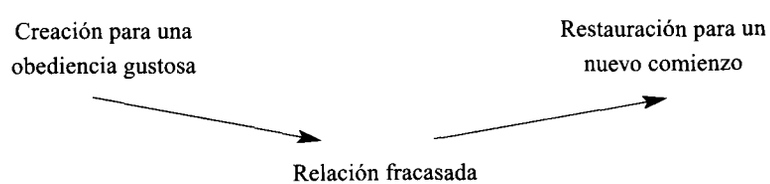
El drama de la compañía de Yahvé

Por supuesto, se pueden decir muchas otras cosas de utilidad respecto a estos cuatro temas: Israel, la persona, las naciones y la creación. Sin embargo, sugiero que la reflexión de los capítulos anteriores trata de los aspectos principales de los cuatro temas en relación con Yahvé. En realidad, incluso en relación con Yahvé, los materiales pueden ser interpretados y reconstruidos de forma algo diferente del modo en que yo lo he hecho. A mi juicio, si se comienza con a) el carácter inconmensurable de la libertad soberana de Yahvé, b) la mutualidad enraizada en la generosa fidelidad de Yahvé que tiende al *pathos*, y c) la tensión no resuelta y siempre negociable entre la inconmensurable soberanía y la fidelidad mutua, seguramente aparece algo similar a la descripción ofrecida anteriormente. Como conclusión sobre estos cuatro compañeros de Yahvé, trataré en primer lugar de un esquema que se repite en los cuatro, seguidamente ofreceré una reflexión sobre Yahvé, tal como se nos presenta en este testimonio no requerido, y finalmente analizaré la relevancia de este testigo entre las ideologías predominantes de nuestro escenario hermenéutico.

1. *Un esquema repetido en los compañeros*

Una tentación y una plaga de la teología del Antiguo Testamento consiste en tematizar o esquematizar en exceso los datos, y no deseo imponer un esquema en el material. Debido a la naturaleza de Yahvé, en cualquier caso, sugiero que para uno de los compañeros los datos permiten plantear *un movimiento dramático*:

La dramática secuencia de los compañeros de Yahvé



Sugiero este esquema simplemente como un planteamiento a grandes rasgos, que debe ser adaptado para cada compañero; en realidad, es preciso que adquiera un matiz diferente en cada texto. Sin embargo, este drama de desolación y restauración es el ingrediente fundamental de la vida con Yahvé.

a) *El esquema con Israel*

La vida de Israel se presenta en este testimonio como:

1. creada en el amor para que obedezca de buen grado;
2. dispersada en el exilio;
3. restaurada gracias al amor lleno de *pathos* de Yahvé que desea la obediencia y la esperanza.

Si articulamos este movimiento desde el punto de vista histórico, podemos percibir que a grandes rasgos corresponde al movimiento de: 1) las tradiciones primitivas; 2) las tradiciones proféticas; y 3) la aparición del judaísmo[1]. Puesto que estamos interesados en la teología de Israel en relación con Yahvé, es más adecuado centrarse en las expresiones verbales que tienen a Yahvé como sujeto, y no simplemente en «avatares históricos». Así, la vida de Israel se narra como el drama de un pueblo escogido y formado, juzgado y disperso, reunido, amado, perdonado y recordado.

b) *El esquema con la persona*

Ya he indicado que la persona, en el testimonio no requerido de Israel, constituye en cierto modo una repetición de la propia vida de Israel. Por consiguiente, el paralelo con Israel no nos sorprende. Así, la vida humana, en relación con Yahvé, se presenta como:

1. creada para la obediencia, la prudencia y la confianza;
2. autorizada en el abismo a lamentarse, pedir y dar gracias;
3. alzada a una nueva vida para la alabanza y la esperanza.

Al rastrear la vida humana que entra y sale del abismo, resulta particularmente importante advertir que esta secuencia parece paralela al esquema creación-pecado-redención de la teología cristiana, aunque es muy diferente. Es posible trasladar esta secuencia que hemos hallado en el testimonio israelita a un esquema doctrinal de «creación-caída-redención». Sin embargo, eso no es todo lo que ocurre en el testimonio de Israel. Éste no es consistente en su juicio acerca de cómo acaba una persona en

1. Adviértase que la fórmula tradiciones primitivas y tradiciones proféticas presenta un paralelismo con el esquema de Gerhard von Rad para la teología del Antiguo Testamento. Es importante, dadas las tendencias sustitutorias del cristianismo, el hecho de que el esquema de Von Rad no consideraba que el naciente judaísmo fuese un integrante específico de la teología del Antiguo Testamento, ni simplemente un aspecto importante de la historia de la religión, sino que lo tomaba como una restauración teológica después del destierro.

el abismo. Nunca se le ocurre a Israel reducir la entrada en el abismo a la culpa o a algo parecido a «la caída». El modo de pensar israelita conoce muchos más matices, sin mostrar una gran curiosidad por buscar explicaciones.

En segundo lugar, es importante el modo de hablar israelita. Hemos advertido que la referencia a la resurrección es muy tenue en el Antiguo Testamento. Desde el punto de vista de este testimonio, es probable que sea innecesario e inútil distinguir entre los muchos rescates que se producen en vida con Yahvé y el «gran rescate» de la vida después de la muerte. Cada vez que se está en el abismo se contempla cara a cara el poder de la muerte, y la muerte física es sólo un caso extremo, diferente en grado, pero no en clase de todas las demás amenazas a la vida humana. Por lo general, para Israel basta con afirmar que «el abismo» es una realidad; y que cuando se consigue movilizar a Yahvé, pueden superarse lo atenazador y amenazante del abismo[2]. La verdad de la persona humana ante Yahvé es que no está indefensa y condenada irremisiblemente al abismo, porque el poder de Yahvé puede romper lo atenazador del abismo. En Israel no era necesario ni especialmente útil trascender este lenguaje metafórico, porque todos comprendían su sentido, especialmente la «muerte», que pensaban que controlaba el abismo (cf. Os 13, 14).

Esta presentación diverge de la teología cristiana clásica en otro aspecto importante. La persona en el abismo no debe ser pasiva y dócil, quedándose a la espera de la iniciativa de Yahvé. Todo el esquema de los salmos de lamento sugiere que en el abismo la persona puede y debe iniciar el proceso de rescate protestando intensamente y esperando insistentemente. En el horizonte de Israel no resulta posible ni adecuado preocuparse de la relación entre las obras y la gracia, porque la reciprocidad de la alianza exige que ambos participantes estén fuertemente implicados en la exigente y esperanzadora acción de rescate.

c) *El esquema con las naciones*

La situación no es diferente en el caso de las naciones como compañeras de Yahvé, tal como hemos visto, tanto con los vecinos más próximos a Israel como con las grandes superpotencias imperiales. Así, las naciones:

1. son llamadas como vasallos e instrumentos de Yahvé en el proceso geopolítico;
2. son castigadas con su destrucción a causa de su terquedad y su arrogante autonomía;
3. reciben la promesa de una vida nueva cuando recobran la cordura, al aceptar el gobierno generoso pero inflexible de Yahvé.

Respecto a este tema, Israel habla con gran imaginación y audacia, estando dispuesto y siendo capaz de interpretar la historia internacional del mundo de una manera congruente con su propia vida con Yahvé.

2. Las imágenes del «abismo» se emplean tipológicamente en una vidriera de la capilla del Kings College de Cambridge, la cual yuxtapone a José saliendo del pozo (Gn 37, 29) con la escena de la tumba vacía de Jesús en el relato evangélico.

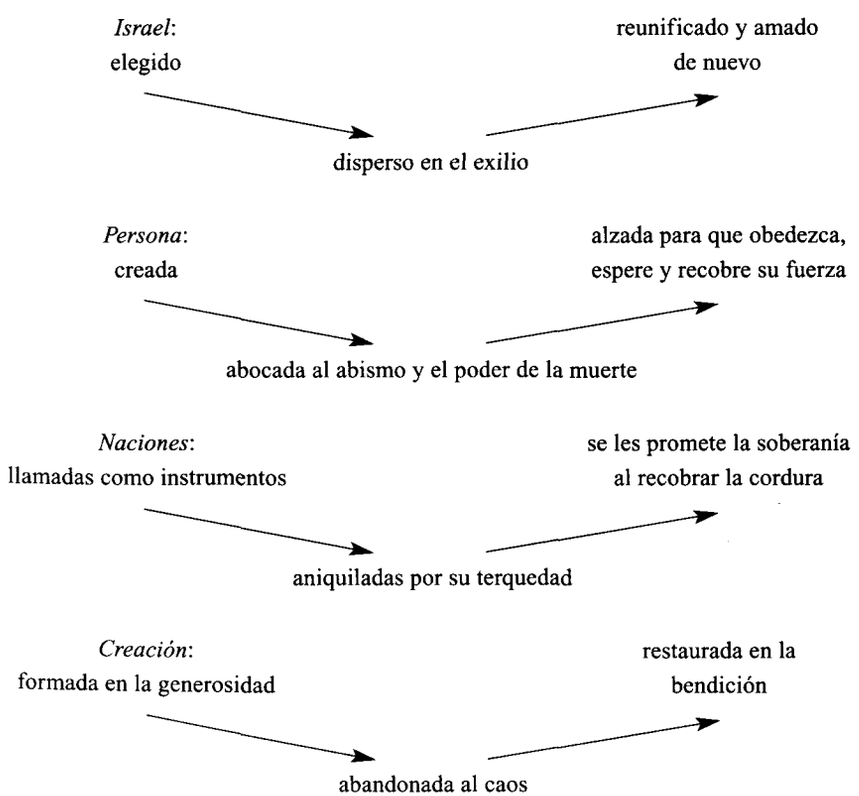
d) *El esquema con la creación*

Una vez más la experiencia fundamental de Israel influye enormemente en el tema de la creación. La creación está:

1. formada y fundada en la generosidad de Yahvé como un mundo bendito en el marco del gobierno de Yahvé;
2. abandonada a las fuerzas del caos y la maldición cuando los agentes humanos, responsables del bienestar de la creación, reniegan de esa responsabilidad;
3. imaginada en su novedad, de acuerdo con la indomable determinación de Yahvé.

Parece claro que Israel piensa y habla desde su propia experiencia. Sin embargo, por ese motivo no deducimos que Israel «hizo trampas» al articular la creación. En la configuración canónica de este testimonio, es la fidelidad soberana de Yahvé a la creación la que proporciona un ámbito para la vida de todos los compañeros, incluyendo a Israel. Así, es posible afirmar que la vida de cada uno de estos compañeros está organizada de acuerdo con un drama de desolación y restauración, tal como se muestra en el diagrama siguiente:

El drama de la desolación y la restauración en cada uno de los compañeros



El testimonio no requerido de Yahvé presenta un drama con un grave riesgo y un enorme dinamismo, donde ninguno de los compañeros de Yahvé tiene posibilidades por sí mismo. En última instancia, están llamados fuera de sí mismos, para confiar en Aquel de quien Israel confiesa que se muestra inflexible en su soberanía, pero que está siempre impulsado a ser fiel de nuevas maneras.

2. *La articulación de Yahvé por parte de Israel*

Mi objetivo al examinar este testimonio, en el contexto de nuestro planteamiento teológico, no es fundamentalmente aprender algo acerca de los compañeros, aunque ello en sí mismo resulte provechoso. Mi propósito, más bien, es aprender más de la articulación que Israel hace de Yahvé. Al comenzar esta explicación del testimonio no requerido de Israel, he dicho que tal vez Israel como testigo había entendido que *el discurso sobre estos compañeros fuera necesario para comprender adecuadamente a Yahvé*, pues éste es siempre un ser en relación[3]. De este modo, el drama de la desolación y la restauración, que hemos sugerido para cada uno de los compañeros, constituye una afirmación significativa sobre Yahvé, tal como se formuló en Israel.

Comprometido a darse a sí mismo. Yahvé, al permitir la vida de cada uno de esos compañeros, es considerado por Israel como un agente que posee un poder incomparable, poder que no sirve simplemente para congratularse y engrandecerse a sí mismo, sino para engendrar a un compañero. Yahvé, por medio de ese compromiso de entrega personal, crea compañeros que pueden ser objeto de su soberanía y fidelidad. Antes de que exista el compañero, Yahvé existe para ellos en su generosidad, creando un ámbito de bendición.

El rechazo de la autonomía. En cualquier caso, en medio de esa generosidad, Yahvé es considerado inflexible. En definitiva ninguno de los compañeros puede tener autonomía. Puede ser que la naturaleza de los compañeros sea tal que no estén capacitados para ser autónomos. No obstante, la razón aducida para el rechazo de la autonomía por lo general no se halla en el compañero, sino en Yahvé. El amor propio de Yahvé es enorme, desmesurado y aparentemente insaciable. Ese amor propio pone límites a la generosidad de Yahvé. Israel no se aflige por el extraño hecho de que Yahvé esté dispuesto a aniquilar a sus amados compañeros. Tampoco se cohíbe a la hora de reconocer que Yahvé es un Dios celoso capaz de llevar a cabo una destrucción irracional.

Una fractura que niega la vida. Es posible dirigirse a Yahvé desde esa fractura compuesta de exilio, muerte, impotencia o caos, a la que los compañeros de Yahvé parecen inevitablemente abocados. Tal como aparece en el testimonio israelita, esta afirmación puede ser una de las sorpresas características de Yahvé. En la medida en

3. Cf. mis comentarios programáticos sobre este tema al comienzo de la cuarta parte, p. 597-598.

que la fractura es resultado de la ira de Yahvé que los rechaza o en la medida en que es consecuencia de la pérdida de poder de Yahvé ante el poder rival de la muerte, se podría pensar que tal destrucción es irreversible. Así, «cuando estás muerto, estás muerto» y «cuando estás en el exilio, estás en el exilio».

Yahvé impulsado por los gritos desde el abismo. El testimonio no requerido de Israel, en cualquier caso, trasciende el carácter irreversible con dos afirmaciones sorprendentes. En primer lugar, Yahvé se inclina y está atento ante quienes se hallan anulados. Se puede contactar, convocar e incitar a Yahvé en favor de la vida. Más allá de la severa soberanía de Yahvé, éste presenta una cara tierna a la que poder recurrir. Israel (al igual que nosotros) se admira normalmente de que en tensión con el amor propio de Yahvé se halla su disposición para comprometerse y exponerse por el bien de su compañero.

En segundo lugar, para que Yahvé actúe en el momento de la desolación por lo general es preciso que el compañero abandonado tome la iniciativa. Ello se formula de forma clásica en los lamentos de Israel, posteriormente retomados en los cánticos de acción de gracias:

> A ti clamo, Señor, a ti, Señor mío, te suplico.
> ¿Qué ganas con mi muerte, con que yo baje a la tumba?
> ¿Te dará gracias el polvo o pregonará tu fidelidad?
> ¡Escucha, Señor, ten compasión de mí, Señor, ven en mi ayuda! (Sal 30, 9-11).

> Puse toda mi esperanza en el Señor;
> él se inclinó hacia mí y escuchó mi grito.
> Me sacó de la fosa mortal, de la ciénaga del fango;
> afianzó mis pies sobre la roca, dio firmeza a mis pasos.
> Puso en mi boca un cantar nuevo, un himno a nuestro Dios;
> muchos temerán al verlo y, temerosos, confiarán en el Señor (Sal 40, 2-4).

> Pero clamaron al Señor en su angustia,
> y él los salvó de la aflicción (Sal 107, 6; cf. vv. 13.19.28).

La capacidad de conseguir que Yahvé actúe de formas nuevas mediante los gritos desde el abismo se percibe en el hecho de que Israel desencadena el éxodo de forma inadvertida gracias a su estridente grito de angustia y necesidad:

> Los israelitas, esclavizados, gemían y clamaban, y sus gritos de socorro llegaron hasta Dios desde su esclavitud. Dios escuchó sus lamentos y recordó la promesa que había hecho a Abrahán, Isaac y Jacob. Dios se fijó en los israelitas y comprendió su situación (Ex 2, 23-25).

No siempre el grito aparece como prerrequisito para el rescate: también Yahvé puede tomar la iniciativa. Sin embargo, el grito es lo suficientemente importante como para impedir cualquier conclusión teológica que se refiera a una espera deferente a la iniciativa de Yahvé. Así, incluso en el salmo 40, donde el hablante «espera pacientemente», la espera se produce en el contexto del lamento. Israel no se manifiesta

en absoluto deferente, y no imagina que la persona lo sea en tales circunstancias. Es en este contexto en el que Israel lleva a cabo su réplica al testimonio, a fin de que el Yahvé del testimonio primordial actúe una vez más de acuerdo con su estilo característico. De este modo, se dirigen y alcanzan al Dios que por su soberanía inconmensurable puede rescatar de la nada, precisamente aprovechándose de la reciprocidad que Yahvé pone a su disposición. Israel percibe una variación en la identidad de Yahvé precisamente en la fractura. De hecho, la fe de Israel se forma, genera y articula precisamente en relación con esa fractura, que realmente resulta ser el lugar donde el compañero de Yahvé encuentra la vida y donde no sólo se revela el verdadero carácter de Yahvé, sino que quizás se forma plenamente[4]. La realidad de la anulación provoca una profunda renegociación de la soberanía de Yahvé frente a su fidelidad llena de *pathos*.

El milagro de la novedad radical. Israel sabe bien que Yahvé, a quien se dirige y a quien alcanza cuando se ve anulado, es un Dios que es capaz y está dispuesto a llevar a cabo una novedad radical, una novedad que ninguno de los compañeros puede obrar por sí mismo. Esta novedad se halla profundamente configurada por las acciones iniciales de la soberana generosidad de Yahvé, pero trasciende completamente la imaginación de quienes se hallan afligidos. Dado que esa inexplicable e imprevista novedad es la misma para todos esos compañeros, tiene razón H. H. Schmid al deducir que *creatio ex nihilo*, justificación por la fe y resurrección de los muertos son expresiones sinónimas[5]. Tales expresiones no son dogmas aislados. Se trata más bien de la manera en que las tendencias características hacia la generosidad por parte de Yahvé se hacen visibles en distintos contextos con compañeros diferentes.

3. *Materiales para un metarrelato*

Este drama consistente en la quiebra y en la restauración constituye el resultado principal de los intercambios que se producen entre Yahvé y sus compañeros. La tarea de la teología del Antiguo Testamento, a mi juicio, es articular un metarrelato que contrasta enormemente con los metarrelatos actualmente disponibles en nuestra sociedad (y en la Iglesia, en la medida en que ésta también participa de los relatos predominantes en nuestra sociedad).

Me incomoda enormemente el uso del término *metarrelato*, con el que me refiero simplemente a una perspectiva más o menos coherente desde la que contemplar la realidad. Me incomoda, en primer lugar, porque estoy impresionado con el carácter plural, variado y fragmentario del texto veterotestamentario, y no deseo resultar reduccionista. En segundo lugar, también me incomoda el término porque tomo en serio, junto a mis amigos y colegas deconstructivistas, las sospechas de Jean-François

4. Respecto al exilio como matriz de la fe de Israel, cf. *supra*, p. 90-95.

5. H. H. Schmid, *Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen: Notizen zur alttestamentlichen Vorgeschichte eines neutestamentlichen Themas*, en J. Friedrich y otros (eds.), *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann*, Gotinga 1976, 403-14.

Lyotard acerca de los metarrelatos, con su potencial hegemónico[6]. A pesar de ello, sin embargo, estoy impresionado con la extraña –extraña desde un punto de vista yahvista y judío– oferta de una perspectiva en estos textos que se halla claramente en tensión con los metarrelatos imperantes en nuestra sociedad. Acepto el juicio de que el Antiguo Testamento no es un metarrelato, pero ofrece los materiales a partir de los cuales se puede construir un metarrelato. Me conformaré con ello en la medida en que se reconozca que cualquier metarrelato construido a partir de estos materiales debe incluir ciertas afirmaciones y percepciones innegociables.

Expondré dichas percepciones en relación con el liberalismo ilustrado y en relación con las afirmaciones convencionales del cristianismo clásico[7]. Frente a las afirmaciones del liberalismo ilustrado, el relato yahvista propio de Israel acerca de la quiebra y la restauración puede plantear diversas exigencias sumamente importantes.

a) *Una generosidad sin límites en las raíces de la realidad*

En las raíces de la realidad encontramos una *generosidad sin límites* que desea un exceso de abundancia. Esta afirmación se pone de relieve en los textos israelitas sobre la creación, en las tradiciones sapienciales y en los entusiasmos hímnicos. Esta insistencia desafía la teoría de la escasez sobre la que está construido el mundo moderno. La *ideología de la escasez* produce una competitividad que genera brutalidad, justifica políticas bélicas y agresivas, autoriza un individualismo exacerbado y causa una incesante ansiedad en torno al dinero, la sexualidad, la buena forma, la belleza, los logros en el trabajo y finalmente la mortalidad[8]. Me parece que en el fondo todas estas ansiedades hunden sus raíces en una ideología que se opone a la noción de una generosidad sin límites y un exceso de abundancia.

Es difícil saber cuán literal y seriamente hay que tomar las afirmaciones líricas de Israel, las cuales él mismo a menudo no tomó en serio. ¿Tales afirmaciones significan simplemente que toda la humanidad debería ser buena y compartir, pues así todos nos llevaríamos bien? ¿Significan que, al confiar en la abundancia, descubriremos un tipo de gozo que no necesita tanto? ¿Podrían significar acaso, en un ejemplo de peligrosa antimodernidad, que la práctica genuina de la confianza hace que la tierra produzca más, de modo que la justicia provoca las bendiciones de la tierra? Esto afirma la teología de la bendición de Lv 26, 3-13 y Dt 28, 1-14. Desde la perspectiva de nuestros diversos metarrelatos ilustrados, tal afirmación resulta escandalosa y absurda. Pero, en el fondo, el escándalo puede que no indique otra cosa más que el poder

6. J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid ^{5}1994.

7. El liberalismo ilustrado se expresa y practica en la actualidad de diversas formas en la Iglesia, como «conservadurismo» y como «liberalismo», pues ambos grupos en las polémicas actuales tienden a partir de los presupuestos de dicho liberalismo. Estas posiciones teológicas rivales tienden a estar en relación con las categorías de la teología «propositiva» y la hermenéutica «expresivo-experimental», sugeridas por G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Filadelfia 1984.

8. M. D. Meeks, *God the Economist: The Doctrine of God and Political Economy*, Minneapolis 1989, ha analizado con agudeza y convincentemente la función del mito de la escasez.

totalizador de la ideología de la escasez. Es preciso abandonar el relato de la escasez para acoger la afirmación lírica de la generosidad y la abundancia, un abandono al que Israel era llamado cada vez que se dedicaba al culto y a la reflexión[9].

b) *Una fractura en el centro de la realidad*

En el centro mismo de la realidad encontramos una profunda, radical, dolorosa y costosa fractura que más pronto o más tarde romperá cualquier esquema organizado de bienestar. Esta afirmación se expresa en los textos de la tradición deuteronomista, los juicios proféticos, los salmos de lamentación y la teología del libro de Job. En el Antiguo Testamento ninguna organización desarrollada por criaturas sobrevive ilesa al gobierno de Yahvé, ni la poderosa Babilonia, ni el templo de la presencia de Yahvé en Jerusalén, ni el amado rey davídico a quien Yahvé ha hecho promesas incondicionales. El pueblo elegido es forzado a ir al exilio, el pueblo sufre y muere, las naciones y los imperios caen y el diluvio se descarga sobre la tierra. No hay remedio y no se puede evitar.

Además, hemos visto que la lucha de Israel por dar un testimonio verdadero sobre esta realidad es compleja y no queda resuelta. Gran parte de la ruina que acecha a los compañeros de Yahvé es consecuencia del pecado y de una actitud desafiante, como castigo del soberano, pero hay algo más. A menudo el compañero que sufre es responsable, pero en ocasiones es una víctima. A veces es víctima de la negligencia de Yahvé, de modo que las huestes de la Nada campan desenfrenadas sobre la tierra; a veces es víctima de la irascibilidad malintencionada de Yahvé... a veces.

En cualquier caso, como responsable o como víctima o como ambas cosas, el compañero de Yahvé debe querellarse contra Yahvé. En este contexto Israel expresa su réplica al testimonio. Israel toma la iniciativa contra Yahvé, protesta por su carácter oculto, por su poca fiabilidad y por su negatividad. A veces –no siempre– estas protestas conducen a la restauración y a la rehabilitación gracias a la decisión de Yahvé.

La insistencia en la realidad de la fractura desafía la práctica ilustrada de la negación. La racionalidad ilustrada, en su expresión popular y acrítica, enseña que usando un poco la razón y con recursos suficientes es posible eludir esa fractura. De este modo, la racionalidad ilustrada, en su frenética propaganda comercial, vende la mercancía de la negación y la evitación: negación de dolores de cabeza, sudores y soledad, de impotencia, pobreza y vergüenza; de turbación y, finalmente, de la muerte[10]. En tal ideología no hay personas auténticamente fracturadas. Cuando la fractura se adentra en esta asamblea de la negación, como seguramente termina haciendo, se considera

9. El abandono del relato de la escasez (al respecto, cf. Is 55, 12-13) es litúrgico y simbólico, aunque en última instancia es económico y político. Cf. M. A. Neil, *A Socio-theology of Letting Go: The Role of a First World Church Facing Third World Peoples*, Nueva York 1977.

10. Esta racionalidad ha sido perfectamente explicada por J. Ellul, *La edad de la técnica*, Barcelona 2003. J. Ellul, *Propagandes*, Paris 1962, también ha analizado la fuerza de la propaganda para promover y sustentar los valores acríticos de esa racionalidad. Como la propaganda es en gran medida una práctica de la negación apoyada y sostenida por la tecnología, cf. el aciago análisis de E. Becker, *La negación de la muerte*, Barcelona 2003.

como fallo, estupidez, incompetencia o culpa. La Iglesia, tan implicada en el relato de la negación, tiende a confabularse con esto. Cuando la negación se convierte en culpa –en fracaso personal– el sistema de la negación permanece intacto y no es criticado, del mismo modo en que los amigos de Job defendían «el sistema».

El resultado de un fallo aislado es que no puede haber curación, pues no ha habido la suficiente franqueza como para admitirlo. En última instancia, tal negación no es sólo una negación de determinados aspectos; supone el rechazo de todo el drama de la fractura y la curación, la negación de que existe una Fuerza y un Agente inconmensurable que se acerca empáticamente a la fractura, y que, al hacerlo, la convierte en una tierra de oportunidades.

La negación impide participar en la franqueza que ataca el sistema y que posibilita la novedad. Por supuesto, Israel conocía la práctica de la negación. Sabía cómo imaginar su propia inmunidad ante las amenazas y los riesgos:

> Yo decía cuando estaba seguro: «No fracasaré nunca» (Sal 30, 7).

No obstante, al aceptar sinceramente a Yahvé, Israel no se quedó en esta negación, sino que avanzó de modo que posibilitó la novedad:

> Tú cambiaste mi luto en danzas,
> me quitaste el sayal y me vestiste de fiesta;
> por eso te canto sin descanso:
> Señor, Dios mío, te daré gracias por siempre (Sal 30, 12-13).

c) *La esperanza israelita frente a la desesperación ilustrada*

En el culmen de la descripción de la realidad por parte de Israel nos encontramos con la certeza y la visión de la novedad, la plena restauración de un bienestar que trasciende cualquier bienestar anterior. Este final de bienestar, garantizado por la resolución de Yahvé, es articulado en la conclusión de la mayoría de los salmos y en las promesas proféticas que derivan hacia esperanzas mesiánicas y apocalípticas. El discurso de Israel da testimonio de una profunda esperanza, basada en aquel que hace y cumple sus promesas, para quien todo es posible.

Israel se niega a aceptar que cualquier contexto de anulación –el exilio, la muerte o el caos– sea la conclusión permanente de la realidad. En tales circunstancias, Israel articuló una esperanza enraizada no en cualquier señal discernible en esas circunstancias, sino en la naturaleza de Yahvé (basándose en experiencias anteriores), quien no es rehén de las circunstancias, sino que es capaz de invalidarlas para cumplir sus promesas. Esta esperanza no es accidental en la vida de Israel; se trata de una convicción fundamental que le dota de identidad, alimentada en los momentos de dificultad, una convicción de que la buena voluntad de Yahvé no ha sido y no será derrotada. A consecuencia de ello, quienes se quejan prevén el bienestar y la alabanza. Israel espera el regreso al hogar, los muertos cuentan con una nueva vida y la creación espera ser ordenada una vez más.

Todo ello requiere confiar en un agente que se encuentra al margen del sistema de derrota. El liberalismo ilustrado, que coloca al agente humano liberado y autosuficiente en el centro de la realidad, no puede contemplar o creer en tal agente al margen del sistema. Sin ese agente que existe en y gracias al testimonio primordial de Israel, no hay nuevos dones que otorgar ni nuevas oportunidades que recibir. Así, en pocas palabras, la alternativa a la esperanza israelita es la desesperación ilustrada. En dicho metarrelato, cuando se agota la capacidad humana, todo se termina. La confianza definitiva se pone en la capacidad, el ingenio y la tecnología humana. Resulta evidente que dicha confianza no puede dar resultado, y por ello acaba en la desesperación, pues la autosuficiencia está muy cerca de la desesperación. Esta visión de la realidad genera miedo y odio, animadversión a uno mismo y brutalidad. Sin embargo, Israel, con su peculiar testimonio, se opone a tal visión.

Pongo de relieve el contraste de la forma más clara y general que sé. El drama de la fractura y la restauración, que tiene a Yahvé como protagonista, se caracteriza por la generosidad, la franqueza en la dificultad y la esperanza resistente, rasgos de una vida viable. La alternativa principal que tenemos a nuestra disposición se caracteriza por la escasez, la negación y la desesperación, seguramente los ingredientes del nihilismo.

A decir verdad, pese a su arriesgado testimonio, Israel no siempre escogió de forma definitiva. Israel se acomodó y transigió. Aceptaba la escasez tanto como confiaba en la generosidad. Se dedicaba ocasionalmente a la negación, pese a aceptar la fractura. Vivía en los aledaños de la desesperación, aunque podía recurrir a la esperanza. Lo sorprendente, a mi juicio, no es que Israel transigiera, sino que mantuviera su testimonio tal como lo hizo en medio de las presiones y las exigencias impuestas por las circunstancias. Mantuvo su testimonio como una afirmación coherente que era capaz de decir, por labios de Yahvé, a sí mismo, a sus descendientes y a quien quisiera escuchar:

> Mira, hoy pongo delante de ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos del Señor tu Dios que yo te prescribo hoy, amando al Señor tu Dios, siguiendo sus caminos y observando sus mandamientos, sus leyes y sus preceptos, vivirás y serás fecundo, y el Señor tu Dios te bendecirá en la tierra a la que vas a entrar para tomar posesión de ella. Pero si tu corazón se desvía, si no escuchas, si te dejas arrastrar y te postras ante otros dioses y les das culto, yo declaro hoy que pereceréis sin remedio; no viviréis mucho tiempo en la tierra a la que vas a entrar para tomar posesión de ella después de pasar el Jordán. Pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra; ante ti están la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Elige la vida y viviréis tú y tu descendencia, amando al Señor tu Dios, escuchando su voz y uniéndote a él, pues él es tu vida y el que garantiza tu permanencia en la tierra que el Señor juró dar a tus antepasados, a Abrahán, Isaac y Jacob (Dt 30, 15-20).

Esta declaración deuteronomista, derivada de la visión de Moisés, perduró lo suficiente en Israel como para que, en el momento de la restauración, Esdras pudiera todavía afirmar:

Pero en tu gran misericordia
no los aniquilaste ni los abandonaste,
porque eres un Dios
clemente y misericordioso (Neh 9, 31).

La elección entre interpretaciones de la realidad es algo que Israel siempre tuvo que hacer. Y la elección aún no ha terminado.

d) *La tendencia del cristianismo clásico a buscar una conclusión*

Una segunda visión de la realidad frente a la que puede actuar el Antiguo Testamento es la formulación del cristianismo clásico. Aquí trataré mucho más brevemente de la relación y de la tensión entre las interpretaciones, pues en conjunto el cristianismo clásico comparte afirmaciones del testimonio israelita contra el liberalismo ilustrado. Es decir, el cristianismo clásico, como el antiguo Israel, afirma la generosidad sobre la escasez, la fragilidad ante la negación y la esperanza en lugar de la desesperación. Solamente quiero resaltar un aspecto en que contrastan notablemente estas ofertas narrativas. He subrayado repetidamente que Israel trata con un Dios inconmensurable que se pone incesantemente en peligro a causa de su reciprocidad. Es decir, Israel percibe a Yahvé como alguien auténticamente dialógico, siempre en un extremo de una litigación que puede provocar un cambio tanto en Yahvé como en sus compañeros. Ya hemos percibido esa profunda falta de resolución en Ex 34, 6-7. Lo hemos visto regularmente en las metáforas nominales que se aplican a Yahvé. De forma aún más clara hemos descubierto este carácter dialógico en la yuxtaposición de lo que he denominado testimonio primordial y réplica al testimonio. Los intercambios entre Israel y Yahvé por lo general son abiertos y todavía no han encontrado una conclusión.

Aceptando la gran diferencia causada por el núcleo cristológico de la fe cristiana, me parece que lo que nos interesa verdaderamente en la teología del Antiguo Testamento es lo siguiente: el cristianismo clásico tiende hacia la trascendencia, la cual proporciona una conclusión para Yahvé y para sus relaciones con los compañeros. Puede haber muchas razones para tal conclusión; quizás no sea la más nimia de ellas la necesidad que tiene una tradición derivada (el cristianismo) de sustanciar sus reivindicaciones ante la tradición precedente (el judaísmo). Sea por la razón que sea, esta tendencia que busca una conclusión trascendental pone en tela de juicio el carácter verdaderamente dialéctico del testimonio judío. Además, esto tiene suma importancia a la hora de decidir qué es posible y qué es imposible en nuestra comprensión de Dios, del mundo y de nosotros mismos[11].

11. E. T. Oakes, *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar*, Nueva York 1994, especialmente 72-28.277-299, ha sugerido que en la teología católica contemporánea, Von Balthasar, pese a su profundo conservadurismo, se muestra abierto a la posibilidad de que esta dialéctica pueda estar presente en la naturaleza misma de Dios. Oakes sugiere que Von Balthasar es más receptivo a esto que Karl Rahner, a pesar de la aparente apertura de este último.

No creo que el cristianismo en sus expresiones clásicas ceda mucho y pronto al respecto. No obstante, hay indicios de que en la medida en que el cristianismo occidental se va separando cada vez más del Estado, pudiendo así también distanciarse de la tendencia helenística-constantiniana, es capaz de avanzar en la dirección del judaísmo poniendo de manifiesto la auténtica inestabilidad entre Dios y sus compañeros. No hay duda de que este drama de la fractura y la restauración lo comparten el judaísmo y el cristianismo. En el judaísmo es un drama de:

–exilio y regreso al hogar;
–muerte y resurrección;
–abismo y rescate;
–caos y creación.

A ese conjunto de categorías el cristianismo añade (algo decisivo para su identidad) la crucifixión y la resurrección. Se trata por supuesto de un paso específico que no da el Antiguo Testamento (ni el judaísmo). La diferencia en este aspecto resulta muy grande.

Lo que más me llama la atención, de todos modos, es que estas tradiciones están de acuerdo en lo fundamental. Ese acuerdo es el fundamento de una auténtica alternativa al nihilismo del mundo moderno, un nihilismo que se resume en la eliminación del Inconmensurable y Mutuo por el bien de la autonomía y la autosuficiencia. El testimonio de Israel, que encuentra su eco en el cristianismo, no sólo da respuestas diferentes; insiste en interrogantes diferentes, de modo que las respuestas ofrecidas son a la fuerza pobres y tenues, pero no por esa razón dejan de expresarse. Las luchas intestinas en la Iglesia y las antiguas alienaciones entre cristianos y judíos son, a mi juicio, inadmisibles cuando esta pobre pero tenaz tradición aparece como la frágil alternativa a la aceptación de la Nada.

IV

EL TESTIMONIO ENCARNADO DE ISRAEL

19

Mediar la presencia de Yahvé

Es ahora necesario dejar de lado nuestra metáfora rectora del testimonio, dentro de la que hemos procurado permanecer hasta este momento. Hemos pretendido prestar atención al dinamismo interno y a la naturaleza intencionada del testigo, sin plantear ninguna de las cuestiones críticas usuales que preocupan al exegeta. Hemos procedido de este modo porque, en la medida de lo posible, hemos tratado de ocuparnos solamente de lo que Israel dice de Dios, y el estudio de ese tema no requiere considerar muchas de las cuestiones históricas usuales.

Al prestar atención solamente a ese discurso, hemos visto que, en todas partes del testimonio israelita sobre Yahvé, el Dios del que Israel da testimonio es un Dios en relación. Por ese motivo nos hemos ocupado detalladamente de los compañeros de Yahvé, pues éste por lo general, con libertad y pasión, se halla

–en relación con Israel;
–en relación con la persona;
–en relación con las naciones;
–en relación con la creación.

Esto parece indiscutible.

Además, hemos descubierto que dicho carácter relacional es tremendamente inquieto e inquietante. Las relaciones tienen las mismas características debido a la naturaleza de Yahvé, que es al mismo tiempo un soberano con quien no se puede negociar (inconmensurable) y alguien incesantemente fiel (comprometido con la reciprocidad). Israel no puede encontrar en su testimonio una manera de dilucidar lo escabroso de una relación caracterizada al mismo tiempo por la inconmensurabilidad y la mutualidad. Es por esa razón teológica –una razón enraizada en el propio carácter de Yahvé sin tener en cuenta factores socio-históricos o culturales– por la que la relacionalidad de Yahvé resulta tan problemática. Después de que Israel da testimonio de ella, quien escucha su testimonio aún se pregunta: ¿En qué consiste de hecho esta relación?

El fresco de la creación de Miguel Ángel en el techo de la capilla Sixtina ofrece una especie de comentario iluminador sobre esta problemática. En el fresco, Dios parece haber arrojado a las primeras criaturas humanas a la creación. En el momento inicial de su existencia como criaturas de Dios, los primeros humanos aparecen yuxtapuestos a Dios. No obstante, Dios y los humanos tienen sus manos y brazos exten-

didos el uno hacia el otro. Uno siente que es apropiado que Creador y criatura estén conectados. Las puntas de sus dedos se acercan la una a la otra... pero no se tocan. En ese instante en que no se tocan, Miguel Ángel ha formulado la extraña alteridad del Dios creador, con quien la criatura no tiene contacto directo.

Sin embargo, en Israel, a diferencia de la capilla Sixtina, tienen contacto. Mientras que la inconmensurabilidad de Yahvé parecería exigir que no lo tuvieran, Yahvé en su reciprocidad abandona la inconmensurabilidad (kénosis) por el bien de la relación[1]; pero ese contacto no compromete la inconmensurabilidad soberana de Yahvé. Este difícil problema y sus diversas soluciones en el antiguo Israel constituyen el tema de nuestra presente reflexión. Es audaz por parte de Israel insistir en la relación con Yahvé. Sin embargo, ser específicos sobre dicha relación requiere que, junto a la audacia del discurso de Israel, prestemos atención, en la medida de lo posible, a las prácticas que dan al testimonio una *encarnación concreta*. Es claro que la tarea de Israel, al hacer coincidir la práctica con la retórica, era articular y aceptar modelos de mediación a través de los cuales la plenitud del yo soberano y fiel de Yahvé estuviera verdaderamente a disposición de Israel. Aun admitiendo que el tema es enormemente problemático, descubrimos que Israel no carecía de formas mediante las cuales la presencia, el poder y los objetivos de Yahvé estaban a su disposición.

1. *La presencia inmediata de Yahvé*

Antes de considerar las formas mediadas de la presencia de Yahvé que caracterizan la vida y la praxis de Israel, debemos interrogarnos acerca de la inmediatez de la presencia de Yahvé; es decir, de los modos en que Yahvé está directamente a disposición de Israel sin agentes intermediarios.

Trataré el tema de la inmediatez en dos apartados: público y personal. Así, sugiero que, en realidad, Israel no tiene ningún interés particular y destacado en esta cuestión, pero lo que dice al respecto tiene como fin lograr otra cosa importante.

a) *La inmediatez pública en la teofanía*

La presentación pública de la inmediatez de Yahvé se expresa típicamente en la teofanía, un género del testimonio que describe una tremenda intromisión de Yahvé en la vida, exhibiendo su fuerza asombrosa y feroz. Jörg Jeremias ha mostrado que en Israel la teofanía, por lo general, se caracteriza por ser una presencia externa que procede de un lugar determinado, una intrusión que provoca alteraciones y cataclismos en la naturaleza y que deja a su paso cambios decisivos en una situación[2]. El estudio

1. I. A. Dorner, *Divine Immutability: A Critical Reconsideration*, Minneapolis 1994, ha proporcionado una afirmación clásica del modo en que la kénosis socava la inconmensurabilidad (que en su retórica considera bajo el epígrafe de «inmutabilidad»).

2. J. Jeremias, *Theophanie; Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* (WMNAT 10), Neukirchen-Vluyn 1965. Cf. J. K. Kuntz, *The Self-Revelation of God*, Filadelfia 1967.

de Jeremias está principalmente interesado por el género literario. Los ejemplos que considera incluyen Jue 5, 4ss; Dt 33, 2; Hab 3, 3; Sal 68, 8ss; Miq 1, 3ss; Am 1, 2; Sal 46, 8; Is 19, 1. Cuando trascendemos el análisis de los géneros para considerar la teofanía como una forma en que Yahvé se relaciona con sus compañeros, resulta claro que la teofanía es la puesta en práctica de la soberanía y que es completamente original. No tiene ningún antecedente ni se extrapola de ninguna otra cosa, pero resulta decisiva en el surgimiento de lo que sigue. Es imposible ofrecer una crítica teológica de la teofanía, y debemos afirmar que se trata de un dato teológico fundamental en sí mismo, es decir, el presupuesto de todo lo que sigue. En el modelo de la teofanía, Yahvé se relaciona como él decide, sin condiciones, reservas, especificaciones o explicaciones. Israel se halla en un extremo de la santa intromisión, permaneciendo ahí para describir con palabras humanas, de la mejor forma que es capaz, lo inefable de la sublimidad de Yahvé.

La teofanía en el Sinaí. Cuando reflexionamos teológicamente sobre Yahvé tal como aparece en la teofanía, nos vemos obviamente atraídos por la teofanía del Sinaí. En Ex 19, 9-25 y su peculiar remate en Ex 24, 9-18, Israel, que como comunidad se reúne en torno a Moisés y vive de acuerdo con sus tradiciones fundamentales, tiene un encuentro definitivo y decisivo con Yahvé. Además de advertir las complejas cuestiones críticas en esta unidad textual, Jeremias observa que en este informe sobre la teofanía no se menciona ningún «trastorno de la naturaleza»[3]. Sin embargo, hay una asombrosa y turbadora venida del Santo. Podemos identificar los elementos centrales de esta teofanía, que consideramos originales de Israel como comunidad de fe:

a) Ex 19, 9-25. Con la apropiada preparación cultual (lo cual ya sugiere una mediación), Yahvé se vislumbra en la vida de Israel como una presencia santa y peligrosa.

b) Ex 20, 1-17. El Decálogo es puesto directamente en labios de Yahvé, de modo que las exigencias fundamentales de la Torá se insertan en la experiencia originaria de Israel (más allá de cualquier explicación, crítica u organización).

c) Ex 20, 18-21. Esta presentación provoca un gran miedo en Israel, un miedo que requiere un mediador, de manera que Israel pasa rápidamente de la inmediatez a la mediación.

d) Ex 24, 9-11. Los líderes de Israel contemplan a Yahvé, aunque no se recoge ningún diálogo. Se trata de una experiencia puramente visual.

e) Ex 24, 12-14. La realidad de la soberanía de Yahvé es codificada en la Torá escrita.

f) Ex 24, 15-18. La confrontación es caracterizada como «gloria», en la que Moisés se adentra[4].

Se trata de una extraordinaria narración que desafía cualquier interpretación. No hay duda, de acuerdo con el testimonio de Israel, de que en el Sinaí se produjo un en-

3. J. Jeremias, *Theophanie*, 106.

4. Cf. *infra*, p. 704-705 sobre la «gloria» en la mediación cultual.

cuentro inmediato que provocó miedo (Ex 20, 18) e invitó a la comunión (Ex 24, 9-11). Este encuentro que generó tanto miedo como comunión es directo e inmediato.

Un paso temprano hacia la mediación. El testimonio de Israel no puede permanecer largo tiempo en esa inmediatez y estilo directo, sino que rápidamente se aparta de ese modo de relacionalidad y avanza hacia otro mediado e indirecto. Dichos modos de presencia mediada adoptan la forma de a) la gloria (que será desarrollada en el relato sacerdotal subsiguiente), b) el papel de Moisés y c) el papel de la Torá codificada y dada materialmente (que resulta en los acentos deuteronomistas). No creo que sea posible (o preferible) minimizar la fuerza definitoria de esta teofanía. Israel da testimonio de lo que fue, de hecho, una asombrosa presencia material de Yahvé.

Sin restar importancia a esta teofanía en su carácter inmediato y directo, no obstante, resulta igualmente claro que, en el testimonio israelita, la teofanía adopta una función instrumental. Actúa en el texto completo a fin de verificar y legitimar los modos de mediación en los que Israel confía fundamentalmente: la persona de Moisés, la gloria del culto y la Torá escrita. En el lenguaje sacramental de la Iglesia, la teofanía del Sinaí son las «palabras de consagración». Así, en el testimonio de Israel, la teofanía rápidamente avanza hacia formas de intercambio mediadas, estilizadas y regladas. Israel en su testimonio no podía pasar sin el relato de una confrontación primigenia como principio de todas las que siguen. Sin embargo, Israel trasciende prontamente estos acentos en dirección a la práctica de una fe mediada (podemos encontrar algo paralelo en la resurrección, que es una teofanía de la Iglesia primitiva; la Iglesia no podía pasarse sin relatos de un encuentro directo en la resurrección, pero en su vida de obediencia y alabanza avanza hacia formas más regularizadas).

b) *Encuentros personales*

Además de estas grandes formas públicas de relación directa a través de una teofanía, en el testimonio de Israel resulta evidente que en ocasiones Yahvé trata directamente con personas concretas. Gran parte de estas pruebas aparecen de forma irreflexiva y casi accidentalmente. En ellas Israel participa de una especie de presentaciones míticas de la intimidad con Dios (como en Gn 3, 8). La persona se encuentra con Dios en sueños al dormir, y Dios visita al individuo adueñándose de él en espíritu (1 Sm 10, 9-13; 19, 18-24). En esta clase de referencias Israel no muestra ninguna curiosidad especial ni tampoco ningún tipo de inseguridad. Podemos deducir que tales relatos reflejan los modelos de mediación asumidos en el ambiente religioso en el que participaba Israel. En general, ese tipo de encuentros tiende a no tener gran importancia para Israel; es decir, Israel no se remite a menudo a ellos. Al margen de esas referencias accidentales, podemos mencionar tres encuentros personales que seguramente son mucho más significativos para el concepto israelita de la relación con Yahvé.

Abrahán. En primer lugar, la relación de Yahvé con Abrahán es directa e inmediata, gracias a lo cual la fuerza y las exigencias de la promesa se introducen irreversiblemente en la vida de Israel. La relación de Yahvé con Abrahán incluye el estilo directo (Gn 12, 1-3; 15, 1-6; 22, 1-2). Además, Yahvé actúa decisivamente en Abrahán cuando éste duerme (Gn 15, 12-16). No obstante, es especialmente en Gn 18 donde Abrahán tiene una relación directa con Yahvé. Ésta incluye: a) una conversación en la que no se reconoce a Yahvé (vv. 1-15); b) el extraordinario reconocimiento por parte de Yahvé de su intimidad con Abrahán, ante quien aquel no mantendrá nada oculto (vv. 17-19; cf. Is 41, 8); y c) la notable sesión de regateo entre los dos (vv. 22-32)[5]. Es obvio en este último episodio que la distancia entre ambos es anulada, de modo que la promesa a Abrahán se convierte en un dato central de la manera en que Yahvé seguirá relacionándose con Israel.

Moisés. Es con Moisés con quien Yahvé tiene un contacto más directo y significativo. Ello incluye el contacto inicial en la zarza ardiente (Ex 3, 1-6, y derivadamente Ex 3, 7–4, 17). En este encuentro nos damos cuenta de que Yahvé lleva toda la iniciativa en la relación, de que Moisés aparece en el encuentro como un participante animado y legítimo (de forma parecida a Abrahán en Gn 18, 22-32) y de que el resultado del encuentro es la vocación asignada a Moisés por el bien de Israel. Es decir, el encuentro personal no es por su propio bien; es por el bien de la comunidad, como en el caso de Abrahán. Además de este papel que normalmente se le atribuye como mediador (Ex 20, 18-21), Moisés es considerado como aquel que tiene una conexión personal con Yahvé en beneficio de Israel. Esta doble conexión con Yahvé, como amigo íntimo y como mediador elegido, aparece posteriormente en el relato, cuando se hace uso de ella. Así, en Ex 32, 11-14 Moisés puede intervenir de forma efectiva por el bien de Israel. En Ex 33, 7-11 se dice que Yahvé habla con Moisés «cara a cara, como un hombre habla con su amigo» (v. 11). En Ex 33, 11–34, 10 y en Nm 11, 10-17 Moisés actúa en presencia de Yahvé con gran libertad y valentía por el bien de Israel.

Elías. En 1 Re 19, 5-18 se presenta a Elías como receptor de una teofanía[6]. Parece probable que Elías sea aquí percibido como una especie de réplica de Moisés. En cualquier caso, parte del encuentro se produce mientras duerme (v. 5), y el resultado del conjunto es la vigorosa y arriesgada intervención en la vida de Israel y de sus vecinos (vv. 15-18).

Obviamente se podría decir mucho más de estos casos paradigmáticos y de otros ejemplos, especialmente en los profetas. Sin embargo, es suficiente esta evidencia para los fines de nuestro estudio de la inmediatez de Yahvé en relación con Israel. Estos encuentros personales sugieren tres observaciones que tienen que ver con la cuestión más amplia de la inmediatez y la mediación.

Datos teológicos originarios. Estos relatos, que son originales e inescrutables, tienen una importancia fundamental en la vida y en la presentación que Israel hace de sí

5. Debería advertirse la «corrección del escriba» en el v. 22. Si el texto se lee sin ella, la situación de Abrahán frente a Yahvé es aún más prominente y autoritativa.

6. J. Jeremias, *Theophanie*, 112-115.

mismo. De hecho, Yahvé tiene tales encuentros directos con personas concretas que se pueden identificar, las cuales posteriormente proporcionan una configuración y una identidad a Israel. Si estos encuentros no quedan reducidos a explicaciones psicológicas, deben ser considerados como datos teológicos originarios, como el punto de partida autorizado de la fe de Israel.

Sucesos extraños y significativos. Estos encuentros personales, tal como se nos ofrecen en los relatos, son extraños, y por lo general tienen que ver con personas especialmente designadas. No se ofrece una inmediatez o un acceso directo general a todos los israelitas. Cuando se producen estos encuentros, se trata de algo significativo, peligroso y especial. El concepto israelita de la relación con Yahvé es que éste sólo se muestra a disposición de las personas rara vez y de manera cautelosa.

Importancia para la comunidad. En la medida en que son extraños y significativos, estos encuentros influyen normalmente en cuestiones importantes para la comunidad. Aunque se valora la «experiencia» de Yahvé, lo que importa en el testimonio narrativo de Israel es la llamada a la obediencia que se hace, que se acepta con grandes riesgos, y que posee importantes implicaciones para la comunidad:

> Toma a tu hijo único, a tu querido Isaac, ve a la región de Moria, y ofrécemelo allí en holocausto, en un monte que yo te indicaré (Gn 22, 2).
>
> Ve, pues; yo te envío al faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, a los israelitas (Ex 3, 10).
>
> Anda, regresa por el camino del desierto a Damasco, y a tu llegada unge a Jazael como rey de Siria; a Jehú, hijo de Namsí, como rey de Israel; y a Eliseo, hijo de Safat, de Abelmejolá, como profeta sucesor tuyo (1 Re 19, 15-16).

Estos encuentros con personas concretas por lo general no son fines en sí mismos, sino que tienen que ver con los objetivos más generales de Yahvé. La persona es reclutada para enfrentarse a un grave peligro.

El testimonio de Israel acerca de estos encuentros directos es, en realidad, un testimonio religioso, y así habla de encuentros religiosos. Lo que es «religioso» en el Antiguo Testamento –un tema acerca del que Israel no es excesivamente claro– por lo general es reinterpretado en el testimonio de Israel y sometido al carácter extraño de Yahvé, para el que la religión puede ser un instrumento. Israel no rechaza ni se opone a los recursos de su entorno religioso, sino que participa plenamente de él. Los recursos religiosos a disposición de Israel, sin embargo, son por lo general releídos a la hora de dar testimonio de Yahvé.

2. *Las mediaciones de la presencia de Yahvé*

Dado que Yahvé es un Dios irascible, encontrarse y relacionarse con él nunca es fácil, obvio o predecible. En la medida en que tal encuentro es peligroso (cf. Ex 20, 18-21) o en la medida en que el encuentro tiene por objeto la comunidad y no sólo individuos, los datos que poseemos muestran que los encuentros siguen normalmente un determinado patrón y una rutina, con el fin de posibilitar la relación permanente de Yahvé con la comunidad. Así, los datos sobre la relación inmediata son importantes, pero mínimos. Consecuentemente, debemos analizar el modo en que Yahvé es mediado en su relación con Israel[7].

a) *Las mediaciones para con Israel*

Al hablar de mediaciones, en lo que se refiere al Antiguo Testamento, nos centramos en las mediaciones de Yahvé *para con Israel*. Se trata de aceptar algo sumamente importante que en cierta medida simplifica nuestra tarea. Este reconocimiento de un límite nos afecta de dos maneras. En primer lugar, de los cuatro compañeros de Yahvé que hemos considerado, aquí nos preocupa solamente Israel. Ello significa, puesto en negativo, que no nos detendremos en la cuestión de cómo Yahvé se relaciona con la persona, las naciones y la creación –tampoco el Antiguo Testamento está tremendamente interesado en este tema–. Además, hemos visto que de forma general el modo de comprender a Yahvé en su relación con estos otros compañeros se infiere y se deriva de la manera en que Yahvé se relaciona con Israel[8]. Así, si somos capaces de lograr cierta claridad acerca de esa relación entre Yahvé e Israel, habremos dado un paso importante a la hora de hacer una afirmación más general sobre la relacionalidad de Yahvé en diversas instancias, cada una de las cuales es bastante particular. En segundo lugar, dado que las mediaciones del Antiguo Testamento son para Israel, se nos permite (y se nos exige) centrarnos en los modelos de mediación que pertenecen a Israel como una comunidad con una identidad histórica y con una praxis social más o menos discernible. Es decir, no estamos interesados en las mediaciones teóricas, sino en las mediaciones reales gracias a las que Israel comprendió (y por ello dio testimonio) que estaba relacionado con Yahvé seria y palpablemente.

b) *El texto mismo como mediador*

El estudio del Antiguo Testamento en general y de la teología del Antiguo Testamento en particular está en primera instancia preocupado por y limitado a un texto, a una práctica de retórica codificada. Así, en un primer nivel, podemos decir que a la única mediación de Yahvé del antiguo Israel a la que tenemos acceso es la función retórica del texto, que es un ejercicio de persuasión y de testimonio plural. Aunque el

7. Hay algo inexplicable e inescrutable en la mediación. Así, D. Tracy, *The Analogical Imagination*, 377.385, puede hablar de «inmediatez mediada». M. Noth, *The Re-Presentation of the Old Testament in Proclamation*, en C. Westermann (ed.), *Essays on Old Testament Hermeneutics*, Richmond 1963, 85, puede hablar de la tensión entre «lo mediado» y «lo inmediato». Cf. R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Filadelfia 1980, 157-166, especialmente sus citas de Hans-Joachim Kraus (n. 43) y James Muilenburg (n. 44).

8. Cf. *supra*, p. 528-529, donde he sugerido el carácter paradigmático de la relación de Yahvé con Israel para las demás relaciones de Yahvé.

texto es lo que tenemos a mano, resulta también evidente que, en su «forma final» estilizada, se aleja de la praxis concreta de la antigua comunidad.

A la luz de nuestra explicación, así como a la luz de otros casos, queda claro que la retórica del texto es de hecho un modo vivo de mediación en el que la comunidad reunida en torno al texto ha hallado una conexión con Yahvé. James Kugel ha observado cómo «el rollo» adquirió notables propiedades en la vida de Israel[9]. Además, en todas las «batallas por la Biblia» contemporáneas que se producen entre cristianos (y especialmente entre protestantes), el texto mismo es entendido como una mediación, que pone en contacto a la comunidad que escucha y lee con el protagonista del texto.

Al considerar el texto mismo como mediador, podemos sacar dos conclusiones. En primer lugar, en la retórica como mediación, en el discurso que revela esta conexión todo es posible, todo es imaginable y todo es pronunciable. Se pueden realizar actos, se pueden llevar a cabo milagros que resultarían problemáticos en cualquier otro ámbito. En segundo lugar, la retórica del texto como mediación de Yahvé es sumamente esquiva, pues el discurso bíblico oculta a Yahvé a la vez que lo revela[10]. Así, decir que la Biblia media a Dios no significa decir que la Biblia «entrega a Dios» a la comunidad que lee como una propiedad o un prisionero. De vez en cuando la comunidad que lee se ha acostumbrado a imaginar que poseía o había atrapado al Dios de la Biblia. Este engaño adopta su expresión protestante en la «bibliolatría» y su expresión católica en la infalibilidad magisterial. Tales autoengaños, no obstante, son acciones que manifiestan un serio desinterés por el texto en su audaz especificidad. El audaz y exasperante carácter deconstructivista del texto hace que su protagonista sea elusivo, negándose a poner a Yahvé a nuestra disposición en formas que violen su extraño carácter. De esta manera, la función del texto como un modo de mediación confronta a la comunidad que lo lee con toda la problemática que tiene que ver con la propia inestabilidad de Yahvé como un Dios que se muestra al mismo tiempo solidario e inconmensurable.

c) *La generación de Yahvé en la praxis comunal*

En cualquier caso, *la mediación retórica de Yahvé en la Biblia no es una operación ideal o incorpórea*. Al resaltar esto manifiesto mi agradecimiento a Gary Anderson[11]. Influido por la noción de Clifford Geertz de «descripción densa» y por la propuesta de George Lindbeck de considerar la autoridad teológica como «cultural y lingüística», Anderson sostiene que las ideas religiosas se hallan insertas en la experiencia y en la praxis religiosa, y que la realidad religiosa está constituida y generada por una práctica real, continua, concreta y comunitaria[12]. Así, mi propuesta es que

9. J. L. Kugel, *The Rise of Scripture*, en J. L. Kugel-R. A. Greer (eds.), *Early Biblical Interpretation*, Filadelfia 1986, 20 *passim*. Kugel expresa el dinamismo del rollo hablando del «rollo volante».

10. Al respecto, cf. S. Terrien, *The Elusive Presence*, Nueva York 1978.

11. G. Anderson, *A Time to Mourn, a Time to Dance*, University Park 1991.

12. Anderson hace referencia a C. Geertz, «La religión como sistema cultural», en Id., *La interpretación de las culturas*, Barcelona 1988, 87-117, y a G. A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Filadelfia 1984.

Yahvé es generado y constituido, en lo concerniente a las afirmaciones de Israel, en prácticas reales que sirven de mediación. La Biblia es producto de una comunidad, así como la fuente que engendra y alimenta a la comunidad en la medida en que ésta pone en práctica a Yahvé-en-relación. De esta manera, la cuestión de la mediación no tiene que ver con la ideología correcta (como en el caso de la ortodoxia), una tentación teológica notable y generalizada, sino que se trata de una cuestión relacionada con una praxis social característica que genera, constituye y media a Yahvé en la vida.

Durante mucho tiempo la exégesis veterotestamentaria ha hablado de Yahvé como «el Dios que actúa en la historia», refiriéndose a los grandes acontecimientos de transformación obrados en público. Luego, durante el último tercio del siglo XX, los estudios del Antiguo Testamento en gran medida han dejado de hablar de esa manera, debido a las dificultades de carácter epistemológico. Al hilo de las categorías de Anderson sugiero que podemos recuperar la expresión «las acciones de Dios en la historia», si con ella nos referimos a que Dios actúa en, emerge de y es percibido como disponible en aquella empresa disciplinada y concreta que presenta a Yahvé de forma palpable en el horizonte de Israel.

d) *La mediación en la praxis cotidiana*

En la siguiente reflexión repasaré cinco mediaciones destacadas del Antiguo Testamento –la Torá, la monarquía, la profecía, el culto y la sabiduría– que se practicaron en el antiguo Israel con gran disciplina y fiabilidad[13]. Estas prácticas generaron, constituyeron, mediaron y pusieron a Yahvé a disposición de Israel. Algunos pueden quejarse de que esta comprensión de Yahvé, a quien llegamos a través de estas mediaciones, pone en tela de juicio su realidad como un ser metafísico que se halla al margen de la praxis israelita. Sin embargo, en esta explicación hemos renunciado hace tiempo a llevar a cabo una afirmación a favor de Yahvé desde un punto de vista metafísico; por el contrario, hemos insistido en que Yahvé vive en y a través de esos testimonios de Israel, sobre cuya verdad ha de tomarse una decisión a la luz de otras verdades contendientes.

De forma más práctica, considero que esas praxis de mediación son ámbitos en los que se llevó a cabo la articulación retórica de Yahvé, acompañada de cualquier gesto dramático que fuera apropiado y proporcional[14]. Así, creo que Yahvé, tal como es conocido, aceptado, obedecido y temido en Israel, esta «ahí» en Israel sólo gracias a esas mediaciones sistemáticas que se centran incesantemente en el extraño carácter de Yahvé. Sin ellas, Yahvé, que es tan extraño e irascible, tan asombroso y admirable,

13. Sobre las últimas tres, la valoración más útil y reciente es la de J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville 1995. Blenkinsopp considera estas figuras en términos de sus funciones sociales, precisamente un planteamiento útil para el tema de su encarnación en la sociedad.

14. Aquí hablo sistemáticamente tanto de lo retórico (discurso) como de lo dramático (gesto), aun cuando no tengamos un acceso directo al gesto. Es obvio que éste, al igual que el discurso, estaba presente en esas mediaciones. En la teología cristiana posterior, discurso y gesto son traducidos como «palabra y sacramento».

desaparecería de la vida de Israel y de la vida del mundo. Me parece que esta noción es una extensión de la afirmación de Pablo en Rom 10, 14-15:

> Ahora bien, ¿cómo van a invocar a aquel en quien no creen? ¿Y cómo van a creer en él, si no les ha sido anunciado? ¿Y cómo va a ser anunciado, si nadie es enviado?

La realidad de Yahvé depende de lo convincente que resulte la causa presentada regularmente por los testigos. Y los testigos presentan su causa con palabras y gestos de mediación.

Este énfasis en las mediaciones prácticas y concretas de Yahvé en la vida real de la comunidad proporciona un matiz peculiar a la presente exposición de teología del Antiguo Testamento, hacia la que he tendido desde el momento en que acepté la metáfora rectora del testimonio. Así, mi tesis es que Yahvé se ofrece a Israel en la práctica (una práctica que resulta creíble gracias a los acontecimientos fontales que se hallan al comienzo del proceso de estas mediaciones). Esta consideración conduce a dos observaciones secundarias. En primer lugar, constituye un importante recordatorio de que la teología del Antiguo Testamento no es simplemente un ejercicio intelectual. Donde este testimonio ha sido tomado en serio, ya sea en la antigüedad o en cualquier otra época desde entonces, lo ha sido en la práctica. En segundo lugar, este juicio supone manifestar a las comunidades eclesiales, judías y cristianas, que las disciplinas y las prácticas cotidianas de la comunidad son, de hecho, actividades teológicas, pues son los modos y los ámbitos en que pueden nutrirse el discurso y los gestos que tienen que ver con Yahvé. Estas acciones son aceptadas como revelaciones fiables del compañero de la relación[15]. Tales prácticas, en la antigüedad y a partir de entonces, no son así ostentosas, innovadoras o dignas de mención. Son tan lentas, normales y mundanas como la vida misma. Es en esta historia de la cotidianeidad, llevada con cierta intencionalidad y valentía, donde se percibe la relación de Yahvé con Israel tanto en su soberanía exigente y llena de promesas como en su fidelidad compasiva y restauradora.

La conclusión a la que llegamos es que *la praxis diaria visible y disponible, constituida y llevada a cabo humanamente, desarrolla los vínculos definitorios entre Yahvé e Israel*. Volviendo al fresco de Miguel Ángel, está claro que en el curso normal de las cosas, Yahvé en el cielo e Israel en la tierra no se tocan. Sin embargo, Yahvé-en-relación no es él mismo a menos que haya una conexión real, es decir, a menos que se toquen. Todo en el testimonio de Israel sobre Yahvé depende de que este contacto no sea solamente posible, sino de que sea efectivo, reconocido y aceptado confiadamente en Israel.

La solución práctica que Israel da a este problema para llevar a cabo el contacto imposible consiste en hacerlo a petición y con autorización de Yahvé. El imposible contacto se efectúa porque estos cinco modelos de mediación (y otros que podrían

15. Respecto a la importancia de tales gestos para el mantenimiento y la supervivencia de una comunidad internacional, cf. J. Neusner, *The Enchantments of Judaism: Rites of Transformation from Birth to Death*, Atlanta 1991.

añadirse) son ofrecidos, recibidos, aceptados y puestos en práctica en Israel como signos eficaces desde el lado de Dios. Por signo eficaz me refiero a que realiza decisivamente aquello a lo que apunta (la presencia y el objetivo de Yahvé)[16]. Así, «esto» significa «aquello». La actividad profética humana nos remite a la palabra. Las acciones sacerdotales indican la presencia. Los actos del rey nos remiten al gobierno político de Yahvé. Los dichos sapienciales apuntan al orden discernible que Dios ha ofrecido en la creación.

En otras palabras, estos modos de mediación tienen fuerza sacramental. Como afirmaba la liturgia eucarística de mi infancia, «aquí no nos fijamos simplemente en estos signos, sino en las realidades que estos signos representan»[17]. Y la «realidad» que estos «signos representan» es la realidad de Yahvé, que en su inconmensurabilidad y su reciprocidad trata con Israel. No es posible decir por qué o cómo tales signos son eficaces. Desde un punto de vista sociológico, esta comunidad es generadora de sentido y socializa a sus miembros introduciéndolos en dicho sentido. Desde un punto de vista teológico, se trata de actos generosos de Yahvé, que no sólo quiere estar en relación, sino que también proporciona instrumentos fiables para tal relación.

Mi costumbre ha sido decir que el «hábitat natural» de Yahvé es el texto del Antiguo Testamento y que no hay Yahvé al margen de este texto. Ahora pretendo ocultar esa afirmación textual-retórica y decir que el hábitat de Yahvé se halla en esas prácticas. Allí donde Israel se dedica a ellas, Yahvé entra en conexión con él. Allí donde decaen, Yahvé languidece. Allí donde cesan tales prácticas, Yahvé se desvanece como un recuerdo histórico o una afirmación metafísica remota. No obstante, la teología del Antiguo Testamento no se ocupa del momento en que flaquean o cesan, sino de la práctica que da vida a Yahvé en Israel y que da vida a Israel en Yahvé.

16. Es decir, se trata de acciones y expresiones «performativas».

17. Esta fórmula de la Iglesia reformada y evangélica fue ideada en un ambiente ecuménico para incluir no sólo la comprensión luterana y calvinista de la eucaristía, sino también la de Zwinglio. Dadas las batallas acaecidas a causa de la eucaristía, la fórmula es tan aguda como delicada.

20

La Torá como mediación

La Torá ocupa el lugar principal en lo referido a la autoridad, importancia e influencia en la mediación del propósito, la presencia y la fuerza de Yahvé para con Israel. En el contexto de la teología del Antiguo Testamento, los cristianos tienen que desaprender y volver a aprender muchas cosas acerca de la Torá. En la trayectoria hermenéutica que parte de Pablo y pasa por Agustín y Lutero, la Torá ha sido burdamente reducida a «ley», comprendida en un régimen legalista[1]. Tal como trataré de mostrar, la Torá contiene más aspectos que son dinámicos, abiertos y elusivos que lo que es expresado en la usual noción occidental y gentil de ley judía.

La Torá pasó de una serie de proclamaciones *ad hoc*, expresiones oraculares y mandamientos a convertirse en una literatura y en una praxis más global que mantenía algunos rasgos de las expresiones iniciales, pero que adquirió una vida propia. Aquí no es responsabilidad ni tarea nuestra rastrear la compleja y oscura ruta del desarrollo de la Torá. Como punto de referencia, es suficiente con insistir en que lo que permanece de esas expresiones específicas en el actual conjunto de la Torá ha de ser leído como parte de un complejo más amplio que incide y remodela la expresión concreta[2].

1. *Moisés como donante de la Torá*

Moisés es el agente histórico que está fundacionalmente ligado a la autoridad, a la recepción y a la praxis permanente de la Torá. Aunque existen difíciles cuestiones histórico-críticas relacionadas con la persona de Moisés, en la formulación canónica de la memoria y la fe de Israel la importancia y la centralidad de Moisés resultan claras y carecen de ambigüedad. Moisés, confrontado y llamado por Yahvé en un encuentro primordial (Ex 3, 1–4, 17)[3], es aquel que ha recibido el privilegio y la responsabilidad en el monte Sinaí de estar cara a cara con Yahvé en lo inescrutable de la montaña para recibir la tablas de la Torá, los materiales que están ligados a la revelación del propósito de Yahvé en el Sinaí. Es imposible exagerar o insistir demasiado en

1. Cf. K. Stendahl, «The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West», en Id., *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*, Filadelfia 1976, 78-96.

2. M. Kadushin, *Worship and Ethics: A Study in Rabbinic Judaism*, Nueva York 1963; Id., *The Rabbinic Mind*, Nueva York 1972, ha mostrado cómo la Torá ha de ser entendida en el judaísmo rabínico como orgánica, de modo que todas las partes remiten y tienen que ver con el conjunto.

3. Cf. *supra*, p. 598-599 respecto a este relato y a su autoridad originaria para Israel.

el papel fundamental de Moisés. En la articulación imaginativa que hace Israel de su pasado, hubo un tiempo y un lugar en que Moisés recibió la Torá de Yahvé. Además, hubo un tiempo y un lugar en que Moisés proclamó la Torá a un Israel que escuchaba. Moisés no es un concepto, una idea, una teoría o un código. Moisés es un agente concreto de recepción y proclamación, en virtud del cual la intención y la presencia de Yahvé son mediadas efectivamente en y para Israel[4]. El Israel al que se le dirige la Torá es de hecho el Israel al que se dirige Moisés, de manera que es la persona histórica e identificable de Moisés la que reúne y constituye a Israel como compañero peculiar de Yahvé. Podemos hacer seis observaciones acerca de esta mediación de la Torá mosaica de Yahvé para con Israel.

La autoridad intransigente de Moisés. Esta Torá es la interpretación autorizada de la relación entre Yahvé e Israel, una relación que no tolera desviación alguna. Es Moisés quien es plenamente aceptado por Yahvé y plenamente afirmado por Israel (Ex 20, 19). Podemos pensar que la persona de Moisés fue aceptada por ambos como el único fundador del yahvismo, y que se emplearon instrumentos autoritarios y enérgicos para contrarrestar otras alternativas y desafíos a la función de Moisés, como en los casos de Aarón (Ex 32), Aarón y María (Nm 12) y Coré, Datán y Abirán (Nm 16). No cabe idealismo alguno respecto a la autoridad teológica de Moisés, pues ésta conllevaba la influencia política para dominar a todos los rivales. Podemos hallar en la persona y la tarea de Moisés un celo por el liderazgo que tiene un resabio de autoritarismo y que es precursor del autoritarismo que impregna el testimonio de Israel hoy en día caracterizado como patriarcal. Esta misma intransigencia ante los rivales se traduce, en la tradición cristiana, en las diversas reivindicaciones de infalibilidad y en las sanciones de la Inquisición, definiendo prontamente como «herejía» lo que se desvía de la hegemonía interpretativa del momento. Hay algo poderosamente intransigente en la autoridad de Moisés, justificado por la afirmación de que cualquier reto a la autoridad mosaica pone en peligro las posibilidades de Israel.

Un carácter relacional. La Torá, tal como se nos presenta en la enseñanza y en el testimonio mosaico, es en su gran parte relacional y está basada en la alianza. Es decir, Moisés es quien por antonomasia patrocina y articula la alianza que une a Yahvé e Israel con una reciprocidad exclusiva, de modo que ambos están caracterizados por un compromiso mutuo profundo y definitorio, a lo largo de las vicisitudes de cualquier situación[5]. En esta praxis relacional Yahvé es considerado un Dios que siempre está en relación, e Israel es caracterizado como alguien que pertenece inalienablemente a esta relación con Yahvé.

4. Th. B. Dozeman, *God on the Mountain: A Study of Redaction, Theology, and Canon in Exodus 19–24*, Atlanta 1989, ha hecho una detallada crónica del papel relativo de Moisés y de otros funcionarios en el relato del Sinaí, de acuerdo con los diferentes hilos de la tradición.

5. Respecto a la «fórmula de la alianza» de fidelidad mutua, cf. R. Smend, *Die Bundesformel* (THStud 68), Zúrich 1963. De forma más general respecto a la importancia teológica de la alianza en el Antiguo Testamento, cf. E. W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986.

La dimensión relacional de la vida de Israel y la vida de Yahvé se expone fabulosamente en dos largos textos, aunque es posible citar otros. En primer lugar, en Ex 3, 1–4, 17, la llamada inicial a Moisés (Ex 3, 10) ofrece una serie de cinco diálogos entre Moisés y Yahvé, presentados como protestas y respuestas. Desde el comienzo el yahvismo mosaico está caracterizado por la capacidad de protestar vigorosamente y por la igualmente poderosa capacidad de respuesta de Yahvé, que anula la protesta[6]. En segundo lugar, Ex 32, 1–34, 28 ofrece un largo relato en el que Israel corre un grave peligro al apartarse de las estrictas exigencias de Yahvé[7]. A Israel y a Yahvé Moisés les «explica» el peligro gracias a su valor e insistencia, haciendo que Yahvé recuerde su fidelidad y actúe en el peligro. En ambos diálogos es evidente que la relación de Moisés con Yahvé es vivaz y polémica, y que habrá incontables momentos de peligro, alienación y restauración. Todo ello forma parte tanto de la persona de Moisés como del carácter de Yahvé.

La llamada condicional a la obediencia. La constitución del Israel de la Torá está marcada desde el comienzo por una llamada a la obediencia que contiene una dimensión condicional. Las primeras palabras de Yahvé dirigidas a Moisés en el Sinaí culminan en una llamada radical a la obediencia:

> Ahora bien, si me obedecéis y guardáis mi alianza, vosotros seréis el pueblo de mi propiedad entre todos los pueblos (Ex 19, 5).

Israel responde adecuadamente, incluso antes de que se formulen los mandamientos:

> Nosotros haremos todo lo que el Señor ha dicho (Ex 19, 8).

Dos rasgos destacan en la llamada de Yahvé en el Sinaí. Primero, todo aparece regido por un «si». Esta relación está caracterizada por la condicionalidad que define cualquier relación fundamental de este tipo[8]. Israel es Israel merced a la obediencia. Segundo, el verbo *obedecer* (*šm'*) esta expresado como un infinitivo absoluto, lo que le otorga una fuerza y una intensidad añadida. Dicho verbo, sin embargo, viene reforzado por *guardar* (*šmr*), que no es un infinitivo absoluto. A Israel se le ofrece una relación basada en el mandamiento y la obediencia que está dispuesto a aceptar. Yahvé es la norma de Israel en el mundo.

Monoteísmo. La mediación de Yahvé a través de Moisés en la Torá del Sinaí es monoteísta. La noción de James Sanders de «tendencia monoteísta» puede ser pertinente, pero en lo que concierne a las palabras de Moisés, no se trata de una tendencia,

6. Respecto a este aspecto de la tarea de Moisés anteYahvé, es importante advertir la manera en que E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*, 79-117, ha yuxtapuesto a Moisés y a Job como elementos indispensables para una fe seria.

7. Respecto a este relato, cf. la detallada reflexión de R. W. L. Moberly, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOTSup 22), Sheffield 1983.

8. Respecto a la delicada y dialéctica cuestión de la naturaleza condicional de la alianza, cf. *supra*, p. 445-449.

sino de una premisa de todo lo que viene a continuación[9]. La relación será singular y exclusiva. No habrá otros dioses, ni imágenes, ni ídolos, ni alternativas, ni rivales, ni competidores. A Israel no se le permite ningún juego en esa relación. Yahvé, la única voz autorizada, mediada a través de la voz de Moisés, el único mediador autorizado, hablará, e Israel responderá. El horizonte de este testimonio no incluye ninguna de las categorías que aparecen en un planteamiento de historia de las religiones: no hay henoteísmo, monoteísmo práctico, residuos de politeísmo, evolución. Es todo Yahvé y sólo Yahvé. Esta singularidad termina por expresarse, como hemos visto, en los celos de Yahvé, celos como los de un marido despreciado (Ez 16, 38-43)[10].

Un compromiso singular con Israel. El contrapunto a la reivindicación singular de Yahvé (monoteísmo) es que éste no tendrá otro compañero, sino que está única y exclusivamente comprometido con Israel. Del mismo modo que sólo hay un Dios, sólo hay un pueblo, y este pueblo se caracteriza no sólo por la presencia peculiar de Yahvé, sino por el don singular de la Torá, que confiere una identidad a Israel:

> ¿Qué nación hay tan grande que tenga dioses tan cercanos a ella, como lo está el Señor nuestro Dios siempre que lo invocamos? Y ¿qué nación hay tan grande que tenga leyes y preceptos tan justos como esta ley que yo os promulgo hoy? (Dt 4, 7-8).

Así, la afirmación teológica expresada por Yahvé sirve para engrandecer la autoridad legítima de Moisés, y a su vez sirve para establecer y celebrar a Israel como compañero singular de Yahvé, una comunidad con una extraña identidad y vocación en el mundo:

> Seréis para mí un reino de sacerdotes, una nación santa (Ex 19, 6).

Este trenzado de «sólo Yahvé» y «sólo Israel» es articulado como una única afirmación en una oración de David muy posterior:

> Por eso tú eres grande, mi Dios y Señor, porque no hay nadie como tú ni hay Dios fuera de ti, como hemos oído con nuestros propios oídos. ¿Existe en la tierra un pueblo que sea como tu pueblo Israel, al que Dios mismo haya venido a rescatar para hacerlo su pueblo, para hacerlo famoso, para realizar en su favor grandes y terribles prodigios, expulsando a las naciones y a sus dioses delante de tu pueblo, a quien rescataste para ti de Egipto? Has consolidado a tu pueblo Israel y lo has hecho tu pueblo para siempre, y tú, Señor, te has convertido en su Dios (2 Sm 7, 22-24).

La Torá se centra en el carácter incomparable de Yahvé, quien media el carácter incomparable de Israel[11].

9. J. A. Sanders, *Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon*, en F. M. Cross y otros (eds.), *Magnalia Dei, the Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*, Garden City 1976, 531-560.
10. Respecto a los celos de Yahvé, cf. *supra*, p. 317-320.
11. Respecto al carácter incomparable de Yahvé, cf. *supra*, p. 157-161.227-231.289.

Mandamiento e instrucción. Tal como ha puesto de manifiesto Gunnar Östborn, la noción de Torá, en el régimen mosaico, participa tanto del aspecto de mandamiento como del de instrucción o guía[12]. La dimensión de mandamiento, la más reconocida en la comprensión cristiana, es clara y explícita. Tal como se articula para y por Moisés, la tradición del mandamiento pretende colocar la vida de Israel bajo el gobierno de Yahvé. La vida de Israel ha de consistir en poner todas las facetas de su existencia bajo la dirección de Yahvé, rechazando por tanto la autoridad y las reivindicaciones de cualquier otro dios o de cualquier otra lealtad. Esta dimensión de la Torá es intransigente y completamente intolerante. Dado que Yahvé es el soberano, no hay laxitud, deslices o regateos. Moisés comunica a Israel, directamente de las propias palabras de Yahvé, la manera en que es posible pertenecer a Yahvé y ser su pueblo reconocido y apreciado en el mundo.

Un segundo aspecto de la Torá con frecuencia ha pasado inadvertido en la tradición cristiana, lo que ha determinado la reducción de la Torá a «ley». Este segundo aspecto, que es igualmente constitutivo en Israel, es que la Torá también implica guía, instrucción y educación, un proceso de exploración e imaginación que no puede incluirse burdamente bajo la obediencia. Esta dimensión de la Torá resulta evidente en el mismo término de *Torá*, pues el verbo *yarah* significa dirigir o apuntar, indicar una dirección. Más aún, también es evidente en el texto. Si la Torá como mandamiento es una llamada a seguir un determinado modo de pertenecer a Yahvé, la Torá como guía, instrucción y educación enseña el modo de llevar a cabo una praxis que posibilite a Israel ser él mismo en un mundo inhóspito. Mientras que la Torá como mandamiento se centra en la dimensión ética de la existencia, la Torá como guía, instrucción y educación está interesada en lo estético y lo artístico, un ámbito que termina siendo expresado como lo místico y sacramental. Es decir, *la Torá está tan interesada en el inescrutable misterio de la presencia como en el carácter innegociable de la obediente convivencia.*

De manera específica, esta dimensión sacramental de la Torá, en gran medida ignorada por la exégesis crítica o interpretada sin atender a su aspecto sacramental, se halla en aquellos textos que muy frecuentemente se atribuyen a P, los cuales incluyen las disposiciones sobre el tabernáculo (Ex 25–31; 35–40), los sacrificios sacerdotales (Lv 1–8), el día de expiación ritual (Lv 16) y la disciplina de la santidad (Lv 17–26). Cabe destacar que las disposiciones sobre el tabernáculo y el sacrificio no se encargan a Israel, sino que se trata de directrices dirigidas a Moisés. En estos mandamientos de Yahvé a Moisés, éste no recibe instrucciones que deba transmitir a Israel[13]. Se trata de disposiciones que Moisés mismo, en los inicios de la vida de Israel con Yahvé, ha de llevar a cabo y establecer. Es decir, en estas tradiciones del Sinaí, Moisés es el fundador de prácticas institucionales, y estas instrucciones específicas son las «palabras de consagración» originarias, expresadas y valoradas como la garantía que hace que esos «instrumentos de la presencia» sean legítimos, fiables y autorizados.

Dichas instrucciones prescriben un conjunto de prácticas de acuerdo con las cuales debe vivir Israel. Están llenas de significado sacramental, y al practicarlas Israel

12. G. Östborn, *Tōra in the Old Testament: A Semantic Study*, Lund 1945.
13. G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 25-36, ha percibido esta distinción en términos de crítica de las formas.

se ve implicado en un «mundo alternativo» de «imaginación legítima» en el que Israel se transforma en presencia de Yahvé[14]. De esta manera, por ejemplo, Moisés está autorizado a tomar materiales de acacia y de bronce, de distintos tipo, y convertirlos en un altar (Ex 27, 1-8). Con ese acto, Israel recibe un vehículo de la presencia fiable; la acacia y el bronce se convierten en vehículos de la presencia. En otro caso, Moisés tiene permiso para buscar un toro sin tara y emplear las partes de su cuerpo para ofrecer un holocausto a Yahvé, lo que se convierte en un modo de entrar en comunión con él (Lv 1, 3-9). Un toro se constituye en instrumento de comunión. No se nos dice por qué o cómo resulta eficaz; como en el caso de todos los actos sacramentales de este tipo, en última instancia no se da ni se necesita explicación alguna. La autorización es a la vez un mandato a Moisés y una promesa para Israel, e Israel se convierte en una comunidad que pone en práctica lo que le ha sido dado y ordenado a través de Moisés. En el proceso, Israel acepta los instrumentos de comunión que son inescrutables en su poder y en su significado, a través de los cuales la vida de Yahvé se hace presente para Israel. Moisés, el donante de la Torá en el monte Sinaí, facilita no sólo los mandamientos de Yahvé que Israel es capaz de obedecer (Dt 30, 11-14), sino también sus disposiciones, gracias a las cuales Israel puede albergar lo santo y disfrutar de la presencia de Dios. Todo esto se da en la Torá de Moisés. Israel es invitado a ser el Israel que la mediación mosaica le permite ser.

2. *El dinamismo interpretativo de la Torá*

Resulta claro que la Torá mediada por Moisés en el monte Sinaí no está fijada, cerrada y resuelta al acabar la obra de Moisés. La Torá como mediación incluye un dinamismo abierto y una vitalidad permanente que van más allá de Moisés, aunque bajo la duradera autoridad de éste. Se nos lleva a creer que en Israel se celebró algún tipo de asambleas o convocatorias periódicas, donde la comunidad se reunía para escuchar de nuevo las llamadas, las promesas y las exigencias de la Torá, y para jurar de nuevo su determinación a vivir de acuerdo con las exigencias y en el contexto de la imaginación que constituía esta Torá:

> Hoy estáis todos delante del Señor vuestro Dios: vuestros jefes de tribu, vuestros ancianos, vuestros oficiales y todos los hombres de Israel; vuestros niños, vuestras mujeres y el emigrante que reside contigo en tu campamento, desde el leñador hasta el aguador, para comprometeros en la alianza y en el pacto solemne que el Señor tu Dios hace hoy contigo. En virtud de este pacto tú quedas constituido hoy en pueblo suyo, y él en Dios tuyo, como te prometió y como juró a tus antepasados, Abrahán, Isaac y Jacob (Dt 29, 9-12).
>
> Moisés y los ancianos de Israel dieron esta orden al pueblo: «Cumplid todos los mandamientos que yo os prescribo hoy»... Después, Moisés y los sacerdotes levitas dijeron así a todo Israel: «Guarda silencio y escucha, Israel. Hoy has pasado a ser el pueblo del Señor, tu Dios. Escucharás la voz del Señor tu Dios y pondrás en práctica sus mandamientos y sus leyes, que yo te prescribo hoy» (Dt 27, 1.9-10).
>
> Y Moisés les dio esta orden: «Cada siete años, al llegar el año de la remisión, en la fiesta de las tiendas, cuando venga todo Israel a presentarse ante el Señor tu Dios en el lugar que haya elegido, leerás esta ley ante todo Israel. Reunirás al pueblo, hombres, mujeres y niños y al emigrante que reside en tus ciudades para que escuchen y aprendan a respetar al Señor vuestro Dios, observando cuidadosamente todos los mandatos de esta ley. También sus hijos, que no la conocen todavía, deberán oírla, para que aprendan a respetar al Señor vuestro Dios durante todos los días que viváis en la tierra que vais a poseer una vez pasado el Jordán» (Dt 31, 10-13).

14. Respecto a la fuerza generativa de los actos imaginativos para un mundo alternativo, cf. J. Neusner, *The Enchantments of Judaism*, Atlanta 1991.

El cumplimiento de la Torá en la práctica no consiste simplemente en tener un rollo de Moisés como una ley fija y resuelta. Más bien, consiste en encuentros regulares, señalados y públicos en los que Israel, como una comunidad identificable y consciente de su existencia bajo una promesa y la obediencia, es constituido y reconstituido. Este encuentro se presenta en el texto como una repetición del Sinaí, donde Israel fue constituido al hablar y al escuchar; ahora, no obstante, la reconstitución se lleva a cabo en distintos momentos, lugares y circunstancias y con diferentes líderes (cf. Dt 5, 3). El objeto de tales encuentros (podemos pensar que los encuentros se perpetuaron en la sinagoga y en la casa de estudio, y secundariamente en la tradición cristiana en el «ministerio de la palabra y del sacramento») era volver a escuchar las promesas y las exigencias y prometer una vez más fidelidad a este compañero de la alianza que les era mediado. El objeto de este encuentro centrado en la Torá era permitir a la asamblea convertirse de nuevo en Israel.

a) *El liderazgo post-mosaico: los levitas*

Cuando Israel trató de continuar la función de Moisés, sin la cual no podía ser el pueblo de la alianza, debía identificar y autorizar a los líderes post-mosaicos. Esta acción resulta oscura desde el punto de vista histórico. No obstante, dado que aquí estoy interesado en la praxis concreta, tal como se manifiesta en el testimonio de Israel, aventuraré una suposición histórica. Los exegetas han propuesto que los levitas son el candidato principal para desempeñar la función de Moisés (si no eran los levitas, parece indispensable algún agente similar para la «práctica de la Torá», por la que Israel es regularmente reconstituido). Las pruebas de que son los levitas los continuadores de la función mosaica de proclamar la Torá se reúnen a partir de textos que sólo apuntan y nunca afirman. Podemos citar dos textos fundamentales que sugieren esta propuesta exegética. En Ex 32, 25-29 los levitas son ordenados como aquellos más radicalmente fieles al yahvismo intransigente de Moisés. Además, en Dt 33, 8-11 a los levitas se les confía «tu ley» (Torá):

> Para Leví:
> Tus urim y tumim para los fieles,
> a quienes probaste en Masá,

con quienes reñiste
en las aguas de Meribá.
No hizo caso a sus padres,
no reconoció a sus hermanos
y no quiso saber nada de sus hijos.
Sí, han guardado tu palabra,
han observado tu alianza.
Ellos enseñan preceptos a Jacob
y tu ley a Israel.
Hacen subir el incienso hasta ti
y ponen los holocaustos en tu altar.
Bendice, Señor, su fuerza
y acepta la obra de sus manos.
Quebranta los lomos de sus adversarios,
y que sus enemigos no se levanten.

Aunque los datos históricos están lejos de ser claros, los levitas son un candidato formidable para esta función en Israel. En la hipótesis exegética, la preeminencia de los levitas se basa firmemente en el estudio de Max Weber, el cual afirma:

> Los levitas fueron los únicos defensores permanentes de la fe yahvista y en virtud de su destacada función en la sociedad se creyeron conocedores de las ofensas que producirían catástrofes y del modo de expiar dichas ofensas [...] Para los sacerdotes levíticos la tarea de enseñar la Torá al pueblo, que ellos consideraban una responsabilidad legítima, perseguía el mismo objetivo: preservar a la comunidad del pecado y protegerse de la cólera divina[15].

Frank M. Cross ha ofrecido una reconstrucción especulativa de la historia del sacerdocio, asignando un papel importante a los levitas[16]. Y Norman Gottwald contempla a los levitas como una «escuadra revolucionaria» que proporciona un fundamento intelectual para la revolución social que fue Israel:

> El sacerdocio levítico, los portadores del yahvismo, constituyó una escuadra de liderazgo intelectual y organizativo que atraviesa y penetra los distintos segmentos sociales autónomos, uniéndolos para llevar a cabo acciones basadas en un sentimiento común... Realmente, los levitas poseían un probado y arrebatador atractivo de carácter militar y cultual para convencer a la coalición de que Yahvé, que había derrotado a Egipto en su casa, podía defender un amplio orden antiimperial y antifeudal en Canaán[17].

Aunque la reconstrucción histórica de Gottwald es muy criticada, tiene el mérito de conectar el cumplimiento de la Torá con la vida real y concreta de Israel en el mundo, poniendo de manifiesto que cumplir la Torá es una empresa viva, y no una propuesta ética intelectual y remota.

15. M. Weber, *Ancient Judaism*, Glencoe 1952, 220.240-241 (versión cast.: *Ensayos sobre sociología de la religión* III, Madrid 1987, 190-203).
16. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973, 195-215.
17. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 490.496; cf. p. 688.

b) *Deuteronomio: el Sinaí interpretado*

Independientemente de lo que pueda decirse de los levitas desde el punto de vista histórico, el estudio del libro de Deuteronomio es crucial para la Torá como mediación, pues es la tradición deuteronomista la que posee una noción de Torá más plenamente desarrollada y consciente de sí. La hipótesis predominante en relación con el Deuteronomio es que los levitas son los agentes responsables de continuar la tarea de Moisés respecto a la Torá[18]. De hecho, uno de los objetivos del Deuteronomio es presentar a Israel un modelo de cómo seguir siendo fiel y apasionadamente el pueblo de la Torá de Moisés cuando éste ya no está presente para mediar e instruir. Dada la resistencia de la tradición deuteronomista, es obvio que la persona de Moisés ya no es necesaria para Israel. Sin ocuparnos de la fiabilidad histórica de esta afirmación, resulta claro que el Deuteronomio ocupa un puesto clave en la práctica israelita de la Torá. El contenido específico del libro del Deuteronomio como Torá proclamada («la ley predicada» de Gerhard von Rad) consistía en formular la peculiaridad de Israel y en alentarlo a que practicase una ética distintiva que tenía la justicia de Yahvé en su centro[19]. Es decir, el Deuteronomio es una empresa interpretativa que pretende rearticular las afirmaciones del Sinaí en nuevas circunstancias. Independientemente de los agentes que hablen en el Deuteronomio, éstos tratan de hacer hablar a Moisés para una nueva época y un nuevo lugar.

La presentación del libro del Deuteronomio sitúa su proclamación en las llanuras de Moab, lejos del Sinaí, y centrándose en los problemas y oportunidades de la tierra prometida (Dt 1, 1-5). Por un lado, el Deuteronomio reclama la autoridad de Moisés. Por otro lado, no se sitúa en el Sinaí. Así, lo que es presentado como Torá está apartado del Sinaí, como una empresa permanente. La Torá puede darse en lugares que no sean el Sinaí siempre y cuando conlleve la autoridad de Moisés. Al principio, se dice que el libro del Deuteronomio es una explicación de la Torá:

> Al otro lado del Jordán, en el país de Moab, empezó Moisés a exponer esta ley (Dt 1, 5)[20].

En Dt 5, 3, como introducción a la repetición del decálogo, Moisés afirma:

> No hizo el Señor esta alianza con nuestros antepasados, sino con nosotros, los mismos que todavía hoy estamos aquí vivos.

Es decir, el Deuteronomio no es *la repetición del Sinaí*. Es *la interpretación del Sinaí*, una extrapolación y explicación para que las afirmaciones del yahvismo mosai-

18. Gerhard von Rad ha insistido especialmente en esto. Cf. la valoración del papel de los levitas en E. W. Nicholson, *God and His People*, Oxford 1986.
19. G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 16, comprendió la peculiar retórica del Deuteronomio como «ley predicada». Mientras que el objeto de este material es claramente la justicia, se trata de una justicia dentro de un horizonte patriarcal inconsciente y acrítico.
20. El término *exponer* en hebreo es *b'r*. Respecto a este término, cf. M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 5), Nueva York 1991, 128-129. Más generalmente sobre este pasaje, cf. Z. Kallai, *Where Did Moses Speak (Deuteronomy I 1-5)?*: VT 45 (1995) 188-197.

co del Sinaí mantengan su pertinencia en un nuevo periodo, en un nuevo lugar y en una nueva situación. En la praxis actual del texto del Deuteronomio, quienes cumplen la Torá después de Moisés tienen autorización para introducir temas completamente nuevos en la Torá como una manera de introducir áreas de la vida totalmente nuevas en el horizonte del yahvismo.

De esta manera, el libro del Deuteronomio no sólo introduce *material nuevo* en la Torá. También introduce, ejemplifica y autoriza nuevas *praxis hermenéuticas*, por medio de las cuales la Torá aparece no como un corpus de enseñanza fijado, sino como un proceso de interpretación que sigue vivo en su autoridad y es pertinente en su praxis. Es precisamente el libro (y el cumplimiento) del Deuteronomio el que impide que la Torá mosaica del Sinaí quede cerrada, fijada y resuelta. El proceso dinámico del libro del Deuteronomio impide cualquier constructivismo estricto en relación con la Torá, cualquier noción de que el texto sólo puede significar lo que su hablante original dijo y pretendió, pues el Decálogo aparece ahora completamente abierto a un proceso continuo[21].

c) *La serie de grandes mediadores de Israel*

El libro y la tradición deuteronomista, quizás patrocinados y manifestados por los levitas, ofrecen una influencia y una fuerza fundamental a la hora de hacer que la Torá resulte crucial y definitoria para la identidad de Israel. Podemos identificar una serie de grandes mediadores que, de acuerdo con el testimonio narrativo de Israel, llevan a cabo la función de mantener a Israel en el contexto de la Torá[22]. A decir verdad, estos mediadores aparecen en textos decisivamente modelados por los círculos deuteronomistas, de modo que no somos capaces de descubrir qué es «historia». Sin embargo, en términos de la densidad cultural y lingüística de la autocomprensión israelita, estos grandes líderes tienen una importancia clave.

Josué (que es colocado en el Sinaí junto a Moisés en Ex 24, 13) es el sucesor de Moisés, quien debe continuar la mediación de la Torá en la tierra después de la muerte de Moisés. Así, en una gran asamblea Josué une a Israel con la Torá:

> Aquel día Josué hizo una alianza con el pueblo, y les dio leyes y preceptos en Siquén (Jos 24, 25).

Además, de acuerdo con la tradición, Josué ha sido preparado precisamente para llevar adelante la Torá, para la gran obra de hacer que Israel cumpla su promesa:

> Sé, pues, fuerte y valeroso para cumplir fielmente todo lo que te ordenó mi siervo Moisés; no te desvíes ni a derecha ni a izquierda, y triunfarás en todas tus empresas. Ten

21. Cf. W. Brueggemann, *Finally Comes the Poet: Daring Speech for Proclamation*, Minneapolis 1989, 79-110; Id., *Interpretation and Obedience*, Minneapolis 1991, 145-158.

22. Cf. H.-J. Kraus, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, Zollikon 1957; J. Muilenburg, *The «Office» of the Prophet in Ancient Israel*, en J. P. Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship*, Nueva York 1965, 74-97.

> siempre en tus labios las enseñanzas del libro de la ley; medítalo día y noche para cumplir exactamente todo lo que está escrito en él. Así prosperarás en todas tus empresas y tendrás éxitos (Jos 1, 7-8).

Samuel, usando una especie de lenguaje deuteronomista, llama a Israel para que obedezca radicalmente a la Torá:

> Si honráis al Señor y le servís, si le obedecéis y no sois rebeldes a sus órdenes, entonces vosotros y el rey que os gobierna viviréis al ser fieles al Señor vuestro Dios; pero si no le obedecéis y os rebeláis contra sus órdenes, el Señor os castigará como castigó a vuestros antepasados (1 Sm 12, 14-15).

Josías. No hay duda además de que, según el relato de los deuteronomistas, el rey Josías es el heraldo esencial de la Torá, quien pretende reordenar y reconstituir a Israel sobre la base de la Torá:

> Dio esta orden al sacerdote Jelcías, a Ajicán, hijo de Safán, a Acbord, hijo de Miqueas, al secretario Safán y a Asayá, ministro real: «Id a consultar al Señor por mí, por el pueblo y por todo Judá sobre las palabras del libro que acaba de ser encontrado. Tiene que ser grande la ira del Señor contra nosotros, porque nuestros antepasados no han obedecido las palabras de este libro ni han cumplido lo que está escrito en él» (2 Re 22, 12-13)[23].

En estas distintas formulaciones, la obediencia a la Torá es convertida en el único criterio de vida o muerte, de bienestar o de desgracia, de Israel. La tradición deuteronomista retoma los subrayados de Moisés y del Sinaí y los hace más generales, intensos y decisivos. La buena noticia es que, en el continuo proceso interpretativo de la Torá, Israel conoce el contenido de la obediencia:

> Pues la palabra está muy cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas (Dt 30, 14).

Las malas noticias son que las exigencias de la Torá son intransigentes. La desobediencia provocará que Israel perezca (1 Sm 12, 25).

Los grandes profetas. Además de los levitas y de estos mediadores ocasionales, los grandes profetas de Israel constituyen un tercer grupo de mediadores de la Torá. El fenómeno de la profecía es rico y variado, y en gran medida *ad hoc*. Los profetas derivan de muchas tradiciones. En la forma canónica del testimonio de Israel, sin embargo, este material tan diverso ha sido en gran medida ordenado en torno a temas de juicio y esperanza que parecen derivarse de las afirmaciones de la Torá sobre la bendición y la maldición[24]. La secuencia de los profetas, tal como está construida canónicamente, muestra que los profetas, con su intenso yahvismo, llaman a Israel y le

23. Tenemos en cuenta el relato del deuteronomista sin juzgar la facticidad de tales cuestiones. El hecho de que el texto esté artísticamente compuesto es claro a la luz del análisis de L. Eslinger, *Josiah and the Torah Book: A Comparison of 2 Kgs 22:1–23:28 and 2 Chr 34:1–35:19*: HAR 10 (1986) 37-62.

24. Cf. mi reflexión sobre los profetas en relación con los «estilos de vida» de Israel en el cap. 22.

ofrecen su interpretación en el camino hacia el desastre. En la perspectiva de la Torá deuteronomista, la desobediencia a la Torá es precisamente la que provoca la catástrofe del 587 a.C., que precipita a Israel a la quiebra del exilio. En su forma canónica, los profetas están informados por la Torá y acentúan su invitación a la vida y su advertencia sobre la muerte[25].

De manera más específica podemos mencionar dos profetas que parecen sumamente próximos a las tradiciones de la Torá del Deuteronomio. Hans Walter Wolff ha propuesto que el «hogar espiritual» de Oseas –es decir, la tradición que alimenta su fe– se ubica en el círculo de los levitas, y por tanto está muy cerca de las tradiciones deuteronomistas[26]. Además, Karl Gross ha mostrado cómo las tradiciones de Oseas influyeron de forma importante en Jeremías[27]. No podemos estar seguros de que haya habido una influencia histórica directa. Lo que podemos afirmar es que las tradiciones proféticas de Oseas y Jeremías, tal como han llegado a nosotros, articulan y median la voluntad y el objeto de Yahvé en categorías muy cercanas a las del Deuteronomio, que en el Antiguo Testamento se presenta como la trayectoria normativa y definitiva de la Torá que nació en el Sinaí. Como los presuntos levitas y los grandes mediadores que se nos ofrecen en las tradiciones deuteronomistas, estos profetas comprenden la vida y el destino de Israel con categorías basadas en la Torá. Von Rad ha escrito: «Jeremías vivió y se movió dentro de la tradición del Éxodo-Sinaí, fundamento realmente amplio de su predicación»[28]. Estos dos profetas parecen –como algo de gran importancia– citar el Decálogo (Os 4, 2; Jr 7, 9). Y si, en el caso de este último, puede considerarse como una imposición del deuteronomista (como bien podría ser), ello sólo confirma el enorme poder e influencia de esta tradición y proceso interpretativo en su pretensión de ser la auténtica e incesante voz de Moisés en Israel.

Esta poderosa tradición centrada en la obediencia a la alianza –enraizada en Moisés, expresada por los levitas, los círculos deuteronomistas, los grandes mediadores y los profetas influidos por esta trayectoria– creó el «partido Sólo Yahvé» que es definitorio para Israel en el Antiguo Testamento[29]. Aunque esta afirmación, en la medida en que fue realizada de diversas maneras, puede en ocasiones ser considerada como intransigente y profundamente ideológica, también es principalmente esta tradición la que proporcionó a Israel y al judaísmo naciente los recursos y la coherencia necesarios para sobrevivir en una situación enormemente competitiva e inhóspita.

d) *El proceso canónico: el pacto entre las tradiciones deuteronomistas y sacerdotales*

No debemos subrayar únicamente la dimensión ética de la Torá, como los cristianos están acostumbrados a hacer, ignorando su dimensión sacramental. A lo largo del

25. Esta es la reivindicación y la intención evidente de la disposición canónica de la literatura. El hecho de que la relación sea distinta ha sido una premisa fundamental de la crítica histórica convencional. Cf. W. Zimmerli, *La ley y los profetas: para la comprensión del Antiguo Testamento*, Salamanca 1980.
26. Cf. H. W. Wolff, *Hoseas Geistige Heimat*: TLZ 81 (1956) 83-94.
27. K. Gross, *Hoseas Einfluss auf Jeremias Anschuungen*: NKZ 42 (1931) 241-256.327-343.
28. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 271.
29. Cf. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament*, Nueva York 1971.

tiempo el contenido y la función de la Torá llegaron a ser mucho más amplios que el mero «mandamiento», aunque jamás perdieron su profundo significado ético. En la crisis de los siglos VII-VI a.C., de la cual surgió el judaísmo, la Torá, que podía haber sido una determinada enseñanza sacerdotal, o que podía haber sido fundamentalmente una codificación de los mandamientos, se convirtió en un corpus literario completo y general que poseía una gran autoridad canónica. Pese a desconocer el proceso a través del cual se desarrolló tal canonización, en algún momento durante el exilio o algo después, quizás a petición de los persas, la Torá adoptó la forma del Pentateuco completo, los cinco primeros libros del canon[30]. Aunque los deuteronomistas pueden haber estado particularmente implicados en el proceso de elaboración del canon, el Pentateuco completo incluye no sólo tradiciones deuteronomistas, sino también una gran cantidad de material surgido y transmitido en muy distintos círculos sacerdotales. Así, el conjunto de la Torá es un pacto entre estas dos poderosas tradiciones hermenéuticas, las cuales no podían ser fácilmente armonizadas[31]. Además, el proceso canónico no terminó con el triunfo de una de las dos tradiciones interpretativas, de modo que en el primer canon de la Escritura esos pactos se notan por todas partes.

Dicho pacto, que mantiene unidas y en tensión las principales tradiciones hermenéuticas de Israel, otorga un puesto central a la autoridad mosaica y a la revelación fundacional del Sinaí. Otros materiales tardíos ahora incluidos en la Torá impiden que los «mandamientos de Moisés» presenten una Torá que sea un mero mandamiento. De manera específica, el conjunto de la Torá incluye un gran relato lírico sobre el mundo (Gn 1–11), recuerdos familiares entrañables (Gn 12–36; 37–50) y el relato de Moisés (el éxodo y el desierto). Estos relatos proporcionan un contexto a las revelaciones del Sinaí. Los grandes bloques de materiales sacerdotales en Éxodo, Levítico y Números no son mandamientos tal como los conocemos en el Deuteronomio, sino disposiciones y disciplinas que posibilitan la presencia de Yahvé en Israel y que ofrecen los medios para mediar la comunión entre ambos. Dado que la Torá en Éxodo, Levítico y Números es literatura y no actividad cultual, podemos considerar la posibilidad de que la reflexión sobre tales textos constituyese en sí misma un punto de acceso para adentrarse en la realidad de Yahvé. Así, sugiero que el conjunto de la Torá no es simplemente una serie de mandamientos que determinaban las condiciones de la existencia de Israel; se trata también de un denso y rico campo para la imaginación en el que Israel es libre de recibir su vida, alegremente, como pueblo de Dios. Es decir, el texto se convierte en un vehículo sacramental para Israel, una oferta que era cada vez más importante en la medida en que Israel vivía en un ambiente hostil e inhóspito. Lo que Israel no podía discernir en el mundo real se daba en el mundo artístico de sus textos sacramentales.

Por lo tanto, es importante reconocer que la Torá, más allá de su dimensión ética, es el material del que Israel sigue recibiendo su identidad particular, en la medida en que sigue conservando el carácter extraño y yahvista que se ofrece en estos materia-

30. Cf. N. Whybray, *The Making of the Pentateuch* (JSOTSup 53), Sheffield 1987.
31. Tal como muestra R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* II, 616 *passim*.

les. Así, el estudio de la Torá no consiste simplemente en buscar la voluntad de Dios. Estudiar la Torá constituye una experiencia de inmersión en el extraño carácter de Israel, el cual es equiparable con el de Yahvé[32].

e) *La función holística de la Torá: cuatro modelos*

Cuatro modelos de la Torá presentan pruebas de que ésta posee una función holística, la cual es a la vez ética y sacramental.

Leer y escuchar interpretando. El momento clave de «la fundación del judaísmo» por parte de Esdras gira en torno a la lectura de la Torá (Neh 8, 1-12):

> Esdras abrió el libro a la vista de todo el pueblo, pues estaba más alto que todos, y al abrirlo, todo el pueblo se puso en pie. Esdras bendijo al Señor, el gran Dios, y todo el pueblo, alzando las manos, respondió: «Amén, amén». Después se postraron y, rostro en tierra, adoraron al Señor... Los levitas explicaban la ley al pueblo que estaba de pie. Leían el libro de la ley clara y distintamente explicando el sentido, para que pudieran entender lo que se le leía (Neh 8, 5-8).

Israel es formado por la lectura y la escucha de la Torá cuando éstas se llevan a cabo «explicando el sentido». La mayoría de los exegetas creen que se leyó todo el Pentateuco, o al menos los fragmentos sacerdotales. La respuesta de Israel al escucharlo (Neh 8, 9-12) no revela simplemente una ley, sino una afirmación en la lectura que confirmaba la legitimidad y la identidad de este pueblo. Esdras aseguró a la comunidad en el campo imaginativo de la Torá, en virtud del cual Israel fue reconstituido.

El salterio y la realzada identidad judía. Recientes estudios sobre el salterio han sugerido que su forma canónica está dispuesta para imponer una «piedad de la Torá» a todo el salterio[33]. Es decir, los distintos salmos con sus múltiples géneros seguramente surgieron de muchas fuentes y en numerosos contextos. La forma global del salterio, sin embargo, muestra que la formación de la disposición canónica ofrece pistas del modo en que se ha de leer el salterio, incluyendo el propósito de que algunos salmos se lean de una forma diferente a la que era su propósito original.

Específicamente, puesto que el salterio es un producto del judaísmo tardío y postexílico, los salmos del templo deben traducirse de modo que sirvan a una comunidad orientada hacia la Torá. Ello se logra especialmente colocando los salmos de la Torá (Sal 1; 19; 119) en puntos clave y junto a los salmos reales que en un momento tardío acabaron por expresar la esperanza mesiánica[34]. De esta manera, en el salmo 1, hablando del justo se dice que «pone su gozo en la ley del Señor, meditándola día y noche» (Sal 1, 2). No hay duda de que la Torá sobre la que se meditaba tiene un componente ético. No obstante, parece muy plausible que lo que el justo Israel hizo fue dedicar su meditación, receptiva e imaginativamente, a todo lo que se da en la tradición de la Torá, que incluye, pero que es mucho más que mandamiento. En Sal 19, 8-11, este material, ciertamente centrado en lo ético, resulta ser generativo, constitutivo y transformador en su poder en Israel. De hecho, la Torá «es descanso para el hombre» (Sal 19, 8), llevando a cabo el mismo trabajo restaurador asignado a Yahvé en Sal 23, 2. Así, podemos creer que, al meditar la Torá, los judíos son revivificados en su identidad particular. Recobran su identidad particular en su verdadera comunidad y en la alianza con su Dios verdadero. No es sorprendente que el israelita que rumiaba la Torá pudiese exclamar: «¡Cuánto amo tu ley! Sobre ella medito todo el día» (Sal 119, 97). No es sorprendente que un judío receptivo a la Torá pudiese mantener una fuerte esperanza (cf. Sal 119, 74.81.114.116.147.166). El judío que meditaba la Torá buscaba la obediencia, una obediencia que se desarrollaba en el contexto de una identidad confirmada, afirmada, asegurada y acrecentada. En esta piedad no hay rastro de brusquedad, resistencia o molestia.

32. J. A. Sanders, *Torah and Christ*: Int 29 (1975) 372-390, ha articulado de manera útil la paralela comprensión de la Torá y de Cristo en las expresiones de fe judía y cristiana. Así, Sanders sugiere que Cristo, como la Torá, no es solamente ley, sino también comunión.

33. Cf. J. L. Mays, *The Place of Torah-Psalms in the Psalter*: JBL 106 (1987) 3-12.

34. Así, Mays observa el esquema de la yuxtaposición de los salmos 1 y 2; 18 y 19; 118 y 119.

La Torá y la enseñanza sapiencial. La enseñanza sapiencial del antiguo Israel se movía en círculos muy distintos a los de la Torá mosaica, pero la exégesis posiblemente haya sido demasiado rígida a la hora de hacer compartimentos sobre estos temas. Es probable, tal como se muestra en Jr 8, 8, que se considerase que los «sabios» formulaban una enseñanza, una guía y una educación no muy distinta a la de la Torá. Se pueden establecer diferencias entre ésta y la sabiduría, pero no se deben subrayar en exceso.

En cualquier caso, normalmente se cree que la Torá no llegó a relacionarse o a equipararse con la enseñanza sapiencial hasta el final del periodo veterotestamentario. Así, en Eclo 24 la sabiduría habla con su propia voz y dice de sí misma:

> Todo esto es el libro de la alianza del Altísimo,
> la ley promulgada por Moisés,
> como herencia para las asambleas de Jacob.
> Ella rebosa sabiduría como el Pisón,
> como el Tigris en la estación de los frutos;
> está llena de inteligencia como el Éufrates,
> como el Jordán en el tiempo de la siega;
> va repleta de disciplina como el Nilo,
> como el Guijón en los días de la vendimia.
> El primero no acabó de conocerla,
> el último tampoco la agotó.
> Porque sus pensamientos son más anchos que el mar,
> sus designios más profundos que el gran abismo (Eclo 24, 23-29).

Sólo de forma tardía, como en esta amplia formulación doxológica, se equipara la elocuencia y la exuberancia de la sabiduría con la Torá. En el proceso, que creemos

que no fue abrupto, sino que se produjo a lo largo de un amplio periodo de tiempo en el que los sabios se convirtieron en figuras muy importantes para la comunidad, la sabiduría se consideró como algo normativo y autorizado, y no meramente como una casualidad. En el desarrollo de esta ecuación, sin embargo, ocurrió algo decisivo tanto para la Torá como para la sabiduría. La Torá ya no es simplemente la revelación del Sinaí; la Torá adquiere ahora un puesto más central en el extenso y maravilloso conjunto de toda la creación. Por ello, la Torá no es menos israelita, sino que ahora incluye todos los dones y ofertas de vida que proceden de Yahvé y de los que hay indicaciones por todas partes en la vida del mundo y en la experiencia del judaísmo en un mundo gentil[35]. La Torá se convierte, con esta arriesgada evolución tardía, en una meditación y en un compromiso –orientados hacia Yahvé– con la vida que está a nuestra disposición por todos lados en el mundo de Yahvé. De esta manera, en Eclo 24, la sabiduría es comida que alimenta (vv. 19-22) y agua que da la vida (vv. 25-31). Es decir, la Torá es el don mismo de la vida por parte de Yahvé, que impregna el mundo. Israel, desde la perspectiva mosaica, es el pueblo que está antes que nadie invitado a «optar por la vida».

Sión: internacionalización y escatologización. Existen indicios de que se llegó a pensar que la Torá estaba localizada en Sión, por lo que estaba asociada con las altas esferas del templo y de la monarquía. Hartmut Gese ha analizado con sumo detalle esta extraña transferencia y redefinición de la Torá, en la medida en que fue reubicada[36]. Ello no debería sorprendernos porque, con el establecimiento del templo salomónico, Jerusalén se convirtió en el centro de la reflexión teológica de Israel y en un imán que atraía a su entorno todos los recursos teológicos y cultuales de Israel[37]. Gese puede hablar de una «Torá de Sión», lo cual nos recuerda la enorme vitalidad de la Torá, incluso cuando es llevada a una matriz nueva e inhóspita. Una noción como la de Torá de Sión impide cualquier compromiso fundamentalista con el Sinaí, pues Israel mismo contemplaba la Torá como una fuerza móvil, que, implicada en un proceso, conservaba su frescura y respondía a las circunstancias cambiantes de Israel.

Entre los textos citados por Gese se halla Sal 46, 11:

> ¡Rendíos, reconoced que yo soy Dios,
> encumbrado sobre los pueblos, encumbrado sobre la tierra!

Gese sugiere que «reconoced que yo soy Dios» constituye una aceptación de la Torá de Sión, porque el conocimiento de Dios conllevaba una aceptación íntima de lo que era Yahvé y de lo que éste ordenaba. En Is 25, según Gese, Sión es descrito como el monte y el lugar del misterio, de la protección y del encuentro, del mismo modo que había actuado el Sinaí en las tradiciones de Moisés y de Elías[38]. No obstante, es sobre todo el Sal 50 el que pone de manifiesto que las esperanzas, las llamadas, las sanciones y las promesas de la alianza se sitúan ahora en Sión:

> Desde Sión, la más hermosa, resplandece Dios.
> Viene nuestro Dios, no callará;
> delante de él viene un fuego devorador,
> en torno suyo ruge la tormenta.
> Desde lo alto convoca a los cielos y a la tierra
> para juzgar a su pueblo:
> «Congregadme a mis fieles,
> los que sellaron mi alianza con un sacrificio».
> ¡Proclamen los cielos su justicia,
> porque juzga Dios en persona! (Sal 50, 2-5; cf. Sal 81, 10-11, que no cita Gese).

Sión, dada la fuerza política con la que es investido, tiene la capacidad de extender las demandas de la Torá de una forma que no podía haber sucedido en el Sinaí. Dicha extensión de las demandas de la Torá se produjo de dos maneras. En primer lugar, Sión, a diferencia del Sinaí, coloca a Israel (y a su Dios) en el horizonte de las naciones[39]. Desde Sión la Torá adquiere un horizonte internacional, y es posible imaginar que todas las naciones están sometidas a la Torá de Yahvé. Ésta es la gran visión de la Torá para las naciones:

> Vendrán pueblos numerosos. Dirán:
> «Venid, subamos al monte del Señor,
> al templo del Dios de Jacob.
> Él nos enseñará sus caminos
> y marcharemos por sus sendas».
> Porque de Sión saldrá la ley,
> y de Jerusalén la palabra del Señor.
> Él será juez de las naciones,
> árbitro de pueblos numerosos.
> Convertirán sus espadas en arados, sus lanzas en podaderas.
> No alzará la espada nación contra nación,
> ni se prepararán más para la guerra (Is 2, 3-4; cf. Miq 4, 1-4; Zac 8, 20-23; Is 42, 4).

Este poema contempla una gran procesión internacional a Sión, no como sede del gobierno de David, sino como *locus* de la Torá de Yahvé. Las naciones han de venir aquí, de buen grado, para aceptar la senda de la paz internacional y para olvidar el camino de la guerra[40]. La intención de Yahvé, tal como se encarna en la Torá, es la clave y la brújula que orienta hacia la paz mundial.

35. La Torá está abierta a lo que ha terminado por denominarse teología natural; al respecto, cf. J. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford 1993.
36. H. Gese, *Essays on Biblical Theology*, 79-85.
37. Respecto a la importancia de Jerusalén como un imán para las tradiciones y las prácticas cultuales, cf. *infra*, p. 687-695.
38. Respecto a la mortaja y el sudario de Is 25, 7, cf. H. Gese, *Essays on Biblical Theology*, 83.
39. Cf. M. Kadushin, *Worship and Ethics*, 29.
40. N. K. Gottwald, *All the Kingdoms of the Earth: Israelite Prophecy and International Relations in the Ancient Near East*, Nueva York 1964, 202-203, ha sugerido que, del mismo modo que la guerra es «aprendida», aquí se olvida y en su lugar se aprende la paz.

La segunda extensión de la Torá en Sión sugerida por Gese consiste en que la Torá es considerada no solamente una exigencia y una enseñanza presente, sino también una promesa para el futuro. Así, en el oráculo de una «nueva alianza» se promete:

> Esta será la alianza que haré con el pueblo de Israel después de aquellos días, oráculo del Señor: Pondré mi ley en su interior; la escribiré en su corazón; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo (Jr 31, 33; cf. Prov 6, 20-22, que parece anticipar Dt 6, 7-8 en relación con el mismo tema).

Además, en Ez 36 se prevé que, en un futuro, Israel recibirá una nueva disposición para practicar la Torá que ya le ha sido encomendada:

> Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; os arrancaré el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que viváis según mis mandamientos, observando y guardando mis leyes (Ez 36, 26-27).

Estas dos extensiones de la Torá, la internacionalización y la escatologización, ofrecen la Torá como una visión y una oportunidad para un mundo ordenado y pacífico dentro del cual Israel pueda ser una comunidad gozosa como pueblo bendito de Yahvé. Así, la Torá es enormemente flexible y proporciona un campo para la imaginación donde se permite que Israel concentre toda su energía y su lealtad en Yahvé, recibiendo de parte de éste una vida plena en el mundo.

3. *La práctica dinámica de la Torá*

Es evidente que la Torá, como práctica hermenéutica concreta, es enormemente dinámica y flexible en Israel, poseyendo la capacidad de incidir en todos los aspectos de su imaginativa vida. Los cristianos que tratan de comprender lo que se pretendía en la Torá tendrán que trascender las caricaturas convencionales y las polémicas del legalismo a fin de meditar sobre una práctica hermenéutica que es intransigentemente normativa y no obstante abierta a la adaptación, y que alberga en su núcleo a un Soberano que no hace concesiones, pero que es capaz de atender con delicadeza los detalles de la vida cotidiana. Además, esta elasticidad invita a y exige una labor interpretativa permanente e incesante, que nunca llega a su fin, sino que siempre responde impidiendo cualquier resolución definitiva.

Esta elasticidad, en la tradición judía, se formula en la afirmación de que al lado de la Torá escrita se encuentra la Torá oral, una práctica hermenéutica viva y aún en desarrollo. Moisés recibió la Torá oral en el Sinaí, pero no fue conocida o no estuvo a su disposición hasta que posteriormente fue formulada por un heraldo autorizado de la Torá, eventualmente en la tradición rabínica. Para comprender el Antiguo Testamento, un intérprete cristiano no necesita ahondar enormemente en la Torá oral, pero como mínimo debe reconocer que la interpretación judía en su evolución no es prisionera de la letra. Las oportunidades y los recursos hermenéuticos permiten que la Torá escrita sea releída de una manera incesantemente creativa.

4. *La interpretación en la tradición cristiana*

Para los cristianos que han sido educados en las usuales acusaciones de legalismo hacia la judeidad, esta noción resulta ciertamente extraña. Puede ser útil reconocer los distintos dispositivos presentes en la tradición cristiana que ofrecen esas mismas posibilidades hermenéuticas. En la discusión del concilio de Trento se concluyó que la Escritura y la tradición son «dos fuentes» de la revelación. En esa polémica situación del siglo XVI, los cristianos reformados sintieron la profunda necesidad de oponerse a esta «enmienda» de la *sola scriptura*. Sin embargo, cualquier reflexión práctica juiciosa muestra que toda comunidad interpretativa seria, incluyendo las Iglesias reformadas, disponen de una tradición hermenéutica que permite e impide determinadas lecturas; es decir, una tradición de comprensiones y presupuestos encubiertos y explícitos que no están a disposición de los de fuera.

De forma diferente, la tradición católica afirmó más allá de una «lectura evidente» un «sentido más pleno» (*sensus plenior*) del texto, de modo que éste poseía sentidos más allá de los pretendidos por el «autor» humano, sentidos más plenos que seguían siendo autorizados y eran reveladores bajo la guía del Espíritu[41]. Más recientemente, sin las categorías escolásticas del *sensus plenior*, lo que terminó por conocerse como «la nueva hermenéutica» comprendió y justificó muchas relecturas imaginativas del texto de un modo enormemente teórico[42]. Con una menor complejidad teórica, David Tracy ha entendido bien que un clásico es un texto al que la comunidad regresa una y otra vez para buscar «algo más» y «algo distinto»[43]. La noción de clásico de Tracy ha sido duramente criticada porque es fundacional. Resulta claro, en cualquier caso, que la relectura de los clásicos en cualquier comunidad hermenéutica tiende a seguir las «reglas gramaticales» operativas en dicha comunidad[44].

Si estas distintas nociones de «las dos fuentes», el *sensus plenior* y la «nueva hermenéutica» son excesivamente desconcertantes, podemos indicar la praxis fundamental del protestantismo, en la que los textos adquieren una nueva vitalidad en el momento del sermón, que es un acto hermenéutico que posee significado teológico[45]. De hecho, la noción de la predicación no está muy alejada del paso libre y liberador del Deuteronomio para trasladar la Torá desde el Sinaí a «las llanuras de Moab» y posteriormente la reubicación de la Torá en Sión. Todas estas posibilidades en el proceso hermenéutico sirven para transformar el «allí» en «aquí» y el «entonces» en «ahora»[46]. El Antiguo Testamento mismo comprendió la Torá de esta forma procesual.

41. La formulación clásica es la de R. E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture: A Dissertation*, Baltimore 1955.
42. Cf. J. M. Robinson-J. B. Cobb (eds.), *The New Hermeneutic* (NFT 2), Nueva York 1964.
43. D. Tracy, *The Analogical Imagination*, Nueva York 1981.
44. Respecto a tales reglas gramaticales, cf. G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 94-95 *passim*.
45. Cf. K. Barth, *Church Dogmatics* 1/1, Edimburgo 1936, 117-118, y todo el apartado dedicado al testimonio y a la empresa oral.
46. El programa veterotestamentario de este proceso ha sido denominado *Vergegenwärtigung*; al respecto, cf. *The Re-presentation of the Old Testament Proclamation*, en C. Westermann (ed.), *Old Testament Hermeneutics*, Richmond 1963, 76-88. En categorías muy diversas, cf. G. Green, *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*, San Francisco 1989.

a) *Las distorsiones del legalismo y la falta de moderación*

Al mismo tiempo, no hay duda de que la Torá, como práctica hermenéutica que colocó al Dios soberano en medio de la vida cotidiana de Israel, está sujeta a distorsiones. Como la comunidad cristiana en su esfuerzo por ser fiel, Israel en el Antiguo Testamento lucha contra las distorsiones del legalismo y de la falta de moderación en su valoración de la Torá. Es posible que el caso más característico de legalismo en el Antiguo Testamento corresponda a los amigos de Job. Digo «posible» porque los amigos por lo general razonan en términos de «pureza» y «sabiduría», sin referirse explícitamente a la Torá. No obstante, su razonamiento está lleno de las categorías de «justo» y «malvado» y de pensamientos de premios y castigos, de modo que una rigurosa forma de la Torá no está lejos de su horizonte. Con su intensidad ética, en ocasiones Israel podía llegar a ser rígido hasta un punto destructivo en lo relacionado con los mandamientos y las exigencias éticas. En realidad, esa intensidad ética es intrínseca a la tarea asignada a Moisés en las tradiciones sinaíticas. Además, tal rigidez es por lo general una mezcla de sincera pasión moral y de control social inconfesado.

Lo que debe aceptarse es que tal legalismo, cuando aparece, se aparta de la justa comprensión y función de la Torá. Esto en absoluto supone minusvalorar lo mejor de la seriedad e intensidad ética de Israel, ya que ésta no estaba impulsada por el odio o el deseo de destruirse a sí mismo. El testimonio de Ezequiel, en un contexto de enorme intensidad ética, hace decir a Yahvé:

> Pues bien, yo juzgaré a cada cual según su comportamiento. Oráculo del Señor. Convertíos de todos vuestros pecados, y el pecado dejará de ser vuestra ruina. Apartad de vosotros todos los pecados que habéis cometido contra mí, renovad vuestro corazón y vuestro espíritu. ¿Por qué habrás de morir, pueblo de Israel? Yo no me complazco en la muerte de nadie. Oráculo del Señor. Convertíos y viviréis (Ez 18, 30-32).

Una segunda distorsión de la Torá es menos subrayada entre intérpretes cristianos: esta interpretación tiende a convertir la verdad de la Torá en algo descuidado y complaciente. Jeremías lleva a cabo una crítica general de los líderes de Israel, incluyendo a quienes interpretan la Torá (en este caso, los sabios):

> ¿Cómo podéis decir: «Somos sabios,
> poseemos la ley del Señor»,
> si la pluma mendaz de los escribas
> la ha convertido en mentira? (Jr 8, 8).

La Torá es distorsionada y falseada al rebajar su rigor:

> Pretenden curar por encima
> la herida de mi pueblo,
> diciendo: «¡Todo va bien!
> ¡Todo va bien!»; pero nada va bien.
> ¿Acaso se avergüenzan
> de sus horribles actos?
> ¡Ni se sonrojan ni les da vergüenza! (Jr 8, 11-12a).

Además, esta negativa a dar un sincero testimonio de las demandas de Yahvé sobre Israel tiene amargas consecuencias, pues la falsedad acerca de la Torá es intolerable:

> Por eso daré a otros sus mujeres,
> sus campos a nuevos amos,
> porque desde el menor al mayor
> todos están ávidos de rapiña;
> desde el profeta hasta el sacerdote,
> todos practican la mentira...
> Por eso caerán como los demás,
> tropezarán cuando yo
> les pida cuentas,
> dice el Señor (Jr 8, 10.12b).

Es irónico que los cristianos tiendan a preocuparse excesivamente del legalismo judío, cuando quizás la gran tentación para la reflexión ética judía, del mismo modo que para la reflexión ética cristiana, sea hacer arreglos para que las exigencias resulten menos onerosas. Sin embargo, la Torá no es la imposición de un Dios arbitrario, según insiste Israel. Se trata más bien de un análisis de la realidad. Por lo tanto, dar una imagen falsa de la realidad debido a los apaños que se hacen con la Torá no puede bajo ninguna circunstancia ser verdaderamente útil, ni siquiera cuando tal imagen resulta más atractiva que la realidad.

b) *La práctica de la Torá como culto*

Ciertamente la Torá es una práctica ética intencionada, y por lo tanto es mandamiento. Pero también es, tal como ha mostrado Östborn, enseñanza, guía y educación, en virtud de las cuales Israel es invitado a gustar, de una forma sumamente íntima y delicada, lo que significa estar en relación y derivar de este Dios inescrutable. Es decir, cumplir la Torá no consiste solamente en estudiar; también es dar culto. Se trata de estar en la presencia de Aquel que vive en, con y bajo este texto autorizado, y que está presente en la tarea permanente de imaginar a partir de este texto[47].

Podemos acentuar esta afirmación en dos sentidos. En primer lugar, el cumplimiento de la Torá, que incluye estudio y reflexión, así como un modo determinado de vida, constituye una manera de ser judío. Es decir, la Torá es el ámbito donde es posible abrazar plenamente la judeidad, donde se alcanza su verdadera identidad. En segundo lugar, en la medida en que se alcanza la verdadera identidad gracias al cumplimiento de la Torá, ello significa que la acogida y la obediencia a la Torá constituyen una expresión de la comunión existente con el Dios de quien procede esta Torá. De este modo, cualquier dualismo entre estudio y culto queda superado en esta tradición.

47. Cf. S. D. McBride, *The Yoke of the Kingdom: An Exposition of Deuteronomy 6:4-5*: Int 27 (1973) 273-306; P. D. Miller, *Deuteronomy*, Louisville 1990, 53-57. McBride y Miller proponen que la Torá es un sustituto de Yahvé, de modo que éste está presente en la Torá y se dice que está «cerca de» Israel (cf. Dt 4, 7-8; 30, 11-14). El arca de la alianza, que contiene las tablas de la ley, es un instrumento de la presencia y la cercanía de Yahvé.

Así, la tendencia que divide entre culto y estudio, obediencia e interpretación, comunión y sumisión, es anulada en el gozo de la Torá.

Puede parecer a algunos que he llevado la Torá en una dirección judía que tiene poca utilidad para los lectores cristianos. He procedido de esta manera, en primer lugar, porque es importante que los lectores cristianos del Antiguo Testamento superen estereotipos acerca del legalismo. En segundo lugar, la praxis de la Torá como un ejercicio de obediencia e imaginación que conduce a la comunión es un modo de reflexionar no sólo sobre la Torá; para los cristianos es una manera de comprender a Cristo, que es a la vez quien da órdenes y quien se ofrece a sí mismo en la intimidad.

La libertad de la Torá es una libertad obediente[48]. Esta libertad no es autonomía, pues la autonomía es, en todo caso, una ilusión. Se trata de la libertad de vivir con, para y en la presencia de Aquel cuyo poder se percibe en la creación, cuya pasión se evidencia en el éxodo y cuyas exigencias se conocen en el Sinaí. Israel, al «meditar día y noche en la Torá», comprendió bien cómo se relaciona Yahvé con sus compañeros. La relación se caracteriza por el amor:

> Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas (Dt 6, 5).
>
> No tomarás venganza ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo soy el Señor (Lv 19, 18).

Israel comprendió bien el vínculo existente entre estos dos mandamientos del amor:

> Si alguno dice: «Yo amo a Dios», y odia a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y nosotros hemos recibido de él este mandato: que el que ama a Dios, ame también a su hermano (1 Jn 4, 20-21).

48. Respecto a la dialéctica entre libertad y obediencia en la fe de la Torá, cf. W. Brueggemann, *Duty as Delight and Desire*: Journal for Preachers 28/1 (1994) 2-14.

21

El rey como mediación

La Torá, al ser el modo de mediación más amplio entre Yahvé e Israel, tiene que ver con todos los aspectos de la vida. De hecho, no establece ninguna de las distinciones que se podrían hacer entre los diversos ámbitos de la vida: el personal y el público, el civil y el cultual. La vida entera constituye un ámbito indiferenciado en el que Israel obedece gustosa e imaginativamente a Yahvé. La monarquía, como un modo de mediación que surge tardíamente en Israel, a diferencia de la Torá, se refiere especialmente a la vida política, de acuerdo con la cual Israel reflexionó, lo mejor que pudo, sobre el orden, el poder y la justicia[1].

En su mayor reivindicación, todas las cuestiones públicas y políticas en torno al poder se resolvieron en Israel con la afirmación de que «Yahvé es rey»[2]. Como alternativa a una autoridad política pretenciosa y opresiva, representada de manera temprana en la imaginación de Israel por el faraón, Israel se propone ordenar su vida pública bajo el gobierno directo de Yahvé, en una especie de teocracia, «el reino de Yahvé» (cf. Ex 19, 6). Aunque pueda discutirse desde cuándo aflora en Israel la noción de Yahvé como rey, dicha noción domina la retórica israelita (cf. Jue 8, 22-23; Is 6, 1; 33, 17-22; Sof 3, 15; Zac 14, 16-17; además de los diversos salmos de entronización).

Sin embargo, Israel tenía que vivir en el mundo real de las oportunidades y de las amenazas políticas. Puesto que el origen de la vida de Israel como entidad histórica es extremadamente oscuro, no podemos decir con certeza qué hizo del «reinado de Yahvé» una fórmula política viable o qué la convirtió posteriormente en algo problemático. El escenario más probable, el que se nos ofrece en el testimonio de Israel, es que Israel comenzó, bien en Egipto o en Canaán, como una alternativa al poder establecido. Sus propias necesidades y posibilidades políticas eran ciertamente modestas, por lo que no se requería el establecimiento de una gran autoridad. Además, si Israel surgió al huir de una autoridad política absolutista y opresora proponiendo otra alternativa, es posible que Israel no sólo no necesitase tal organización del poder, sino que se resistiese enérgicamente a tal estructura. La presentación que Israel hace de sí mis-

1. Cf. L. L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, and Sages: A Socio-historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge 1995, 20-40; R. R. Hutton, *Charisma and Authority in Israelite Society*, Minneapolis 1994, 71-104.

2. Respecto a Yahvé bajo el epígrafe de rey, cf. *supra*, p. 260-263.

3. Cf. I. Mendelssohn, *Samuel's Denuntiation of Kingship in Light of the Akkadian Documents from Ugarit*: BASOR 143 (1956) 17-22.

mo está impregnada de una sospecha acerca del poder público, la cual en ocasiones adopta una forma revolucionaria activa.

Cuando Israel narra la historia de su vida pública, no obstante, resulta prácticamente imposible mantener el puro poder de Yahvé como gobierno *directo*. A consecuencia de ello, somos capaces de vislumbrar, muy pronto en el testimonio de Israel, una tendencia hacia un poder político humano permanente (la monarquía). La oposición y las sospechas por parte de Israel hacia el establecimiento de un poder político pronto entraron en conflicto con las necesidades, las exigencias y las esperanzas de la existencia pública de Israel. Este conflicto entre la convicción teológica y la necesidad práctica conllevó lo que debió ser una larga y profunda lucha ideológica e interpretativa en Israel a fin de determinar la naturaleza de la comunidad y las formas de liderazgo adecuadas.

1. *Las exigencias prácticas de la monarquía*

Resulta evidente que las exigencias de la monarquía surgieron de la realidad sociopolítica y económica. El impulso no es ideológico o teológico, sino que tiene que ver, como es siempre el caso en las cuestiones políticas, con la seguridad militar y la prosperidad económica. Podemos identificar tres elementos de esta exigencia en particular.

Imitación de otras naciones. La razón dada para la instauración de la monarquía (presentada en una polémica en su contra) es que Israel quería imitar a las demás naciones:

> Así que nómbranos un rey para que nos gobierne, como se hace en todas las naciones... No, queremos tener un rey. Así seremos como las demás naciones. Nuestro rey nos gobernará y marchará al frente de nosotros para luchar en la guerra (1 Sm 8, 5.19-20).

Es decir, Israel tenía vecinos cuya vida política parecía más sólida. Además, reconocía que las formas permanentes de poder político favorecían la cohesión y la estabilidad política, lo cual contribuía a la seguridad y a la prosperidad[3].

Respuesta a una amenaza militar. La visión convencional ofrecida en el texto es que algunos israelitas deseaban la monarquía en respuesta a un peligro concreto, la grave amenaza militar de los filisteos. La dimensión militar del reinado es explícita en la advertencia de 1 Sm 8, 20.

Protección de los privilegios. Norman Gottwald ha propuesto, más sutilmente, que el impulso a favor de la monarquía procedía de quienes habían monopolizado la riqueza y deseaban un gobierno central fuerte para proteger y legitimar sus considerables privilegios económicos y políticos[4].

4. N. K. Gottwald, *The Participation of Free Agrarians in the Introduction of Monarchy in Ancient Israel: An Application of H. A. Landsberger's Framework for the Analysis of Peasant Movements*: Semeia 37 (1986) 77-106.

Respecto a esta última interpretación, la necesidad de la monarquía provino de una *lucha interna* por los privilegios en el seno de la comunidad, mientras que apelar a la amenaza filistea se ofrecía como una *tapadera externa* para la búsqueda de privilegios en la comunidad (no es la última vez en que la «amenaza filistea» será usada como justificación para la manipulación política interna). Estas razones para la monarquía sugieren por qué la cuestión del reinado humano se convirtió en una disputa ideológica muy intensa en el seno de Israel. La defensa de la monarquía no era algo compartido por toda la comunidad, sino que representaba los intereses de un grupo que defendía una determinada ideología de la comunidad, a la que otros se oponían. Cualquiera de las tres interpretaciones pone de manifiesto que la aparición de la monarquía se produjo por razones «terrenales».

2. *Problemas hermenéuticos con la monarquía*

La percepción de esta necesidad provocó graves problemas interpretativos para el establecimiento de una monarquía, la cual inevitablemente era percibida por unos como un desafío o un destronamiento del reinado de Yahvé (como en 1 Sm 8, 7-8). La evidencia textual sugiere que esta disputa teológica, tal como se podía esperar, produjo una escisión atendiendo a criterios prácticos. Quienes eran capaces de armonizar los dos reinados, el divino y el humano, querían la monarquía y hallaban una forma sencilla de legitimarla; quienes preferían (¿y se beneficiaban de?) la vieja organización del poder se centraban en lo que ellos contemplaban como un desafío insostenible a las demandas bien fundadas de Yahvé. Así, la monarquía como mediación se ideó debido a las necesidades prácticas que se sintieron y se consolidó mediante una ardua disputa hermenéutica.

Obviamente prevaleció la opinión favorable al rey, y el testimonio de Israel está plagado de alusiones a las reivindicaciones reales-davídicas-mesiánicas que son consideradas plenamente legítimas. De hecho, resulta extraño el hecho de que el testimonio acerca de la disputa real se conserve en afirmaciones que se oponen claramente a la monarquía. Así, en Jue 8, el éxito político de Gedeón como salvador militar de Israel condujo a una cierta aventura política, que finalmente se resolvió respetando el reinado de Yahvé:

> Gedeón respondió: «No seré vuestro jefe, ni tampoco lo será mi hijo, porque es el Señor quien debe ser vuestro jefe» (Jue 8, 23; adviértase que en los vv. 24-27 Gedeón no resiste igual de bien la tentación de los privilegios económicos que su éxito hizo posible).

La principal polémica en relación con la legitimidad de la monarquía la encontramos en 1 Sm 8, una interpretación característicamente antimonárquica[5]. Los ancianos, que consideran el antiguo sistema de los jueces disfuncional y corrupto (vv. 1-5),

5. Al respecto, cf. D. J. McCarthy, *The Inauguration of Monarchy in Israel (A Form-Critical Study of 1st Samuel 8–12)*: Int 17 (1973) 401-412.

expresan la propuesta de que haya un rey. Este capítulo fundamental, no obstante, se narra desde la perspectiva opuesta a la monarquía en la que Samuel (el líder de las viejas estructuras de poder), Yahvé y el narrador están de acuerdo en que la monarquía resulta inaceptable y constituye de hecho un rechazo de Yahvé (v. 7). Esta interpretación concuerda con Jue 8, 22-23: la monarquía humana empaña el gobierno legítimo de Yahvé.

En última instancia, quizás ante la influencia irresistible de sus defensores, este capítulo narra cómo se instaura la monarquía. Samuel y Yahvé acuerdan aceptarla con gran reluctancia. De todos modos, no se concede la monarquía sin que la vieja guardia de esta tradición teocrática exprese su famosa y tremenda advertencia contra ese tipo de gobierno:

> Así gobernará el rey que va a regiros: tomará a vuestros hijos y los pondrá al servicio de sus carros y sus caballos, haciéndolos correr ante su carroza; los empleará como jefes y capataces; les hará trabajar sus campos, segar sus mieses, fabricar sus armas de guerra y los arreos de sus carros. A vuestras hijas las tomará para perfumeras, cocineras y panaderas. Os quitará vuestros mejores campos, viñas y olivares para dárselos a sus servidores. Se adueñará de vuestros siervos y siervas, de vuestros mejores bueyes y asnos para emplearlos en sus trabajos. Os exigirá el diezmo de vuestros rebaños, y vosotros mismos seréis sus esclavos. Entonces gritaréis contra el rey que vosotros mismos habéis elegido, pero el Señor no os responderá (1 Sm 8, 11-18).

Esta tradición hermenéutica, la cual sospecha de las concentraciones de poder, prevé que un gobierno centralizado es en principio explotador, usurpador e interesado. Podemos decir que reconocer esto resulta fundamental para la crítica bíblica del poder. Sin embargo, es evidente que se trata sólo de una voz en el testimonio, de una voz poderosa y autorizada, pero que no prevaleció. Al final se instituyó la monarquía. Tal como este testimonio lo presenta, en el momento de la coronación de David, la cuestión de la monarquía había desaparecido y los «liberales» habían ganado. Después de David la cuestión no era: «¿Debemos tener un rey?», sino: «¿Quién sucederá en el trono al rey?» (1 Re 1, 27).

En última instancia, Israel opta de forma irreversible por la monarquía como su expresión fundamental de poder[6]. Sigmund Mowinckel, en su magistral estudio de la monarquía, es capaz de sacar la siguiente conclusión:

> Por lo que hemos visto, en la mentalidad de Israel y en el Antiguo Testamento no existe oposición entre la soberanía regia de Yahvé y la del Mesías, de igual modo que, idealmente, no existe conflicto entre el gobierno soberano de Yahvé y el de su hijo, el ungido, el rey terrenal... En ninguna parte se ponen su dignidad y su poder tan de relieve como para amenazar el dominio exclusivo de Yahvé o el monoteísmo del Antiguo Testamento[7].

6. La noción de «irreversible» debe ser matizada, pues después del 587 a.C. Israel volvió a un estilo de vida no monárquico. En la ideología del Israel monárquico, sin embargo, incluyendo el horizonte de los profetas, el paso hacia la monarquía fue visto con raras excepciones como algo irreversible.

7. S. Mowinckel, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Madrid 1975, 187-188.

3. *«Los dos reyes»*

El alentador y rotundo juicio de Mowinckel en relación con la monarquía puede ser el correcto, pero se trata en cierto sentido de un engaño. El engaño consiste en que el racionamiento de Mowinckel concierne sólo a los problemas teológicos-teóricos. Desde ese punto de vista, se puede llegar a un acuerdo acerca de las reivindicaciones rivales de «los dos reyes». Sin embargo, la monarquía humana de Israel nunca es sólo una cuestión de interpretación teológico-teórica. La monarquía humana en Israel, como en cualquier parte, concierne a la distribución de poder, bienes (tierra) y accesibilidad. Si se comprendiese a Yahvé como el principio crítico para una distribución igualitaria (así como sucedía en cierto sentido en las tradiciones del Sinaí), la monarquía humana se hallaría bajo sospecha, porque se convirtió en Israel, al igual que en otras partes, en un motor que favorecía las preferencias, los privilegios, el monopolio y los excesos. En su praxis concreta, por tanto, la monarquía fue a menudo percibida como contraria a los objetivos de Yahvé[8].

La ecuánime conclusión de Mowinckel sólo se puede alcanzar mediante una intensa labor hermenéutica, la cual debe haberse llevado a cabo en Israel. Dicha labor hermenéutica consiste en juzgar entre dos emplazamientos ideológicos del reinado humano en el gobierno de Yahvé. Por un lado, el acomodo del rey davídico dentro del gobierno de Yahvé se logra mediante la formulación de una «ideología regia», es decir, una teoría de gobierno que se ubicaba en Jerusalén y que afirmaba, por medio de una elevada liturgia, que Yahvé se había comprometido de forma irreversible con la casa de David, de manera que la dinastía davídica se convirtió en principio (y no por una causalidad histórica) en un elemento innegociable de la vida de Israel[9]. Es posible que este logro interpretativo fuese tomado en parte del ambiente político y religioso de Israel.

a) *La importancia del reinado davídico*

En el testimonio de Israel la reivindicación teológica de la importancia del reinado de David aparece en dos lugares importantes. Es expresada con gran fuerza en el relato y en el oráculo de 2 Sm 7, normalmente considerado como la clave interpretativa del mesianismo en Israel. En este texto, Yahvé, por medio del oráculo de Natán, promete a David (y a su hijo) su constante fidelidad:

> Cuando hayas llegado al final de tu vida y descanses con tus antepasados, mantendré después de ti el linaje salido de tus entrañas, y consolidaré su reino. Él edificará una casa en mi honor y yo mantendré para siempre su trono real. Seré para él un padre y él se-

8. Sólo Os 8, 4, entre los profetas, se opone a la monarquía en principio.

9. Las obras convencionales sobre esta cuestión exegética son H. Frankfort, *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago 1972; I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Oxford 1967; S. H. Hooke, *Myth and Ritual: Essays in the Myth and Ritual of the Hebrews in Relation to the Culture Patterns of the Ancient East*, Londres 1933; Id., *Myth, Ritual, and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East*, Oxford 1958. Fue F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973, el primero en tomar estos estudios en serio en la exégesis estadounidense.

rá para mí un hijo. Si hace el mal, yo lo castigaré con varas y golpes como hacen los hombres. Pero no le retiraré mi favor, como se lo retiré a Saúl, a quién rechacé de mi presencia. Tu dinastía y tu reino subsistirán para siempre ante mí, y tu trono se afirmará para siempre (2 Sm 7, 12-16).

Se trata de una declaración extraordinaria, un auténtico *novum* en la fe de Israel. Con una seguridad demoledora, el «si» condicional de la Torá mosaica (Ex 19, 5-6) queda anulado, y se hace de David instrumento y portador de la gracia incondicional de Yahvé en Israel. Esta afirmación puede considerarse el punto a partir del cual la gracia sin condiciones se constituye en un dato de la vida de Israel, y a partir del cual se afirma un tipo de mesianismo en que este agente humano concreto (y su familia) se convierte en algo definitorio para la relación de Yahvé con Israel. La promesa de este oráculo se repite en la primera parte del salmo 89:

Mi amor hacia él será eterno, y mi alianza con él, firme;
haré eterno su linaje, y su trono durará como el cielo.
Si sus hijos abandonan mi ley y no siguen mis preceptos,
si violan mis órdenes y no guardan mis mandamientos,
castigaré su trasgresión con la vara y sus culpas con el látigo.
Pero a él no le retiraré mi amor, ni le faltará mi fidelidad.
No violaré mi alianza, ni me retractaré de la palabra dada.
Una vez lo juré por mi santidad y no voy a mentir a David.
Su linaje será eterno; su trono como el sol en mi presencia,
como la luna, testigo fiel y permanente en el cielo (Sal 89, 29-38).

Estas afirmaciones, celebradas litúrgicamente, implantaban la monarquía no como una institución histórica, sino como parte del proceder por el que Yahvé se relacionaría con Israel. David y su dinastía son ciertamente un instrumento mediador, portadores en Israel de una fidelidad incondicional.

Esta destacada afirmación interpretativa se enuncia una segunda vez en una serie de salmos reales, de los cuales sobresalen los salmos 2 y 110[10]. Los textos que nacieron de las liturgias reales en Jerusalén reiteran la afirmación del oráculo de 2 Sm 7[11]. En el salmo 2, oímos expresado lo que probablemente sea una fórmula de entronización:

Voy a proclamar el decreto del Señor; él me ha dicho:
«Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy.
Pídemelo, y te daré en herencia las naciones,
en posesión los confines del mundo.
Los machacarás con cetro de hierro,
los quebraras como cacharro de alfarero» (Sal 2, 7-9).

El oráculo garantiza el compromiso protector de Yahvé a la monarquía. En el salmo 110, «el Señor» garantiza a «mi señor» (David):

10. Respecto a la monarquía en los salmos, cf. H.-J. Kraus, *Teología de los salmos*, 143-166.
11. Cf. la arriesgada reconstrucción de estos textos dentro de un conjunto litúrgico coherente en A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff 1955.
12. Quizás una excepción importante sea Sal 45, 7, que parece dirigirse al rey como «elohim».

«Siéntate a mi derecha,
hasta que convierta a tus enemigos en estrado de tus pies» (Sal 110, 1).

La dinastía en Jerusalén debe actuar disfrutando de éxitos militares (vv. 2-7), pero también poniendo en práctica una eficacia sacerdotal (v. 4) que garantice el éxito y el bienestar del pueblo (v. 3).

Sin duda, tal interpretación de David y de su dinastía está influida por poderosos intereses políticos, no sólo de la familia, sino del grupo social (la elite urbana) que se aprovecha de la existencia de un gobierno centralizado. La afirmación de la dinastía refleja innegables intereses materiales, es decir, socioeconómicos. En este sentido, advertimos que en el decreto de coronación de Sal 2, 7, Yahvé le llama «hijo mío». Seguramente se trata de un título político exaltado. La noción del rey como «hijo de Dios» no remite a ninguna afirmación ontológica o estatus metafísico, sino que se trata de una poderosa reivindicación política de una legitimidad peculiar[12]. Sin embargo, esta trayectoria interpretativa no es precisa en sus fórmulas. Lo que se reivindica es que, con el rey davídico, Yahvé ha establecido un compromiso nuevo e incondicional para proteger a Israel y fomentar su prosperidad.

b) *Los esfuerzos por incluir las reivindicaciones reales bajo la Torá*

Un segundo y bastante distinto esfuerzo hermenéutico en Israel pretende asumir este nuevo desarrollo institucional. Este segundo esfuerzo manifiesta una tensión importante con el primero. La «vieja guardia» creía (o decía creer, en su propio beneficio) que la obediencia a la Torá es una fuente adecuada de paz y prosperidad, y que la monarquía obstaculizaría y no favorecería tales fines. Oponiéndose a la interpretación del reinado como algo incondicionalmente garantizado, este segundo esfuerzo hermenéutico procuró cautelosamente incluir las reivindicaciones reales bajo las exigencias de la Torá.

Lo que hace esta noción de monarquía es refrenar el poder y la autoridad real, e insistir en que esa monarquía, como todo lo demás, está sometida a la Torá. El rey, en última instancia, es sólo un israelita más, sujeto como el resto a la obediencia, que es la fuente principal de todo el bienestar del mundo. Es decir, subrayar la Torá sirve para relativizar las reivindicaciones de la monarquía. El texto fundamental que articula este subrayado relativista es Dt 17, 14-20, el texto principal del Pentateuco respecto a la monarquía. Desde un punto de vista negativo, la rapacidad de la monarquía, prevista en 1 Sm 8, 11-18, es severamente limitada en esta teoría del reinado:

Pero no tendrá muchos caballos ni hará volver al pueblo a Egipto para aumentar el número de caballos, pues el Señor dijo: «No volveréis jamás por ese camino». Tampoco tendrá muchas mujeres, no sea que se desvíe su corazón, ni grandes cantidades de oro o plata (Dt 17, 16-17).

13. Hay que tener en cuenta el contraste que seguramente buscaba el original hebreo entre el v. 25 («No estés contrariado por este asunto») y el v. 27 («Lo que había hecho David contrarió a Yahvé»).

Desde un punto de vista positivo, la actividad fundamental del monarca consiste en estudiar la Torá, sometiéndose a las demandas y condiciones de la alianza mosaica (Dt 17, 18-20).

Esta insistencia hondamente deuteronomista, que se halla en tensión con las elevadas reivindicaciones reales, se repite en la autorización inicial de Salomón como sucesor de David. Salomón pide dotes para ser un rey sabio:

> Da, pues, a tu siervo un corazón sabio para gobernar a tu pueblo y poder discernir entre lo bueno y lo malo. Porque ¿quién, si no, podrá gobernar a un pueblo tan grande? (1 Re 3, 9).

Como Salomón hizo una petición sabia a Yahvé, se le conceden todos los lujos de la monarquía:

> Ya que me has pedido esto, y no una larga vida, ni riquezas, ni la muerte de tus enemigos, sino sabiduría para obrar con justicia, te concederé lo que me has pedido. Te doy un corazón sabio y prudente, como no ha habido antes de ti, ni lo habrá después. Pero además te añado lo que no has pedido: riquezas y gloria en tal grado que no habrá en tus días rey alguno como tú (1 Re 3, 11-13).

Todas estas otras cosas –riquezas y honor– se añaden (cf. Mt 6, 33). Sin embargo, no son las primeras en el proceso; no se piden ni se conceden en primer lugar. Antes de que concluya el texto, se refuerza el «si» de Moisés:

> Si caminas por mis sendas y guardas mis preceptos y mandamientos, como hizo tu padre David, te daré una larga vida (1 Re 3, 14).

Así, la tradición que refrena el engrandecimiento real reubica aquí la monarquía en el contexto de la Torá y se niega a considerar la noción de una institución que puede sustituir o trascender la obediencia a la Torá. Esta insistencia de la Torá en lo condicional aparece en diversos textos reales, sin duda derivados de la tradición deuteronomista de la Torá.

1. En 2 Sm 11, David se comporta como si fuese un potentado autónomo que se halla por encima de la ley. El relato afirma lacónicamente: «Pero lo que había hecho David desagradó al Señor» (v. 27b)[13]. Ello se intensifica en el capítulo 12 mediante la acusación de Natán basada en la Torá:

> ¿Por qué, pues, has despreciado al Señor haciendo lo que le desagrada? Mataste a espada a Urías, el hitita, y tomaste a su mujer. Sí, lo mataste por medio de la espada de los amonitas. Por tanto, la espada no se apartará nunca de tu casa, por haberme despreciado y haber tomado a la mujer de Urías, el hitita (2 Sm 12, 9-10).

David, en toda su gloria, no está libre de los viejos límites de la alianza de la Torá. El relato posterior sigue considerando este incidente como algo fundamental en la vida de David (cf. 1 Re 15, 5).

2. No ocurre algo diferente con Salomón. Justo después de la grandiosa y gloriosa inauguración del templo, el relato, caracterizado por su carácter áspero y poco dado a las alegrías, presenta la perfecta simetría de la obediencia a la Torá como condición de la prosperidad monárquica:

> Si caminas en mi presencia con pureza y rectitud de corazón como tu padre David, cumpliendo todo lo que te he mandado y observando mis leyes y mandamientos, consolidaré para siempre tu trono real sobre Israel, como prometí a tu padre David, cuando le dije: «No te faltará un descendiente en el trono de Israel». Pero si vosotros y vuestros hijos me abandonáis, y en lugar de cumplir las leyes y mandamientos que os he dado, dais culto a otros dioses y los adoráis, borraré a Israel de la tierra que les he dado, rechazaré este templo que he consagrado a mi nombre, e Israel será la irrisión y la burla de todos los pueblos (1 Re 9, 4-8).

En última instancia, Salomón es tremendamente criticado como un rey que actuó autónomamente:

> El Señor se irritó contra Salomón, porque apartó su corazón del Señor, Dios de Israel, que se le había aparecido dos veces, ordenándole que no fuese tras otros dioses, pero él no cumplió esta orden. Entonces el Señor dijo a Salomón: «Por tu mal comportamiento, porque has roto mi alianza y no has guardado mis mandamientos, te quitaré el reino y lo daré a uno de tus servidores» (1 Re 11, 9-11).

3. En el discurso de despedida de Samuel, éste emplea una retórica que hace del rey, como de cualquier israelita, alguien totalmente sometido a la Torá:

> Si honráis al Señor y le servís, si le obedecéis y no sois rebeldes a sus órdenes, entonces vosotros y el rey que os gobierna viviréis al ser fieles al Señor vuestro Dios; pero si no le obedecéis y os rebeláis contra sus órdenes, el Señor os castigará como castigó a vuestros antepasados... Así que honrad al Señor y servidle sinceramente con todo vuestro corazón porque ya veis lo generoso que ha sido con vosotros. Pero si hacéis el mal pereceréis vosotros y vuestro rey (1 Sm 12, 14-15.24-25).

La obsesiva fórmula «tú y tu rey» es un vigoroso recuerdo de que, desde esta perspectiva, el rey no es nadie especial. El rey vive bajo las mismas exigencias que todo el pueblo de Yahvé.

4. El oráculo de Sal 132, 11-12 es un paralelo próximo al del salmo 89:

> El Señor hizo a David un juramento,
> una promesa de la que no se retractará:
> «A un descendiente tuyo colocaré en tu trono.
> Si tus hijos guardan mi alianza
> y los decretos que les he enseñado,
> también sus hijos se sentarán sobre tu trono para siempre».

En cualquier caso, al comparar este texto con Sal 89, 31-38, encontramos una diferencia drástica. El «si» de Sal 89, 31-32 es importante, mas es penúltimo en relación con el «pero» del v. 34. La afirmación está estructurada de la misma manera que la de 2 Sm 7, 14-15, la cual convierte en algo incondicional la expresión final. En Sal

132 no hay nada después del «si» del v. 12. Así, el salmo 132 se aparta de la pretensión absolutizadora de 2 Sm 7 y Sal 89 avanzando en la dirección de la obediencia.

La resolución de la relación entre Yahvé y el rey puede en última instancia ser tan pacífica como sugiere el veredicto de Mowinckel. Sin embargo, no es fácil llegar a semejante resolución, en caso de que se llegue a ella. Generalmente, en el testimonio de Israel, lo condicional de la Torá y lo incondicional de la ideología real conviven en medio de una gran tensión[14]. A mi juicio, esta tensión en sí es el dato que nos interesa a la hora de comprender este modelo de mediación desde un punto de vista teológico. Se trata de una tensión que debe perdurar, porque el «verdaderamente divino» está ahora comprometido con el «verdaderamente humano», lo cual significa que la promesa de Yahvé a Israel se halla inserta dentro de una praxis concreta y material. Por lo tanto, en dicha praxis conviven elevadas reivindicaciones teológicas y exigencias y costes de carácter real y específico. Lo que aparece es que el Altísimo y el Santo ha delegado el poder y la autoridad en una figura humana, histórica, política y material. Más sucintamente, los objetivos de Yahvé han sido confiados a un agente humano. La tarea de Yahvé ha de ser llevada a cabo por la familia de David. El reino de Yahvé adopta la forma de la casa de David. Cuando se expresa a través de un agente humano en forma humana, lo que desde el punto de vista de Yahvé es una única intención se complica por una ideología de autobombo y por un interés desenfrenado. Sin embargo, Israel no puede elegir y optar. Cuando recibe la monarquía lo hace con todo: la única intención de Yahvé, la ideología de autobombo y el interés desenfrenado. De esta forma, es como la presencia de Yahvé es mediada en el mundo. Esta extraña y desordenada mezcla presenta dos tentaciones. Por un lado, es posible, tal como la Iglesia tiende a hacer en su sesgo cristológico, tomar las afirmaciones líricas de los oráculos y los salmos reales y «sustituir» los relatos sórdidos, de modo que la monarquía adopta un cierto aire docético. Por otro lado, abriendo una puerta al cinismo, es posible prestar especial atención a la tendencia interesada de la monarquía y rechazar todo el negocio dinástico como una invención de las elites urbanas, alejadas del Dios de Israel. El testimonio de Israel, en cualquier caso, se niega a optar por una de estas tentaciones ignorando el otro acento. De esta manera, el testimonio israelita reitera y confía en las excelsas afirmaciones hechas a favor del rey, pero no hace nada por negar la realidad del interés propio que deforma la monarquía como mediadora de Yahvé[15].

Trascendiendo esta problemática nos queda el problema más amplio de la Torá y la monarquía. Aquí los cristianos han llevado a cabo una maniobra característica en virtud de la cual se apropian para la cristología de las más elevadas reivindicaciones de la monarquía (como atestigua el uso de los salmos 2 y 110) y asignan al judaísmo

14. J. D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, Minneapolis 1985, ha formulado adecuadamente la tensión, rechazando cualquier adaptación disyuntiva. Cf. su reflexión sobre Gn 18 y Gn 22 como los dos aspectos de la tensión: J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, 140-156.

15. Al respecto, la decisión del cronista de silenciar los relatos negativos parece ser una especie de tapadera coherente con toda su perspectiva.

las exigencias de la Torá[16]. Esta división de recursos, no obstante, es una conclusión insostenible. Deforma el modo en que la interpretación judía mantuvo la Torá y al mesías en una tensión fecunda y pasa por alto el modo en que esta misma tensión sigue girando en torno a Jesús. De hecho, es posible sugerir que el propio compromiso de Jesús con la fe de la Torá es más intenso que el que la alta cristología de la interpretación eclesial puede tolerar.

Hasta el momento nuestro estudio sugiere que en la aparición de este modo de mediación Israel se enfrentó a cuestiones de la vida real, que a su vez requerían una negociación hermenéutica extensa y complicada. La monarquía surge como una forma de relacionarse Yahvé. La monarquía constituye una extraña afirmación por parte de Israel de que su relación con Yahvé es visible en la actuación humana, la cual está profundamente sometida a la condicionalidad del proceso histórico.

Sin negar las imperfecciones de David (como en 2 Sm 11–12), Salomón (como en 1 Re 11) y otros de su índole, la monarquía en Israel surgió, de acuerdo con la interpretación de Jerusalén, como un gran don de parte de Dios. La intimidad y la relación del rey con Dios indican que la puesta en práctica del plan de Yahvé en el mundo es una posibilidad para el hombre. De esta manera, pese a la gran ambigüedad y los apaños, se espera y celebra que el monarca enderezca el mundo para Israel.

4. *Monarquía y Torá*

La monarquía como mediadora ha de ser comprendida a) como algo coherente con el reinado de Yahvé y b) como algo situado entre la elevada ideología de la realeza y las reservas y los matices de las tradiciones de la Torá que brotan de la alianza mosaica. Sólo a duras penas se cumplen estas difíciles exigencias en el texto, con muchos indicios de que el acuerdo no fue aceptado de buen grado, completamente o en todas partes. Sin embargo, es posible afirmar que dichas exigencias se vieron satisfechas con la reivindicación fundamental de que la monarquía davídica tenía como obligación fundamental para con Yahvé y la sociedad israelita el establecimiento de la justicia. Se trataba, además, de una justicia distributiva, congruente con la visión general de la alianza de Israel, que buscaba compartir los bienes, el poder y la accesibilidad con todos los miembros de la comunidad, incluyendo los pobres, desvalidos y marginados. La formulación más clara de este concepto de mediación se encuentra en el salmo real 72:

> Oh Dios, da tu juicio al rey,
> tu justicia al heredero del trono,
> para que gobierne a tu pueblo con justicia
> y a tus humildes con equidad.
> Que venga la paz al pueblo desde los montes,
> y la justicia desde las colinas;

16. Respecto a los salmos reales en el Nuevo Testamento, cf. H.-J. Kraus, *Teología de los salmos*, 143-166.

que defienda a los humildes,
que salve a los pobres y aplaste al opresor...
Porque él librará al pobre que suplica,
al humilde que no tiene defensor;
tendrá piedad del pobre desvalido
y salvará la vida de los pobres.
Los librará de la violencia y la opresión,
pues sus vidas valen mucho para él (vv. 1-4.12-14; cf. Sal 101).

Estos notables mandamientos para el rey, sin duda articulados en las liturgias reales, tienen como contrapunto la prosperidad y el bienestar del monarca, expresados con el lenguaje cortesano más hiperbólico:

Que su reinado dure como el sol,
como la luna, de edad en edad;
que sea como lluvia para el retoño,
como aguacero que riega la tierra.
Que florezca en sus días la justicia
y haya prosperidad mientras alumbre la luna.
Que domine de mar a mar,
desde el Éufrates hasta los confines de la tierra.
Que se inclinen ante él los beduinos
y sus enemigos muerdan el polvo.
Que los reyes de Tarsis y de los pueblos lejanos
le traigan presentes;
que los monarcas de Arabia y de Saba le hagan regalos;
que se postren ante él todos los reyes
y lo sirvan todas las naciones (vv. 5-11; cf. vv. 15-17).

Resulta evidente que esta ideología vincula la praxis real de la justicia con el adecuado funcionamiento de la fertilidad, de modo que el rey es, en última instancia, responsable de todo el funcionamiento de la creación[17]. Este funcionamiento cabal de la creación depende además de la práctica seria de la justicia social.

La «justicia» es una vieja atribución ideológica de los reyes, hecha mucho antes que Israel, por lo que es posible deducir que tal discurso es solamente jerga litúrgica e ideológica. Además, David Jobling ha planteado que el salmo 72 presenta una ideología bastante sutil pero deliberada que beneficia a las clases elitistas que emplean el salmo en la liturgia[18]. Tales reservas y matices sin duda tienen su razón de ser. No obstante, es importante el hecho de que la ideología monárquica en el Antiguo Testamento se ubique en medio de los compromisos mosaicos. Por consiguiente, es evidente que al menos algunos se tomaron en serio la retórica de la justicia y esperaban que el poder público no se dedicase simplemente a recitar eslóganes, sino que la practicase. Aunque la verdadera labor de los monarcas puede resultar sumamente ambivalente en lo referente a la justicia y los intereses personales, la monarquía, tal como es presentada en la formulación yahvista, considera al rey como un agente de justicia y rectitud. Es decir, el rey debe hacer lo que Yahvé le propone hacer. El ideal permanente de la monarquía consiste en que el rey fiel se convierta en mediador de la soberanía de Yahvé precisamente al transformar el poder público en pro del bienestar de la comunidad.

17. Por ejemplo, respecto al tratamiento de la sequía por parte del rey, cf. 1 Re 18, 5-6.
18. D. Jobling, *Deconstruction and the Pontifical Analysis of Biblical Texts: A Jamesonian Reading of Psalm 72*: Semeia 59 (1992) 95-127.

El subrayado de la naturaleza intensamente yahvista de la monarquía (es decir, su compromiso con la justicia) aparece expresado de diversas maneras en los profetas, los cuales apelan a las tradiciones de la alianza (por ejemplo, cf. Miq 3, 9-12), y se defiende de modo especial en las tradiciones del Deuteronomio. El deuteronomista presenta específicamente a Josías como el rey modélico que cumple cabalmente lo que ordena la Torá:

> Agradó con su conducta al Señor e imitó el comportamiento de su antepasado David sin desviarse ni a un lado ni a otro (2 Re 22, 2)[19].

Josías es presentado como alguien que responde totalmente a las exigencias de la Torá (2 Re 22, 11). El relato ofrecido en 2 Re 22–23 refleja a Josías principalmente como un reformador del culto que suprimió los elementos extranjeros de la praxis cultual de Israel. Es probable que la «reforma» de Josías tuviese como objetivo principalmente una acción de independencia política. No obstante, es posible deducir que los ajustes en el culto a los que se oponía habían mitigado el intenso yahvismo y habían conducido a una disminución de la pasión por la justicia. Por el contrario, la expulsión de los añadidos extranjeros del culto probablemente estaba vinculada a la recuperación de una ética de la justicia pública.

Dado que la realidad histórica y la tendencia ideológica del deuteronomista no son fáciles de descifrar, no podemos ir más allá de este probable vínculo deliberado. En cualquier caso, advertimos que en la valoración de los últimos reyes de Israel por parte de Jeremías, destaca el veredicto poético y profético acerca de Josías:

¿Piensas consolidar tu reinado
compitiendo en cedro?
Tu padre comía y bebía
pero practicaba el derecho y la justicia,
y todo le iba bien.
Defendía la causa
del humilde y del pobre,
y todo le iba bien.
Eso es lo que significa conocerme.
Oráculo del Señor (Jr 22, 15-16).

19. Esta imagen de Josías refleja la ideología de los deuteronomistas, de manera que Josías se convierte en modelo y símbolo del modo en que debería haber sido, aunque de hecho no represente a Josías.

Se trata de una afirmación llamativa, aparentemente en relación con Josías, padre de Joaquín. Se dice que Josías practicó la justicia y el derecho (los mismos términos que aparecen en Sal 72, 1) y a consecuencia de ello prosperó. Es, sin embargo, el v. 16 el que resulta más sorprendente. En su discurso el profeta equipara el juicio acerca de la causa del pobre y necesitado con el conocimiento de Yahvé. Adviértase bien que estas líneas no afirman que juzgar al pobre y necesitado sea la causa y conocer a Yahvé el efecto[20]. Más bien los dos se identifican. Juzgar la causa del pobre y necesitado *constituye el contenido* del conocimiento de Yahvé (cf. Os 6, 6). Por lo tanto, cuando el rey se dedica a la práctica de la administración del poder público, el conocimiento de Yahvé es mediado en la comunidad israelita.

Esta misma expectativa utópica del rey como mediación del gobierno de Yahvé aparece en dos conocidos oráculos de Isaías que quizás están relacionados con coronaciones reales. En Is 9, 2-7 la anticipación de una gran victoria militar davídica (vv. 4-5) culmina con una descripción del gobierno davídico que ha de ser puesto en práctica en una monarquía consolidada y segura:

> Dilatará su soberanía
> en medio de una paz sin límites,
> asentará y afianzará el trono
> y el reino de David
> sobre el derecho y la justicia,
> desde ahora y para siempre.
> El amor ardiente del Señor todopoderoso lo realizará (Is 9, 7).

Se emplean las mismas palabras clave, justicia y derecho, las cuales encargan al rey con una administración radical del poder público por el bien de toda la comunidad (cf. 1 Re 10, 9, donde aparece la misma pareja de términos). Yahvé está presente, a través del rey davídico, donde se llevan a cabo tales prácticas de poder público. El mismo mandato utópico se expresa en una sección en prosa de Jeremías, que seguramente refleja el compromiso deuteronómico de la alianza, donde destaca el «si» de la condicionalidad mosaica:

> Escucha la palabra del Señor, rey de Judá, que te sientas en el trono de David, tú, tus servidores y tu pueblo, que pasa por estas puertas. Así dice el Señor: Practicad el derecho y la justicia, arrancad al oprimido del poder del opresor; no oprimáis al emigrante, al huérfano y a la viuda; no seáis violentos, ni derraméis sangre inocente en este lugar. Si actuáis así, por las puertas de este palacio entrarán reyes para ocupar el trono de David, montados en carrozas y caballos, con sus servidores y su pueblo. Pero si desobedecéis estos mandatos, os juro por mí mismo, oráculo del Señor, que este palacio se convertirá en un montón de escombros (Jr 22, 2-5).

Aquí el mandato es aún más específico, en relación con la justicia económica y con la importancia del cuidado del extranjero, el huérfano y la viuda. Dicha tradición

20. Respecto a este texto, cf. J. P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca ²1975.

afirma que por medio de esta acción humana puede cumplirse y consolidarse la voluntad soberana de Yahvé de que haya bienestar en el mundo en aspectos concretos de índole socioeconómica y política.

5. *La monarquía y el exilio*

Un rasgo definitorio de la vida de Israel es que el sistema monárquico, en última instancia, no fue eficaz para sustentar a Israel. En el centro de la conciencia personal de Israel se halla la debacle del 587 a.C., cuando rey, templo y ciudad sucumbieron. A causa de lo devastador de esta realidad fundamental, que Israel no podía ni quería negar, no nos sorprende que algunos israelitas atribuyesen la destrucción de ese año al incumplimiento por parte de los reyes de su deber en términos de justicia y derecho.

Dos textos explicitan este vínculo. Una vez más la tradición de Jeremías, que es implacablemente negativa con la monarquía, une esta con el exilio:

> ¡Ay de los pastores que extravían y dispersan el rebaño de mi pasto! Oráculo del Señor. Por eso, así dice el Señor, Dios de Israel, contra los pastores que pastorean a mi pueblo: Vosotros habéis dispersado mi rebaño, lo habéis ahuyentado sin ocuparos de él. Pero yo me voy a ocupar ahora de vosotros, oráculo del Señor, y castigaré vuestras malas acciones (Jr 23, 1-2).

Son los reyes quienes han «dispersado», es decir, provocado el exilio. Una afirmación más plena del mismo vínculo se ofrece en Ez 34:

> Vosotros os bebéis su leche, os vestís con su lana, matáis las ovejas gordas, pero no apacentáis el rebaño. No habéis robustecido a las flacas, ni curado a las enfermas, ni habéis vendado a las heridas; no habéis reunido a las descarriadas, ni buscado a las perdidas, sino que las habéis tratado con crueldad y violencia. Y así, a falta de pastor, andan dispersas a merced de las fieras salvajes. Mi rebaño anda errante por montes y colinas, dispersas mis ovejas por todo el país sin que nadie las busque ni las cuide (vv. 3-6).

La acusación contra la monarquía es grave, con el sonido repetido del término «dispersar». De hecho, en el largo capítulo sobre los reyes en Jeremías, el poema termina anticipando el fin de la monarquía (Jr 22, 28-30).

El vínculo que establece este testimonio entre el fracaso monárquico y la desaparición del pueblo nos resulta tan claro y tan conocido que podríamos olvidar la enorme reivindicación teo-ética hecha en favor de la monarquía. Ésta consiste en que el poder –político, económico o militar– no puede sobrevivir o dar prosperidad o seguridad a menos que el poder público se administre de acuerdo con las exigencias de la justicia, una justicia que se comprende como la atención al bienestar de todos los miembros de la comunidad. En una teoría alternativa sobre el poder público, presente tanto en el mundo antiguo como en el actual, el poder puede sostenerse a sí mismo de cualquier manera, incluso practicando un incesante autobombo y brutales excesos. Además, quienes llegan al poder por lo general están (paulatinamente) convencidos

de que su propio bienestar es el factor fundamental para el mantenimiento del bienestar, la prosperidad y la seguridad generales.

La debacle del 587 a.C. puede explicarse sin remitirse a este criterio de la justicia basada en la alianza. Sin embargo, resulta llamativo que algunos israelitas siguieran aferrándose a esta explicación primera de las causas de la crisis. Quienes lo hacían insistían en que cuando los reyes de la dinastía de David se apartaron de la voluntad soberana de Yahvé de que existiese justicia, el poder público corre inevitablemente graves peligros y en definitiva no puede sostenerse.

En cualquier caso, la pérdida del 587 abatió las reivindicaciones y la fortuna de la monarquía davídica. Ésta, según cualquier juicio de carácter práctico, había fracasado. A la luz de este fracaso hay manifestaciones de asombro ante el juramento incondicional que Yahvé había hecho a David y que aparece en 2 Sm 7:

> Pero tú has rechazado y reprobado a tu ungido,
> y te has encolerizado contra él;
> has roto la alianza con tu siervo,
> has echado por tierra y profanado su corona.
> Has derruido todas sus murallas,
> has convertido en ruinas sus plazas fuertes;
> la han saqueado todos los transeúntes,
> se convirtió en la irrisión de sus vecinos.
> Has dado la victoria a sus adversarios,
> has llenado de alegría a todos sus enemigos;
> hiciste que se embotase el filo de su espada
> y no lo sostuviste en el combate.
> Acabaste con su esplendor y arrojaste su trono por tierra;
> acortaste su juventud y lo cubriste de ignominia...
> ¿Dónde está, Señor mío, tu amor de antaño,
> dónde la felicidad que juraste a David?
> Acuérdate, Señor mío, de las afrentas de tu siervo;
> en mi pecho aguanto todos los ultrajes de los pueblos,
> con los que tus enemigos, Señor, afrentan a tu ungido (Sal 89, 39-46.50-52).

El salmo 89 ejemplificaba las elevadas reivindicaciones davídicas (vv. 20-38). Pero ahora en el mismo salmo ha fracasado la institución de la monarquía y con ella la ideología con que estaba investida.

6. *La monarquía y la esperanza*

El sorprendente poder de la monarquía como mediadora, y de la visión que conlleva, resulta evidente en el hecho de que la fractura histórica, ineludible para los intérpretes de Israel, no acabó con el poder ideológico de la institución. Sigmund Mowinckel ha planteado que en la medida en que los acontecimientos históricos se desarrollaron y terminaron con las reivindicaciones prácticas de la monarquía, Israel

logró continuar en su vida litúrgica el carácter promisorio de la alianza de Yahvé con David[21]. La promesa dinástica, enraizada en 2 Sm 7 y explicitada en el salmo 89, se orientó hacia el futuro, de modo que Israel esperaba que llegase un rey bueno, fiel y eficaz, aunque todos los titulares presentes y conocidos habían fracasado. De la praxis política concreta surgió la esperanza de la llegada del mesías: un agente histórico de la casa de David que sería ungido, comisionado y dotado de poder para llevar a cabo lo propio de la monarquía davídica en el futuro, para establecer la justicia y el derecho de Yahvé en la tierra.

Los intérpretes no se explican por qué esta promesa, ahora alejada de la realidad política y manifestada solamente en las esperanzas litúrgicas, utópicas e ideológicas de Israel, siguió poseyendo fuerza para configurar la vida y la imaginación de Israel, pero indiscutiblemente la tuvo. Israel siguió esperando un rey que hiciese visible en la tierra el gobierno de Yahvé. Esta esperanza está atestiguada con frecuencia en Israel después del exilio. Tal vez, el testimonio más conocido y empleado es el de las expectativas de Isaías acerca del «tronco de Jesé»:

> No juzgará por apariencias,
> ni sentenciará de oídas.
> Juzgará con justicia a los débiles,
> sentenciará a los sencillos con rectitud;
> herirá al violento
> con la vara de su boca,
> con el soplo de sus labios
> matará al malvado.
> Será la justicia el ceñidor de sus lomos;
> la fidelidad, el cinturón de sus caderas (Is 11, 3b-5).

El rey que ha de venir a restaurar el bienestar social (¿consecuentemente?) traerá consigo la restauración de la tierra:

> Habitará el lobo junto al cordero,
> la pantera se tumbará con el cabrito,
> el ternero y el leoncillo pasearán juntos;
> un muchacho pequeño cuidará de ellos.
> La vaca vivirá con el oso,
> sus crías se acostarán juntas;
> el león comerá paja, como el buey,
> el niño de pecho jugará
> junto al escondrijo de la serpiente,
> el recién destetado meterá la mano
> en la hura del áspid.
> Nadie causará ningún daño
> en todo mi monte santo,

21. S. Mowinckel, *Psalmenstudien 2: Das Thronbesteigungfest Jahwas und der Sprung der Eschatologie*, Oslo 1922; cf. también Id. *El que ha de venir*, Madrid 1975.

porque el conocimiento del Señor
colma esta tierra
como las aguas colman el mar (Is 11, 6-9).

Jeremías, que no es un gran partidario de la monarquía, tras las críticas de Jr 23, 1-2 continúa con la promesa de «pastores que las apacentarán» (v. 4) y luego con la esperanza de «la justicia y el derecho» davídicos:

He aquí que vienen días, oráculo del Señor,
en que yo suscitaré a David
un descendiente legítimo,
que reinará con sabiduría,
que practicará el derecho
y la justicia en esta tierra.
En sus días se salvará Judá
e Israel vivirá en paz.
Y se llamarán así:
«El Señor nuestra salvación» (Jr 23, 5-6; cf. 33, 14-16).

Ezequiel, que había rechazado por completo la monarquía en Ez 34, 1-16, ahora espera a David[22]:

Yo suscitaré un pastor que las apaciente; mi siervo David las apacentará y será su pastor. Yo, el Señor, seré su Dios, y mi siervo David será príncipe en medio de ellos: Yo, el Señor, he hablado (Ez 34, 23-24)[23].

Además, esta esperanza davídica, de una índole enormemente política, siguió teniendo fuerza después del exilio:

Aquel día, oráculo del Señor todopoderoso, te tomaré a ti, Zorobabel, hijo de Sealtiel, mi siervo, oráculo del Señor, y gobernará en mi nombre, porque yo te he elegido, oráculo del Señor todopoderoso (Ag 2, 23).

Salta de alegría, Sión,
lanza gritos de júbilo, Jerusalén,
porque se acerca tu rey,
justo y victorioso,
humilde y montado en un asno,
en un joven borriquillo.
Destruirá los carros de guerra de Efraín
y los caballos de Jerusalén.
Quebrará el arco de guerra
y proclamará la paz a las naciones.

22. Es posible que los vv. 23-24 sean una adición al texto, bajo la presión de los abogados de la monarquía restaurada. J. Levenson, *Theology of the Program of Restauration of Ezekiel 40–48* (HSM 10), Missoula 1976, 87-91, considera que estos versículos pertenecen a la formulación original y por consiguiente son intrínsecos a la nueva realidad prevista en esta tradición.

23. Respecto al «príncipe» (*nasî'*), cf. *ibid.*, 37-107.

Dominará de mar a mar,
desde el Éufrates
hasta los extremos de la tierra (Zac 9, 9-10)[24].

Este modo de mediación de Yahvé siguió poseyendo una gran fuerza en el judaísmo. Cuatro aspectos de esta esperanza son pertinentes para que continuase siendo la mediación esperada de Yahvé para Israel y el mundo:

a) La posibilidad de tal agente humano depende por completo de la fidelidad de Yahvé a su propia promesa. En última instancia, la esperanza del mesías es una esperanza basada en la capacidad de Yahvé de ser plenamente fiel a su propia promesa.

b) El mesías es un agente humano. «Hijo de Dios» (como en Sal 2, 7) es un título regio y litúrgico, que no refleja un vínculo ontológico con Yahvé. Así, el mesianismo es una esperanza de una tarea humana en el mundo. Este modo de mediación supone una afirmación de los agentes humanos que han de «tener dominio», así como de la materialidad de la intención de Yahvé[25]. Yahvé quiere algo para la tierra.

c) Se espera que el mesías ejerza un poder y una influencia política de índole pública, a fin de transformar y restaurar la comunidad pública. Así, el mesianismo, de acuerdo con el testimonio del Antiguo Testamento, está cargado con justicia y rectitud, con la restauración en el mundo real de prácticas comunitarias viables.

d) La práctica del poder para la restauración de la comunidad se encomienda a los descendientes de esta familia humana particular, los herederos de David. Se trata, de hecho, del «escándalo de la particularidad» como una pretensión intransigente. No obstante, por supuesto se trata del modo en que funcionan el poder y la autoridad real. Cabe destacar que cuando el linaje davídico llegó a su fin en el siglo VI a.C., se denomina a Ciro el persa «su ungido» (Is 45, 1). Peter Ackroyd ha aventurado la idea de que en el Isaías del exilio las reivindicaciones davídicas son reasignadas a los persas[26]. De forma más plausible, Otto Eissfeldt encabeza toda una serie de exegetas al sugerir que en Is 55, 3 el mandato davídico ha sido «democratizado» a fin de incluir a todo Israel[27]. En el caso de cualquiera de las reasignaciones de los derechos de David, la particularidad de la familia de Jesé ofrece todavía una reivindicación poderosa y resistente que ofrece energía e identidad para que Israel perdure.

a) *El mesianismo en referencia a Jesús*

De pasada debemos advertir dos textos y dos títulos particulares que en la interpretación cristiana a menudo han sido vinculados con las reivindicaciones mesiáni-

24. La configuración davídica de la anticipación en el corpus profético es difícil de datar y por consiguiente de valorar. Por ejemplo, cf. Am 9, 11-12; Os 3, 5; Miq 5, 2-5. De estos textos, el de Miqueas es el más generalmente aceptado como auténtico en su ubicación. No obstante, han de hacerse diversos juicios en relación con cada texto específico.

25. Cf. B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, 151-163, respecto al salmo 8, ya que él interpreta «dominio» en un sentido monárquico y posteriormente cristológico.

26. P. Ackroyd, en un trabajo presentado en la Sociedad de Estudios de Antiguo Testamento en 1987.

27. Cf. O. Eissfeldt, *The Promises of Grace to David in Isaiah 55:1-5*, en B. W. Anderson-W. Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage*, Londres 1962, 196-207.

cas. En primer lugar, el poema de Is 52, 13–53, 12 ha conducido a la figura del «siervo sufriente», que desempeña una función importante en la tradición cristiana cuando se funde con las reivindicaciones monárquicas[28]. Es justo decir, de todos modos, que la noción de un rey como «siervo sufriente» no juega ningún papel en el testimonio veterotestamentario en sí. Se han hecho intentos para identificar la «humillación ritual» del rey y de leer la huida de David de Jerusalén, bajo la amenaza de Absalón, como una práctica ritual de muerte y restauración (2 Sm 15–19)[29]. Tales esfuerzos no han sido considerados convincentes, y en cualquier caso no ejercieron ningún influjo discernible en el testimonio del Antiguo Testamento.

En segundo lugar, la referencia al «hijo de hombre» en Dn 7, 13 ha sido conectada en la tradición cristiana con la presentación que Jesús hace de sí mismo como Hijo del hombre y, por lo tanto, ha sido fundida con la noción de mesías[30]. Esta referencia al «hijo de hombre», aunque importante en textos posteriores apócrifos y cristianos, no juega ningún papel en el Antiguo Testamento. La referencia en Daniel es tardía y marginal en el Antiguo Testamento, y tampoco supone ningún influjo discernible en la teología veterotestamentaria.

En última instancia una teología del Antiguo Testamento no puede evitar hacer algún comentario sobre el uso del tema del mesianismo con referencia a Jesús y a la naciente cristología de la Iglesia. No hay duda de que la noción de rey como mediador se introduce en el futuro como el mesías prometido y previsto (es decir, un agente humano ungido) que cumplirá con la tarea de administrar la justicia y rectitud de Yahvé en la tierra. Todos los herederos de este texto (judíos, cristianos y mahometanos) tienen esta promesa a su disposición, pero esta oportunidad se mantiene abierta sólo gracias a la gran promesa de Yahvé. La comunidad que custodiaba este texto tras el exilio sabía esperar, pero no sabía exactamente *qué* esperar.

El siglo I a.C. y el siglo I d.C., la época de Jesús, fue un periodo de una enorme necesidad y de una anticipación correspondiente en la vida judía. Cuando los primitivos cristianos se enfrentaron a la abrumadora realidad de la persona de Jesús, resultaba inevitable (¿y apropiado?) que estableciesen vínculos entre esta esperanza intensa y generalizada y su transformadora presencia personal. ¿Qué otra cosa podían hacer unos judíos esperanzados? Podemos decir lo siguiente sobre la recepción de Jesús como mesías:

a) Las conexiones hermenéuticas entre la esperanza mesiánica y Jesús se establecieron de manera imaginativa y poderosa. El Nuevo Testamento está impregnado de la determinación de mostrar a Jesús como cumplimiento de la promesa.

28. Un panorama antiguo y convencional del problema se halla en M. D. Hooker, *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, Londres 1959. Más recientemente, cf. A. Yarbro Collins, *The Suffering Servant: Isaiah Chapter 53 as a Christian Text*, en R. Brooks-J. Collins (eds.), *Hebrew Bible or Old Testament? Studying the Bible in Judaism and Christianity*, Notre Dame 1990, 201-206.

29. Respecto a la humillación ritual del rey, cf. A. R. Johnson, *Sacral Kingship*, 103-104; J. H. Eaton, *Kingship and the Psalms* (SBT 32), Londres 1976, 109-111.142-146.

30. S. Mowinckel, *El que ha de venir*, 376-390, ofrece un panorama completo de los datos. También cf. M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark: A Study of the Background of the Term «Son of Man» and Its Use in St. Mark's Gospel*, Londres 1967.

b) Gran parte de la vida de Jesús presenta a este cumpliendo el mandato del mesías esperado, aunque no es fácil discernir qué elementos del Nuevo Testamento han sido elaborados para establecer esta conexión.

c) Hay pruebas de que Jesús es recordado oponiéndose a la designación davídica o hallándola poco adecuada para su tarea y su destino (cf. Mc 12, 35-37).

En cualquier caso, se reivindicó a Jesús como mesías y muchos lo hallaron convincente. Sin embargo, la conexión se hace teniendo en cuenta el aspecto del cumplimiento de la promesa. ¿Cómo podría ser de otro modo? Así, a mi juicio, la promesa de un mesías está disponible y abierta en el testimonio de Israel. La labor hermenéutica cristiana consiste en reclamar la promesa para Jesús. Además, la tarea cristiana consiste en reivindicar la promesa exclusivamente, eliminando a todos los demás demandantes de este papel, que puede tener muchos aspirantes, y asignándolo única y exclusivamente a Jesús[31]. Me parece que la teología del Antiguo Testamento puede reconocer la conexión establecida con Jesús, pero debe al mismo tiempo preguntarse por la exclusividad de la reclamación, puesto que forma parte de la naturaleza del testimonio veterotestamentario permitir que otros agentes históricamente designados por Yahvé lleven a cabo su labor de justicia y rectitud en la tierra.

Por último, podemos advertir que el Nuevo Testamento se atrevió a emplear la expresión «Hijo de Dios» en relación con Jesús. Hemos sugerido que en Sal 2, 7 y 2 Sm 7, 14 el título es un término real y político. En algún momento del proceso hermenéutico de la comunidad cristiana, en algún lugar entre el Nuevo Testamento y los elevados concilios ecuménicos de la tradición católica, ese título político se ha transformado en un vínculo biológico y metafísico, que acabó dando origen a la famosa fórmula del *homoousios*. Lo expreso de esta manera porque no tengo claro en qué medida el título es ya empleado de este modo en el Nuevo Testamento en sí, aunque es obvio que ya había recibido este contenido en la época de los credos. En cualquier caso, esta evolución de la teología cristiana se sale del horizonte de la teología del Antiguo Testamento. Es importante advertir ambas cosas: a) que la conversión del título real y político en una reclamación ontológica trasciende el empleo del Antiguo Testamento[32]; y b) que se trata de un desarrollo interpretativo coherente con la trayectoria hiperbólica de la que deriva.

De todos modos, así es la naturaleza de este material del Antiguo Testamento. Invita a que se reutilice de forma audaz. La comunidad cristiana ha aceptado la invitación ofrecida por el texto, pero no puede monopolizar dicho texto ni su invitación a emplearse de forma imaginativa. Sugiero que la apropiación cristiana de la promesa, en la medida en que reivindica autoridad, se halla junto a otros usos, ninguno de los cuales puede acabar con los demás. Toda comunidad interpretativa que apela a esta poderosa visión comparte la convicción israelita, de la que da testimonio en las du-

31. J. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, New Haven 1993, ha mostrado enérgicamente el uso judío del tema del padre que entrega a su hijo y ha estudiado el uso monopolizado del tema por parte de la tradición cristiana.

32. Prácticamente el único entre los exegetas que ha sostenido que la praxis del Oriente Próximo avanzó hacia una afirmación ontológica del rey en relación con los dioses ha sido I. Engnell, *Studies in Divine Kingship*, Oxford 1967.

ras y en las maduras, de que Yahvé designará agentes humanos particulares para llevar a cabo la tarea de la justicia y el derecho en la tierra. Tal designación de un agente humano por parte de Yahvé, que gozará de pleno poder y fidelidad, puede ser comprendida de una forma tan imponente y enérgica que, en un caso extremo, se articule como una unión ontológica. Eso es lo que ha ocurrido en la articulación clásica e intensificada de la defensa cristiana de Jesús.

22

El profeta como mediación

El fenómeno general de la profecía en Israel es sumamente diverso en sus múltiples manifestaciones[1]. Cualquier generalización acerca de la profecía está probablemente destinada al fracaso a la hora de comprender los datos, pese a que nuestra tarea hermenéutica conlleva necesariamente un intento de generalización. La profecía como un modo de mediación comienza con la aparición inexplicable de personas que afirman pronunciar la palabra reveladora de Yahvé, y a las que algunos aceptan como portadores de hecho de dicha palabra. La profecía culmina cuando este conjunto de personas individuales y el recuerdo y transmisión de sus palabras (y acciones) quedan fijados en un corpus estable de literatura que recibe el estatus de canónico. En pocas palabras, la profecía como mediación se refiere tanto a *personas individuales* como a un *corpus literario*.

1. *Los extraños heraldos originarios*

La aparición de individuos que hablan con una autoridad que trasciende la suya propia es un acontecimiento extraño, inexplicable y originario en Israel. Los recuerdos de los dichos de esos profetas ofrecen las suficientes pistas para que los exegetas reconstruyan alguna imagen de la persona en su emplazamiento histórico. Así, imaginamos que podemos identificar las diversas tradiciones de las que surgen y los estilos, las imágenes y las cuestiones características de las que se ocupan[2]. Al mismo tiempo, debemos reconocer que los datos fiables acerca de ellos, más allá de las hipótesis consensuadas, son sumamente escasos. De lo que podemos estar seguros es de que existieron ciertamente individuos determinados y sin credenciales que llevaron a cabo discursos «extraordinarios»[3], y a quienes se les comprendió como poseedores de una relación particularmente íntima con Yahvé, la cual les convertía en canales efi-

1. Cf. L. L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, and Sages*, 66-118; R. R. Hutton, *Charisma and Authority in Israelite Society*, Minneapolis 1994, 105-137.

2. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, Salamanca ⁷2000, ha prestado especial atención a la ubicación de los profetas en tradiciones y como practicantes de tradiciones duraderas. Un planteamiento algo distinto es el seguido por Hans Walter Wolff en una serie de discusiones, en las que él sitúa a Oseas entre levitas, a Amós entre sabios y a Miqueas entre campesinos. Respecto a la «función social» de los profetas, cf. D. L. Petersen, *The Roles of the Prophets* (JSOTSup 17), Sheffield 1981.

3. J. Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, Londres 1986, 102.

caces de comunicación entre Yahvé e Israel[4]. En su función de canalizadores, se les oía entregar a Israel las palabras mismas de Yahvé, y como intercesores eran eficaces a la hora de presentar las urgentes peticiones de Israel a Yahvé. Dado que son canales de comunicación, el interés teológico se cifra mucho más en sus palabras que en sus personalidades. Es posible hacer las siguientes observaciones generales respecto a esos diversos individuos.

a) *La llamada de Yahvé*

Los profetas hablan porque los empuja una fuerza inexplicable que es considerada la llamada de Yahvé. Existen indicios de que estos individuos son receptores de extrañas experiencias psíquicas, de que les visita lo «sobrenatural» en formas extrañas, tales como sueños, visiones y trances[5]. John Barton llega a emplear el término «místico»[6]. Independientemente de la explicación que pueda sugerirse, se trata, tal como observa Barton, de «figuras que no pertenecen a las altas esferas y que no serán silenciadas»[7]. En ese sentido, ejemplifican una cierta apertura en la sociedad israelita, sugiriendo que la organización administrativa no era tan estricta o tan eficaz como para impedir el estallido de una opinión ajena a la administración. Cuando aparecen, se considera que Yahvé está directa y palpablemente presente en Israel.

b) *Tradición y experiencia personal*

Estos originales individuos son extraños y no es posible explicarlos recurriendo a ningún antecedente. En ese sentido, la vieja noción de «genios solitarios» contiene un elemento de verdad[8]. Sin embargo, dichos individuos no vivieron en un vacío sociopolítico, sino que parecen surgir, estar influidos y reflejar distintas tradiciones teológicas con sus pertinentes perspectivas sociales[9]. Ello no significa que explícita o deliberadamente den voz a tales tradiciones y perspectivas. Más bien, han aprendido con el tiempo a percibir y experimentar el mundo a través de un particular prisma de memoria e interpretación. Así, tal como hemos sugerido, Oseas y Jeremías parecen haber sido formados en las tradiciones de la alianza levítica-deuteronomista[10]. Se ha

4. Cf. especialmente T. W. Overholt, *Channels of Prophecy: The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Minneapolis 1989. Más generalmente, cf. J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet*, 115-165. Desafortunadamente Blenkinsopp considera sólo la profecía preexílica, operando así todavía con las categorías generales de Julius Wellhausen. El planteamiento histórico de Blenkinsopp se ve complementado por el de J. Barton, *Oracles of God*, Londres 1986.

5. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1963, ha ofrecido el estudio clásico. También cf. R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Filadelfia 1980.

6. J. Barton, *Oracles of God*, 261.

7. *Ibid.*, 112.

8. *Ibid.*, 272.

9. R. R. Wilson, *Prophecy and Society*, Filadelfia 1980, ha subrayado la ubicación y el interés social, en la medida en que ha empleado las categorías de «central» y «periférico» para identificar tal ubicación e interés social.

10. Respecto al emplazamiento de Oseas y Jeremías en las tradiciones de Israel, cf. los estudios de Wolff y Gross citados en las notas 26 y 27 del capítulo 20.

sugerido que Amós refleja un pensamiento sapiencial internacional[11]. Isaías seguramente manifiesta la ideología monárquica de las altas esferas de Sión, y Ezequiel, Ageo y Zacarías dan pruebas de haberse criado en ambientes sacerdotales. El entorno institucional de Miqueas no resulta tan claro, aunque parece reflejar las pasiones y los resentimientos de una comunidad campesina[12]. No es posible precisar en estas cuestiones ni tener una seguridad excesiva. Las tradiciones que los sustentan deben tenerse en cuenta, sin embargo, porque en esta sociedad arcaica, las comunidades y sus miembros poseían recuerdos duraderos y emotivos, y porque estas múltiples tradiciones y recuerdos a menudo estaban en conflicto en los aspectos particulares, rivalizando entre sí por su papel en la interpretación definitiva.

Para comprender a los profetas necesitamos reconocer la praxis comunitaria particular (la participación en y la influencia de una tradición y una perspectiva) y la experiencia personal originaria e inexplicable, que hace que la persona sin credenciales reivindique una repentina autoridad y corra enormes riesgos a fin de afirmar dicha autoridad. La manera de equilibrar o de decidir entre tradición y experiencia personal probablemente refleje el ambiente y los presupuestos de la cultura interpretativa propia. En el siglo XIX el acento recaía en la experiencia personal, un acento que se conserva en gran parte de la tradición popular y homilética. En el siglo XX, por el influjo de Gerhard von Rad y reflejado en los estudios sociológicos y antropológicos, se presta mayor atención al emplazamiento en una comunidad[13]. Sin duda, ambos factores están presentes y son importantes, pero ninguno de ellos en particular ni los dos juntos pueden explicar o justificar adecuadamente la aparición de tales voceros.

c) *Responder a la crisis, provocar la crisis*

Estos heraldos con autoridad pero sin credenciales no revelan verdades universales, sino que hablan en concreto a un tiempo, un lugar o una circunstancia determinada[14]. Por lo general perciben su época y su ambiente como una situación de crisis, un contexto en el que se corren grandes peligros y se deben tomar decisiones de vida o muerte. Quizás sea mejor decir que la aparición y el discurso del profeta *provocan* una circunstancia de crisis donde nadie la había percibido anteriormente. Es decir, los profetas no sólo responden a la crisis, sino que, por su repentina aparición, la generan.

11. H. W. Wolff, *La hora de Amós*, Salamanca 1984; S. Terrien, *Amos and Wisdom*, en B. W. Anderson-W. Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage*, 108-115.

12. H. W. Wolff, *Micah the Moreshite–The Prophet and His Background*, en J. G. Gammie y otros (eds.), *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, Missoula 1978, 77-84. También cf. G. V. Pixley, *Micah–A Revolutionary*, en D. Jobling y otros (eds.), *The Bible and the Politics of Exegesis*, Cleveland 1991, 53-60; I. J. Mosala, *A Materialist Reading of Micah*, en N. K. Gottwald-R. A. Horsley (eds.), *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll 1993, 264-295.

13. En su estudio de los profetas, Gerhard von Rad trabajó principalmente con tradiciones textuales y no consideró datos sociológicos o arqueológicos, como por ejemplo se hace en la obra de Wilson, el cual presta atención a los aspectos materiales del emplazamiento social.

14. Al respecto, cf. K. Koch, *The Prophets*, 2 vols., Filadelfia 1983-1984; J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel: From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*, Londres 1984.

De manera más específica, el surgimiento de la mediación profética en Israel por lo general se produjo en presencia y en respuesta al poder del rey. En el periodo preexílico los profetas están en contacto regularmente con los reyes, a quienes se considera que Yahvé les ha confiado grandes responsabilidades[15] y que, por lo general, han fracasado en su puesta en práctica. Elías (1 Re 18, 1.17; 21, 17) y Miqueas (1 Re 22, 8) están al lado de Ajab en el siglo IX a.C. En el siglo VIII Isaías trata a su vez con Ajaz (Is 7, 3-17) y Ezequías (Is 37, 1-7). Amós tiene un «encontronazo» con Amasías, sacerdote de Jeroboam (Am 7, 10-17) y Jeremías debe enfrentarse a Sedequías (Jr 37–38). La situación es diferente en los periodos exílico y postexílico, cuando no hay monarca en Israel. No obstante, *mutatis mutandis*, estos profetas también deben enfrentarse a los modelos de poder y a las definiciones de realidad predominantes.

d) *La fuerza de la imaginación poética*

Aunque los profetas por lo general se encuentran inmersos en crisis públicas, no son en primera instancia agentes políticos en un sentido directo y rara vez alientan una política específica. Tampoco son, contra la popular opinión liberal, activistas sociales. De forma característica se trata de «voceros», y hasta que la evolución posterior altere su modo de actuar, hablan muy a menudo con todo el carácter elusivo y la fuerza imaginativa de la poesía. Sus manifestaciones no evidencian por sí mismas su importancia, sino que hablan con imágenes y metáforas que pretenden alterar, desestabilizar e invitar a percibir la realidad de un modo alternativo. En mi propio trabajo he prestado atención al poder de la imaginación de la obra de los profetas, por lo que me refiero a la capacidad de interpretar, describir e imaginar la realidad al margen de las descripciones de la realidad predominantes que han sido dadas por descontado[16].

El lenguaje poético y el carácter elusivo de la imaginación constituyen una estrategia entre los profetas para sacar a la comunidad que escucha de la ideología de la administración, la cual muy a menudo se identifica con la política y la imaginación del rey. Los profetas hablan con figuras exageradas y escandalosas porque intentan alterar las interpretaciones «seguras» de la realidad, que son patrocinadas y defendidas por los creadores de la opinión predominante. Al ofrecer «expresiones límite» –es decir, discursos que llevan a Israel al extremo de la imaginación– los profetas por lo general exhiben una gran sensibilidad en dos aspectos[17].

Una profunda conciencia del dolor. En primer lugar, los profetas son profundamente conscientes del dolor, angustia y disfunción presentes en la comunidad que consideran agobiada con el desastre que se avecina. Así, Amós puede pronunciar un lamento fúnebre al contemplar la muerte de Israel:

> Ha caído y ya no se levantará
> la doncella de Israel;
> está tirada en su propia tierra,
> nadie la levantará (Am 5, 2).

Sofonías puede contemplar el desastre que con seguridad ha de llegar:

> Día de ira será aquel,
> día de angustia y de desgracia,
> día de desastre y desolación,
> día de tinieblas y de oscuridad,
> día de nubes y negros nubarrones,
> día de toques de trompeta
> y de gritos de guerra
> contra las ciudades fortificadas,
> contra las altas torres de defensa (Sof 1, 15-16).

Jeremías se atreve a describir Jerusalén como una mujer vulnerable que es atacada con violencia:

> Oigo gritos como de mujer dando a luz,
> gemidos de primeriza:
> son los gritos de la hija de Sión
> que gime y alarga las manos:
> «¡Ay de mí, que sucumbo
> ante los asesinos!» (Jr 4, 31).

Con la excepción de estos extraños voceros, es razonable considerar que la onerosa política de muerte llevada a cabo por la monarquía pasaba desapercibida en gran medida en los círculos convencionales, y que, donde se reconocía, era negada por aquellos que presidían y se beneficiaban del *statu quo*.

Imágenes de una nueva oportunidad. En segundo lugar, del mismo modo que estos poetas hallaron nuevas y llamativas formas de imaginar a Israel en la quiebra de la muerte que este optó por negar e ignorar, hubo poetas que, en un extraordinario acto de valentía, hablaron de posibles futuros que invitaban a Israel más allá de sus diversas fracturas, cuando el Israel oficial había caído presa de la desesperación[18]. Así, en un llamativo empleo de algunas imágenes, Ezequiel imagina al Israel exiliado en un valle de huesos secos que serán vivificados y rehabilitados por el aliento de Yahvé:

15. Respecto a las responsabilidades de los reyes, tal como se percibía desde una perspectiva yahvista, cf. el capítulo 21.

16. W. Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, Filadelfia 1978; Id., *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile*, Filadelfia 1986.

17. Respecto a las «expresiones límite», que están vinculadas a las «experiencias límite», cf. P. Ricoeur, *Biblical Hermeneutics*: Semeia 4 (1975) 75-106.

18. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 327-348, ha apreciado plenamente la imaginación esperanzada de los profetas del siglo VI a.C. En cualquier caso, estos actos de esperanza, que tenían una función subversiva, no quedaron confinados al exilio.

> Y me dijo: «Hijo de hombre, estos huesos son el pueblo de Israel. Andan diciendo: 'Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, estamos destrozados'. Por eso profetiza y diles: Esto dice el Señor: Yo abriré sus tumbas, los sacaré de ellas, pueblo mío, y los llevaré a la tierra de Israel» (Ez 37, 11-12).

Zacarías, en lo que debe haber sido un contexto de desesperanza, imagina la reinauguración de un optimista ritual real:

> Salta de alegría, Sión,
> lanza gritos de júbilo, Jerusalén,
> porque se acerca tu rey,
> justo y victorioso,
> humilde y montado en un burro,
> en un joven borriquillo (Zac 9, 9).

Después de contemplar la derrota del codicioso Israel (Miq 2, 1-5), Miqueas imagina la nueva oportunidad de un rey de ascendencia campesina que prevalecerá incluso sobre Asiria:

> Por eso el Señor abandonará a los suyos
> hasta el tiempo en que dé a luz
> la que ha de dar a luz.
> Entonces los que aún queden
> volverán a reunirse
> con sus hermanos israelitas...
> Él mismo será la paz.
> Cuando Asiria invada nuestra tierra
> y entre en nuestros palacios,
> nos enfrentaremos a ella
> con siete pastores y ocho príncipes,
> que pastorearán a Asiria con la espada,
> y al país de Nemrod con el acero.
> Porque cuando Asiria
> invada nuestra tierra
> y pise nuestras fronteras,
> él será quien nos libre (Miq 5, 2.4-5).

Tanto en las imágenes de muerte como en las metáforas de nuevas oportunidades, estas elocuentes lenguas fueron capaces de manifestarse más allá de los tópicos de sus contemporáneos y de invitar a sus oyentes a apartarse de las generalidades dominantes y considerar un escenario alternativo acerca de su vida con Yahvé.

La propia manifestación de Yahvé. Tal vez los profetas sean simplemente retóricos con talento y habilidad. Y con ello basta. En muchas ocasiones, sin embargo, reivindican que Yahvé les ha confiado su extraña retórica, quizás enraizada en la tradición, mas ciertamente no influida por lo que sus contemporáneos podían comprender. Así, esta diestra poesía que se niega a conformarse a las percepciones dominantes, es equiparada, de acuerdo con la reivindicación del profeta y con la de alguno de sus oyentes, con la propia manifestación de Yahvé. Esta poesía viva y crítica es considerada como una declaración en virtud de la cual Israel ha «revelado» una dimensión de la realidad que de otra manera no estaba a su disposición. Este modo de mediación sugiere la convergencia o ecuación de una manifestación humana carente de credenciales y de la propia manifestación de Yahvé que desacredita y disipa la realidad social que Israel se había construido apartando a Yahvé del centro. Sin embargo, éste no permitirá que se le quite del centro de Israel. Uno de los modos gracias a los que Yahvé regresa y permanece en el corazón de Israel son estas voces extrañas, ásperas y casi siempre inoportunas.

2. *Una manifestación con autoridad*

El testimonio de Israel no ofrece una respuesta clara a la cuestión de la autoridad y fiabilidad de este modo de mediación[19]. En principio, los profetas carecen de credenciales. Sin embargo, puesto que por lo general sus manifestaciones contradicen la cultura dominante, ya sea el optimismo de esta o su desesperación, es inevitable que sean desafiados y que deban tratar de dar alguna justificación de sus palabras. Es decir, la revelación (tal como se ofrece en los profetas, pero quizás toda revelación) no es en absoluto bien acogida, pues se inmiscuye en medio de una vida bien ordenada, pero que no remite seriamente a Yahvé. Sólo disponemos de indicios y huellas respecto a la justificación de la autoridad, pero cabe destacar los siguientes aspectos.

a) *El consejo divino*

El epígrafe dominante en relación con la autoridad es «el consejo divino»[20]. Tenía una importancia fundamental el hecho de que el profeta no pronunciaba su propia palabra sacada de su imaginación. Se aseguraba que la voz pronunciada por el profeta es de hecho la palabra de Yahvé. Como recurso imaginativo para articular la autoridad profética, con frecuencia se apela en los profetas al «consejo divino». Esta expresión remite a un escenario poético (probablemente tomado en su literalidad) que tiene a Yahvé en el cielo presidiendo un gobierno donde está él junto a sus consejeros y mensajeros, los cuales toman decisiones sobre la organización de los asuntos de la tierra[21]. Esta imagen resulta en la afirmación de que hay una actuación del gobierno de Dios

19. Los criterios para discernir la «verdadera profecía» son notoriamente elusivos. Reflexiones representativas son las de J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict: Its Effect upon Israelite Religion* (BZAW 124), Berlín 1971; J. A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text*, 87-105. L. L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, 113-118, reconoce que las distinciones fundamentales hechas entre profetas son de tipo teológico y no son accesibles a la investigación socio-científica.

20. Cf. un detallado estudio del tema en E. T. Mullen, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, Chico 1980; P. D. Miller, *Cosmology and World Order in the Old Testament: The Divine Council as Cosmic-Political Symbol*: HBT 9 (1987) 53-78.

21. Tal como J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, San Francisco 1988, ha planteado, existe una apertura hacia el politeísmo en esta imagen. Yahvé gobierna con el consentimiento de otros dioses.

que trasciende cualquier agente o autoridad humana y que toma decisiones que son definitivas en la tierra. El efecto práctico de esta afirmación consiste en negar a los poderes de la tierra (a los reyes) cualquier control práctico sobre su propio reino, dado que las verdaderas decisiones se han tomado en otra parte.

La descripción más detallada y gráfica de este consejo divino aparece en 1 Re 22, 19-23 presentado en el testimonio del profeta Miqueas. En este escenario Miqueas puede decir:

> Escucha la palabra del Señor: He visto al Señor sentado sobre su trono, rodeado de la corte celestial. El Señor decía: «¿Quién seducirá a Ajab, para que ataque a Ramot de Galaad y perezca?». Unos proponían una cosa y otros otra. Pero se adelantó un espíritu y dijo: «Yo lo seduciré». Le pregunto el Señor: «¿Cómo lo harás?». El espíritu contestó: «Iré y me convertiré en espíritu de mentira en la boca de sus profetas». Dijo el Señor: «Sí, tú lo seducirás; ve y hazlo así». Ahora, pues, ya sabes que el Señor ha puesto un espíritu de mentira en la boca de todos tus profetas, porque ha decretado tu ruina (1 Re 22, 19-23).

La visión presentada por Miqueas consiste en que Yahvé, tras consultar con su gobierno celestial, urde de forma innoble derrocar el gobierno de Ajab. Dos cosas son evidentes, además de la percepción de que Yahvé puede actuar de una forma tan astuta y carente de principios. En primer lugar se sugiere que las verdaderas decisiones que afectan al gobierno de Samaría (y en consecuencia a todos los gobiernos) se llevan a cabo lejos, fuera del alcance del rey. El auténtico gobierno de la tierra se halla en las manos astutas y soberanas de Yahvé. En segundo lugar, el profeta está al tanto de las acciones del consejo, ya sea como un observador, un participante o un enviado.

El profeta Jeremías apela a su propio acceso al consejo divino para establecer la auténtica autoridad del profeta. Los profetas que tienen acceso al consejo dicen algo que procede del gobierno de Dios; quienes no lo tienen manifiestan su propia palabra y por lo tanto no pueden reclamar autoridad alguna. Así, el «consejo divino» es una estratagema para vincular a Yahvé con una empresa humana, a Yahvé con la afirmación profética. Jeremías acusa a sus oponentes, a quienes rechaza como falsos, porque no han estado en el consejo divino y se inventan las cosas que atribuyen a Yahvé:

> ¿Quién de ellos ha asistido
> al consejo del Señor?
> ¿Quién lo ha visto y ha oído su palabra?
> ¿Quién ha estado atento
> y ha escuchado su palabra?
> Yo no envío a estos profetas,
> y sin embargo ellos corren;
> no les hablo, pero ellos profetizan.
> Si han asistido a mi consejo,
> que griten mis palabras a mi pueblo,
> para que se conviertan del mal camino
> y de la maldad de sus acciones (Jr 23, 18.21-22).

Lo que se puede deducir es que Jeremías, a diferencia de sus oponentes, ha estado en el consejo divino y manifiesta por consiguiente una palabra genuina de Yahvé[22].

b) *La fórmula del mensajero*

De acuerdo con esta imagen, el profeta es identificado con el mensajero que transmite una palabra que no es la suya. El profeta trae a la tierra (al rey) las decisiones políticas del gobierno celestial, de modo que los agentes terrenales puedan desarrollar de forma adecuada esas decisiones. Aquellos que reciben en la tierra estos mensajes por medio de los profetas (los reyes) no están invitados a participar en el proceso de toma de decisiones, sino que sólo pueden recibir y aceptar decisiones que ya han sido tomadas.

La fórmula por la que el profeta manifiesta que el mensaje no es suyo, se expresa en lo que los exegetas han denominado una fórmula de mensajero, que puede aparecer de distintas formas, tales como «oíd la palabra del Señor», «así dice el Señor» o «dijo el Señor»[23].

Estas fórmulas aparecen con distinta terminología a lo largo del corpus profético. La fórmula puede formar parte del discurso profético principal o puede ser un recurso editorial que lo enmarca. En cualquier caso, se afirma que aquí, en este momento de la manifestación, determinados israelitas en lugares y tiempos concretos han mediado un veredicto o una revelación que nace más allá de las posibilidades humanas.

c) *La llamada profética*

Además de apelar al consejo divino y de utilizar la fórmula del mensajero, una tercera manera con la que los profetas tratan de establecer una autoridad transhistórica para ellos mismos es la formulación de una llamada profética. En este relato el profeta pretende narrar el encuentro directo con Yahvé en virtud del cual fue obligado a servir como mensajero de Yahvé. Norman Habel ha estudiado los relatos más elaborados de los profetas y ha mostrado que, sea lo que sea lo que hayan «experimentado» los profetas, el relato contiene elementos recurrentes[24]. Algunas de las llamadas incluyen oposición a la iniciativa de Yahvé, como en los casos de Moisés (Ex 3, 1–4, 17), Gedeón (Jue 6, 11-24) y Jeremías (Jr 1, 4-10). Otros, tales como Is 6, 1-8, presentan una total disposición para ser reclutados al servicio de Yahvé. Por lo general el relato de llamada tiende a afirmar que Yahvé lleva la iniciativa en cualquier actividad o expresión profética particular, y que los profetas de vez en cuando son

22. Cf. J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict*, 60.

23. Respecto a la fórmula del mensajero, cf. el repaso de W. E. March, *Prophecy*, en J. H. Hayes (ed.), *Old Testament and Criticism*, San Antonio 1974, 149-153, donde presta particular atención a la obra de Ludwig Koehler y Joachim Begrich.

24. N. Habel, *The Form and Significance of the Call Narratives*: ZAW 36 (1965) 297-323. También cf. R. P. Carroll, *From Chaos to Covenant*, 31-58.

obligados a hablar incluso contra su voluntad. Aunque es imposible valorar la iniciativa, la disposición o la oposición como una verdadera vivencia, el esquema estilizado de la llamada ha sugerido que el relato ya transforma la reivindicación de la experiencia de acuerdo con una fórmula tradicional e institucionalizada.

d) *Desafíos a las reivindicaciones de autoridad*

En cualquier caso, resulta evidente que el recurso al consejo divino, el uso de la fórmula del mensajero y los relatos de llamada constituyen intentos de otorgar autoridad a la manifestación profética, cuando no se puede reclamar autoridad de una forma humana e institucional. Somos incapaces de determinar en qué medida tales estrategias son intrínsecas a la experiencia de la persona del profeta y en qué medida son una imposición tradicional sobre lo que podría haber sido un encuentro libre, espontáneo e informal[25]. John Barton sugiere que estos rasgos de autoridad profética pueden no ser otra cosa que «un truco para exigir que se le escuche»[26]. Si son trucos, no sabemos si proceden del profeta o del subsiguiente proceso de la tradición.

Lo que queda claro es que la mediación profética reivindica una autoridad imposible de verificar. Es decir, todas estas demandas y costumbres son informes de una experiencia bastante personal y subjetiva. No se pueden ofrecer pruebas objetivas de que se ha estado en el consejo divino. No se puede dar un apoyo objetivo a la fórmula del mensajero. No es posible verificar una experiencia de llamada. Se trata de fórmulas que pretenden confirmar una experiencia oculta y trascendente.

Por consiguiente, no resulta sorprendente que las solemnes reclamaciones del profeta de ser un auténtico mediador de Yahvé no siempre sean aceptadas, sino que a menudo se vean rechazadas o desafiadas por quienes se oponen a su discurso y desean permanecer sin ser molestados en el seno de determinadas interpretaciones de la realidad que les reportan beneficios. En Os 9, 7 el profeta es censurado como un «loco» y alguien que «delira» (*mšug*). En Am 7, 12, Amós es rechazado como «un profeta de alquiler». La cuestión de los auténticos y falsos profetas se estudia especialmente en la tradición de Jeremías. Los falsos profetas son rechazados principalmente como mensajeros del «todo va bien», que ciertamente no podía proceder de Yahvé (Jr 6, 14; 8, 11). En Jr 27–28, Jeremías se halla en un grave conflicto con Ananías, de quien se afirma que es falso (cf. también Ez 13)[27].

Los exegetas están de acuerdo en que no existen criterios objetivos para tal cuestión. Al final del proceso de elaboración del canon han aceptado determinados profetas como auténticos, aunque éstos no lo fueran inmediatamente en el contexto de su manifestación. Además, no debemos imaginar que tal decisión en el proceso de elaboración del canon sea inocente o neutral. Sin duda, el proceso de determinar quién habla una palabra genuina de Yahvé está controlado de manera decisiva por nociones más amplias, y no desinteresadas, de lo que constituye el auténtico yahvismo en un momento determinado de crisis. Este proceso, que produjo y autentificó las voces ahora aceptadas en Israel como «profetas verdaderos», constituye sin duda una lucha ideológica en sí mismo, tanto para definir el yahvismo como para determinar quién puede definirlo[28].

Existe una cierta coherencia en el corpus profético en su conjunto. Sin embargo, no queda claro cómo se relacionan las manifestaciones libres y originarias de las figuras proféticas con los esquemas estilizados que se convirtieron en canon. Lo más lejos que podemos llegar es decir que, en el proceso que convirtió el discurso imaginativo en un corpus con autoridad, Israel aceptó que se había puesto a su disposición una revelación libre del modo de actuar de Yahvé. Decir que los profetas se negaron a ser silenciados es decir, en este contexto, que Yahvé no sería expulsado del proceso hermenéutico de Israel. Esta importante reclamación teológica es llevada a cabo en el proceso profético por medio de esos poetas apasionados que nunca serán silenciados.

e) *Las palabras proféticas desoídas*

Los profetas sólo ofrecen razones tenues y sumamente subjetivas para sus inquietantes discursos. Dado que lo que dicen a menudo es discutido y dado que las pruebas de su autoridad no son evidentes por sí mismas, no resulta sorprendente que los profetas no cosechasen grandes éxitos. Se nos dice que Amós fue expulsado (Am 7, 12). De acuerdo con la tradición tardía, acabaron de forma brutal con la vida de Isaías[29]. En última instancia, Jeremías es conducido a Egipto contra su voluntad (Jr 43, 1-7). Por lo general, los profetas manifiestan una palabra, según ellos, basada en la propia revelación de Yahvé, que se opone a la autoridad dominante. Por esta razón la «llamada» de Isaías culmina en Is 6, 9-10 con la promesa de que la palabra profética no será escuchada:

> Él me dijo: «Vete a decir a este pueblo:
> Por más que escuchéis, no entenderéis:
> Por más que miréis, no comprenderéis.
> Endurece el corazón de este pueblo,
> tapa sus oídos, ciega sus ojos,
> no sea que sus ojos vean,
> sus oídos oigan, su corazón entienda,
> y se convierta y quede sano» (Is 6, 9-10).

25. La estilizada forma de las llamadas proféticas quizás no es muy distinta de la de las «llamadas vocacionales» que con regularidad se relatan ante grupos eclesiales de seminaristas. Cada relato es particular, pero hay una notable repetición de temas comunes.

26. J. Barton, *Oracles of God*, 272.

27. Respecto a esta confrontación en particular, cf. H. Mottu, *Jeremiah and Hananiah: Ideology and Truth in Old Testament Prophecy*, en *The Bible and Liberation*, 313-328.

28. Respecto a las más amplias disputas más allá del conflicto personal, disputas que se reflejan en el libro de Jeremías, cf. Ch. Seitz, *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah* (BZAW 176), Berlín 1989.

29. La tradición tardía de que Isaías encontró un violento final al ser serrado en dos se basa en Heb 11, 37, que puede remitir a la tradición de la ascensión de Isaías. En cualquier caso, la tradición parece estar fuera del alcance de la valoración histórica normal y seguramente no se le puede dar crédito.

Las estructuras de poder de Israel por lo general lograron silenciar a los profetas y prevenir cualquier grave impacto procedente de «la palabra». El destino personal de los profetas quizás no se distingue demasiado del de los poetas silenciados por los regímenes totalitarios, pues ningún régimen totalitario puede tolerar la palabra contraria, llena de vida y subversiva del poeta.

Así, el destino característico de los profetas, formulado en una forma estilizada, es ser asesinado[30]:

> Pero fueron tercos,
> se rebelaron contra ti
> y se olvidaron de tu ley.
> Mataron a tus profetas,
> que les reprendían
> para que se convirtieran a ti,
> y te ofendieron gravemente (Neh 9, 26).

> Por eso dijo la sabiduría de Dios: «Les enviaré profetas y apóstoles; a unos los matarán, y a otros os perseguirán». Pero Dios va a pedir cuentas a esta generación de la sangre de todos los profetas derramada desde la creación del mundo (Lc 11, 49-50).

> ¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que Dios te envía! Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como la gallina a sus pollitos debajo de las alas, y no habéis querido (Lc 13, 34; cf. Lc 6, 22; Mt 23, 31)[31].

A decir verdad, se trata de un comentario sumamente estilizado, pero el panorama general no nos sorprende. Como un fenómeno histórico originario, la profecía vive en los márgenes de Israel. Y sin embargo... algunos recordaron, conservaron y valoraron las palabras de los profetas. La extraña fuerza de esos discursos, ahora convertidos en canon, consiste en que perduran y resuenan en la vida diaria de Israel y en las comunidades que derivan de él. En última instancia, la profecía como mediación no es una empresa personal e histórica, sino retórica y canónica. A continuación nos dedicamos a ese aspecto del tema.

3. *El proceso de elaboración del canon*

No cabe duda de que le han ocurrido muchas cosas al discurso profético hasta el momento en que está a nuestra disposición como Escritura. En el proceso de elaboración del canon la empresa profética se ha transformado drásticamente. No obstante, si aceptamos que la tarea de la profecía consiste en capacitar a Israel para reinterpretar y reimaginar su vida en relación con Yahvé ante otras opciones hermenéuticas, podemos decir que la configuración canónica definitiva de los profetas sigue proporcionando material e impulso para reimaginar y reinterpretar la vida con Yahvé[32]. En relación con el proceso de elaboración del canon, que reconfiguró y actualizó la profecía, podemos seguir tres vías de reflexión.

30. Al respecto, cf. O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.

31. *Ibid.*, 105-109 *passim*.

a) *La influencia mosaica*

Hemos visto que Moisés es el mediador de Israel por antonomasia. Por consiguiente, es de esperar que la profecía se pusiese en contacto con Moisés durante el proceso de elaboración del canon. Los profetas, con su idiosincrasia particular, puede que no tuvieran nada en común con Moisés; de hecho, bien puede ser que gran parte de la tradición mosaica, tal como la conservamos, sea posterior a los profetas. En la forma actual del Antiguo Testamento, sin embargo, la prioridad y la posición dominante de Moisés resulta inequívoca y no admite desafíos. Hemos descubierto que Dt 17, 14-20 es la única disposición importante de la Torá respecto a la monarquía que coloca a ésta bajo la tutela de las expectativas mosaicas. Ahora, de modo paralelo, podemos advertir que Dt 18, 15-22 constituye la disposición más importante de la Torá en relación con los profetas[33]. Lo crucial de esta disposición de la Torá es que Yahvé suscitará profetas «como yo», es decir, como Moisés, cada uno de los cuales realizará en su época y en su espacio lo que Moisés ha hecho de forma paradigmática para Israel.

En la tradición del Deuteronomio, encontramos en el horizonte la fastidiosa cuestión de cómo distinguir los profetas verdaderos y los falsos. En este texto, el criterio de autenticidad del profeta es claro:

> Si lo que dice el profeta en nombre del Señor no sucede ni se cumple su palabra, entonces esa palabra no es del Señor. Ese profeta ha hablado con arrogancia; no le tengas miedo (Dt 18, 22).

Es decir, un profeta verdadero será conocido gracias al cumplimiento de su discurso profético. Por supuesto, se trata de un criterio sumamente problemático, puesto que algunas palabras proféticas se consideran verdaderas en el canon, aunque no se ponen en práctica en detalle. Un criterio alternativo de autenticidad de la profecía se ofrece en Dt 13, 1-6:

> Pondréis en práctica todo esto que yo os mando, sin añadir ni quitar nada. Si surge en medio de ti un profeta o un intérprete de sueños que te propone una señal o prodigio y, una vez cumplida la señal o prodigio, te propone: «Vayamos tras otros dioses, que tú no conoces, para darles culto», no escuches las palabras de tal profeta ni los sueños de tal intérprete. Es que el Señor vuestro Dios quiere probaros, para saber si realmente amáis al Señor vuestro Dios con todo vuestro corazón y con todo vuestro ser. Al Señor

32. Respecto al proceso, cf. J. W. H. van Wijk-Bos, *Reimagining God: The Case for Scriptural Diversity*, Louisville 1995.

33. Respecto a la importancia de este pasaje, cf. R. R. Wilson, *Prophecy and Society*, 157-166. Respecto a su contexto en el libro del Deuteronomio, cf. N. Lohfink, «Distribution of the Functions of Power», en Id., *Great Themes from the Old Testament*, Edimburgo 1982, 55-75.

vuestro Dios seguiréis y respetaréis, guardaréis sus mandamientos y escucharéis su voz, lo serviréis y os adheriréis a él. Y ese profeta o intérprete de sueños deberá morir por haber predicado la rebelión contra el Señor vuestro Dios, que os sacó del país de Egipto y os liberó de la esclavitud. Morirá por haber querido apartaros del camino por donde el Señor tu Dios os ha mandado ir. Así harás desaparecer el mal de en medio de ti (Dt 13, 1-6).

Se trata de una afirmación llamativa porque rechaza el criterio del capítulo 18. Aunque se cumpla la palabra del profeta, ello no es prueba de legitimidad. Lo que importa ahora es el contenido teológico. El primer mandamiento de «sólo Yahvé» constituye la prueba de un verdadero profeta. Se trata de un criterio mucho más útil desde un punto de vista teológico, pero deja sin responder complejas cuestiones de interpretación.

En cualquier caso, desde la perspectiva de la tradición del Deuteronomio, se asume en Israel una secuencia de profetas (no una sucesión regular), cada uno de los cuales en un determinado momento y espacio repitieron la palabra fundacional de Moisés. Dicha secuencia se establece a grandes rasgos en la historia deuteronomista, la cual identifica una serie de profetas en medio de la cronología real, y de una forma distinta en el canon profético de tres «profetas mayores» y «los doce». Tanto el relato deuteronomista como el agrupamiento canónico dan fe de que este modo de mediación resulta recurrente en Israel. Además, cada vez que un profeta aparece en esta secuencia, la manifestación del discurso contestatario del profeta causa problemas y alteraciones. Es decir, Israel no aceptó a los profetas con mayor facilidad una vez que se habían acostumbrado a ellos.

Dicha secuencia, ahora en cierto modo estructurada en un marco de referencia mosaico, afirma que cada profeta hace lo que hizo Moisés, es decir, capacita a Israel en un determinado espacio y tiempo para ser plena y deliberadamente el pueblo vinculado a Yahvé en la alianza (se trata de un juicio canónico, no desde el aspecto de la facticidad). Lo cual significa, en un sentido positivo, que Israel debe confrontarse con la soberana voluntad que Yahvé tiene sobre su vida. Requiere, en un sentido negativo, que Israel debe renunciar y arrepentirse de todas sus lealtades mundanas, las cuales en última instancia son idólatras y conducen solamente a la muerte. Los ricos, indómitos e imaginativos discursos de los profetas como caracteres extraños son canalizados en categorías mosaicas. Merece la pena considerar la medida en que esta canalización constituye una domesticación o una distorsión. En la mayor parte de los casos, no obstante, la canalización parece haberse hecho a través del emplazamiento, de la organización y de los añadidos editoriales, y no mediante modificaciones o censuras. También se deben valorar los logros de esa canalización que supone el proceso de elaboración del canon que ha posibilitado la preservación y la transmisión de tales discursos, a fin de que los antiguos actos de mediación estén continuamente a nuestra disposición como actos de mediación potencialmente novedosos.

b) *Tres géneros característicos*

El análisis de crítica de las formas de los discursos proféticos es relativamente estable y concluyente[34]. Aunque los profetas, por su variada inventiva, hablaron en lo que podemos considerar como muchos géneros distintos, tres géneros caracterizan el discurso profético a la hora de mediar la soberanía y la fidelidad de Yahvé.

Los oráculos de juicio. Claus Westermann ha mostrado que los profetas de los siglos VIII y VII a.C. recurrieron especialmente a los oráculos de juicio con infinitas variaciones. Dicho discurso pretendía establecer el fracaso de Israel a la hora de guardar la alianza con Yahvé y prever el desastre venidero como justo castigo por el fracaso a la hora de ser fiel a Yahvé[35]. A decir verdad, en algunos de los juicios, sólo es amenazada una persona o una clase dirigente o la dinastía, y no toda la comunidad. Algunos oráculos proféticos se refieren a Israel, el reino del norte, y sólo posteriormente se reorientaron hacia las altas esferas del reino del sur, Jerusalén. Además, resulta igualmente claro que tras la caída de Jerusalén, los mismos esquemas de retórica podrían emplearse contra otras naciones y otros dioses, del mismo modo que anteriormente se habían dirigido contra Israel.

Dados todos esos matices y esas extrapolaciones imaginativas, el oráculo de juicio, en cualquier caso, sirvió a los objetivos del yahvismo combativo, que afirmaba que reconocer el propósito soberano de Yahvé es la única condición del bienestar en el mundo; por el contrario, no reconocer dicha soberanía sólo podía acarrear problemas, que eventualmente se fijaron como «espada, hambre y peste» (Jr 21, 9; 24, 10; 29, 17; Ez 6, 11; 2 Cr 20, 9). Entre los ejemplos más claros del género, de los que hay innumerables variaciones, se hallan Os 4, 1-3; Am 4, 1-3; Miq 3, 9-12; Is 3, 13-17; 5, 1-7 (como cántico de amor); Jr 2, 4-13. En particular podemos advertir el uso paradigmático de Miq 3, 9-12:

Escuchad esto,
jefes de Jacob,
gobernantes de Israel,
que despreciáis la justicia
y torcéis el derecho,
que edificáis a Sión con sangre
y a Jerusalén con crímenes.
Sus jueces se dejan sobornar,
sus sacerdotes enseñan a sueldo,
sus profetas vaticinan por dinero
y aún se apoyan en el Señor diciendo:
«¿No está el Señor
en medio de nosotros?
¡La desgracia no nos alcanzará!».

34. Cf. W. E. March, *Prophecy*, 141-177.
35. C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Londres 1967.

Por eso, por culpa nuestra,
Sión será arada como un campo,
Jerusalén se convertirá
en un montón de ruinas
y el monte del templo
se cubrirá de maleza.

El oráculo se dirige a los líderes reprochándoles sus prácticas explotadoras de injusticia y su actitud complaciente hacia Yahvé, que es considerado como indulgente con Jerusalén. La amenaza del v. 12 indica que la ciudad de Jerusalén terminará convertida en ruinas y abandonada. En el uso canónico, este discurso del siglo VIII a.C. es retomado en el siglo VII como una manera de rescatar al profeta Jeremías. Las palabras de Miqueas se citan como un precedente en virtud del cual los profetas tienen permiso para hablar en nombre de Yahvé lo que de otro modo es considerado traición (Jr 26, 17-19).

El oráculo de juicio afirma la aspereza y la alienación existente entre Yahvé e Israel, la cual nace del contumaz estilo de vida de Israel y acarrea inconvenientes y sufrimiento para el terco Israel a manos de Yahvé. Así, el oráculo de juicio, formulado con una gran fuerza retórica, afirma que Israel se lo juega todo en esta relación. Los poetas son extremadamente hábiles a la hora de apartar del horizonte cualquier otro motivo para los problemas o el bienestar de Israel.

La llamada al arrepentimiento. Con frecuencia el oráculo de juicio concluye con una sentencia de muerte que es definitiva e innegociable. En esos casos tan severos ése es el final de la cuestión. De vez en cuando, sin embargo, la estrategia retórica de los profetas no consiste en anunciar el desastre como un resultado inevitable, sino en advertir a Israel que lleva mucho tiempo en una relación disfuncional, pero que no es demasiado tarde. En dicha retórica, se acepta que Israel aún no ha llegado al punto donde no es posible marcha atrás en su relación con Yahvé. Israel puede convertirse y arrepentirse, volver a aceptar a Yahvé, y así evitar el desastre[36]. Esta apelación no es menos solemne y severa que el oráculo de juicio, pero deja a Israel una oportunidad de variar su rumbo y relacionarse una vez más con Yahvé con sumisa obediencia. Este discurso da una esperanza a Israel, pero se trata de una esperanza que exige a Israel llevar a cabo un cambio drástico en su conducta.

Entre estas llamadas al arrepentimiento se encuentran las siguientes:

Sembrad justicia, y cosecharéis amor.
Roturad el barbecho,
que ya es tiempo de buscar al Señor,
para que venga y derrame
sobre vosotros la justicia (Os 10, 12).

36. Respecto al arrepentimiento como un tema de la profecía preexílica tardía, cf. T. M. Raitt, *A Theology of Exile: Judgment/Deliverance in Jeremiah and Ezequiel*, Filadelfia 1977.

Y tú, conviértete a tu Dios,
practica el amor y la justicia
y espera siempre en tu Dios (Os 12, 7).

Lavaos, purificaos; apartad de mi vista
vuestras malas acciones.
Dejad de hacer el mal,
aprended a hacer el bien.
Buscad el derecho,
proteged al oprimido,
socorred al huérfano,
defended a la viuda (Is 1, 16-17; cf. Am 5, 4-6.14-15).

Los exegetas discuten, no obstante, si esta forma discursiva es primordial para los profetas o si es considerablemente marginal en el material, y si, de hecho, estas apariciones son principalmente modificaciones tardías bajo el influjo de la tendencia deuteronomista al reformismo (al respecto, cf. 2 Re 17, 13; Zac 1, 4). Jochen Vollmer ha sostenido con gran franqueza que este tipo de expresión pertenece por definición al discurso profético, mientras que Hans Walter Wolff juzga que los profetas son fundamentalmente heraldos de desastres[37]. A. Vanlier Hunter, mediante un sutil argumento, sugiere que en alguna colección profética las llamadas al arrepentimiento (que innegablemente están presentes en el texto) son en realidad llamadas anteriores que han fracasado y han sido rechazadas, de modo que la función actual de esta forma es introducir estratégicamente el juicio que ahora es seguro y no existe esperanza de dar marcha atrás[38]. A mi juicio, los distintos ejemplos no pueden ser forzados en una única explicación. La capacidad de retórica de estos discursos es tan rica y variada como requieren las circunstancias, dada la vitalidad de las oportunidades y de las exigencias de la alianza.

Los oráculos de promesa. La tercera manifestación característica de esta mediación de Yahvé en el discurso profético es el oráculo de promesa, introducido por lo general mediante la fórmula «en aquel día» o «llegan días». En esta forma discursiva, que aparece prácticamente en todas las colecciones proféticas, las palabras del profeta irrumpen más allá de los límites de la alianza convencional de Moisés a fin de afirmar la decisión incondicionalmente favorable de Yahvé. Bien puede ser que esta convicción positiva sobre la determinación de Yahvé de labrar un buen futuro a Israel esté enraizada en la incondicionalidad de la promesa a David, pero de hecho el contenido de las promesas no está íntimamente unido a esas posibilidades. De este modo, mientras Isaías puede prever un nuevo rey davídico (Is 11, 1-9; cf. Am 9, 11-12), Jeremías puede prever una nueva alianza de perdón que es mosaica en sus términos (Jr

37. J. Vollmer, *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea, und Jesaja* (BZAW 119), Berlín 1971; H. W. Wolff, *Das Thema «Umkehr» in der alttestamentlichen Prophetie*: ZTK 48 (1951) 129-148.

38. A. Vanlier Hunter, *Seek the Lord! A Study of the Meaning and Function of the Exhortations in Amos, Hosea, Isaiah, Micah, and Zephaniah*, Baltimore 1982.

31, 31-34) y Ezequiel puede prever una vuelta a casa para Judá que parece hablar con categorías novedosas sin antecedentes (Ez 37, 1-14).

Se reconoce ampliamente, y ha sido algo bien analizado por Von Rad, que las promesas tienden a agruparse notablemente en Jeremías (especialmente en los capítulos 30–33), Ez 33–48 y el Isaías del exilio[39]. Además, el destierro es el ámbito donde se generan y expresan las promesas más amplias y profundas. Dichas promesas también se encuentran en los profetas anteriores, aunque una importante opinión exegética ha determinado que tales oráculos en conjunto son probablemente adiciones editoriales del periodo exílico. Independientemente del modo de resolver estas cuestiones, queda claro que por lo general las promesas articulan la intención de Yahvé de llevar a cabo una novedad radical en la vida de Israel, la cual en absoluto puede proceder de las circunstancias presentes[40] (tampoco puede proceder en absoluto de ellas el caso extremo de la anticipación apocalíptica). Además, las previsiones específicas de estas promesas derivan gran parte de su contenido de los viejos recuerdos fundamentales de Israel, de modo que Yahvé llevará a cabo una vez más lo que ha hecho en tiempos pasados: una nueva creación, una nueva alianza, una nueva monarquía, un nuevo éxodo y una nueva distribución de la tierra[41]. El contenido de las promesas procede de los antiguos recuerdos, pero la fuerza para suscitar la realidad prometida de nuevo hunde sus raíces no en lo que es viejo, sino en lo que es novedoso y vivo en Yahvé.

Si hacemos caso al juicio histórico-crítico según el cual las promesas surgen en y son un antídoto contra el exilio, es posible que deban ser comprendidas como respuestas pastorales a la desesperación e impotencia de la condición exílica. Me parece completamente plausible. Sin embargo, no es valido considerar este impulso pastoral como el fundamento adecuado de las promesas, si han de ser tomadas en serio teológicamente. Desde el punto de vista teológico, las promesas se presentan como mediación de una palabra que no es la del profeta. No sólo son las promesas que ellos han pronunciado, sino que son, de acuerdo con lo que afirman los profetas, las promesas de Yahvé. Las promesas manifiestan a Israel la decisión soberana de Yahvé de gobernar la historia para el bienestar de Israel en, durante y después de la fractura del exilio. En estas palabras, tal como insisten los profetas, Israel tiene acceso a la intención de Yahvé de comenzar de nuevo, del mismo modo que los oráculos de juicio manifiestan la capacidad absoluta de Yahvé de acabar con lo que no es coherente con su gobierno.

39. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* II, 235-325.

40. Israel es resistente e intransigente a este aspecto. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca ⁶1999, ha mostrado como esta terca insistencia de Israel es fundacional para la fe bíblica.

41. P. D. Hanson, *Israelite Religion in the Early Postexilic Period*, en P. D. Miller y otros (eds.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Filadelfia 1987, 485-508, ha mostrado la manera en que la esperanza exílica es una rearticulación traspuesta de los viejos recuerdos de Israel. El recurso fundacional de Von Rad a Is 43, 18-19 en relación con la esperanza profética es sin duda un indicio para gran parte de la exégesis posterior sobre el tema.

c) *Los motivos de juicio y esperanza*

Estos tres modos discursivos –juicio, llamada al arrepentimiento y promesa– proporcionan los materiales con los que Israel puede reimaginar su vida en categorías yahvistas. Considerando que la llamada al arrepentimiento es una especie de añadido al oráculo de juicio, queda claro que los motivos de los profetas son el juicio y la esperanza. De hecho, Ronald Clements ha sugerido que, en su forma canónica, el discurso profético ha sido organizado en un proceso editorial en torno a esos dos temas[42]. En este proceso en cierto modo reductivo, que ya se nota en el texto mismo, es claro que los oráculos de juicio y los de esperanza se relacionan plenamente con los temas centrales de la fe mosaica, que hemos visto en la raíz del testimonio de Ex 34, 6-7[43]. En el bosquejo narrativo de Israel sobre su vida con Yahvé, el juicio y la esperanza aparecen en una secuencia, dividida por la fractura del exilio. Así, la esperanza sólo puede venir después del juicio. Comprendido desde un punto de vista teológico, sin embargo, juicio y esperanza no han de ser entendidos secuencialmente, sino como expresiones de un doble aspecto de Yahvé, el cual se presenta a Israel mediante una soberanía fiel y una fidelidad soberana. La promesa no cancela el juicio, sino que sin duda abre para Israel otra etapa en su vida con Yahvé. Por esa razón, el tejido (editorial) de juicio y promesa, en un único corpus literario, en una determinada colección profética, es precisamente un tejido teológico que articula diversos aspectos de la relación de Yahvé con Israel.

d) *Los periodos monárquico y exílico/postexílico*

Estos dos géneros del juicio y la esperanza pueden de forma general ponerse en relación con las dos grandes etapas de la vida de Israel con Yahvé (es decir, tras el relato fundacional del periodo mosaico): el periodo monárquico y el periodo exílico y postexílico. En ambos momentos surgieron muy distintas necesidades, crisis y oportunidades para Israel en relación con Yahvé.

El periodo monárquico. Durante el periodo monárquico, desde la fundación ideológica con David y Salomón hasta el desastre del 587 a.C., Israel-Judá gozó de un considerable éxito en el mundo. En los momentos cuando no disfrutaba de tal éxito, sino que era un peón en juegos geopolíticos de mayor envergadura, seguía imaginando y reclamando una situación privilegiada en el mundo, un derecho especial que antes o después se cumpliría. Esta convicción, enraizada de manera remota en los recuerdos mosaicos, pero más directamente impulsada por la ideología de la monarquía y del templo, favorecía el orgullo y los excesos, y fomentaba la ilusión respecto al

42. R. E. Clements, *Patterns in the Prophetic Canon*, en G. W. Coats-B. O. Long (eds.), *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theology*, Filadelfia 1977, 42-55. La misma intuición aparece en el tratamiento de los profetas en «la forma final del texto» de Brevard Childs.

43. Respecto a la importancia de este texto para la teología del Antiguo Testamento, cf. *supra*, p. 237-240.

puesto de Israel en el mundo. Todas estas seducciones se unieron para hacer de Yahvé un Dios patrón cuya principal función y tendencia –según lo entendían– era garantizar la vida de Israel en el mundo. Es decir, la voluntad de Yahvé se combinaba con las pretensiones económicas y políticas del Israel monárquico.

En este contexto de orgullo seguro de sí mismo, que hallaba expresión en todos los aspectos de la política y de la praxis, la realidad de Yahvé tendía a ser distorsionada en relación con la voluntad de éste en el mundo. Los profetas de los siglos IX-VII a.C. reafirmaron de diversas maneras la realidad soberana de Yahvé, que no es un añadido al autoengaño israelita. Los profetas, en un conjunto de discursos en torno a una rica variedad de imágenes y metáforas, dan testimonio sobre la reivindicación de que Yahvé ordenará toda la historia pública de acuerdo con su voluntad de justicia, rectitud y equidad, sin ningún privilegio especial para Israel. Así, los profetas generalmente se oponen al carácter excepcional de la fe en la elección. Ante la gran soberanía de Yahvé, Israel está convocado como cualquier otro pueblo. En los siguientes lacónicos discursos, Amós apela primero y luego anula el carácter especial de Israel:

> De todas las familias de la tierra
> sólo a vosotros os elegí,
> por eso os castigaré
> por todas vuestras maldades (Am 3, 2).
>
> ¿No sois vosotros para mí como cusitas,
> hijos de Israel?
> Oráculo del Señor.
> ¿No saque yo a Israel de Egipto,
> a los filisteos de Creta
> y a los arameos de Quir? (Am 9, 7).

Jeremías, más próximo temporalmente al desastre, trata sobre las reivindicaciones del templo y la monarquía. En Jr 7 el profeta desacredita las reclamaciones del templo (v. 4) e insiste en que la obediencia a la Torá es el requisito para sentirse seguro (vv. 5-7). Similarmente, estableciendo un contraste entre el «malvado» Joaquín y Josías, impulsado por la Torá, Jeremías desacredita la monarquía como fuente de bienestar:

> ¡Ay de aquel que edifica
> su casa con injusticias
> y sus pisos violando el derecho;
> que hace trabajar al prójimo de balde,
> sin pagarle su sueldo!
> Se dice: «Me haré un gran palacio,
> con pisos espaciosos».
> Abre sus ventanas, las reviste de cedro
> y las pinta de rojo.
> ¿Piensas consolidar tu reinado
> compitiendo en cedro?

> Tu padre comía y bebía,
> pero practicaba el derecho y la justicia,
> y todo le iba bien...
> Pero tus ojos y tu corazón
> sólo buscan tu provecho,
> sangre inocente que derramar,
> opresión y violencia que imponer (Jr 22, 13-15.17).

En este modo de afirmar el gobierno singular, inflexible e indómito de Yahvé, que ni el rey, ni el templo, ni cualquier otro instrumento humano que asegure el bienestar puede englobar, los profetas apartan de Israel todo instrumento y toda posibilidad de alcanzar el bienestar al margen de las reivindicaciones de la Torá.

El exilio y postexilio. Durante y después del exilio, no obstante, todo cambia. Ahora Israel no dispone de ningún medio para sentirse seguro. Si el orgullo es la tentación del periodo monárquico, la desesperación es la principal seducción del exilio. Israel puede imaginar que el gobierno triunfante y los dioses victoriosos de Babilonia (o incluso de Persia) van a prevalecer y deben ser servidos. El contrapunto negativo a las exageradas reivindicaciones del imperio, inevitablemente, es la pérdida de confianza en Yahvé, las preguntas respecto a si Yahvé ha perdido el poder (cf. Is 50, 2; 59, 1), la especulación sobre la volubilidad y la negligencia de Yahvé (Is 49, 14). La desesperación en Israel se muestra en la sensación creciente de que no hay un Yahvé fiable a quien apelar, por lo que uno debe ser gobernado por las circunstancias y acomodarse a quienes manejan tales circunstancias. De la misma manera que el juicio era el modo de retórica favorito de los profetas para enfrentarse al orgullo autónomo, la promesa es el discurso escogido por los profetas para enfrentarse a la desesperación que inmoviliza a la persona. En el discurso alternativo de la promesa, el profeta manifiesta la determinación de Yahvé de obrar algo nuevo en un contexto donde no parece posible novedad alguna.

Basándome en las categorías generales de juicio y esperanza, sugiero a grandes rasgos un esquema de la retórica que los profetas emplearon como mediación de Yahvé para Israel:

Género	*Circunstancias*	*Afirmación sobre Yahvé*
Juicio	Orgullo de la monarquía	Yahvé gobernará al terco Israel
Promesa	Desesperación del exilio	Yahvé superará las circunstancias con generosidad

En este esquema, que aproximadamente queda reflejado en la estructura del canon de los diversos libros proféticos, Israel ha tematizado en gran medida los discursos específicos de determinados profetas. Insistiría de todos modos en que el proceso de elaboración del canon en esencia no ha alterado el discurso fundamental de los profetas, sino que ha permanecido fiel a él y ha encontrado una manera estilizada de conservar esas palabras como una mediación permanente de Yahvé.

e) *La metahistoria yahvista*

En este proceso hermenéutico que va de la manifestación al canon, Israel ha presentado una metahistoria yahvista. Es característico de Israel el hecho de que sus profetas no formulasen reivindicaciones amplias y universales. Más bien, tal como afirma Paul Ricoeur:

> 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 pecado[44].

Sin embargo, existe gran coherencia en el discurso del profeta, que afirma que en medio de los caprichos, las pretensiones y las ilusiones del proceso público, Yahvé se halla en el centro de la vida de Israel y en el centro de toda la creación. Los caprichos, pretensiones e ilusiones pueden consistir en tomarse excesivamente en serio a sí mismo, tal como era el caso de Israel durante el periodo monárquico. Esas mismas pretensiones e ilusiones en el periodo del exilio y posteriormente suponen tomar a otros demasiado en serio. Y cuando la actuación de uno mismo o las realidades de los demás se toman con absoluta seriedad, conduciendo respectivamente al orgullo o a la desesperación, tal como afirman los profetas, la realidad es alterada de una forma que conduce a la muerte. La metahistoria expresada mediante estas extrañas palabras es la declaración de que la vida de Israel, en su prosperidad, es a lo sumo una garantía penúltima, sujeta a la recta intención de Yahvé[45]. De manera similar, la exitosa vida de otras naciones e imperios cuya perpetuidad parece garantizada constituye a lo sumo una garantía penúltima, sujeta a la determinación fiel de Yahvé de hacer nuevas todas las cosas.

Probablemente los profetas que hacen estas declaraciones no disponen de un panorama tan amplio donde se situarían sus afirmaciones específicas. El proceso canónico es quizás una reflexión editorial sobre estas declaraciones *ad hoc*, el cual puede verse completo sólo al final. Podemos identificar tres textos que, en medio del exilio, perciben todo el conjunto, expresando tanto el soberano juicio de Yahvé como su misericordioso rescate:

> Así dice el Señor: Cuando acaben los setenta años concedidos a Babilonia, yo me ocuparé de vosotros y cumpliré la promesa de traeros de nuevo a este lugar. Porque sólo yo sé los planes que tengo para vosotros, oráculo del Señor; planes de prosperidad y no de desgracia, pues os daré un porvenir lleno de esperanza. Entonces, cuando me invoquéis y supliquéis, yo os atenderé; cuando me busquéis, me hallaréis. Si me buscáis de todo corazón, yo me dejaré hallar por vosotros, oráculo del Señor, y cambiaré vuestra suerte: os reuniré de todos los países y de todos los lugares por los que os dispersé, oráculo del Señor, y os traeré de nuevo a este lugar de donde os desterré (Jr 29, 10-15).

44. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 304.
45. Respecto a la noción de «metahistoria», cf. K. Koch, *The Prophets* I, 144-156.165-166 *passim*; Id., *The Prophets* II, 71-80.171-175 *passim*.

> Vienen días, oráculo del Señor, en que yo sembraré Israel y Judá de hombres y animales. Y como velé sobre ellos para arrancar y arrasar, para derribar y destruir y para acarrear calamidades, así velaré sobre ellos para edificar y plantar, oráculo del Señor (Jr 31, 27-28).

> Por un breve instante te abandoné,
> pero ahora te acojo con inmenso cariño.
> En un arrebato de ira
> te oculté mi rostro por un momento,
> pero mi amor por ti es eterno
> –dice el Señor, tu libertador– (Is 54, 7-8).

En cada etapa de su vida, en los momentos de poder y desesperación, de seguridad y de exilio, Israel debe aceptar a Yahvé.

Vistos de esta forma, los profetas, con más o menos rarezas relevantes, son «como Moisés» (Dt 18, 15). Se muestran apasionados en su afirmación a favor de Yahvé, y tratan de convocar y dinamizar a Israel para que sea él mismo, aquel que se ha comprometido con, deriva de y confía en Yahvé. Israel siempre tiene motivos –al menos eso cree– para alejarse de Yahvé y dejar de ser él mismo. Puede caer en el orgullo y concluir:

> Con mis propias fuerzas he conseguido todo esto (Dt 8, 17).

O puede caer en la desesperación y concluir:

> Yo he experimentado la aflicción bajo la vara de su furor.
> Él me llevaba y me conducía en medio de tinieblas, sin luz.
> Contra mí, en efecto, sigue volviendo su mano todo el día...
> Me quiebra los dientes con guijarros, me revuelca en el polvo.
> La paz se ha alejado de mí, ya no sé lo que es la dicha.
> Pensé: «Se ha agotado mi fuerza y mi esperanza en el Señor» (Lam 3, 1-3.16-18).

De hecho, podemos creer que, sin la obra vehemente de los profetas, que incesantemente atacan, llaman, recuerdan y reconfortan a Israel, este podría haber perdido su identidad.

4. *Ética y escatología*

Si tratamos de dar un paso más en dirección a la tematización, sugiero que los profetas abogan por una *ética* yahvista (junto al deuteronomista) y practican una *escatología* yahvista (que termina desembocando en la apocalíptica)[46]. Estos términos, ética y escatología, son por supuesto formales y resultan ajenos a la forma de hablar israelita. Sin embargo, nos ofrecen un punto focal para los siguientes comentarios.

46. Hago uso de los términos «ética y escatología» siguiendo a J. Barton, *Oracles of God*, caps. 5–7.

a) *La práctica mosaica de la justicia*

Apenas puede dudarse de que los profetas que median a Yahvé para Israel comprendían a aquel de acuerdo con una configuración intensamente ética de la realidad. De hecho, la revolución mosaica, tal como se recuerda en el Pentateuco, propone una alternativa solidaria al faraón, la cual incluye un control importante de la explotación abusiva. A decir verdad, la tradición mosaica refleja prácticas inquietantes basadas en el género y con desviaciones en razón de la clase social. Sin negar nada de esto, tampoco hay duda de que la revolución mosaica, tal como se recuerda en Israel, tiene en su centro la práctica de la justicia; es decir, una disposición para que se practique una reciprocidad y un respeto solidario.

En la medida en que los profetas son «como Moisés» (lo cual se halla de hecho muy alejado en la interpretación canónica), continúan con este acento ético[47]. Así, ya en el relato de David, ante el abuso del poder real, Natán apela a la disposición del mandamiento violado por David (2 Sm 12, 9-10). Y aunque Ajías se dirige a Salomón respecto a los falsos dioses (1 Re 11, 33), el capítulo siguiente sugiere que la preocupación sobre el hecho de que «su corazón ya no perteneció al Señor» (1 Re 11, 4) constituía una política gubernamental abusiva en relación con los impuestos y los trabajos forzados (1 Re 12, 6-15). La conocida narración de la viña de Nabot alude a las injustas políticas monárquicas sobre la tierra que permitían que la corona se hiciese con propiedades que, de acuerdo con la vieja práctica tribal, eran inalienables. Esta afrenta cobra intensidad, además, cuando la prerrogativa real conlleva también el asesinato (1 Re 21, 1-14).

A decir verdad, todos estos relatos se encuentran ahora ubicados en la narración deuteronomista. En todo caso, el acento no parece distinto en los profetas posteriores que continuamente consideran la justicia y el derecho como la llave del bienestar (cf. Am 5, 7.24; 6, 12; Os 6, 6; Miq 6, 8; Is 5, 7; Jr 5, 20-29; 7, 5-7; 22, 3.13-17; Hab 2, 9-14). Incluso, en textos proféticos muy posteriores se repiten estos acentos:

> Si un hombre es intachable y se comporta recta y honradamente, si no participa en banquetes idolátricos, ni acude a los ídolos de Israel, si no deshonra a la mujer de su prójimo ni se une a la mujer durante la menstruación, si no oprime a nadie, devuelve la prenda al deudor, no roba, da su pan al hambriento y viste al desnudo, si no presta interés por usura, si evita hacer el mal y es justo cuando juzga, si se comporta según mis preceptos y guarda mis leyes, actuando rectamente, ese hombre es intachable y vivirá, oráculo del Señor (Ez 18, 5-9).

> Así dice el Señor todopoderoso: Juzgad con rectitud y justicia; practicad el amor y la misericordia unos con otros. No explotéis a la viuda, al huérfano, al extranjero o al pobre y no traméis nada malo contra el prójimo (Zac 7, 9-10).

> Así dice el Señor:
> Guardad el derecho,
> actuad con rectitud,
> pues ya llega mi salvación
> y está a punto de revelarse
> mi liberación (Is 56, 1).

47. R. R. Wilson, *Prophecy and Society*, 157-166, ha analizado la reivindicación de que los profetas son «como Moisés». Respecto al enfoque ético de los profetas, cf. J. Barton, *Oracles of God*, 154-178.

He citado aquí los versículos más obvios y conocidos. No obstante, estos versículos son obvios y conocidos por un motivo. Constituyen el núcleo de la amenaza profética (contra los que no obedecen) y de la posibilidad profética (de la llegada de un nuevo orden).

En relación con este énfasis profético, queda por aclarar su absoluta urgencia. Creo que el núcleo de este acento profético se halla en que todos los miembros de la comunidad, ricos y pobres, urbanos y rurales, sabios y necios, poderosos y marginados se encuentran unidos mutuamente en una empresa común histórica y social. Todo miembro, en virtud de su participación en la comunidad, tiene un derecho que no puede ser revocado. De esta manera, «viuda, huérfano y extranjero» son símbolos de quienes son más vulnerables, indefensos y marginados en una sociedad patriarcal, los cuales carecen de recursos legales o de influencia económica. Tienen derechos y han de recibir su parte.

El contrapunto a esta afirmación es que no hay escotillas de escape o trato privilegiado para los sabios, los ricos, los poderosos o los que gozan de buenos contactos. Su destino está unido al destino de toda la comunidad. De esta manera, la ética mosaica, tal como la práctica la mediación profética, consiste en un comunismo basado en la alianza, en el que la justicia y el derecho garantizan que el bien individual no se anteponga al bienestar común.

En todos los momentos del discurso profético, pero especialmente en los profetas situados en el ocaso de la monarquía, durante los siglos VIII-VII a.C., esta invitación a participar en la comunidad que se dirige a cada uno de sus miembros, especialmente a los ricos y poderosos, se convierte en una condición innegociable para un futuro viable. Las altas esferas de Jerusalén no podrán gozar de un futuro de bienestar a no ser con la condición de que toda la comunidad también disfrute de él.

Esta convicción por lo general se formula de forma negativa, como en el oráculo de juicio de los profetas. Sin embargo, no es difícil convertir la amenaza en posibilidad. Cuando los fuertes y poderosos ponen sus recursos y su energía a disposición de los débiles y vulnerables se genera paz y prosperidad para todos. Los profetas formulan estas cuestiones desde un punto de vista específicamente yahvista. Lo que se afirma, en cualquier caso, es que este futuro condicionado por la justicia no es una imposición arbitraria de un Dios airado, sino que se trata de una condición inscrita en el tejido mismo de la creación. En realidad así es la vida, independientemente de que los fuertes y poderosos se hagan ilusiones respecto a su propio carácter excepcional. En la forma final del texto profético, el fracaso de las altas esferas jerosolimitanas se ofrece como una triste pero innegable confirmación de este carácter condicional.

La mediación profética de Yahvé, profundamente enraizada en la alianza, socava todo individualismo que asume que los dones privados de Yahvé pueden poseerse a

expensas de la comunidad. La comunidad de la que Yahvé se preocupa está fundada en nada menos que en la llamada de éste a ser parte de ella, una llamada que no puede ser eludida. Por esta razón, los profetas se alzan contra reyes que por lo general se creen excepcionales. Además, por esta razón la fe profética, en su más amplio espectro, se opone con intransigencia a la ideología –derivada de Descartes y Locke– del individualismo moderno que produce barbarie en medio de la opulencia. Este conducirá, tal como insisten los profetas, al final del proceso histórico. Desde la perspectiva del Antiguo Testamento, la historia de la monarquía concluyó, tal como previeron los profetas, en el 587 a.C. En nuestros días, estamos siendo testigos a una escala mucho más amenazadora del inevitable resultado de la opulencia y la barbarie, enraizadas en una ideología individualista que considera al prójimo como un obstáculo. La ética de los profetas ilumina en gran medida el final de la posibilidad histórica.

b) *Una audaz inclinación hacia la escatología*

Probablemente los profetas no habrían alcanzado una configuración canónica ni seguirían siendo fecundos si su único acento fuese la ética y las aciagas consecuencias de una ética malgastada. Junto a esta gran preocupación por los problemas y las exigencias del presente, los profetas por lo general anticipan el futuro de Yahvé; es decir, piensan escatológicamente y median para Israel una posibilidad que imaginan deseada por Yahvé. Esta audaz inclinación hacia el futuro quizás podría entenderse desde un punto de vista fenomenológico en términos de visiones y trances –experiencias y percepciones extrasensoriales–. Dado nuestro enfoque teológico, sin embargo, estamos obligados a decir que la apertura hacia el futuro hunde sus raíces en la convicción de la incansable determinación de Yahvé para llevar a la creación, y cuanto ésta contiene, hacia la voluntad soberana que él tiene para con ella. Los profetas no son adivinos o pronosticadores que se sirven de datos o de instrumentos esotéricos[48]. Son, por el contrario, quienes prestan atención a la determinación de Yahvé, la cual no será derrotada, ni siquiera por el «final de la historia» que viene con el incumplimiento de la ética. La escatología consiste simplemente en la capacidad de Yahvé de moverse en, a través y más allá del final de la historia, de reiniciar los procesos vivificantes de la historia.

Esta escatología profética se formula a través de oráculos de promesa, donde los mediadores trascienden las rígidas interpretaciones de bendición y maldición, acto y efecto, recompensa y castigo, y destierran el «si» mosaico del horizonte de las posibilidades. Los oráculos de promesa son discursos originales, sin precedentes, que ciertamente no están enraizados o derivados de los datos o las circunstancias del momento, sino que se basan en la capacidad de Yahvé de crear algo nuevo desafiando las circunstancias.

48. La sabiduría mántica, que tiende hacia el gnosticismo, aparece en el Antiguo Testamento. Cf. B. A. Mastin, *Wisdom and Daniel*, en J. Day y otros (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*, 161-169; más en general, cf. L. L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, Sages*, 119-151. Creo, en cualquier caso, que la sabiduría mántica es bastante marginal en relación con las afirmaciones teológicas del Antiguo Testamento.

La manifestación en sí de la promesa y de las nuevas posibilidades, que no será refrenada por el fracaso ético, adopta múltiples expresiones, tantas formas e imágenes como requieran las circunstancias concretas, y tantos matices como sea posible, dados los diversos círculos de tradición donde se hallan los profetas particulares.

Así, los oráculos de promesa de Isaías, por ejemplo, giran en torno a los artefactos de las altas esferas de Jerusalén, a los que Yahvé será fiel. Las promesas de Is 9, 2-7; 11, 1-9 son davídicas en esencia, de modo que el futuro de Yahvé, tal como se anticipa en esta tradición, es un futuro configurado monárquicamente, en el que «un rey adecuado» llevará a cabo la obra de la monarquía a fin de enderezar el mundo. Y en Is 2, 2-4; 4, 2-6 el futuro está configurado por el templo, de modo que Dios lo usará como un lugar de reunión para disfrutar de educación, protección y bienestar.

Jeremías, formado en las tradiciones de la alianza mosaica, prevé un futuro centrado en la Torá de un modo bastante distinto (Jr 31, 31-34). Las razones para esta renovación completa de Israel, sin embargo, no se hallan simplemente en la terca fidelidad por parte de Yahvé, sino en el amor y el *pathos* herido (31, 20) y en el profundo dolor por la pérdida (31, 15), que hacen que Yahvé trascienda su indignación y actúe con gran cariño. Aunque el Isaías del exilio presta atención a las imágenes predominantes de la tradición de Isaías, también se puede ver que las metáforas del matrimonio y la familia y la aparición de melancolía, *pathos* y amor actúan en el Isaías del exilio, como en el caso del amor maternal de Is 49, 14-15 y la reconciliación conyugal de Is 54, 4-8.

Las tradiciones que influyen en Ezequiel son de otra índole, enraizadas en el templo y en su estricta santidad. Por consiguiente, el acceso al futuro no está impulsado por el *pathos*, ni siquiera por la fidelidad, sino por la mera santidad que presta atención al honor de Yahvé. De todos modos, dicho honor tiene como contrapunto inalienable el bienestar de Israel, sin el que Yahvé no es honrado. Así, en Ez 36, 22-32; 39, 25-29 la santidad de Yahvé conduce a la restauración de Israel y posteriormente a la restauración del templo (Ez 40–48).

Estas notables variaciones, que reflejan una gran flexibilidad y energía imaginativa, están de acuerdo en lo fundamental: Yahvé reivindicará un futuro para el bien de Israel y, consecuentemente, para el bien del mundo. Al igual que Yahvé se niega a ser gobernado por las circunstancias, los profetas urgen a Israel para que no sucumba a las circunstancias, aun cuando dichas circunstancias estén provocadas por el fracaso ético israelita.

Tal negativa a que las circunstancias determinen el futuro y conviertan a Yahvé en un rehén se expresa perfectamente en el conocido texto de Hab 3, 17-19, el cual a su vez reconoce la fuerza de las circunstancias y posteriormente apela a Yahvé más allá de ellas:

> Aunque la higuera no eche sus brotes,
> ni den sus frutos las viñas;
> aunque falle la cosecha del olivo,
> no produzcan nada los campos,
> desaparezcan las ovejas del aprisco
> y no haya ganado en los establos,

yo me alegraré en el Señor,
tendré mi gozo en Dios mi salvador.
El Señor es mi señor y mi fuerza;
él da a mis pies la ligereza de la cierva
y me hace caminar por las alturas.

La visión de los profetas, enraizada en la profunda determinación de Yahvé, puede prestar atención a la vez al panorama más amplio de la historia y a los detalles más íntimos de la vida de Israel, pues nada en Israel queda omitido de la posibilidad que garantiza Yahvé.

Dos oráculos de promesa dejan la empresa profética abierta a la novedad de Yahvé. En Jl 3, 1-2 el oráculo promete que el espíritu de Yahvé –su fuerza que da vida, ordena el caos, resiste en el exilio y derrota a la muerte– permanecerá vivo y libre en el mundo:

Después de esto,
yo derramaré mi espíritu
sobre todo hombre.
Vuestros hijos e hijas profetizarán,
vuestros ancianos tendrán sueños
y vuestros jóvenes visiones.
Y hasta sobre los siervos y las siervas
derramaré mi espíritu en aquellos días.

En Mal 3, 23-24 el canon profético concluye con una referencia a Elías, recordado profeta y heraldo de la novedad de Yahvé:

> Yo os enviaré al profeta Elías antes que llegue el día del Señor, grande y terrible; él hará que padres e hijos se reconcilien de manera que, cuando yo venga, no tenga que entregar esta tierra al exterminio.

No se nos explica cómo una figura del pasado llega a convertirse en un agente futuro. Elías, como preludio del «día grande y terrible», provocará una transformación que eludirá la severidad de Yahvé. Esos dos textos de Joel y Malaquías reflejan la apertura de la mediación profética.

Es evidente que el Nuevo Testamento, al tratar de dar testimonio de Jesús, halla en estos textos (y en otros parecidos) un fundamento para contemplar la novedad que Yahvé prometió en presente. De este modo, Lucas, al comienzo de su relato sobre Jesús, repite el texto de Malaquías:

> Irá delante del Señor, con el espíritu y poder de Elías, para reconciliar a los padres con sus hijos, para inculcar a los rebeldes la sabiduría de los justos, y para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto (Lc 1, 17).

En su segundo volumen, Lucas apela a Joel (Hch 2, 17-21). Estos usos de los textos proféticos no establecen que ese momento particular cumpla lo anunciado por los profetas del Antiguo Testamento. Más bien dan testimonio de que las promesas anunciadas por los profetas siguen siendo fecundas y reveladoras, de modo que debemos discernir la forma de la prometida novedad de Yahvé para aceptarla.

Los temas de ética y escatología son útiles para resumir la mediación profética de Yahvé, aunque debemos preocuparnos por no ser excesivamente reduccionistas. En última instancia, los profetas, aun cuando se presentan en la manera canónica más estilizada, no son maestros de ética o heraldos escatológicos. Son meramente instrumentos de un discurso indómito, que manifiesta lo que el orden presente considera escandaloso, obsceno, preciado, loco... y a veces cierto. Estos discursos tienen que ver con el presente ético y el futuro prometido, pero su interés es de otro tipo. Median a Yahvé, lo hacen palpablemente disponible, como amenaza y como posibilidad. Exigen una audiencia. En sus memorables manifestaciones los profetas dejan imágenes y metáforas que resuenan tanto en los oídos de Israel que no se puede pensar en la vida o vivir sin hacer referencia al «Indómito» que vive en el centro de la vida de Israel, que prescinde de este en su severidad soberana y que, con una determinación invariable, comenzará de nuevo. No resulta sorprendente que el centro, anémico, egoísta y cobarde, quiera normalmente deshacerse de este discurso que mediaba una alteración, de la que Israel dependía constantemente y de la que recibía siempre de nuevo su vida.

El lugar y actividad de la oración pública, el culto, supervisado por sacerdotes acreditados, juega un papel muy importante en la fe y la vida de la comunidad del Antiguo Testamento[1]. Además, el culto ocupa gran parte de los textos veterotestamentarios. Así, la teología del Antiguo Testamento debe tener en cuenta el hecho de que la comunidad que genera su testimonio acerca de Yahvé es, en teoría y en la práctica, una comunidad cultual. Buena parte de lo que Israel cree acerca de la identidad de Yahvé surge y es producido por un culto regularizado y estilizado, y no por la historia (en el sentido de una serie de acontecimientos únicos de carácter puntual), como ha defendido la mayoría de la exégesis del Antiguo Testamento del siglo XX. Las tradiciones textuales concernientes al culto de Israel son ricas y diversas. Están de acuerdo, sin embargo, a la hora de afirmar que el culto, en sus múltiples formas y expresiones, media la «presencia real» de Yahvé. En el culto, Israel se relaciona con la persona, el carácter, los deseos, la voluntad y la presencia de Yahvé. Aunque dicha presencia es *mediada* por la práctica ritual y sacramental, es la *presencia real* de Yahvé lo que se media. Así, estos textos sobre el culto tratan de articular y poner a nuestra disposición la presencia real. Más aún, la práctica concreta de estos rituales y sacramentos configuró a Israel como una comunidad por definición relacionada intensamente con Yahvé.

1. *La problemática creada por estereotipos críticos y teológicos*

Hoy en día está extendido y resulta convencional hablar de este modo de presencia cultual como *shekinah*, un término retomado programáticamente por Elizabeth John-

1. Cf. especialmente J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville 1995, 66-114. Blenkinsopp enfoca acertadamente las consideraciones históricas sobre el sacerdocio tardío. Cf. también L. L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, and Sages*, 41-65; y R. R. Hutton, *Charisma and Authority*, 138-171. Entre las reflexiones más útiles sobre el culto en el antiguo Israel, su historia y sus diversas funciones, cf. G. A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in Their Social and Political Implications* (HSS 41), Atlanta 1987; D. P. Wright, *The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature* (SBLDS 101), Atlanta 1987; R. D. Nelson, *Raising Up a Faithful Priest: Community and Priesthood in Biblical Theology*, Louisville 1993; I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1995; B. Levine, *In the Presence of the Lord*, Leiden 1974; y J. Milgrom, *Leviticus 1-16* (AB 3), Nueva York 1991.

son y muy usado en el pensamiento feminista[2]. Es importante advertir que el término es talmúdico y no aparece en el Antiguo Testamento. Por esta razón no se deben sacar demasiadas consecuencias del término en sí. Sin embargo, es útil saber que el sustantivo femenino *shekinah* deriva del verbo *škn*, empleado en el Antiguo Testamento para describir la forma en que Yahvé está presente en Israel. El verbo *škn*, traducido por «residir» o «morar», remite a una presencia continua, pero no necesariamente permanente. De esta manera, se trata de un término útil para combinar la proclividad de Yahvé a estar a disposición de Israel en los tiempos y lugares designados con el conocimiento de la libertad y soberanía de Yahvé en el lugar y el tiempo donde Yahvé ha aceptado estar presente[3]. Este doble acento en el compromiso y la libertad, que hemos visto ampliamente en relación con Yahvé, es el que dificulta la articulación de la presencia cultual y la hace tan delicada en la práctica israelita y el testimonio textual.

a) *Sustitución cristiana y aversión al culto*

De inicio debemos notar dos clases de problemas relacionados entre sí que surgen al exponer este material. En primer lugar, hemos de darnos cuenta de las tendencias hermenéuticas que han dominado la interpretación del Antiguo Testamento permaneciendo en gran medida ocultas e inconfesas. Este problema, difícilmente superable, brota del hecho de que los cristianos (sobre todo protestantes) han dominado lo que ha terminado por ser llamada teología del Antiguo Testamento. Los cristianos han supuesto que la revelación de Jesús ha «sustituido» la práctica veterotestamentaria, especialmente en lo relativo a textos y prácticas cultuales. Así, la «revelación cristiana» ha considerado las tradiciones cultuales del Antiguo Testamento obsoletas, a excepción de las que son entendidas como «tipos» de Jesús. Esta actitud es especialmente evidente en Heb 7–10, donde se afirma de Jesús que es «distinto a otros sumos sacerdotes» (7, 27)[4]. Esta generalizada actitud cristiana hacia el Antiguo Testamento se intensifica en el protestantismo clásico, el cual ha mostrado una profunda aversión al culto, percibiendo la actividad cultual como primitiva, mágica y manipuladora, valorando así solamente las tradiciones ético-proféticas del Antiguo Testamento. Esta actitud protestante de rechazo es especialmente evidente en el llamativo epígrafe bajo el que Ludwig Koehler reflexiona sobre el culto: «El expediente del hombre para su propia redención»[5]. La tendencia cristiana a la sustitución en general y la aversión protestante al culto en particular no son lo mismo, pero se refuerzan mutuamente.

2. E. A. Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona 2002.

3. Cf. M. Smith, *Shekinah*, en IDB 4, Nashville 1962, 319. Cf. especialmente Jn 1, 14. Sobre el uso místico del término en el judaísmo medieval, cf. G. Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, México ²1996, 189-195. Es sólo en esta etapa tardía cuando el término acaba por designar un aspecto explícitamente femenino de la deidad.

4. Cf. las útiles reflexiones de R. D. Nelson, *Raising Up a Faithful Priest*, 141-154.

5. L. Koehler, *Old Testament Theology*, Londres 1957, 181-198. Al explicar este juicio, Koehler escribe: «En el Antiguo Testamento nada sugiere que el sacrificio o cualquier otro aspecto del culto fuese instituido por Dios. Comenzó, continuó y fue llevado a plenitud por el hombre; se trata de obras, no de gracia; un acto de autoayuda, no un aspecto de la salvación de Dios. De hecho, el culto presenta rasgos étnicos. Israel lo tomó de los gentiles» (181). R. D. Nelson, *Raising Up a Faithful Priest*, 101-105, cita juicios similares del mismo periodo llevados a cabo por Walther Eichrodt y Otto Procksch. Indicativo del modo en que ha cambiado la exégesis, Nelson afirma: «El sistema ritual, junto al resto de la Torá, ha sido revelado por un Dios lleno de gracia para satisfacer las necesidades humanas» (199). ¡Y esto procede de un exegeta luterano!

b) *Los planteamientos de la historia de las religiones y los derivados de Wellhausen*

Estas tendencias interpretativas que no tienen en cuenta los textos concernientes al culto israelita presentan como contrapartida dos presupuestos que han dominado la exégesis crítica, presupuestos que no son lo mismo que las inclinaciones hermenéuticas que acabo de mencionar, pero que seguramente están relacionados con ellas. La primera de estas premisas críticas surge del planteamiento de la historia de las religiones. Un estudio de otras comunidades religiosas del entorno del antiguo Israel, particularmente de los materiales ugaríticos, indica que Israel en el Antiguo Testamento se apropió y usó profusamente la práctica y la terminología del culto de sus vecinos no-israelitas[6]. Así, no es difícil concluir que algunas prácticas que llaman la atención del intérprete por su primitivismo son, de hecho, préstamos, y por lo tanto no es algo «verdaderamente israelita». La estrategia común es reconocer que Israel tomó prestados bastantes elementos, pero insistir en que lo que valora lo transforma radicalmente al tomarlo prestado y emplearlo de una forma distinta. Lo que se tomó prestado y no sufrió modificación alguna es considerado inferior y no genuinamente israelita. Estos datos comparativos, de los que poseemos gran cantidad, se mantienen aún abiertos a una interpretación equilibrada, en la medida en que el intérprete escoge y selecciona qué valorar o despreciar, qué tomar en serio teológicamente y qué rechazar como pagano e indigno.

El segundo presupuesto crítico está aún más extendido en los estudios veterotestamentarios, tan extendido que no estoy seguro de cómo tratarlo. Se trata de la interpretación común de la historia de la religión de Israel, normalmente ligada al nombre de Julius Wellhausen, la cual deduce que el material sacerdotal del Pentateuco –es decir, el gran conjunto de material cultual de Éxodo, Levítico y Números– representa un momento muy tardío en la praxis religiosa israelita[7]. Ahora resulta claro que este juicio se halla influido por las tendencias interpretativas antes mencionadas, la sustitución cristiana y la aversión protestante al culto, de manera que el material se considera no sólo tardío, sino también legalista, puntilloso y religiosamente inferior.

Estos dos factores, que son tendencias interpretativas y presupuestos críticos íntimamente relacionados entre sí, se han combinado para marginar los materiales cul-

6. Así L. Koehler, *Old Testament Theology*, 181. Respecto a la apropiación del sacrificio del ambiente religioso de Israel, cf. R. Daussaud, *Les Origines Cananéenes du sacrifice Israélite*, París 1921; más generalmente respecto al templo cf. G. E. Wright, *Arqueología bíblica*, 298-314. El problema es que Israel parece haber tomado muchas más cosas, muchas cosas que los cristianos (y especialmente los protestantes) valoran, como por ejemplo la profecía.

7. Excepciones importantes a este consenso de los estudiosos respecto a la fecha, que todavía pueden triunfar, son J. Milgrom, «On the Parameters, Date and Provenance of P», en Id., *Leviticus 1-16*, 13-35; M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford 1978, 146-148 *passim*; Id., *Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Sources*: JBL 100 (1981) 321-333; y I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis 1995.

tuales del Antiguo Testamento en favor de los profetas y los salmos, de modo que Israel como comunidad cultual no ha sido demasiado apreciado en la teología veterotestamentaria. Sin embargo, si seguimos a Gary Anderson, confiando en la «descripción densa» de Clifford Geertz y el «planteamiento cultual-lingüístico» de George Lindbeck, debemos analizar cuidadosamente las prácticas de culto en Israel, o mejor aún, considerar cuidadosamente los textos donde Israel da testimonio de su praxis cultual[8]. Es en el culto, y no en una actividad cerebral descontextualizada, donde Israel encontró su identidad particular y mantuvo su extraña vida en el mundo. La vida cultual, a lo largo del tiempo, asume una lógica interna propia en la comunidad que la practica, una lógica interna inaccesible a las personas ajenas y de la cual la comunidad no se molesta en hablar con claridad o precisión. Es decir, por lo menos en cierta medida, Israel no «habló» de su culto, pero sí lo dio. Al margen del culto, tenemos rastros y residuos textuales. Nuestro propósito aquí no es repetir, una vez más, la «historia del culto», o determinar «lo que sucedió». Es preferible descubrir, si podemos, lo que fue mediado de Yahvé a través de estas actividades cultuales o a través de esos textos que apuntan hacia actos de culto y los rememoran[9].

Debo confesar desde el principio que he sido educado como cristiano protestante, con la perspectiva que tiende a la limitación y al rechazo antes mencionada. Además, he sido formado también así como estudioso del Antiguo Testamento, pues la exégesis crítica ha mostrado poco interés por la auténtica intención teológica del culto de Israel. Por consiguiente, propongo un modelo para considerar teológicamente este material, pero lo hago con considerable inseguridad, reconociendo que estamos sólo al comienzo de la reapropiación del culto formal de Israel como un dato teológico importante. Israel entendió, del mismo modo que la Iglesia occidental laica sólo ahora está aprendiendo de nuevo, que *debe haber líneas importantes y deliberadas de defensa y preservación si una peculiar identidad quiere perdurar*, y el culto es el lugar más adecuado en el que tal identidad debe quedar resguardada y preservada[10]. Sin ello, esta comunidad con tan extraña identidad será primero cooptada y domesticada, y luego se evaporará. Entiendo que los materiales cultuales del Antiguo Testamento sean precisamente prácticas, propuestas y actos de imaginación en virtud de los cuales Israel trató de mantener su extraño carácter como pueblo de Yahvé. Mis comentarios se centrarán en primer lugar en el templo de Jerusalén, y a continuación consideraré el modo en que ese templo siguió siendo parte importante de una comunidad dispersa que no tenía posibilidad de acceder a él.

8. Cf. *supra*, las notas 11 y 12 del capítulo 19 respecto a la importancia de la insistencia de Anderson para mi reflexión.

9. La bibliografía sobre el culto en el antiguo Israel es amplia, pero gran parte de ella repite una determinada perspectiva. Para un resumen más completo de esta información, cf. el antiguo libro de H. H. Rowley, *Worship in Ancient Israel: Its Forms and Meaning*, Londres 1976; cf. también la reflexión teológicamente más sensible de H.-J. Kraus, *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*, Oxford 1966.

10. J. Neusner, *The Enchantments of Judaism*, Atlanta 1991, ha puesto de manifiesto inequívocamente que el culto es un lugar primario y privilegiado para la imaginación generativa.

2. *Sión: la oferta de presencia en Jerusalén*

El templo de Jerusalén, construido por Salomón y destruido el año 587 a.C., dominó la imaginación litúrgica de Israel a lo largo del periodo más álgido del poder monárquico israelita[11]. El templo de Jerusalén sirvió como un *imán* que atrajo hacia sí, aglutinó y asumió todas las tradiciones litúrgicas previas de Israel. Así, el arca, la tienda y cualquier cosa que siguió siendo valorada en las tradiciones cultuales más heterodoxas de Israel terminó por estar en el templo. De hecho, hemos visto que incluso la Torá mosaica, tan claramente enraizada en el Sinaí, en la imaginación litúrgica de Israel es transferida y asimilada por el templo de Jerusalén[12].

El templo de Jerusalén es también el *motor* que continúa dando energía y estructura a la imaginación litúrgica de Israel mucho después de que el templo mismo dejara de estar disponible. Aun en el exilio, la fascinación por el templo de Jerusalén proporcionó a Israel energía y fecundidad en su continua tarea de mantener un sistema simbólico válido. No niego que existieran acciones litúrgicas fuera de Jerusalén en el judaísmo que entonces surgía; sin embargo, para los fines de la teología del Antiguo Testamento, el enfoque principal debe ser el templo de Jerusalén: en sí mismo, es un imán para sus antecesores, y un motor para la tarea subsiguiente de sustentar a la comunidad desplazada.

El templo de Jerusalén, al sostener la imaginación litúrgica de Israel, a través de la osadía de David y la magistral administración de Salomón, logró combinar las tradiciones referentes a la alianza más preciadas por Israel con la apertura y la asimilación de tradiciones teológicas más amplias aparentemente no israelitas, quizás cananeas. Normalmente se cree que esta combinación queda reflejada en el nombramiento por parte de David de dos sacerdotes, Abiatar, hijo de Ajimélec, y Sadoc, quienes representan respectivamente estas tradiciones (2 Sm 8, 17). No deseo minimizar la importancia de las tradiciones mosaicas que se establecieron en Sión, pero parece plausible que las tradiciones religiosas más poderosas de Jerusalén fueran las tradiciones más generales sobre la creación –quizás cananeas, quizás ya presentes en Jerusalén antes de David y quizás mediadas por el sacerdote Sadoc–, las cuales otorgan a Sión su influjo en el culto de Israel[13].

Ben Ollenburger ha revisado cuidadosamente este material, y mi reflexión se basa en su estudio[14]. La evidencia de una tradición teológico-litúrgica en Sión resulta

11. En mi reflexión no he tratado separadamente del segundo templo. Con fines de interpretación teológica, el segundo templo, *mutatis mutandis*, retoma las reivindicaciones del primer templo, quizá con dos importantes ajustes: a) su vibrante anticipación es mucho más intensa que en el primer templo, en el cual la escatología tiende a ser «realizada»; y b) el judaísmo del segundo templo se apartó de la liturgia generativa de tipo dramático en dirección al estudio (así surge la sinagoga). Incluso las tendencias de los escribas que cobraron fuerzas en el periodo posterior del judaísmo bíblico incidieron en el templo.

12. Al respecto, cf. mi recurso a Hartmut Gese en las p. 624-626.

13. H. H. Rowley, *Zadok and Nehushtan*: JBL 58 (1993) 113-141; Id., *Melchizedek and Zadok (Gen 14 y Ps 110)*, en W. Baumgartner y otros (eds.), *Festschrift Alfred Bertholet zum 80 Geburststag*, Tubinga 1950, 461-472. Rowley ha defendido particularmente una supuesta unión entre Sadoc y el culto jebuseo anterior a David. Tal hipótesis resulta muy iluminadora, pero no es necesaria para reconocer en general que Israel presenta una continuidad importante con su entorno cananeo.

14. B. C. Ollenburger, *Zion, City of the Great King*, Sheffield 1987.

especialmente visible en los «cánticos de Sión» (Sal 46; 48; 76; 84; 87; 122) y en los salmo de entronización (Sal 47; 93; 96-99). Es obvio, a la luz de estos salmos, que el culto de Jerusalén tenía vida propia, con sus propias categorías y sin una referencia próxima a las tradiciones de Moisés[15]. Esta tradición independiente de Moisés parece reflejar la antigua noción de una montaña sagrada que era la morada de Dios. Bien puede ser que Sión asimilara tradiciones más antiguas de una montaña al norte:

> Grande es el Señor y digno de toda alabanza
> en la ciudad de nuestro Dios.
> Su santo monte, altura hermosa, es la alegría de toda la tierra;
> el monte Sión, morada de Dios, es la capital del gran rey:
> entre sus palacios, Dios descuella como un baluarte (Sal 48, 2-4).

Dos cosas quedan claras en esta afirmación litúrgica. En primer lugar, Yahvé, el Dios de Sión, está realmente allí; se trata de un lugar donde reside la divinidad. En segundo lugar, Yahvé está allí como rey[16].

Por lo visto, la noción de Yahvé como rey fue clave para el templo de Jerusalén. La exégesis ha estado dominada por la hipótesis de Sigmund Mowinckel, quien propuso que en el templo se celebraba un festival anual, un drama en el que cada año Yahvé era coronado rey de la creación[17]. Este (hipotético) festival se correspondía con las estaciones del año, de manera que la renovación del reinado de Yahvé coincidía con (¿provocaba?) la llegada de las lluvias y la estación fértil. La hipótesis ha ejercido una gran influencia entre los exegetas y ha sido muy discutida. Ollenburger ha repasado cuidadosamente la evidencia y ha apoyado esta hipótesis[18]. Mi propio juicio, de acuerdo con el de Ollenburger, es que la hipótesis tiene un mérito considerable, pero no es necesario asumir dicho festival para tratar de la importancia teológica de lo afirmado en los salmos.

De un modo u otro, es evidente que la liturgia jerosolimitana celebraba el reinado de Yahvé. En el templo de Jerusalén se daba, presumiblemente de forma regulada, un gran gozo al reconocer que Yahvé es un soberano que ha establecido el control, que ha promulgado decretos de justicia y bienestar (*shalôm*), y que residirá y estará a disposición de quienes se acerquen allí. El culto en el templo de Jerusalén se asemeja a un drama regio, y adentrarse en «el lugar de Yahvé» es comparable a una audiencia real con un monarca que en su generosidad y compasión puede conseguir el bienestar para sus fieles.

15. Respecto al «monte del norte» en la investigación de Otto Eissfeldt, cf. B. C. Ollenburger, *Zion, City of the Great King*, Sheffield 1987. También cf. R. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (HSM 4), Cambridge 1972, y el trabajo de Otto Eissfeldt citado por Ollenburger.

16. Respecto a Yahvé como rey, cf. p. 260-263.

17. S. Mowinckel, *Psalmenstudien 2: Das Thronbesteigungsfest Jahwas und der Ursprung der Eschatologie*, Ámsterdam 1961.

18. B. C. Ollenburger, *Zion, City of the Great King*, 33. Cf. W. Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*, Filadelfia 1988, respecto a la fuerza fecundante y constitutiva del culto, uno de los elementos principales del estudio de Mowinckel. Es importante reconocer la oposición de la exégesis protestante (por ejemplo, Ludwig Koehler) al negarse a concebir en el culto una idea como la de «representación», que suena a «sacramentalismo católico».

El reinado de Yahvé, visto y conocido palpablemente en la mediación de la liturgia, tenía el efecto de imponer un orden vivificante en todos los aspectos de la vida de Israel y del mundo.

a) *Una larga batalla entre la creación y el caos*

El reinado de Yahvé solucionó la larga batalla entre el orden vivificante de la creación y el implacable y emergente carácter destructivo del caos. Jon Levenson ha mostrado que Israel sabe que el caos está todavía suelto y no ha sido domeñado por Yahvé[19]. La metáfora fundamental de Israel para referirse a esta amenaza del caos, que es tanto cósmica como existencial, son «las aguas poderosas» que se alzan descontroladas, de manera que la vida de Israel y la del mundo están amenazadas. En la liturgia del reinado de Yahvé, el culto es el drama donde las aguas son apartadas, derrotadas y contenidas. Así en Sal 24, 2:

> Pues él la asentó sobre los mares,
> él la fundó sobre los ríos.

Y en Sal 29, 10, después de una admirable manifestación del poder de Yahvé en una tormenta, queda establecido el sereno trono de Yahvé:

> El Señor domina las aguas desbordadas,
> el Señor se sienta como rey eterno.

Yahvé coloca su trono *sobre las aguas*. Es decir, las aguas son tan dóciles y obedientes a Yahvé en este momento que lo que fue un caos amenazante se convierte en un lugar adecuado para el poder de Yahvé. En el salmo 46 se describe la incesante amenaza del caos:

> Por eso no tememos, aunque tiemble la tierra
> y los cimientos de los montes se desplomen en el mar;
> aunque sus aguas bramen y se agiten
> y los montes sacudidos retiemblen...
> Braman las naciones, se conmueven los reinos:
> alza él su voz, y la tierra se derrite (Sal 46, 3-4.7).

Ante tales riesgos y amenazas que ponen en peligro la creación, Yahvé habla e inmediatamente todas las amenazas del caos amainan:

> ¡Rendíos, reconoced que yo soy Dios,
> encumbrado sobre los pueblos, encumbrado sobre la tierra! (Sal 46, 11).

El imperativo «rendíos» no es un acto piadoso y devoto de contemplación. Se trata más bien de un decreto enérgico y soberano, una orden señorial, al caos, que éste obedece con prontitud (cf. Mc 4, 39).

19. J. D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, San Francisco 1988.

Podemos imaginar que el drama de «la creación frente al caos» era algo similar al drama litúrgico, a pesar de que no podamos reconstruir tal drama[20]. En cualquier caso, el ejercicio en virtud del cual Yahvé gobierna el caos es litúrgico. El drama contenido completamente en el templo, sin embargo, era una invitación litúrgica para que los participantes salieran del templo, confiados en que lo que allí sucedía intensamente era real en todas partes, más allá de los muros del templo. En el encuentro con el poder y autoridad de Yahvé, el caos se ha retirado y el mundo ha sido salvado[21].

b) *El reinado de Yahvé y la monarquía davídica*

Al igual que el cosmos es protegido del peligro por el poder del Creador, el reinado de Yahvé en el templo tiene implicaciones importantes para el orden político de Jerusalén. La monarquía davídica y la teología sionista del reinado de Yahvé están íntimamente relacionadas. Ollenburger encuentra algunos problemas a la hora de insistir en que las tradiciones de rey y templo son bastante distintas. Puede ser así en términos de la tradición fundamental del templo. No hay duda, sin embargo, de que el reinado de Yahvé en Sión actúa como garante de las reivindicaciones políticas de la dinastía davídica. Esa función es característica del templo del mundo antiguo.

Tal como Ollenburger indica, el rey, al prepararse para la batalla, expresa peticiones para recibir ayuda y seguridad de Sión[22]:

> Que te envíe socorro desde su santuario,
> que sea tu apoyo desde Sión...
> Ahora sé que el Señor salvará a su ungido,
> lo atenderá desde los cielos santos
> con la potencia de su diestra salvadora.
> Unos confían en los carros, otros en los caballos,
> nosotros, en el nombre del Señor, nuestro Dios.
> Ellos se tambalean y caen,
> nosotros nos mantenemos en pie (Sal 20, 3.7-9).

Nótese que se recurre a Dios en «su santuario» y «desde los cielos santos». Esta ambigüedad está presente en algunas tradiciones que consideraremos posteriormente. Antes que nada se afirma que la ayuda procede de Sión. En el salmo 2, salmo de entronización, sin duda colocado al comienzo del salterio para insistir en las reivindicaciones davídicas, el Dios que se ocupa de Sión es también el que articula y acredita al rey davídico:

20. Respecto a la frase, cf. B. W. Anderson, *Creation versus Chaos: The Reinterpretation of Mythical Symbolism in the Bible*, Filadelfia 1987.

21. Respecto a la reivindicación del reinado de Yahvé sobre el caos en lo referente al caso particular del exilio de Israel, cf. la fórmula de entronización de Is 40, 9-11; 52, 7; W. Brueggemann, *Kingship and Chaos: A Study in Tenth Century Theology*: CBQ 33 (1971) 317-332; Id., *Weariness, Exile and Chaos (A Motif in Royal Theology)*: CBQ 34 (1972) 19-38.

22. B. C. Ollenburger, *Zion, City of the Great King*, 90-92.

> «He entronizado a mi rey en Sión, mi monte santo».
> Voy a proclamar el decreto del Señor; él me ha dicho:
> «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy.
> Pídemelo, y te daré en herencia las naciones,
> en posesión los confines del mundo.
> Los machacarás con cetro de hierro,
> los quebrarás como cacharro de alfarero» (Sal 2, 6-8).

El Dios que decreta un orden para la creación y derrota al caos es el mismo Dios que puede proteger al rey y al Estado, asegurando que el orden político no sea alterado por los enemigos, que son una afirmación concreta del poder del caos en su forma política.

Sin duda, el rey de Sión es una garantía para el rey davídico (como en Sal 89, 20-38). Obviamente, las altas esferas monárquicas hacen un buen uso ideológico de la presencia del Rey divino en el templo, como si el monarca humano fuese simplemente una extensión de la soberanía de Yahvé. No obstante, como hemos visto en Ez 34, el reinado de Yahvé también relativiza el reinado de David y no hace del rey la última autoridad, sino un agente penúltimo de la autoridad de Yahvé, que el rey en definitiva no puede usurpar. Esta delicada relación significa que la autoridad del rey es provisional y está sometida a la más amplia voluntad de Yahvé de justicia, rectitud, verdad y equidad. Así, los salmos de entronización sugieren que el templo proporcionó y facilitó una amplia visión de la poderosa y bondadosa voluntad de Yahvé, que actúa como *garantía* del orden político de Israel, pero también como un *principio crítico* respecto a la monarquía[23].

c) *El reinado de Yahvé en el templo como consuelo y salvaguarda*

A mi juicio, es indiscutible que el templo fue fácilmente manipulado por razones de Estado. Dado lo que conocemos acerca de la construcción y el mantenimiento de templos por los monarcas, y dada la interesante expresión de Am 7, 13, el «santuario real», podemos imaginar que el templo fue un lugar importante para el rey y su corte. De cualquier forma, en la práctica, el templo parece haber estado organizado de acuerdo con un principio exclusivista, con grados de santidad y diversas zonas de admisión; como en el caso de todas estas diferencias, probablemente beneficiaron a unos a expensas de otros. En principio, sin embargo, el templo no pretendía ser exclusivista. Trataba de ser la residencia del «rey» de los habitantes del reino (cf. Is 56, 7; acerca del segundo templo)[24]. Es posible pensar que este principio fue lo suficien-

23. *Ibid.*, 158, articula el principio crítico del reinado de Yahvé en Sión, pero en la p. 159 reconoce un uso ideológico del reinado que quebranta el principio crítico del sionismo. Este principio crítico del reinado de Yahvé, que relativiza toda otra reivindicación, ciertamente actúa en relación con las naciones. Cf. Sal 96, 10 y los oráculos contra las naciones de las distintas colecciones proféticas.

24. Así, incluso si el templo es para toda la comunidad, evidentemente no todos tienen el mismo acceso, pues éste constituye un modo privilegiado de entrar en el poder. La misma realidad social incumbe a cualquier lugar donde hay grandes reservas de poder, como en la Casa Blanca estadounidense o el palacio de Buckingham. Tales lugares son «para todos», pero no realmente.

temente convincente como para alimentar la imaginación de todos los israelitas que apelaban al Dios que residía en el templo.

Sugiero que, al igual que el reinado de Yahvé aseguraba la creación frente al caos y el bienestar político frente a la amenaza política, el reinado de Yahvé en el templo era también una fuente importante de consuelo y una salvaguarda para las personas que iban a orar, tal como resulta evidente en los salmos personales. No sabemos quiénes emplearon estos salmos; su uso pudo haber estado limitado a grupos pequeños y privilegiados. En principio, sin embargo, invitaban a un uso amplio e igualitario, y por ello cito los salmos personales como prueba de que el rey de Sión era fuente de bienestar para las personas que allí iban a orar.

Ollenburger sugiere que los pobres tenían una confianza especial en Yahvé, que estaba en Sión (cf. Sal 9, 12; 40, 18; 86, 1-2)[25]. Además, Sión es un refugio, del mismo modo que Yahvé es un refugio (Sal 46, 2.8.12). Así existe una identificación lírica entre Yahvé y la ciudad de Yahvé, la cual es sin duda una fortaleza visiblemente poderosa. Del mismo modo que el templo es una fortaleza, también Yahvé es considerado una fortaleza para quienes no disponen de otra defensa.

Gerhard von Rad llega más lejos que Ollenburger y ofrece muchos más detalles. Como premisa plantea que la «palabra de vida» de Yahvé se halla en el culto:

> Esta palabra de vida no era una palabra atemporal; tampoco primariamente una doctrina, sino que significaba una cuestión actual de decisión; y por eso la respuesta sólo puede ser: le fue dirigida a Israel desde el culto[26].

Cuando Von Rad cita los salmos en que la «palabra de vida» es recibida o interpretada, resulta inequívoca la conexión con el templo:

> Una cosa pido al Señor, sólo eso ando buscando:
> vivir en la casa del Señor todos los días de mi vida,
> gustar la dulzura del Señor frecuentando su templo (Sal 27, 4).
>
> Tu amor y tu bondad me acompañan todos los días de mi vida;
> y habitaré en la casa del Señor por días sin término (Sal 23, 6).
>
> Dichoso a quien eliges e invitas a vivir en tu santuario:
> que nos saciemos de los bienes de tu casa,
> de los dones sagrados de tu templo (Sal 65, 5; cf. 36, 8-10; 63, 3-6; 84, 5)[27].

Está claro que el templo es un lugar seguro, porque estar allí supone estar en presencia y bajo la protección del Rey.

25. B. C. Ollenburger, *Zion, City of the Great King*, 68. En esto sigue a J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, Edimburgo 1979.

26. G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca 1976, 218. De un modo diferente, G. A. Anderson, *A Time to Mourn, a Time to Dance*, University Park 1991, propone que la actividad física y comunitaria genera verdaderamente la realidad social.

27. G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 224-229, ha descubierto que estas oraciones reflexionan sobre la noción del «lote» de Yahvé (cf. Sal 16, 5-11; 73, 23-28; 142, 6). El «lote», antes de convertirse en una noción espiritualizada, parece que se refería al disfrute sacerdotal del ámbito del templo, como una alternativa a la tierra como lote.

d) *La vida frente a la muerte en el santuario*

Siguiendo a Christoph Barth, Von Rad indica que *la decisión última sobre la vida y la muerte sucede para Israel en el culto*[28]. Esta intuición se halla en el centro del magnífico estudio de Fredrik Lindström sobre los salmos de súplica individual[29]. Lindström demuestra que la persona necesitada que hace peticiones en este salmo no sufre por sentirse culpable. Lindström propone un dualismo, de modo que el hablante ha tenido un problema porque Yahvé estaba ausente o ha sido negligente. Donde Yahvé está ausente o se muestra negligente, el poder de la muerte ocupa el espacio libre y acecha a la persona que suplica. Así, estos salmos piden que Yahvé regrese al santuario y actúe expulsando la amenaza de muerte. El dualismo es cósmico, pero el centro del conflicto entre Yahvé y el poder de la muerte se halla en el templo.

Lindström analiza detalladamente los salmos 3; 57; 61 y 63[30]. En estos salmos Lindström observa que el hablante: a) se halla bajo una grave amenaza; b) confía profundamente en Yahvé y prevé un bienestar gozoso; y c) se refiere al lugar de Yahvé en el templo. Respecto a este último punto, cf. por ejemplo:

> Clamo al Señor a voz en grito,
> y él me responde desde su monte santo (Sal 3, 5).
>
> Que yo habite en tu tienda para siempre,
> refugiado al amparo de tus alas (Sal 61, 5).
>
> Quisiera contemplarte en tu santuario,
> ver tu poder y tu gloria (Sal 63, 3).

Lindström sostiene que frases tales como «refugio», «torre fuerte» y «al amparo de tus alas» aluden al templo.

Von Rad plantea la cuestión de si estas peticiones y esperanzas hay que «entenderlas propia o figuradamente»[31]. A decir verdad, el lenguaje es por lo general elusivo. Christoph Barth se inclina a considerar la necesidad y la liberación literalmente. Von Rad sugiere una mística espiritual[32]. Lindström se opone a la mística de Von Rad y habla de «una aflicción que sólo puede ser anulada gracias al encuentro con la *ḥsd* de Yahvé que se ha hecho visible en el servicio cultual, pero que abarca toda la vida»[33].

e) *El drama del templo: tan grande como la vida misma*

Es probable que no sepamos lo suficiente como para clasificar estas cuestiones en categorías tan sofisticadas como las usadas por estos exegetas. En cualquier caso, el

28. *Ibid.*, 255-259; y C. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zollikon 1947, 44-51.

29. F. Lindström, *Suffering and Sin*, Estocolmo 1994.

30. *Ibid.*, 390-413.

31. G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 220.

32. *Ibid.*, 223.

33. F. Lindström, *Suffering and Sin*, 411.

lenguaje litúrgico actúa de una forma sugestiva e impresionista que no puede ser perfectamente encasillada y categorizada. Sin duda, Lindström tiene razón al afirmar que lo que sucede en el culto está relacionado con lo que sucede en la vida, pero no se trata de una disyuntiva entre «la vida real» y la mística. Basta con ver que todo el «drama de restauración» se lleva a cabo en el templo o de camino hacia él, donde se sabe que la poderosa y fiel presencia de Yahvé es lo suficientemente intensa como para derrotar todo lo que impide la vida[34].

Rainer Albertz y Erhard Gerstenberger han propuesto un ritual de restauración mucho más íntimo, el cual puede desarrollarse en la familia o clan[35]. Aun aceptando esta propuesta (y la encuentro persuasiva), no es posible establecer una separación demasiado grande entre *Grosskult* y *Kleinkult*. Apenas si se puede dudar de que lo practicado a nivel local estuviese autorizado y legitimado por las categorías y prácticas de un santuario litúrgico mayor.

Así, podemos proponer, haciendo especial referencia a los salmos, que el templo de Jerusalén era el lugar de una actividad dramática donde toda la vida –cósmica, política y personal– se colocaba bajo la tutela de Yahvé. Además, al hacer esto, el conjunto de la vida cobraba plenitud y alcanzaba cierta seguridad. Es importante subrayar toda la puesta en escena dramática, la cual parece evidente, pese a que no podamos precisar las acciones que se desarrollaban. La liturgia consistía en una serie de actuaciones donde Israel recibía corporalmente de Yahvé garantías de una vida ordenada. Esta tarea de dramatización de la vida bajo Yahvé no se realiza simplemente por medio de meras palabras, sino que parece repleta tanto de acciones como de palabras, acciones en las cuales se «realiza» algo, algo sacramental. Además, si consideramos toda la gama de petición, lamento, acción de gracias y alabanza, esta actividad era inocente, y no tenía necesidad de negar u ocultar los defectos de Yahvé. Imagino que el drama del templo era tan amplio, audaz y franco como la vida misma. No hay duda de que el culto del templo se llevaba a cabo con entusiasmo y alegría.

El templo es sin ninguna duda el lugar donde Israel entró por completo en el área de la *shalôm* de Yahvé. En la práctica, parece evidente en sí mismo que los factores de la alianza, los míticos y los ideológicos, se encontraron siempre en una fuerte tensión. En el mejor momento, la actividad del templo sirvió sin duda para llevar a plenitud al yahvismo. Así Von Rad escribe: «Israel vio en el culto sacrificial una institución divina, que le abría la posibilidad de una continua relación vital con su Dios»[36]. Kraus, siguiendo a Von Rad, concluye: «El propósito es relacionar toda la vida con la *berîth* [alianza], para establecer una *berîth*»[37].

Dado que los devotos no son firmes, este singular yahvismo sin duda se vio sometido regularmente a determinadas componendas. Y puesto que la vida no imita al arte ni la oración es magia, el drama de la liturgia no siempre «funcionaba». Sin embargo, debe haber sido enormemente importante mantener la propia vida, el propio estado y el propio cosmos completa y animadamente situados en este drama con Yahvé. Aquí están mediados los recursos que repelen el poder de la muerte. Estos recursos son regalos gustosamente entregados por Yahvé. De hecho, los recursos del culto son el medio por el que Yahvé se entrega a sí mismo a Israel.

34. Cf. *supra* mi reflexión sobre el «drama de rehabilitación», p. 489-514.581-585.

35. E. S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch: Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1980; R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und Offizielle Religion: Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart 1978.

36. H.-J. Kraus, *Worship in Israel*, 123, menciona a Von Rad sin citarlo. Cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, 329.

37. H.-J. Kraus, *Worship in Israel*, 122-123.

3. *La autorización mosaica de la presencia*

Cuando Israel testifica acerca de su vida con Yahvé, llevaba tiempo existiendo con anterioridad a la fundación del templo de Jerusalén (al respecto, cf. 2 Sm 24). En este temprano periodo de su vida, de acuerdo con el testimonio de Israel, Yahvé entregó el gran don de la mediación del culto[38]. Aquí me refiero a los materiales sacerdotales de Ex 25–31; 35–40, el libro del Levítico y Nm 1–10. A decir verdad, existen importantes cuestiones críticas acerca de este material. Convencionalmente se fecha este material en el exilio o después, a pesar de que Menahem Haran, Jacob Milgrom e Israel Knohl advierten que es preciso fecharlo con anterioridad.

Aun fechándolo en un momento tardío, el material ciertamente refleja prácticas antiguas. En la ubicación canónica del material, sin embargo, es anterior a la fundación del templo y en ese sentido tiene importantes funciones teológico-canónicas: a) enraíza toda la práctica sacrificial de Israel en la autoridad de Moisés, el fundamental donante de «palabras de institución» en Israel; b) se hace que el material anteceda al templo, haciendo que la intención de Yahvé de disponer de un lugar para su presencia sea previa a la construcción de Salomón, adelantándose así a cualquier autoridad monárquica sobre el lugar; y c) proporciona un santuario móvil, retrotrayéndose más allá del lugar estable del templo de Jerusalén, y anticipando la posterior necesidad de los exiliados, quienes requieren un Dios que pueda desplazarse con ellos.

Para nuestros fines, no resulta útil aferrarse excesivamente a la datación que de este material hace la crítica histórica. En este momento rompemos de forma importante con el consenso convencional acerca de la historia de la religión israelita; no al cuestionar la reconstrucción histórica mayoritariamente aceptada, sino al trascenderla para plantear cuestiones canónicas. Los asuntos histórico-críticos son difíciles, en parte por los complejos y oscuros problemas tanto de literatura como de historia, y las conclusiones críticas en el mejor de los casos sólo pueden recibir una respuesta especulativa. Más aún, es claro que en estos textos nos enfrentamos a una autorización fundacional que se halla fuera del alcance de cualquier práctica histórica.

Teológicamente, estos textos son palabras de institución, que para los fieles escapan a cualquier examen crítico. Nuestra intención, por lo tanto, es descubrir, en la medida de nuestras posibilidades, lo que se cree que es mediado en estas disposiciones. La respuesta breve es que está siendo mediado el propio Yahvé, gratuitamente ac-

38. Esta afirmación, entre otras cosas, se opone directamente a la clase de veredicto presentado por Koehler, respecto al cual cf. *supra*, la nota 5.

cesible y disponible para Israel por medio de esta organización cultual. Aquel que está siendo mediado es quien hemos tratado de presentar bajo los epígrafes de testimonio primordial y réplica al testimonio. En estos textos Israel se enfrenta con el Dios que es soberanamente glorioso, santo y celoso, pero que busca una relación que pone su propia vida en peligro en medio de Israel[39]. El culto está interesado en nada más y nada menos que dicha presencia, y por consiguiente podemos entender de modo adecuado el tremendo cuidado que se presta a esta organización, de tal manera que las disposiciones pueden parecernos excesivamente puntillosas. Ya en el Sinaí, al autorizar este culto, Yahvé había prometido por medio de Moisés: «Me harán un santuario (*miqdoš*) y habitaré (*škn*) entre ellos» (Ex 25, 8). Lo puede sorprendernos como excesivamente puntilloso en este material está al servicio de la «Presencia Real». La propia vida de Dios estará en medio mismo de Israel. A continuación haré algunos comentarios sobre cinco aspectos del culto fundacional, el cual está acreditado por Yahvé y pretende hacer posible esa Presencia.

a) *El gran cuidado en la construcción del tabernáculo*

El proyecto de Moisés es construir, siguiendo el mandato de Yahvé, un tabernáculo hecho de materiales de calidad, construido con la mejor destreza artística de Israel y con un mobiliario cuidadosamente seleccionado necesario para desarrollar la actividad cultual apropiada. Todo esto es evidente en las instrucciones del Sinaí (Ex 25–31). No obstante, lo que nos interesa aquí es el término *tabernáculo* (*mškn*), derivado del verbo *škn*. Todo el proyecto se lleva a cabo para que Yahvé pueda «*morar*» real y libremente en medio mismo de Israel[40]. Yahvé es un agente magnífico y exigente cuya presencia no es casual, trivial, accidental o puntual. Por consiguiente, no se ahorrará ningún esfuerzo ni recurso. La promesa de presencia se expresa de forma más exagerada en una conclusión provisional: «Habitaré (*škn*) en medio de los israelitas y seré su Dios» (Ex 29, 45). Puede ser que las dos partes de esta oración estén yuxtapuestas sólo accidentalmente, pero quizá no. Esta afirmación sugiere que ser «su Dios» es equivalente a estar disponible y accesible, y ésta es la única prueba importante ofrecida aquí de ser «su Dios». La presencia lo es todo.

El cuidado de estas disposiciones relativas a la presencia puede sorprender a quienes tengan tendencias de «Iglesia de perfil bajo» como algo raro y extravagante, por no decir escandaloso. Quizás este cuidado extremo pueda ser comprensible si pensamos en la visita anunciada de un importante líder político. Dado que la tradición sacerdotal tiene imágenes reales en su horizonte, podemos incluso pensar en la visita de un miembro de la monarquía. Para dicha visita se pueden llevar a cabo complejos preparativos, en proporción a la dignidad e importancia del visitante. Todo debe ser decorado de nuevo, se ha de cortar el césped, adornar con flores, preparar los salones, de modo que nada imprevisto o fuera de lugar pueda distraer de la «presencia real». Esta imagen de la visita real puede ofender a alguien de tendencias democráticas radicales. Análogamente, estas preparaciones para la presencia de Yahvé pueden ofender a aquellas sensibilidades religiosas que imaginen una fácil intimidad con el Santo. Pero ambas, la inclinación democrática y la comunicación tierna, trascienden el horizonte de esta empresa mosaica. El que va a ser acogido aquí como Santo es grandioso, tremendo y soberano, y no vendrá regular y «permanentemente» a menos que la preparación se corresponda con su persona.

Es raro que esta larga disposición acerca del tabernáculo (y su sacerdocio) concluya en Ex 31, 12-17 con una provisión para el *sabbath*, la cual no tiene nada que ver con el tabernáculo o con cualquier clase de lugar santo. Esta provisión para el *sabbath* parece ser una intromisión en las instrucciones de Yahvé a Moisés, que puede reflejar un acento emergente en el *sabbath* como un rasgo definitorio de Israel en el momento en que estos textos están siendo organizados. O la provisión del *sabbath* puede servir para completar los «siete discursos» que lo preceden, de forma que coincidan con los siete días de la creación[41]. Puede también sugerir que cuando se acoge la presencia santa de la forma apropiada, todo es tranquilidad tanto en la tierra como en el cielo. Si esto es así, es posible sugerir que el culto aquí propuesto constituye un mundo alternativo para la experiencia de Israel, la cual es peligrosa y caótica. El mundo alternativo ofrecido en el tabernáculo preserva el don de una creación rectamente ordenada, llena de alegría y generadora de paz (cf. Ez 40–48 para una noción de espacio cultual aún más «ordenado»). Sin duda, Israel tuvo mucho cuidado en «hacerlo bien».

b) *La función de los sacerdotes*

Es el culto mismo el que media la Presencia. Para ello se requieren sacerdotes. Éstos constituyen un subconjunto del culto, pues son los necesarios legitimadores, promulgadores y garantes de la santidad correctamente albergada. Tengo la impresión de que los sacerdotes mismos no median, sino que supervisan y dan fe de las acciones visuales, materiales y físicas del culto que llevan a cabo la mediación.

Es claro que en este documento fundacional, la preparación y la ordenación de los sacerdotes que presidirán sobre el tabernáculo es una empresa enormemente importante (Ex 28–29; Lv 8–10). Los sacerdotes, propiamente vestidos con extraordinarias ropas, han de ser adecuadamente iniciados en este asombroso servicio, pero sólo después de haber sido completa y propiamente «santificados». Con la particular actividad consecratoria de Ex 29, 20, el sacerdote parece ser *plenamente* sacerdote, ¡de la cabeza a los pies! Parece que los sacerdotes mismos han de ser una encarnación, ac-

39. Cf. *supra*, p. 260-326, respecto al testimonio de Israel sobre Yahvé como glorioso, santo y celoso, pero en relación. Así, las «formas de vida» en el culto *hacen* lo que el testimonio de Israel *dice*.

40. El término *morar*, usado de esta forma, es un tema crucial en el cuarto evangelio. Respecto a la *shekinah*, cf. *supra*, Moody Smith en la nota 3 y finalmente la esperanza formulada en Ap 21, 3-4. Respecto al término en las tradiciones veterotestamentarias concernientes a la presencia, cf. T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 90-97.

41. Respecto a los vínculos entre las disposiciones sacerdotales para el culto y la creación, cf. J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins*, Notre Dame 1977, 54-69; P. J. Kearney, *The P Redaction of Ex 25-40*: ZAW 89 (1977) 375-387; R. B. Coote-D. R. Ord, *In the Beginning: Creation and the Priestly History*, Minneapolis 1991.

tualización y representación de la pureza y santidad del mismo Yahvé. Esta imagen del sacerdocio no es ciertamente funcional, sino orgánica. Los sacerdotes mediante su presencia física revelan la disponibilidad del mismo Yahvé.

La hipótesis dominante de Julius Wellhausen es que este modelo sacerdotal de presencia representa un desarrollo tardío, degenerado y jerárquico en el judaísmo[42]. Quizá sí. Parece más plausible, sin embargo, si alguna vez nos liberamos de la interpretación evolutiva de Wellhausen, sugerir que la empresa sacerdotal, coherente con la dignidad y la solemnidad de los modelos reales de realidad, probablemente represente una sensibilidad religiosa que está presente y es poderosa en cualquier parte de Israel, en cualquier momento. Bien puede ser que dicho sacerdocio desplazase a la monarquía y estableciese su enorme influencia tras el fin de la monarquía. De acuerdo con fundamentos litúrgicos y teológicos, sin embargo, debemos prestar atención a la práctica del orden, simetría, coherencia y dignidad, todo lo cual manifiesta una cierta belleza. Este orden debe ser valorado al contrastarlo con la desordenada, alienante y amenazante vida de Israel en el mundo. Mientras que la tentación de un dualismo que separa la «vida» del «culto» es real, resulta importante descubrir que el culto modela y lleva a la práctica un mundo alternativo de cordura que previene a Israel de caer en las locuras seductoras de un mundo que opone a la santidad de Yahvé el creador. El sacerdocio sirve para proteger y garantizar el mantenimiento de este mundo alternativo, donde Israel puede «ver» a Dios, y así verse a sí mismo en el mundo de una forma diferente.

c) *La sede de la misericordia*

Un aspecto particular del tabernáculo merece un comentario. Ex 25, 1-9, la introducción a esas disposiciones, se refieren al tabernáculo. En el v. 17 el texto abruptamente habla de la *kapporeth*, que en ocasiones es traducida como «la sede de la misericordia»:

> Haz una plancha de oro puro de un metro veinticinco de largo y setenta y cinco centímetros de ancho. Haz también dos querubines con oro batido y colócalos a los dos extremos de la plancha. Pon un querubín en un extremo y el otro querubín en el otro; los querubines colocados en los extremos formarán una sola pieza con la plancha, y tendrán sus alas extendidas hacia arriba; sus alas cubrirán la plancha; uno frente al otro, mirando hacia el centro de la plancha. Colocarás la plancha de oro sobre el arca, y en el arca pondrás las tablas del testimonio que yo te daré. Aquí me encontraré contigo, y desde encima de la plancha, desde el espacio que hay entre los dos querubines, que están sobre el arca del testimonio, te daré todos los preceptos para los israelitas (Ex 25,17-22)[43].

42. Este juicio, cuya mejor articulación se halla en Wellhausen, es un tópico de la antigua crítica histórica, la cual mostraba pasiones (y prejuicios) que no sólo fueron antisemitas, sino también de hecho anticatólicos, en la medida en que el culto es considerado en principio como una forma de fe inferior.

43. La traducción de *kapporeth* es sumamente difícil. Así, los Setenta lo tradujeron *hilasterion* (al respecto, cf. Rom 3, 25), la Vulgata *propiatorium* y Lutero *Gnadenstuhl*. Las diversas interpretaciones reflejan la conciencia de que la traducción no se refiere solamente a la probidad lingüística, sino a cuestiones teológicas de enorme peso.

Al igual que con otros objetos de culto, en este texto de autorización no se dice nada de la función. En primer lugar podemos prestar atención al término *kapporeth* en sí. *Kapporeth* deriva del verbo *kipper*, que significa «cubrir». Aquí concierne a la «cubrición» del pecado, la culpa y la ofensa que alienan a Israel de Yahvé. Moisés debe construir, dentro del tabernáculo, un vehículo mediante el que el pecado de Israel es borrado de forma regular y efectiva, a fin de posibilitar la presencia de Yahvé en Israel y de facilitar la comunión entre ambos. Además de la orden de construir este vehículo, el empleo fundamental del término se halla en Lv 16, respecto al «día de la expiación» (*yôm kippur*), cuando el sacerdote «hace reparaciones» (*kipper*) a favor de «toda la asamblea de Israel» (v. 17).

La sorprendente afirmación de estos textos, y del vehículo del que da testimonio, es que *Yahvé ha concedido a Israel un medio fiable y autorizado por el que Israel puede ser restaurado en su plena relación con Yahvé*. Se trata de la misma afirmación que la Iglesia primitiva hace a favor de Jesús: que Jesús es el nuevo «instrumento de perdón» (Rom 3, 25) de Dios, por el que la alienación es superada. El Nuevo Testamento es inflexible sobre la sustitución de este vehículo de Moisés en el Sinaí. Incluso la afirmación hecha a favor de Jesús, sin embargo, se convierte en algo absurdo a menos que los cristianos, como los judíos, se maravillen por completo ante la gracia de Yahvé al autorizar este aparato cultual y ante la audaz respuesta de Israel al construirlo.

La «sede de la misericordia», el lugar especial donde Yahvé está dispuesto a reiniciar su relación con Israel, es un don de Dios que contrasta de manera decisiva el mundo alienado «del exterior» con la posibilidad reconciliadora «en el interior». Esta oferta cultual supone, de hecho, un mundo de vida alternativo que contradice y contrasta con el ambiente de muerte donde la gracia de Yahvé todavía se encuentra con un severo desafío y una gran oposición.

d) *Las prácticas sacrificiales*

Mientras que la sede de la misericordia, utilizada en la destacada fiesta de la expiación, está en el centro de la imaginación litúrgica de Israel, es claro en Lv 1–7 que Yahvé, por medio de Moisés en el Sinaí, ha proporcionado recursos y vías más regulares para la vida de Israel con Yahvé. Es usual hablar del «sistema sacrificial» de Israel dándole un sentido peyorativo a la frase, al sugerir una manipulación de tipo *ex opere operato*. Si no deseamos rechazar intenciones religiosas serias que aparecen reflejadas en esos textos, no podemos considerar toda la cuestión de manera negativa. En la explicación cristiana lo contrario ha ocurrido con frecuencia.

A mi juicio, es mejor prestar atención a los detalles de los sacrificios autorizados por medio de Moisés. Estos sacrificios constituyen prácticas en virtud de las cuales Israel puede interactuar con Yahvé. Esa relación, como cualquier relación de ese tipo, puede darse en una situación de bienestar y de verdadera reciprocidad, o puede darse en una situación de alienación y hostilidad. El exagerado acento de algunas tradiciones cristianas, especialmente de las tradiciones litúrgicas clásicas dominadas por la

idea del pecado, tienden a asumir que el culto siempre comienza con una alienación y una hostilidad que requieren empezar con el perdón. Sin embargo, el esquema israelita de los sacrificios apunta en otro sentido.

La acción apropiada en una relación de bienestar y auténtica reciprocidad que funciona, cuando todo va bien entre Yahvé e Israel, se expresa a través de tres tipos de ofrendas: «holocaustos» (Lv 1; 6, 8-13), «ofrendas vegetales» (Lv 2; 6, 14-23) y «ofrendas de comunión (*šlmîm*)» (Lv 3; 7, 11-26)[44]. Se trata de acciones por las que Israel presenta ofrendas y sacrificios como gestos de compromiso, lealtad y gratitud. Al presentarlos, Israel se implica en lo que ha sido percibido como bienestar y reciprocidad en presencia de Yahvé. Dicha actividad en este lugar particular y rectamente ordenado es lo que hace que Israel se sienta verdaderamente «en casa». Con esta actividad Israel puede, sin vergüenza ni engaño, darse completamente en esta relación.

Las acciones adecuadas a la relación, cuando ésta se caracteriza por el fracaso de Israel y la consiguiente alienación y hostilidad, son «las ofrendas de expiación» (Lv 4, 1–5, 13; 6, 24-30) y las «ofrendas de reparación» (Lv 5, 14-19; 7, 1-10). Se trata de gestos de arrepentimiento, dolor, reconocimiento y determinación de volver a una relación viable con Yahvé. Israel tomó en serio el pecado y la alienación, pero no era morboso o se preocupaba de ellos. Gracias a que Yahvé había dispuesto estas prácticas, era posible manejar, enfrentarse y superar el pecado y la culpa. Podemos observar tres aspectos de estas prácticas de reconciliación.

Reparaciones. En primer lugar, los gestos de sacrificio deben estar acompañados o precedidos de reparaciones (Lv 6, 1-6)[45]. Una afrenta contra el prójimo no puede ser borrada mediante un acto ritual con Yahvé, a menos que se tenga un gesto significativo también con el prójimo afrontado. ¡No hay una gracia barata! Uso deliberadamente el término *reparaciones*, tal como se usa actualmente en cuestiones de política social. Mientras que las reparaciones de Lv 6, 1-6 se refieren al prójimo cercano y no a grandes temas de política social, es válida la misma conciencia, en la medida en que estas cuestiones ahora aparecen en una sociedad urbana más compleja. Los gestos de la ofrenda de expiación y la ofrenda de reparación no son eficaces en sí mismos, a no ser que a la vez se desarrolle una seria rehabilitación social.

Salmos penitenciales. En segundo lugar, es plausible que los salmos penitenciales (Sal 6; 32; 38; 51; 130) deban ser entendidos en relación con estas acciones conciliadoras. Esto no puede ser considerado como una certeza, pero es probable que el sacrificio proporcione el ambiente social e institucional adecuado para estos actos de penitencia. Estos salmos sugieren que el perdón conlleva no sólo una ofrenda material, sino también la expresión del reconocimiento del fracaso, lo cual impide cualquier

44. Esta particular interpretación como «ofrendas de comunión» me parece particularmente feliz a la luz del radical *shalôm*.

45. J. Milgrom, *The Priestly Doctrine of Repentance*, en *Studies in Cultic Theology and Terminology* (SJLA 36), Leiden 1983, 58, se refiere explícitamente a Mt 5, 23-24 como un texto íntimamente relacionado.

negación[46]. La palabra y la acción van unidas. Tal conexión iluminaría la extraña yuxtaposición de Sal 51, 19, que espiritualiza el sacrificio, y de Sal 51, 21, que trata el sacrificio de una forma coherente con el programa mosaico.

La restauración efectiva de la relación. En tercer lugar, la realización de dicho sacrificio (junto a las reparaciones y a la expresión del arrepentimiento, podemos presuponer) es eficaz. Así, el sacerdote está dispuesto a decir sin reservas: «Quedarás perdonado» (Lv 5, 13.18). Tales acciones son medios a través de los cuales una relación crucial es restaurada. Las tradiciones protestantes, más conscientes del pecado que de la gracia, tienden a considerar la restauración litúrgica de una forma menos seria que la afrenta cometida en el «mundo real». De acuerdo con este punto de vista, aunque el ritual se lleve a cabo, el poder del pecado permanece. Sin embargo, este texto apunta en otra dirección; la razón es que Yahvé es clemente.

Así, el sistema sacrificial está al servicio de esta relación a la que Yahvé está consagrado. La relación entre Yahvé e Israel no es de carácter intelectual o cognitivo, ni tampoco exclusivamente ética. Es material y dramática en aspectos concretos, y debe ser encarnada, no como algo al servicio de otra cosa, sino en sí misma. En el Sinaí Moisés autoriza esta encarnación y proporciona recursos para el desarrollo dramático de la relación. Es cosa hecha.

e) *El acento en lo visual*

Lo que llama la atención en esta exposición sobre el tabernáculo, el sacerdocio, la sede de la misericordia y el sistema sacrificial es la dimensión visual y material de todo lo que está autorizado y propuesto. Así, al principio Yahvé ordena a Moisés: «Te voy a mostrar el modelo (*tabnîth*) del santuario... para que lo fabriquen conforme a esos modelos» (Ex 25, 9). Moisés y los artesanos tienen a su disposición un modelo para llevar a cabo su trabajo. Además, la construcción del tabernáculo requiere materiales exóticos (Ex 25, 3-7; 35, 5-9) y una enorme destreza artística (Ex 35, 30–36, 7). El tabernáculo y todos los instrumentos de la presencia están diseñados para llamar la atención de los sentidos, especialmente de la vista.

Esto se corresponde con el reconocimiento de que el tabernáculo evoca una sensación de participación dramática, de manera que los verbos activos de hacer y fabricar, traer y ofrecer, requieren que los israelitas se impliquen de manera activa y física en la praxis de la presencia. Sugiero que la fuerza visual del santuario debe incluirlo y abarcarlo todo, de manera que se derrote cualquier atisbo de incredulidad, y el participante sea capaz de entregarse por completo, plenamente y sin reserva alguna a esta relación. Los verbos activos ponen de relieve que los participantes en este ritual no pueden ser observadores pasivos, sino que deben dedicar energías ante la asamblea como un acto de lealtad y reconocimiento.

46. Sal 32, 3-5 es especialmente consciente de la tentación de la negación. Por esta razón, la ofrenda material no es adecuada en sí misma, sino que debe ir acompañada de un expreso reconocimiento.

Este acento en lo visual tal vez sea la base desde la que el hombre piadoso en el salterio imagine que puede «ver a Dios» (Sal 11, 7; 17, 15; 36, 10; 63, 3). Puede ser que esta retórica se refiera a una experiencia mística y trascendente. Me parece más probable que lo que se pretenda es que la «visión de Dios» sea mediada a través del mobiliario de la presencia, de manera que lo que es visto son los muebles, y a partir de ellos se extrapola la afirmación religiosa[47]. En cualquier caso, estas distinciones analíticas son irrelevantes para los participantes, pues la «visión de Dios» es seguramente cultual y algo más, de manera que en este acto de presencia Israel no sólo se enfrenta con signos, sino también con las realidades por ellos representadas. El mobiliario del tabernáculo claramente no es lo importante, pero es el contexto en que Aquel que es Señor del tabernáculo acepta estar presente.

Queda claro que, a partir del Sinaí, Israel prevé una vida con Yahvé que es rica, plena y lo comprende todo. Es posible que esta anticipación de la presencia sea entendida como la anticipación del templo de Salomón (cf. 1 Re 6, 14-36). No obstante, la anticipación a la que Moisés es invitado es más que una anticipación (canónicamente) o una retrospectiva (críticamente) del templo de Jerusalén. Se trata de una declaración teológica que promete que Yahvé estará a disposición de Israel en cualquier situación. Dicho «estar» no es meramente ético, cognitivo o intelectual, tal como una estrecha teología protestante de la palabra creería, sino que es holístico y conlleva el pleno compromiso de toda la persona en la comunidad reunida.

Este culto visual, activo, dramático e inclusivo era algo gozoso para Israel y no suponía una carga. En la época del templo y la monarquía, este culto podría haber tenido un fuerte contenido ideológico sin ningún tipo de crítica, a fin de engrandecer a las altas esferas políticas de Jerusalén. En cualquier caso, dado el precario carácter de la comunidad israelita, tanto en el ambiente monárquico como en el exílico y postexílico, esta empresa del culto no debería rechazarse como burda ideología. Israel siempre corría riesgos a causa de su compromiso yahvista y de su autocomprensión, siempre estaba tentado a hacer componendas, siempre estaba seducido por las alternativas y siempre dispuesto a dudar de su propio testimonio. Sugiero que los ricos y artísticos aspectos del aparato mosaico y aarónida fueron diseñados, canónica y narrativamente, para otorgar un espacio y unos recursos mediante los cuales Israel podía desarrollar sin avergonzarse su extraño carácter, una extrañeza profundamente yahvista[48].

En el entorno del tabernáculo y de la sede de misericordia, en su práctica del sacrificio y de las ofrendas, Israel no tiene que dar cuenta de sí o justificar su existencia o sus acciones. En ese momento puede ser plenamente él mismo ante Yahvé, sin negar su bienestar o su fracaso, su agonía o su éxtasis. Este culto es teatro y juego, un acto de imaginación improductiva en virtud de la cual la práctica genera la realidad. Por esta razón, el sistema sacerdotal parece flotar en el aire, inconexo e irracional. Ésa es precisamente su intención y su función, de manera que Israel pueda estar, durante cierto tiempo, lejos de las presiones del contexto concreto, entregado únicamente a Yahvé. Y si este texto es tardío y posterior al templo, como sostiene gran parte de la opinión crítica, el texto mismo, sin templo, se alza como una invitación a imaginar una existencia alternativa, desde una situación que no espera nada de su entorno y no le concede nada.

47. Por esta razón es importante la dimensión icónica del culto en el templo; cf. T. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 19-37; Id., *No Graven Image: Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (ConBOT 42), Estocolmo 1995.

48. Respecto a la contribución aarónida a la plenitud del culto, cf. A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood* (AnBib 35), Roma 1969, 156-174; M. Haran, *Temples and Temple-Service*, 84-111; R. D. Nelson, *Raising Up a Faithful Priest*, 1-15.

Al hacer esto, por supuesto, Israel corría el riesgo de convertirse en algo irrelevante. Sugiero que ese riesgo podía ser asumido con el fin de combatir el riesgo aún mayor de transigir y olvidar su extraño carácter yahvista. Para esta sensibilidad sacerdotal, una vida alternativa imaginada al lado de Yahvé parece una dimensión de realidad, más real que cualquier otra cosa «en el exterior». Por ello, la autorización de esta empresa de culto no tuvo lugar en lo artístico del templo o en la reconstrucción postexílica, aunque lo había determinado Dios mismo. La autorización se produjo *en la montaña*, antes de la «existencia histórica» de Israel, donde esa autorización disponía de unos privilegios y de una prioridad que no poseía en medio de las presiones históricas. Como veremos posteriormente, hay tentaciones relacionadas con esta reserva trascendental. Tanto los profetas como los reyes trataron de responder a estas tentaciones, en las que la imaginación audaz y fiel se convirtió con excesiva facilidad en una oportunidad para excederse.

4. *Trayectorias paralelas en Jerusalén*

Así como el esquema mosaico anticipaba lo que se convirtió en el templo de Salomón, tradiciones cultuales tardías recordaron dicho templo y siguieron recibiendo fuerza y apoyo de él. El templo mismo, en el periodo álgido de bienestar y seguridad de la monarquía, podía contribuir enormemente a la concreción de la Presencia Real en su praxis. Con el bienestar inalterable que la monarquía parecía garantizar, un pensamiento acrítico podía afirmar inocentemente: «Yahvé está realmente aquí». Contrastando con su estudio de las nociones exílicas de la presencia, Tryggve Mettinger ha resumido las pruebas a favor de la noción de que el templo de Salomón practicó y reclamó una presencia incondicional de Yahvé. Es evidente, por ejemplo, en el himno de dedicación de 1 Re 8, 12-13:

> Entonces Salomón exclamó:
> «Tú, Señor, dijiste que habitarías
> en una nube oscura.
> Pero yo te he construido una casa
> para que vivas en ella,
> un lugar donde habites para siempre»[49].

Además, Mettinger propone que la presentación visual de los querubines esculpidos proporciona la fórmula de la presencia: «El que está sentado sobre los querubi-

49. Cf. T. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 29-32, y su comentario acerca de Sal 11, 4; Jr 25, 30; Jl 4, 16; Am 1, 2.

nes» (1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2 [1 Cr 13, 6]; 2 Re 19, 15 [Is 37, 16]; Sal 80, 2; 99, 1)[50]. El inicio real de esta afirmación en el templo se halla en 1 Re 6, 23-28:

> Puso en el lugar santísimo dos querubines de madera de olivo de cinco metros de altura. Cada una de las dos alas de los querubines medía dos metros y medio; o sea, cinco metros de un extremo a otro. La medida y la forma eran las mismas para los dos. La altura de los querubines era de cinco metros. Puso los querubines en la parte interior del templo con las alas desplegadas; el ala de uno tocaba una pared, y el ala del otro la opuesta; las otras dos alas se tocaban una con otra en medio del edificio. También revistió de oro los querubines.

Lo que nos interesa más allá de los detalles artísticos, en cualquier caso, es la teología de la Presencia Real que está vinculada al trabajo artístico. De hecho, el templo de Salomón mediaba la presencia real de Yahvé de una manera bastante palpable.

La destrucción del templo en el año 587 a.C. provocó una enorme crisis, tanto porque el templo y su liturgia fueron abandonados como porque los desplazados ya no tenían acceso a los restos que quedaron en Jerusalén[51]. Jerusalén seguía siendo contemplada, recordada y apreciada (cf. Sal 137, 5-6). La fuerza litúrgica de Jerusalén en la situación del exilio debía ser reformulada radicalmente a fin de enfrentarse con las nuevas necesidades. Debía hallarse un modo de afirmar que el Yahvé que se sabía disponible en el templo estaba a su disposición en otra parte y era libre del templo, y no una víctima de su destrucción. Hoy en día la exégesis concluye que Israel descubrió dos maneras de formular la «presencia» que ya no podían hallarse simplemente en Jerusalén[52]. Esos dos esfuerzos, llevados a cabo por la tradición sacerdotal y los deuteronomistas, siguen apelando a la tradición del templo de la presencia, pero lo hacen de una forma que permite cierta maniobrabilidad interpretativa y litúrgica[53].

a) *La teología sacerdotal de la gloria*

La tradición sacerdotal se ajustó a la nueva situación articulando una «teología de la gloria»[54]. La «gloria» es una forma de hablar de la presencia poderosa, soberana y trascendente de Yahvé, sin desarrollar una afirmación que sea simple, unidimensional o burdamente material. Esta teología aparece en los materiales sacerdotales que ya hemos considerado como una «anticipación mosaica». La tarea de construcción del

50. *Ibid.*, 23-24.

51. Aparentemente algún tipo de culto continuó en el lugar del templo destruido; cf. Jr 41, 5.

52. Dada esta clara polaridad, no es fácil situar al cronista en relación con las tradiciones deuteronomista y sacerdotal, aunque parece tener más cosas en común con la deuteronomista. No he considerado al cronista porque su obra sigue las prácticas más facilmente discernibles en estas dos tradiciones.

53. G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 37-44, ya había determinado estas categorías, que han guiado a la exégesis posterior. Amplió su tratamiento de ellas en *Teología del Antiguo Testamento* I, 103-122. También cf. T. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 38-134.

54. Cf. *supra* mi reflexión acerca de la gloria como atributo de Yahvé, p. 307-311. No es necesario vincular esta noción de gloria cultual con las connotaciones negativas que Lutero atribuyó a una «teología de la gloria», pues ha sido matizada y mitigada por la tradición de forma importante. Sin embargo, ha sido tratada de la misma manera negativa por algunos estudiosos protestantes celosos, como por ejemplo Ludwig Koehler.

tabernáculo por parte de Moisés –un templo móvil– se completa cuando éste se considera un lugar adecuado para la gloria de Yahvé:

> Entonces la nube cubrió la tienda del encuentro y la gloria del Señor llenó la morada. Moisés no podía entrar en la tienda del encuentro, porque la nube estaba encima de ella, y la gloria del Señor llenaba la morada (Ex 40, 34-35).

La misma teología de la gloria es estructuralmente fundamental en el libro de Ezequiel, complemento de la teología sacerdotal[55]. En Ez 8–10 el templo de Jerusalén se describe como un lugar de blasfemia e idolatría ofensivas donde Yahvé, en su santidad, no puede permanecer. A consecuencia de ello, en Ez 10, 15-22, «la gloria de Yahvé» abandona el templo, alejándose para estar en medio de los exiliados en Babilonia. Esta estrategia en la tradición de Ezequiel parece afirmar el abandono por parte de Yahvé de la Jerusalén fracasada y articular un Yahvé móvil y dispuesto a estar en el exilio con los exiliados. Tras la debida purificación del templo –se nos dice en Ez 43, 1-5– la gloria de Yahvé regresó al templo. Mediante este relato bipartito se describe la marcha de la gloria fuera de Jerusalén y su posterior regreso. La tradición de Ezequiel valora al templo, pero también rompe con el vínculo personal entre Yahvé y el templo que había sido elaborado por la teología del templo en su momento álgido. La gloria de Yahvé, la presencia soberana de Yahvé, puede asentarse en el templo, pero es superior y distinta al templo, y puede ser descubierta y estar a nuestra disposición en otro lugar que no sea el templo (cf. Ex 16, 7.10).

b) *La teología deuteronomista del nombre*

De modo paralelo, la tradición deuteronomista desarrolla una teología de la presencia, la «teología del nombre», que se ajusta a la crisis del templo[56]. Es costumbre de la tradición deuteronomista, al igual que de la tradición sacerdotal, asignar un gran valor al templo, pero eludiendo el vínculo totalizador entre el templo y Yahvé que estaba en boga en tiempos mejores. Lleva a cabo este paso hermenéutico asegurando que el «nombre» de Yahvé (que en cierto sentido es el mismo ser de Yahvé) está ahí, pero el pleno ser de Yahvé está en otra parte, en el cielo, más allá de los planes ideológicos de Israel.

Ya en el desfile de la dedicación del templo, inmediatamente tras la grandiosa afirmación del himno de 1 Re 8, 12-13, los teólogos deuteronomistas nos advierten de que la ideología del templo reclama demasiado:

> Pero ¿acaso puede habitar Dios en la tierra? Si el universo en toda su inmensidad no te puede contener, ¡cuánto menos este templo construido por mí! No obstante, atiende, Señor, Dios mío, la oración y la súplica que tu siervo te dirige hoy; ten tus ojos abiertos no-

55. Cf. T. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 97-111; J. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48* (HSM 10), Missoula 1976.

56. Cf. G. von Rad, *Studies in Deuteronomy*, 37-44; T. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth*, 38-79; S. D. McBride, *The Deuteronomic Name Theology*, Cambridge (MA) 1969; P. D. Miller, *Deuteronomy*, Louisville 1990, 129-133.

> che y día sobre este templo, al que te referiste diciendo: «Aquí se invocará mi nombre». Escucha la plegaria que tu siervo te hace en este lugar. Escucha las súplicas que tu siervo y tu pueblo Israel te hagan en este lugar, escúchalas desde el cielo, lugar de tu morada, atiéndelas y perdona (1 Re 8, 27-30).

De esta manera, a) el nombre de Yahvé está en el templo; b) Yahvé está en el cielo; c) pero Yahvé en el cielo presta constante atención al templo. Por consiguiente, las oraciones dirigidas al templo son escuchadas en el cielo y respondidas. Incluso con este matiz, el templo es todavía un modo de mediación fundamental e indispensable.

Para nuestros fines, es suficiente con el hecho de que la teología sacerdotal de la gloria y la teología deuteronomista del nombre sean imaginativas y, podemos creer, exitosas estrategias para mediar la presencia, que sirven para satisfacer las necesidades de los exiliados fuera de Jerusalén y para rescatar a Yahvé del fallido sistema del templo.

c) *La tensión entre las estrategias sacerdotal y deuteronomista*

Podemos hacer otras dos observaciones respecto a esas estrategias para llevar la presencia a los exiliados. En primer lugar, las dos estrategias, la sacerdotal y la deuteronomista, se hallan en tensión. La trayectoria sacerdotal es lo que podría considerarse una «Iglesia de perfil alto» y lleva en una dirección artística y visual que está abierta y dispuesta a recibir muchas expresiones culturales. Por el contrario, la trayectoria deuteronomista es una «Iglesia de perfil bajo», que depende principalmente de los discursos, y que lleva a una «teología de la palabra», tal como queda de manifiesto en los «sermones» de la historia deuteronomista, y tiende en una dirección separatista.

Aunque cualquier lector del Antiguo Testamento puede preferir una de esas teologías de la presencia elaboradas en el exilio, lo importante es que *el proceso de configuración del canon conservó las dos, las atribuyó a Moisés y se negó a escoger entre ellas*[57]. Esta solución intermedia supone reconocer que, en definitiva, la «presencia» es problemática y cualquier solución única probablemente sea parcial y necesite una corrección (ecuménica). Así, la mediación del culto exige una decisión continua y renovada. Para que un estudiante de teología del Antiguo Testamento pueda seguir haciendo extrapolaciones a partir de esta polaridad, sugiero tres pares de nociones que derivan de esas tradiciones:

Teología sacerdotal:	*Teología deuteronomista*:
hermenéutica de la recuperación	hermenéutica de la sospecha[58]
manifestación	proclamación[59]
sacramento	palabra

57. Cf. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel* II, 610-661.

58. Las categorías son de P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México 1970, y otras obras suyas, que han sido retomadas sobre todo por D. Tracy, *The Analogical Imagination*, 190, nota 21.373, *passim*.

59. Respecto a este par de términos, cf. D. Tracy, *The Analogical Imagination*, 376-404, donde sigue a Ricoeur.

Es claro que el cristianismo no ecuménico o preecuménico no ha obrado bien a la hora de mantener esa tensión fecunda y esencial que constituye un acento clave en el canon de Israel.

d) *La relación entre persona y lugar*

En segundo lugar, el vínculo de Yahvé con el templo y la problemática de una adecuada formulación de esa relación corren paralelas en cierto modo a la problemática de una adecuada articulación cristiana de la relación de Jesús con Yahvé. Es decir, en la doctrina cristiana de la Trinidad resulta fundamental articular no sólo la «unidad» de Jesús con el Padre, sino también la diferencia entre ambos. Sólo conservando ambas afirmaciones hace posible la afirmación del cristianismo católico en relación con la salvación en Jesús.

Mutatis mutandis, en el testimonio de Israel resulta tremendamente importante formular con cierta precisión la relación entre Yahvé y el templo de Jerusalén. Las afirmaciones míticas que estaban presentes en el templo de Jerusalén, seguramente enraizadas en una religión no mosaica y anterior a ésta, articulaban una noción de presencia «de perfil alto», en la que el lugar del templo parece identificarse prácticamente con la presencia personal de Yahvé; es decir, estar en ese lugar garantizaba una comunión personal. Esta grandiosa afirmación, sin duda fortalecida por las necesidades ideológicas de la monarquía, convirtió el don salvífico de Yahvé en algo palpablemente presente y proporcionó la suficiente certeza religiosa para las pretensiones de las altas esferas. Dicha presencia palpable se expresa mediante el uso del verbo *yšb*, que reclama mucho más que el verbo *škn*, en términos de residencia permanente (cf. 1 Re 8, 12-13), y en la llamada a «contemplar a Dios» que se sienta «en el trono sobre los querubines». Verdaderamente Yahvé está ahí en su pleno esplendor.

No obstante, existía el riesgo de identificar por completo a la persona con el lugar, pues en esa formulación enormemente tranquilizadora tendía a desaparecer la peculiar libertad, fidelidad y soberanía de Dios bajo el armazón sacerdotal. Además, queda claro que Israel es plenamente consciente de esta problemática, expresada con claridad en 1 Re 8, 27-30, inmediatamente después de la importante afirmación de 1 Re 8, 12-13. Hay dos razones por las que Yahvé no debe ser totalmente identificado con el templo.

La primera razón es que no podía comprenderse en Israel que la destrucción del templo en el 587 a.C. conllevara la subsiguiente destrucción de Yahvé. Además, éste debía seguir estando presente para los exiliados, que no tenían acceso a Jerusalén y que requerían un Dios que estuviese a su disposición de una forma más práctica en la diáspora. Sin embargo, la razón fundamental para el rechazo definitivo de la identificación entre persona y lugar no es pastoral y práctica, sino teológica. Forma parte del carácter mismo de Yahvé, tal como se ofrece constantemente y por todas partes en el testimonio de Israel, una cuestión expresada por Natán en su oposición a la intención de David de construir un templo:

> Ve a decir a mi siervo David: «Esto dice el Señor: ¿Eres tú quien me va a construir una casa para que viva en ella? Yo no he habitado en una casa desde el día en que saqué de Egipto a los israelitas hasta hoy. He estado peregrinando de un sitio a otro en una tienda que me servía de santuario. Durante todo el tiempo que he caminado con ellos, ¿pedí yo acaso a uno sólo de los jueces de Israel, a quienes mandé pastorear a mi pueblo Israel, que me edificaran una casa de cedro?» (2 Sm 7, 5-7).

Yahvé es un Dios nómada, errante y libre que no será constreñido ni domesticado en un templo, aun cuando las tradiciones del templo trataran de vez en cuando de encerrar a Yahvé. De hecho, el culto no ofrece nada que sea esencial para Yahvé, quien no tiene necesidad de esperar la atención de Israel:

> Pero no aceptaré un becerro de tu casa,
> ni un macho cabrío de tus apriscos,
> pues mías son todas las fieras
> y en los montes tengo bestias a millares;
> conozco todas las aves del cielo,
> mías son las alimañas del campo.
> Si tuviera hambre, no te lo diría,
> porque mío es el mundo y lo que contiene.
> ¿Acaso como yo carne de toros
> o bebo sangre de machos cabríos?
> Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza
> y cumple las promesas que hiciste al Altísimo.
> Invócame en los días de peligro;
> yo te libraré, y tú proclamarás mi gloria (Sal 50, 9-15).

La relación entre Yahvé e Israel, cuando se expresa la tremenda santidad del primero, es tal que Yahvé es autosuficiente e Israel está necesitado y puede llamar a su Dios «el día del peligro». El carácter soberano de Yahvé rechaza cualquier relajación de esta dinámica o cualquier tentación de invertir la relación. Esta realidad de Yahvé supone un serio control a las reivindicaciones cultuales que resultan exageradas o se practican de una manera acrítica.

Así pues, las tradiciones sacerdotales de Israel deben seguir preocupándose de y dictando sentencia sobre lo delicado de la cuestión de la presencia en el culto. Yahvé debe estar en el templo si Israel quiere hallar plenitud y seguridad en él. Yahvé no debe estar atado al templo si se quiere reconocer por completo su auténtica santidad. La variada gama de testimonios sobre este aspecto de la «presencia real» indica que en situaciones diversas Israel experimentó, practicó y articuló dicha presencia de muchas formas. Una presencia reclamada de una forma muy ligada al templo empequeñece el verdadero carácter de Yahvé, pero una presencia afirmada de un modo demasiado leve deja a Israel excesivamente expuesto. Por consiguiente, no bastará con una única y simple formulación de la presencia. El testimonio canónico de Israel proporciona suficientes pruebas tanto para el sacramentalismo «católico» como para la protesta «protestante» frente a un sacramentalismo controlado y controlador.

5. *La presencia como don y problema*

La reivindicación a favor de Yahvé como presencia real en el templo fue infinitamente problemática para Israel. Por un lado, Yahvé puede ejercer su libertad y estar ausente del templo. Esta crisis se pone de manifiesto en los salmos de lamento, donde Israel experimenta la ausencia y el silencio de Yahvé. Por otro lado, la libertad soberana de Yahvé puede ser presa de la rutina del templo, de manera que se olvida el verdadero carácter de Yahvé en una serie de prácticas sacramentales que se dan por descontado. Se trata de un serio problema para Israel, pues éste no quería negar que el templo fuese el lugar de la intensa presencia de Yahvé, de la cual Israel podía justamente esperar socorro. Al mismo tiempo, no obstante, la explotación y la domesticación de Yahvé provocaba en Israel protestas y reformas que pretendían reordenar el culto de una manera que fuera coherente con la intención de Yahvé, tal como se ofrece en el testimonio de Israel.

a) *La reforma del templo por parte de la realeza*

La reforma del templo era responsabilidad propia de los reyes en Jerusalén, que eran los guardianes (así como los beneficiarios) del templo. De hecho, prestar atención al templo era un importante acto de piedad para el rey[60]. El relato de la historia real de Israel en Crónicas presenta, como elemento central, el compromiso de David como el que concibió el templo (1 Cr 21, 18–26, 32; 28, 1–29, 22) y de Salomón como su gran constructor y benefactor (2 Cr 2–7).

Las historias reales que nos ofrecen el deuteronomista y el cronista refieren los esfuerzos regios por reformar el templo, aunque no podemos estar seguros de la fiabilidad histórica de los informes. De lo que podemos estar seguros es de que el testimonio teológico de Israel contemplaba la reforma del templo como algo crucial para el verdadero yahvismo y consideraba a los reyes como responsables de esa reforma. Los relatos hablan de reformas modestas o comprometidas por parte de Asá (1 Re 15, 11-15), Josafat (1 Re 22, 43.46), Azarías (2 Re 15, 3-4) y Jotán (2 Re 15, 34-35; 2 Cr 27, 2).

Sin embargo, es principalmente en los reinados de Ezequías (2 Re 18, 3-4; 20, 3; 2 Cr 29–31) y Josías (2 Re 23, 4-25; 2 Cr 34, 29–35, 19) cuando la reforma parece haber sido extensa y seria. La reforma bajo estos dos últimos reyes puede haber tenido una fuerte motivación política como afirmación de independencia frente al control asirio, pero no es así como aparece la cuestión en los testimonios narrativos. En el caso de los dos principales reformadores reales, la preocupación en un sentido negativo es eliminar del templo aquellos signos y símbolos que violan la lealtad exclusiva a Yahvé (cf. 2 Re 18, 4-5). La tarea positiva de la reforma consiste en instituir o reintroducir prácticas que articulan y manifiestan una singular lealtad a Yahvé, con particular referencia a la Pascua. No queda claro, dada nuestra lejanía, por qué determinados

60. Respecto a la vinculación de rey y templo en la ideología centrista, cf. J. M. Lundquist, *What is a Temple? A Preliminary Typology*, en H. B. Huffmon y otros (eds.), *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*, Winona Lake 1983, 205-219.

símbolos y acciones eran considerados favorables o contrarios al verdadero yahvismo, pero no hay duda de que la lógica interna de la reforma carecía de toda ambigüedad.

El segundo logro destacado de estas reformas reales es que parecen haber generado una importante literatura testimonial. Dicha literatura puede haber estado ideológicamente motivada por los intereses monárquicos y quizás en determinados momentos funcionó como propaganda real. Cuando la literatura se convirtió en canon, siguió siendo, en cualquier caso, un testimonio permanente en Israel y para Israel de que el «recto culto» es crucial para Israel. Así, tanto en la historia deuteronomista como en el cronista, Ezequías y Josías reciben mucha atención (2 Re 18–20; 22,1–23, 30; 2 Cr 29–32; 34–35). Además, normalmente se presupone que cierta configuración del libro del Deuteronomio está vinculada con la reforma de Josías. Menahem Haran ha propuesto que ciertos aspectos del material sacerdotal están vinculados con la reforma de Ezequías, pero una datación tan temprana del material se opone al consenso actual de los exegetas[61]. En cualquier caso, prestar atención al recto culto, a la administración fiel de los símbolos públicos, es una responsabilidad real fundamental.

Queda claro que las reformas reales, quizás emprendidas con motivaciones no del todo claras, fueron exitosas sólo en parte. De hecho, es posible que «reforma real» sea una especie de oxímoron, pues los reyes reformadores también dependían del mantenimiento del sistema sacramental para legitimar su poder. Por ello, pasamos de las reformas reales a las mucho más severas polémicas de los profetas contra el culto.

b) *La polémica de los profetas contra el culto*

Es evidente que los profetas que acabaron por dominar el canon formulan una amplia y exagerada polémica contra el santuario. Entre los textos más conocidos y obvios que expresan tal polémica se encuentran los siguientes:

> ¿De qué me sirven
> todos vuestros sacrificios?
> –dice el Señor–.
> Estoy harto de holocaustos de carneros
> y de grasa de becerros;
> detesto la sangre de novillos,
> corderos y machos cabríos.
> Nadie os pide que vengáis ante mí,
> a pisar los atrios de mi templo,
> trayendo ofrendas vacías
> cuya humareda me resulta insoportable.
> ¡Dejad de convocar asambleas,
> novilunios y sábados!
> No aguanto fiestas
> mezcladas con delitos.

61. M. Haran, *Temples and Temple-Service*, 132-148.

> Aborrezco con toda el alma
> vuestros novilunios y celebraciones,
> se me han vuelto
> una carga inaguantable.
> Cuando extendéis las manos para orar,
> aparto mi vista;
> aunque hagáis muchas oraciones,
> no las escucho,
> pues tenéis las manos
> manchadas de sangre (Is 1, 11-15).

> ¡Id a Betel y pecad,
> a Guilgal y pecad más aún;
> ofreced por la mañana vuestros sacrificios,
> y cada tres días vuestros diezmos;
> quemad pan sin levadura
> en acción de gracias,
> anunciad públicamente
> vuestras ofrendas voluntarias,
> ya que eso es lo que os gusta,
> hijos de Israel!
> Oráculo del Señor (Am 4, 4-5).

En la crítica de los profetas, el culto se ha convertido en un lugar de autocomplacencia y hartura. Yahvé se ha convertido en mera función de una empresa religiosa que es manipuladora e interesada, y que ha olvidado por completo cualquier referencia al Dios soberano del testimonio fundamental. Aunque el culto se autorizó como instrumento de la extraordinaria práctica de la comunión con Yahvé, ahora se ha convertido en un lugar donde la realidad de Yahvé, su verdadero carácter, es casi totalmente ignorada y olvidada.

Los exegetas han dedicado muchas energías a tratar si estas manifestaciones proféticas se oponen al culto por principio o sólo donde es abusivo y niega la realidad de Yahvé[62]. Ese diálogo entre estudiosos se desarrolló en el pasado en un contexto donde se daba una extrema oposición protestante a la práctica litúrgica; ése no es el modo en que la crítica del culto debería expresarse hoy en día. En nuestras interpretaciones actuales normalmente se cree que los profetas están preocupados por los burdos abusos del culto y no habrían considerado la idea de abolirlo.

Lo que parece importante en esas polémicas de los profetas es que el culto debería ser testigo y encarnación de la praxis de comunión con Yahvé, con el verdadero carácter de Yahvé como soberano y misericordioso. Ya no es creíble yuxtaponer fácilmente «ética» y «culto», como podría haber hecho la crítica protestante más simple, pues en el mundo contemporáneo, como en el mundo antiguo, resulta evidente que *la*

62. La formulación más extrema del rechazo, ya citada, es la de Ludwig Koehler. Cf. Am 5, 25; Jr 7, 22, respecto a indicios de que algunos en Israel consideraban el sacrificio, en principio, como una aberración en Israel.

práctica regularizada y formulada de simbolización es indispensable para el mantenimiento de una deliberada praxis ética. Además, más allá de su uso instrumental como apoyo necesario para la intencionalidad ética, el culto es el lugar donde Israel puede estar, de hecho, en presencia del Santo.

No tenemos pruebas de que los profetas se opusieran al culto público en sí, cuando ese culto prestaba atención a la extrañeza del verdadero Dios de Israel. Es evidente que en el culto de Israel, que podríamos considerar como «rectamente interpretado» de acuerdo con el propio testimonio israelita, éste implicaba a los grandes recuerdos de su testimonio primordial, en el que el más elemental testimonio del Dios de Israel es tomado en su seriedad definitoria para el presente. Ese testimonio primordial incluye a Yahvé como aquel que se entromete en la experiencia pública de Israel de forma drástica, y a Yahvé como aquel que sanciona y mantiene la creación como hogar que dota de vida a Israel[63]. Lo más plausible es que la polémica profética insista en que el culto de Israel debería, en todo momento, implicarse con este Dios.

63. Tanto Walter Harrelson (*From Fertility to Cult*, 81-99) como Bernhard Anderson (*Creation versus Chaos*, 78-109) incluyen a la creación y su «práctica» como aspectos aceptados y fundamentales del culto de Israel.

24

El sabio como mediación

Lo más importante que debemos advertir respecto al «sabio» como mediador tal vez sea el hecho de estar incluido junto a la Torá, al rey, al profeta y al culto[1]. Esta incorporación representa una importante desviación de las categorías fundamentales que han dominado la teología del Antiguo Testamento del siglo XX, una desviación posibilitada especialmente por la exégesis de los sesenta y los setenta, que trascendió el enfoque de los hechos históricos como datos del yahvismo israelita[2]. Esa exégesis, especialmente encabezada por Gerhard von Rad, Roland Murphy, James Crenshaw y Norman Whybray, sugirió un modo de reflexión y de articulación teológicas en el antiguo Israel paralela o alternativa a la de los hechos históricos[3].

1. *Un consenso entre exegetas*

El resultado de esta investigación puede ser considerado como una especie de consenso entre estudiosos, resumido en seis aspectos:

a) La teología sapiencial es una teología que reflexiona sobre la creación, sus exigencias, órdenes y dones[4].

1. «Sabio» (*sage*) se emplea cada vez más como un término que engloba maestros de sabiduría y escribas. Por ejemplo, cf. L. G. Perdue-J. G. Gammie (eds.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake 1990; J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Louisville 1995, 9-65. Creo que el uso de este término está motivado en parte por el deseo de evitar el masculino «hombre sabio» (*wiseman*). También cf. R. R. Hutton, *Charisma and Authority*, 172-205; L. L. Grabbe, *Priests, Prophets, Diviners, and Sages*, 152-180.

2. Respecto a este cambio fundamental en la exégesis, influido sobre todo por Claus Westermann, cf. C. Westermann, *Creation and History in the Old Testament*, 11-38, en respuesta a Gerhard von Rad; F. M. Cross, *Caananite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, en respuesta a G. Ernest Wright. También cf. L. G. Perdue, *The Collapse of History*,113-150, W. Brueggemann, *A Shifting Paradigm: From «Mighty Deeds» to «Horizon»*, en G. Gilbert (ed.), *The Papers of Henry Luce III Fellows in Theology*, Atlanta 1996, 7-47; Id., *The Loss and Recovery of Creation in Old Testament Theology*: TToday 53 (1996) 177-190. Cf. la nota 10 del capítulo 9 respecto a esta literatura.

3. Más recientemente, cf. un compendio de la importante obra de J. L. Crenshaw, *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon 1995.

4. La declaración programática es la de Walther Zimmerli: «La sabiduría reflexiona decididamente dentro del marco de una teología de la creación», en Id., *The Place and Limit of the Wisdom Framework of the Old Testament Theology*: SJT 17 (1964) 148. En general, cf. L. G. Perdue-J. G. Gammie (eds.), *The Sage in Israel*, Winona Lake 1990; L. G. Perdue, *The Collapse of History*, Minneapolis 1994; J. Day y otros (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge 1995.

b) Los datos para esta teología son las vivencias que, en su mayor parte, no pueden ser suprimidas mediante la imposición de categorías hermenéuticas o interpretativas.

c) Se comprende y se percibe que la experiencia tiene fiabilidad, regularidad y coherencia, de modo que es posible realizar observaciones globales que se pueden mantener a través de una rica gama de vivencias concretas.

d) La fiabilidad, regularidad y coherencia de las vivencias poseen una dimensión ética que no se deja moldear, de manera que determinadas pautas de conducta producen un resultado positivo mientras que otros comportamientos acarrean consecuencias negativas. El vínculo entre hecho y resultado es intrínseco a la configuración de la realidad creada y no puede ser violado[5].

e) La valoración de las vivencias como algo que manifiesta una coherencia entre las exigencias y las garantías éticas es percibido como una especie de «teología natural»; es decir, se trata de una teología que revela a quien discierne con seriedad algo del carácter oculto y de los entresijos del conjunto de la realidad[6]. De esta manera, los maestros de sabiduría no dependen para sus intuiciones de los oráculos proféticos o de los decretos del Sinaí que claman explícitamente su carácter revelador, sino que creen que lo que se da como «verdadero» aparece en las vivencias bien (sabiamente) discernidas.

f) Como «teología natural», este depósito de reflexión continua es ciertamente revelador: revela y manifiesta al Dios que crea, ordena y sostiene la realidad. De esta manera, la «teología natural» como revelación media a Yahvé, quien es percibido como el garante generoso y exigente de una ordenación de la vida viable de la que es posible fiarse y confiar en ella, pero que no puede ser violada a la ligera. Los maestros de sabiduría, en su mayor parte, no hablan directamente sobre Dios, sino que hacen inferencias sobre él e invitan a hacerlas a partir de una experiencia discernida desde una perspectiva teológica.

Nuestro objeto aquí, sin embargo, no consiste en explicar teología sapiencial, sino en considerar las encarnaciones de la sabiduría en una práctica social e institucional regularizada[7]. En este caso nos hallamos en gran medida en un campo dado a la especulación, porque las pruebas firmes son muy limitadas[8]. Necesariamente avanzamos a través de inferencias y debemos ser cautos a la hora de afirmar demasiadas cosas. Así, mis comentarios a lo sumo pueden reflejar el consenso general pero provisional de la exégesis. Lo más importante para nosotros, al considerar a los sabios como mediadores, es que ciertamente fueron agentes de sabiduría que «conocían la jerga» de esta teología, que con regularidad disponían de ocasiones socialmente aceptadas para llevar a cabo tal discurso y a los que se les aceptaba su autoridad en ese discurso, aunque una autoridad en correspondencia con el estilo empleado y la epistemología defendida. Había quienes ponían a Yahvé a disposición de los demás mediante un discurso que presentaba un orden fiable, generoso y exigente de un mundo vital viable.

5. La declaración clásica es la realizada por K. Koch, *Gibt es ein Vergeltsdogma im Alten Testaments?*: ZTK 52 (1995) 1-42 (versión inglesa: J. L. Crenshaw [ed.], *Theodicy in the Old Testament*, Filadelfia 1983, 57-87).

6. Sobre todo, cf. J. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford 1993.

7. Cf. mi reflexión de la teología sapiencial como un elemento de réplica al testimonio, *supra*, p. 360-361, bajo el epígrafe de «El gobierno oculto de Yahvé».

8. Especialmente cf. la cautela expresada por S. Weeks, *Early Israelite Wisdom*, Oxford 1994.

2. *Los contextos y la ubicación social de la sabiduría*

Es común entre los exegetas sugerir tres posibles ámbitos donde los sabios actuaban continuamente para garantizar que Israel vivía en un mundo yahvista y no en otro mundo. El primer círculo social generalmente aceptado para esta mediación lo constituye el clan o la familia[9].

a) *La función de la familia*

Erhard Gerstenberger enfatiza especialmente este acento de la instrucción sapiencial, que se refleja en los «dichos sobre la familia» que a menudo aparecen en los libros sapienciales del Antiguo Testamento, sobre todo en Proverbios[10]. El maestro de sabiduría habla como un padre a un niño, de modo que encontramos la expresión: «Escucha, hijo mío». Carole Fontaine ha advertido acertadamente que tanto las madres como los padres actúan de esta manera. La familia o el clan es, entre otras cosas, un agente socializador decisivo, que construye un mundo de límites y opciones, de símbolos e imaginación, donde el niño puede vivir a salvo. Gran parte de la socialización se lleva a cabo mediante imperativos directos, pero parte de ella se realiza, especialmente en una sociedad tradicional, a través de la frecuente repetición de dichos que establecen vínculos que acaban por convertirse en datos aceptados. Los datos de esta mediación, que ofrecen al niño una estructura plausible, se refieren tanto a la exuberancia de la creación de Yahvé como a las fuertes restricciones ante un comportamiento destructivo.

Gerstenberger ha llegado a sugerir que es de las expectativas y las prohibiciones del líder del clan de donde Israel recibe la expresión «No harás...», que posteriormente resuena en el Sinaí en labios de Yahvé. Tal imperativo se da primero a un niño en la unidad familiar, advirtiéndole en virtud de una autoridad incuestionable de los riesgos de un comportamiento inaceptable. Gerstenberger cita como ejemplo principal las prohibiciones aceptadas por los recabitas, un grupo religioso sumamente disciplinado que seguía la enseñanza de «nuestro antepasado»[11]:

> Ellos respondieron: «Nosotros no bebemos vino, porque Jonadab, hijo de Recab, nuestro antepasado, nos prescribió: 'No bebáis nunca vino, ni vosotros ni vuestros hijos; no

9. Cf. E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts* (WMANT 20), Neukirchen-Vluyn 1965. Adviértase también la cautela de C. R. Fontaine, *The Sage in Family and Tribe*, en *The Sage in Israel*, 155-164.

10. El acento sobre el clan en general como una unidad fundamental para la fe de Israel es defendido por Erhard Gerstenberger y Rainer Albertz; cf. *supra*, la nota 35 del capítulo 23.

11. E. Gerstenberger, *Wesen und Herkunft*, 110-117.

edifiquéis casas, no sembréis campos ni plantéis o poseáis viñas. Durante toda vuestra vida habitaréis en tiendas, para que podáis vivir mucho tiempo en el suelo en el que residís como extranjeros'. Nosotros hemos obedecido a Jonadab en todo lo que nos ordenó, y por eso no bebemos nunca vino, ni nosotros, ni nuestras mujeres, ni nuestros hijos o hijas; no edificamos casas para vivir en ellas, ni tenemos viñas, ni sembramos campos, sino que vivimos en tiendas. Cumplimos todo lo que nos mandó nuestro antepasado, Jonadab» (Jr 35, 6-10).

De esta manera, es posible aceptar la propuesta de que la familia, como agente socializador a nivel muy práctico, inculca un horizonte yahvista en su seno.

Esta tarea consistente en la crianza, la educación y la autoridad por parte de los padres, que seguramente ha de ser considerada aquí como una cuestión multigeneracional dentro de una familia extensa, no es muy distinta de lo que en la terminología religiosa tradicional se ha llamado «disciplina y amonestación». En dicha socialización familiar, la «disciplina y amonestación» probablemente consistan en una mezcla de fe yahvista, una gran cantidad de sentido común y algunos valores, esperanzas, temores y prejuicios familiares[12]. Todo ello constituye el sendero que la familia deliberadamente toma a fin de preservar para la generación su mundo vital intacto, en funcionamiento y dotado de autoridad.

Uno de los términos que expresan esta empresa de crianza, consejo y socialización es *mûsar*[13]. En este sentido podemos advertir dos dichos que reflejan un compromiso con dicha crianza, consejo y socialización:

El que no usa la vara odia a su hijo;
el que lo ama, lo corrige (*mûsar*) a tiempo (Prov 13, 24).

La necedad se pega al corazón del joven,
la vara de la corrección (*mûsar*) se la quitará (Prov 22, 15; cf. Prov 23, 13).

La «vara de la corrección (*mûsar*)» no ha de ser comprendida en este caso como un instrumento de maltrato. Se trata, antes bien, de un medio para guiar y proteger, al igual que el término *vara* es usado en Sal 23, 4 refiriéndose a la guía y la protección que el pastor ofrece a su rebaño. Israel no elude un determinado tipo de crianza, que aceptó como responsabilidad fundamental. Dicha crianza, en el campo de la sabiduría, no es por lo general directa y coercitiva, sino seductora y juguetona, del mismo modo que los «dichos familiares» establecen conexiones, pero no plantean imperativos o conclusiones directas. Esta crianza y estos consejos introducen al joven en el mundo vital de la familia, a fin de que reconstruya de forma imaginativa dicho mundo a partir de los elementos entregados por la generación de sus padres.

12. La expresión «disciplina y amonestación» me recuerda la fórmula bautismal de la Iglesia donde me crié [N. del T.: La expresión deriva de la fórmula de Ef 6, 4]. Aunque la «disciplina y amonestación» que se buscaba en ese ámbito era deliberada y autoritativa, apenas mostraba la coerción mezquina y el tono estridente presente en la añoranza actual de «valores familiares». El texto nos lleva a deducir que en el antiguo Israel por lo general también estaba ausente esa coerción exagerada.

13. Respecto a este término, cf. H.-J. Kraus, *Geschichte also Erziehung*, en H. W. Wolff, *Probleme Biblischer Theologie*, 167-168; J. L. Crenshaw, *Education in Ancient Israel*: JBL 104 (1985) 601-615.

b) *La función de la escuela*

Un segundo ámbito para la mediación sapiencial es la escuela[14]. La prueba de que existían escuelas en el antiguo Israel no carece de ambigüedad y se llega a ella principalmente de forma indirecta. Sin embargo, dadas las necesidades prácticas e ideológicas de las altas esferas urbanas y monárquicas, resulta convincente suponer que la sabiduría floreció bajo el patronazgo regio, tal vez bajo Salomón, más probablemente en tiempos de Ezequías. Dichas escuelas, tal como suponemos aquí (como hacen muchos estudiosos), estuvieron seguramente destinadas a la clase privilegiada, educada para ocupar puestos en la administración y en la gestión económica. Cuando Israel dejó de ser una sociedad tribal y segmentaria y su vida pública creció en complejidad, especialización y estratificación, la posesión de recursos retóricos y la capacidad de manejar símbolos debieron de ser muy valoradas. No nos sorprende que tal crianza y educación incluyese referencias al protocolo regio, a la habilidad retórica y a la práctica de la prudencia que podrían hacer prosperar a uno ante los poderosos. De hecho, debe de haber sido importante la administración del poder[15]. Lo que más nos interesa es que esta crianza en escuelas nunca fue plenamente secular, conteniendo un alto grado del yahvismo notado anteriormente[16]. Así, la coherencia oculta del mundo como creación de Yahvé es un freno importante al poder político reducido a mera manipulación técnica.

c) *La corte real*

El tercer contexto donde probablemente se practicaba la sabiduría como un modo de tener a Yahvé a disposición de Israel era la corte real[17]. Los reyes de Israel disponían de consejeros y asesores que eran capaces de ofrecer un panorama más amplio en torno a las cuestiones políticas sobre las que había que tomar decisiones. Jusay y Ajitófel son claros ejemplos en la corte de David, y los relatos de José y Daniel dan testimonio del conocimiento por parte de Israel de esta función real, aun cuando estos casos se refieran a cortes extranjeras[18]. Norman Whybray ha sugerido la existen-

14. Cf. A. Lemaire, *The Sage in School and in Temple*, en *The Sage in Israel*, 165-181 (con una gran documentación). Adviértase sobre todo la obra de H. J. Hermisson, que Lemaire cita en la nota 6. También cf. G. I. Davies, *Were There Schools in Ancient Israel?*, en *Wisdom in Ancient Israel*, 199-211.

15. Cf. E. W. Heaton, *Solomon's New Men: The Emergence of Ancient Israel as a National State*, Londres 1974; Id., *The School Tradition of the Old Testament: The Bampton Lectures for 1994*, Oxford 1994. George Mendenhall (cf. *infra*, nota 21) también cree que los sabios participaban en la política. No obstante, los considera de un modo mucho más negativo.

16. Esto se opone a los presupuestos del destacado comentario de W. McKane, *Proverbs: A New Approach*, Londres 1970, pero representa lo que seguramente es el consenso entre estudiosos.

17. Cf. W. Brueggemann, *The Social Significance of Solomon as a Patron of Wisdom*, en *The Sage in Israel*, 117-132; R. N. Whybray, *The Sage in the Israelite Royal Court*, en *The Sage in Israel*, 133-139.

18. El caso de Jusay y Ajitófel es el ejemplo clásico del Antiguo Testamento; al respecto, cf. W. McKane *Prophets and Wise Men* (SBT 44), Naperville 1965, 13-62. Respecto a los sabios de Israel en las cortes de extranjeros, cf. W. L. Humphreys, *A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel*: JBL 92 (1973) 211-223; D. L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of*

cia de una tradición intelectual de eruditos y peritos en el antiguo Israel que actuaban de maneras diversas en la sociedad a fin de configurar la enseñanza y de incidir en la formación y la puesta en práctica de una política pública. Tal tradición de sabiduría públicamente orientada incluía a muchas personas reconocidas como sabias. De acuerdo con Whybray, sin embargo, no constituían ninguna clase especial en la sociedad[19]. En la medida en que siguieron hablando, pensando e interpretando el mundo de acuerdo con la teología de la creación yahvista indicada anteriormente, pueden ser considerados como mediadores de Yahvé.

d) *«Teólogos prácticos»*

Estos practicantes de sabiduría –en la familia, en la escuela, en la corte y en la vida pública– pueden ser considerados como «teólogos prácticos» en dos sentidos. En primer lugar, son prácticos en el sentido ordinario de hacer uso de un enorme sentido común. Percibieron el funcionamiento de las cosas y cómo estas se hallan inalienablemente relacionadas entre sí. En segundo lugar, están envueltos en una «auténtica praxis»; es decir, constantemente se enfrentan a nuevas experiencias que no sólo deben ser integradas en el depósito de lo aprendido, sino que deben permitir revisar dicho depósito a la luz de los nuevos datos. Esto significa que su palabra de disciplina y amonestación es en gran medida «alternativa». Por lo tanto es importante reconocer que Yahvé es mediado a Israel no solamente a través de operaciones establecidas, visibles, acreditadas e institucionales, las cuales resultan muy evidentes en el testimonio israelita, sino también a través de formas *ad hoc*, donde las categorías de la teología de la creación ofrecen intuiciones y libertad en abundancia para interpretar a Yahvé. De hecho, la teología práctica es una teología «alternativa», quizás cada vez más importante en una sociedad donde las credenciales y los modos de mediación institucional reconocidos llaman cada vez menos la atención.

3. *Posibles distorsiones*

Dado que la enseñanza sapiencial como disciplina, educación e interpretación es algo puntual, alternativo y está implicada en la responsabilidad cotidiana de enfrentarse a la vida, es de esperar que la teología sapiencial no sea coherente ni esté controlada de un modo predecible. Esto significa, por otro lado, que la enseñanza sapiencial es fácilmente distorsionada, de la misma manera que también los otros modos de mediación están abiertos a perversiones. Aquí sugeriremos tres tipos de distorsión que son evidentes en el texto.

the Babylonian Exile, Bloomington 1989. Tanto Humphreys como Smith no tratan principalmente de cuestiones históricas, sino de estrategias para las circunstancias históricas tal como se manifiestan en su expresión literaria.

19. Cf. N. Whybray, *The Intellectual Tradition in the Old Testament* (BZAW 135), Berlín 1974.

a) *El tradicionalismo acomodado*

En la medida en que la reflexión sapiencial es una enseñanza destinada a socializar y a introducir a los jóvenes en una comunidad estable, es posible que la instrucción sapiencial se acomode en una especie de tradicionalismo que simplemente reitera y repite, sin reflexionar críticamente y sin prestar atención a experiencias nuevas y exigentes. Tal tradicionalismo acomodado, que no es la mejor expresión de la enseñanza sapiencial ni del yahvismo, puede derivarse de la perezosa negativa a pensar con categorías nuevas. Más probablemente, dicha inclinación refleje compromisos sociales reaccionarios que deseen resistirse a los cambios, aun cuando la experiencia que se presenta parezca exigirlos.

Podemos citar un destacado ejemplo en el que un viejo proverbio a menudo repetido es cuestionado como carente de validez en el presente:

> ¿Por qué repetís este refrán en Israel: «Los padres comieron los agraces y los hijos sufren la dentera»? Por mi vida, oráculo del Señor, que no diréis más este refrán en Israel. Pues todas las vidas son mías; la vida del padre y la del hijo. El que peque, ése morirá (Ez 18, 2-4; cf. Jr 31, 29-30).

El proverbio recuerda un dicho tribal tradicional que afirma la solidaridad de la comunidad a lo largo de las generaciones y afirma que las decisiones tomadas por una generación siguen teniendo un impacto importante en las generaciones siguientes. La crítica del proverbio en Jeremías y Ezequiel, no obstante, indica que el exilio ha socavado la verdad del venerable proverbio. Estos profetas exílicos desean afirmar que la nueva generación del exilio goza de libertad para llevar a cabo nuevas acciones y no está predestinada para vivir en la parálisis generada por decisiones tomadas con anterioridad. A fin de establecer que el momento presente es un espacio donde aparecen nuevas oportunidades y se pueden llevar a cabo nuevas acciones, el viejo proverbio debe ser abandonado; la sabiduría proverbial en la que se ha confiado durante tanto tiempo debe ser desechada.

Sospecho que la crisis de una sabiduría proverbial en la que se ha confiado tanto tiempo, y que nunca está libre de intereses y privilegios sociales, es característica de cualquier sociedad que se halla inmersa en cambios rápidos donde los viejos presupuestos son desenmascarados y puestos en tela de juicio por las nuevas experiencias. De hecho, es posible sugerir que los graves conflictos ahora presentes en la Iglesia occidental, la cual se enfrenta a un secularismo sin precedentes, son conflictos en torno a la experiencia y a la sabiduría tradicional que tienen una relación cercana a la fe bíblica, pero que en gran medida se trata de una prudencia aceptada durante largo tiempo. El conflicto, al menos en cierta medida, no trata de la verdad; trata de mantener intacto un mundo social conocido y manejable.

Hasta cierto punto el mundo de los sabios es un mundo de afirmaciones estables. No obstante, en cierta medida, también es un mundo de disputas permanentes, porque «el tiempo todo lo marchita». Seguramente en Israel hubo durante el tiempo del exilio defensores permanentes y firmes del viejo proverbio citado en Jr 31, 29 y Ez 18,

2, a los cuales había que convencer de que el destierro constituía un tiempo y un espacio donde se abrían posibilidades radicalmente nuevas. La disputa entre la sabiduría y el tradicionalismo no admite una solución «celestial», sino solamente compromisos provisionales «terrestres», de acuerdo con la experiencia.

b) *Legalismo*

Íntimamente unido al tradicionalismo se encuentra el legalismo, en el que los viejos vínculos entre acto y resultado se congelaron en un principio absolutista. La expresión más clara de ello se halla en los amigos de Job, una descripción artística de lo que debe haber sido una fuerte opinión de la sabiduría piadosa. En esta descripción, los amigos, sabios con inclinaciones pastorales, son intransigentes en su absolutismo piadoso, el cual resulta inadecuado para la experiencia de Job[20]. Los amigos sin duda son tradicionalistas que ante las protestas y el dolor se niegan a considerar cualquier cosa aprendida de la nueva experiencia.

A decir verdad, el epílogo en prosa del libro de Job no carece de interés (cf. Job 42, 7-8). Sin embargo, la sentencia dictada es sorprendente: que los amigos han provocado la cólera de Yahvé, «porque no habéis hablado bien de mí» (Job 42, 8). La enseñanza sapiencial es un proceso en permanente desarrollo. Por consiguiente, detener el proceso negándose a considerar las nuevas experiencias no está bien, pues malinterpreta a Yahvé y su realidad en el mundo. Una cosa es reconocer que el depósito inicial de la sabiduría ha surgido de la experiencia. Otra cosa muy distinta, con el depósito de la experiencia bien asido, es reconocer una verdad nueva (la nueva revelación que conlleva una nueva experiencia). Los amigos de Job no pudieron reconocerla.

c) *El oportunismo de los sabios profesionales*

El sabio público y profesional se enfrentaba a una tentación muy distinta a la responsabilidad ética de la sabiduría tribal. De acuerdo con algunas hipótesis, estos sabios se movían en ámbitos de un poder inmenso. Aquí, la tentación consiste más probablemente en una especie de oportunismo, que suponía dar consejos y asesoramiento a medida de los intereses personales o de los intereses de los patronos más poderosos. En una afirmación polémica, George Mendenhall ha sostendio que los sabios del antiguo Israel encarnaban una clase sumamente privilegiada y con grandes dotes que actuaba en cuestiones de política pública, y que estaba íntimamente unida al sistema educativo «mediante el que los hijos de las elites de la sociedad eran educados en las destrezas necesarias para competir en la antigua jerarquía, determinada por los viejos estados e imperios»[21]. En este puesto de especial pericia y conexiones privilegiadas,

20. Cf. R. Albertz, *The Sage and Pious Wisdom in the Book of Job: The Friends' Perspective*, en *The Sage in Israel*, 243-261.

21. G. E. Mendenhall, *The Shady Side of Wisdom: The Date and Purpose of Genesis 3*, en H. W. Bream y otros (eds.), *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers*, Filadelfia 1974, 321.

los sabios podrían ser consejeros con principios que «dijesen las verdades al poder». Sin embargo, tal como sugiere Mendenhall, a menudo los sabios estaban comprometidos con los «tres grandes de la tradición sapiencial: el poder, la riqueza y la sabiduría misma»[22]. Mendenhall apela especialmente a Jr 9, 23-24 como ejemplo principal de los valores abrazados por una sabiduría calculadora y de los valores alternativos defendidos por el profeta, valores que se encontraban en el horizonte de la tradición sapiencial pero de los que se prescindía fácilmente en casos concretos.

Referirse a estos asesores que ponen en peligro sus principios con el fin de lograr un ascenso como «sabios» es, en última instancia, una ironía. Es esta ironía, sin embargo, vinculada a una distribución del poder que es siempre ambigua, la que define el papel de dichos «sabios» de una forma adecuada y consistente. Esta matriz de los sabios recuerda el destacable análisis de la política exterior estadounidense llevado a cabo por Walter Isaacson y Evan Thomas: *Wise Men: Six Friends and the World They Made*[23]. El estudio es un análisis de seis expertos de política exterior estadounidense –Dean Acheson, Charles Bohler, Averell Harriman, George F. Kennan, Robert Lovette y John J. McCloy, Jr.–, especialistas privilegiados que dominaron y modelaron la política exterior estadounidense durante la guerra fría. El estudio nos interesa –dado el astuto título del libro– porque los intereses militares-industriales y los intereses de clase terminaron por equipararse a los intereses nacionales, una ecuación que en definitiva condujo al callejón sin salida de la guerra de Vietnam. En el fondo, estos «sabios» fueron engañados por su pericia y sus carreras culminaron en la «marcha de la locura»[24]. Escribiendo separadamente sobre McCloy, Kai Bird observa que estos «expertos» no pudieron distinguir sus propios intereses del interés de la nación[25]. Algo similar a este autoengaño estaba presente en el mundo antiguo, donde los sabios eran reclutados al servicio del poder. Dado el carácter de Yahvé, estos engaños del poder humano llevaron a una mediación de Yahvé que en determinadas ocasiones se convirtió en una burda distorsión.

4. *La mediación en la cotidianeidad de la vida*

En diversos contextos la enseñanza sapiencial podía quedar atrapada en esquemas de tradicionalismo, legalismo, oportunismo y, como ejemplifica el Eclesiastés, tal vez en el cinismo o el fatalismo. Pese a todo, los sabios estaban implicados en extraños

22. *Ibid.*, 330.

23. W. Isaacson-E. Thomas, *Wise Men: Six Friends and the World They Made*, Londres 1986.

24. Respecto a esta expresión, cf. B. W. Tuchman, *La marcha de la locura. La sinrazón desde Troya hasta Vietnam*, México 1978.

25. K. Bird, *The Chairman: John J. McCloy, the Making of the American Establishment*, Nueva York 1992, 663, concluye: «Como hombres que poseían una cierta *gravitas*, McCloy y las otras figuras de las altas esferas siempre afirmaban que podían alzarse sobre los intereses privados que representaban y discernir el bien común más amplio. En definitiva, esta afirmación era insostenible». También cf. R. S. McNamara-B. Vandemark, *In Retrospect: The Tragedy and Lessons of Vietnam*, Nueva York 1995. McNamara era un «niño prodigio» cuya capacidad técnica para conocer carecía de raíces y de una referencia crítica. Incluso en el libro no queda claro si ha sido capaz de trascender esa racionalidad de control técnico.

actos de mediación entre Yahvé e Israel normalmente en el tiempo presente. De hecho, hemos visto que todo modo de mediación está sujeto a abusos y distorsiones, pero éstos no eliminan el valioso potencial de la enseñanza sapiencial, del mismo modo que no eliminan ninguna de las otras mediaciones consideradas.

Los maestros de sabiduría como modo de mediación de Yahvé son particularmente importantes porque, a diferencia de los otros modos de mediación mencionados, viven próximos a la realidad concreta y cotidiana y ofrecen a Israel la idea de que Yahvé está presente en, con y bajo las vivencias de cada día. Es bien sabido que los maestros de sabiduría rechazan las afirmaciones «históricas» convencionales del yahvismo y no trafican con las tradiciones sacerdotales. Eran seculares en el antiguo Israel, pero sus modos seculares de discernimiento y discurso siguieron reflexionando sobre las vivencias como medios de llevar a Yahvé al mundo[26]. Así, el libro de los Proverbios constituye una prolongada reflexión sobre la vida como la ordenada, coherente, éticamente fiable e insistente creación de Yahvé. Además, el poema de Job sigue centrándose en la experiencia y se niega a trascenderla buscando categorías interpretativas más seguras.

Dado que los sabios se fijaban en el aspecto abrupto e irresoluto de la experiencia (a la que intentan domeñar mediante su retórica), su modo de hablar de Yahvé remite a las condiciones del equilibrio y a la incesante amenaza del desequilibrio. Leo Perdue ha observado brevemente cómo la sabiduría es un continuo juicio entre el orden y el conflicto, una dialéctica que en otro lugar he denominado acuerdo y crisis de la teodicea[27]. En lo referente al carácter de Yahvé, la tendencia fundamental es a reflejarlo como garante fiable del orden[28]. Sin embargo, Yahvé también es conducido al conflicto y se le percibe participando en el desastre. En ambos subrayados, Yahvé es presentado en esta mediación íntimamente unido a la realidad viva, de manera que una experiencia del mundo es en realidad una experiencia de Yahvé[29]. Así, en el fondo, la sabiduría es la profunda valoración de la experiencia viva como dato teológico que no debe ignorarse.

5. *Trayectorias secundarias de la sabiduría*

La enseñanza sapiencial se halla situada en la vida real de la comunidad de fe e insiste en reflexionar sobre la vida en relación con Yahvé. También es cierto, no obstante, que con la aparición del judaísmo, la enseñanza sapiencial fue radicalmente mutada con la nueva configuración de la fe de Israel. Esta «vida del más allá» de la sabiduría en el judaísmo –es decir, más allá de las formas dominantes de fe en el Antiguo Testamento– se encuentra sólo en los límites del Antiguo Testamento y aparece en gran medida más allá de su horizonte. Sin embargo, un estudiante de teología del Antiguo Testamento debe prestar atención a estas cuestiones, porque podemos verlas bosquejadas en el Antiguo Testamento mismo. Podemos identificar tres aspectos de la nueva y mutada forma de la enseñanza sapiencial, en la medida en que se convierte en una fuerza cada vez más importante en el naciente judaísmo.

26. Esta dimensión «secular» lo era sólo de forma relativa. Tal vez sería más preciso hablar de «mundana».

27. L. G. Perdue, *Cosmology and the Social Order in the Wisdom Tradition*, en *The Sage in Israel*, 457-478. Cf. W. Brueggemann, *Theodicy in a Social Dimension*: JSOT 33 (1985) 3-25.

28. Cf. L. Bostrom, *The God of the Sages: The Portrayal of God in the Book of Proverbs*, Estocolmo 1990.

29. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 99-124.183-221.

a) *Convergencia de Torá y sabiduría*

Al final del periodo veterotestamentario, la enseñanza sapiencial terminó por ser identificada con la Torá. Un ejemplo de esta convergencia se atribuye normalmente a Ben Sirá en el siglo II a.C., pero el desarrollo en sí es gradual y lleva largo tiempo. Podemos imaginar que, dada la importancia de la Torá para Israel y para el judaísmo naciente, la sabiduría sometería su naturaleza a la Torá. No obstante, también puede plantearse que el impacto se produjo en sentido contrario, de manera que la Torá se convirtió cada vez más en una empresa sapiencial.

Más generalmente podemos decir que en la medida en que los escribas se convirtieron de manera creciente en maestros autorizados, la convergencia de Torá y sabiduría llevó a las prácticas hermenéuticas del judaísmo rabínico. Con ello me refiero al proceso permanente, de final incierto y nunca completo, de reflexión continua y de interpretación de las viejas tradiciones a la luz de la nueva experiencia. Michael Fishbane ha reconocido en dicha evolución «un profundo cambio de sensibilidad religiosa: una profundización de la experiencia religiosa *en y a través del* estudio de la Torá»[30]. Ahora el judaísmo tomó como su «experiencia de Dios» no el encuentro directo, tal como había proclamado anteriormente, sino el encuentro con la tradición textual. Así, Fishbane concluye: «*En route* 'del mundo de los escribas al de los rabinos', la exégesis hace la afirmación decisiva de que ella es el medio mismo de la salvación... a través de la Torá se hereda a Dios»[31].

El judaísmo se convierte en un proceso interpretativo, y la verdad –la verdad sobre Dios y el mundo– está continuamente mediada a través de los desafíos de las distintas interpretaciones de la tradición en que Dios está presente. Así como los antiguos sabios polemizaban a la hora de interpretar la *experiencia*, ahora la disputa se sitúa por lo general en la interpretación de la *tradición*, pues en ese proceso conflictivo está en juego tanto la formulación de la fe como la configuración de Yahvé.

Este tema de los sabios como instauradores de los métodos rabínicos de enseñanza es importante para los lectores cristianos del Antiguo Testamento al menos en dos sentidos. En primer lugar, es en la matriz de las disputadas interpretaciones rabínicas donde aparece el movimiento cristiano. Se puede detectar, por ejemplo, que en la discusión de Jesús con los fariseos y los herodianos (Mc 12, 13), los saduceos (Mc 12, 18) y los escribas (Mc 12, 28), Jesús mismo es presentado como un participante ple-

30. M. Fishbane, *From Scribalism to Rabbinism: Perspectives on the Emergence of Classical Judaism*, en *The Sage in Israel*, 447.

31. *Ibid.*, 451.456.

no en las polémicas interpretativas que constituyen el judaísmo[32]. En este sentido, el movimiento del cristianismo primitivo está presente en el judaísmo como uno de los posibles judaísmos disponibles. De modo similar, la referencia a «Gamaliel, doctor de la ley» (Hch 5, 34) y el vínculo propuesto entre Pablo y Gamaliel (Hch 22, 3) sugieren que Pablo y su modo de litigación con la Torá le revelaban implicado en la clase de disputas que constituían el judaísmo, de modo que las tradiciones de los escribas, derivadas de los antiguos sabios, muestran que el cristianismo llegó a su identidad particular del mismo modo que lo hizo la autoridad rabínica, mediante las interpretaciones polémicas de la tradición.

En segundo lugar, se ha infligido un gran daño en el cristianismo debido al mal uso del dicho de Pablo, «la letra mata, pero el Espíritu da la vida» (2 Cor 3, 6)[33]. Esta simple fórmula ayuda a presentar a los judíos como puntillosos apegados a la letra, mientras que los cristianos han quedado liberados de toda esa atención a la tradición textual. Sin embargo, no podría estar más lejos de la realidad tanto en la teoría como en la práctica. Si es algo, el movimiento cristiano es una reflexión hermenéutica permanente sobre la tradición que posee una forma identificable y una angulosidad intransigente. Es algo evidente por sí mismo en las tradiciones reformadoras de la Iglesia, las cuales están comprometidas con la *sola scriptura*[34].

Mutatis mutandis, ocurre lo mismo en el catolicismo, donde deben ocuparse de dos cuestiones. En primer lugar, se halla la cuestión de la autoridad magisterial para interpretar la tradición, una cuestión también presente en las tradiciones protestantes, pero de una manera menos formal y menos institucional. En segundo lugar, se halla la incesante cuestión sobre la apertura de la tradición y la finalidad de la formulación. Los intérpretes privilegiados –quienes poseen la autoridad hermenéutica hegemónica– prefieren «la fe... entregada a los santos de una vez por todas» (Jud 3). Un examen más detenido, sin embargo, muestra una notable flexibilidad en la tradición textual y una gran capacidad para acomodarse, incluso entre quienes valoran la firmeza.

Así, la formulación de Pablo en 2 Cor 3, 6 ha tenido dos desafortunadas consecuencias en su uso posterior. Ha proporcionado un fundamento desde el que polemizar y caricaturizar el judaísmo. Ha seducido a la Iglesia, de forma que el poder interpretativo real en la vida de la Iglesia es desconocido en gran medida, y por lo tanto no ha sido objeto de crítica. La convergencia de Torá y sabiduría ha prescrito para las empresas judías y cristianas, estos dos «pueblos del libro», la ineludible, definitiva e incesante tarea de la exégesis, y la inevitable conexión entre tradición y experiencia. Esta labor hermenéutica, que es fundamental y otorga una identidad, significa que la tarea nunca termina, que es necesariamente conflictiva y que queda tan irresoluta co-

32. Respecto a un planteamiento temático del tema, cf. F. Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, Maryknoll 1981. Respecto al molde rabínico de gran parte de la articulación formativa del cristianismo primitivo, cf. W. D. Davies, *Christian Origins and Judaism*, Londres 1962; Id., *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Londres 1970.

33. Respecto a la densidad de esta afirmación en 2 Cor 3, 6, cf. R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1993, 122-153.

34. Este aspecto es subrayado por G. Ebeling, *The Significance of the Critical Historical Method for Church and Theology in Protestantism*, en *Word and Faith*, Londres 1963, 17-61.

mo la vida misma. Los maestros de sabiduría pueden encontrar a Yahvé con un matiz de finalidad. Tales intérpretes, no obstante, saben que la obra ha de ser realizada una vez más, mañana.

b) *La sabiduría y el proceso de configuración del canon*

Puesto que los escribas se convirtieron en maestros e intérpretes y puesto que en el judaísmo las tradiciones del culto se convirtieron en tradiciones de estudio, no nos sorprende que las tradiciones hermenéuticas sapienciales actúen en la empresa canónica de Israel. Desde el punto de vista canónico, es normal situar la sabiduría en la tercera sección del Antiguo Testamento, entre los escritos. Sin embargo, Gerald Sheppard, en un cuidadoso estudio de Eclesiástico y Baruc, ha mostrado que los últimos textos muestran una notable capacidad para reutilizar materiales anteriores, incluidos los materiales de la Torá, reformulándolos en esquemas sapienciales[35]. A resultas de ello, la influencia de la sabiduría no queda limitada a la última parte del canon, sino que parece reivindicar materiales más antiguos para su perspectiva, dotando de esta forma de un aspecto sapiencial a materiales canónicos más antiguos. Esta empresa es importante porque lo que logra la reinterpretación sapiencial de la tradición antigua es una literatura autorizada que no se encuentra replegada en una comunidad religiosa a la defensiva, sino desplegada para ofrecer una perspectiva que permite reinterpretar toda la experiencia. La interpretación sapiencial de las tradiciones canónicas, incluidas las tradiciones de la Torá, significa que el judaísmo trasmite una sabiduría al mundo. Se trata de una sabiduría que es al mismo tiempo intransigentemente yahvista, intensamente ética e inflexible en su insistencia en que el mundo es creación de Yahvé. Resulta significativo el hecho de que Sheppard concluya su estudio con un comentario de Ecl 12, 13-14, que considera un añadido sapiencial en el proceso de configuración del canon:

> Teme a Dios y guarda sus mandamientos, porque en esto consiste ser hombre. Pues Dios juzgará todas las acciones, incluso las ocultas, para ver si son buenas o malas.

Sheppard comenta respecto a las tradiciones tardías de Ben Sirá y Baruc: «Reconocieron cuán plenamente la descripción bíblica de justicia había sido profundizada y complicada por la invitación a 'temer a Dios y obedecer sus mandamientos'»[36]. Sheppard comenta respecto al epílogo de Eclesiastés:

> El epílogo ofrece un raro destello de una formulación general y consciente del canon sobre la función teológica de la sabiduría bíblica. Cuando la presunta coherencia ideoló-

35. G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study in the Sapientializing of the Old Testament* (BZAW 151), Berlín 1980. De forma más general, cf. R. E. Clements, *Wisdom in Theology*, Grand Rapids 1992, 151-179. Clements (*Wisdom for a Changing World: Wisdom in Old Testament Theology*, Berkeley 1990, 35) comenta: «La sabiduría reinventó y revitalizó las ideas y el lenguaje del culto para acomodarse a las necesidades de las dispersas comunidades judías que vivían en el exilio». Cf. también D. F. Morgan, *Between Text and Community: The «Writings» in Canonical Interpretation*, Minneapolis 1990; y más recientemente R. E. Clements, *Wisdom in Ancient Israel*, 269-286.

36. G. T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct*, 160.

gica de los libros sapienciales se clarifica de esta manera, la complementariedad entre la función canónica de la sabiduría bíblica y la función de determinada redacción tendente a lo sapiencial en el interior de la Biblia se convierte en algo mucho más obvio y convincente[37].

c) *La aparición de la apocalíptica*

Con especial influencia Gerhard von Rad ha propuesto que la apocalíptica es una evolución tardía de la enseñanza sapiencial: «Habría que incluir a los escritores apocalípticos en la tradición sapiencial»[38]. Un aspecto fundamental de la repetida propuesta de Von Rad es que los textos apocalípticos advierten que los tiempos están fijados y los resultados de la historia del mundo están preparados de una forma que refleja a los maestros de sabiduría en su noción de «tiempo oportuno» (Ecl 3, 1-8). Así, Von Rad concluye:

> La implacable determinación que rige la historia permite descubrir en ella la absoluta trascendencia de la soberanía de Dios; y su división en períodos puede dar una pista al observador para que se dé cuenta de su propia situación en el desarrollo histórico, es decir, al final del primer ciclo e inmediatamente antes de la irrupción de una nueva época... Uno de los elementos más significativos de la apocalíptica es su perspectiva escatológica, es decir, su tendencia a escudriñar el fin de la época presente, su orientación hacia un juicio definitivo, sus expectativas del nacimiento de una nueva era de salvación[39].

La conexión que establece Von Rad entre sabiduría y apocalíptica ha sido enormemente cuestionada, pues numerosos exegetas prefieren vincular la apocalíptica a la profecía[40].

A mi juicio, la cuestión de los antecedentes de la apocalíptica, ya sea en la sabiduría o en la profecía, no puede resolverse. La apocalíptica, tal como emerge tardíamente en el Antiguo Testamento, es una síntesis de muchas tradiciones que no fueron claramente compartimentadas, y es más que la suma de todas ellas, un auténtico *novum*. Con lo que podemos quedarnos de la intuición de Von Rad, sin aceptar toda su propuesta, es con que la sabiduría comprende que Yahvé tiene una voluntad decidida y un propósito oculto que no puede ser derrotado por los mecanismos del capricho histórico. Es decir, el propósito oculto de Yahvé, intrínseco a los procesos de la creación (*logos*, *sophia*), no puede ser y no será vencido. La apocalíptica es la afirmación categórica de la soberanía y la sabiduría prudente y decidida de Yahvé. En su recurso al Creador soberano, la enseñanza sapiencial proporciona material para modelar una articulación apocalíptica de la fe.

37. *Ibid.*, 128-129.
38. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 345. Cf. su reflexión sobre la apocalíptica en G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 330-352; Id., *Teología del Antiguo Testamento* I, 496-497; Id., *Teología del Antiguo Testamento* II, 381-408.
39. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 342.346.
40. Cf. P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Apocalyptic Eschatology*, Filadelfia 1979; P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihren Verhaltnis zu Prophetie und Weisheit*, Múnich 1969.

En la medida en que el cristianismo es hijo de la apocalíptica, podemos considerar como una afirmación sapiencial-apocalíptica la teología de la cruz de Pablo[41]: «Pues lo que en Dios parece locura es más sabio que los hombres; y lo que en Dios parece debilidad es más fuerte que los hombres» (1 Cor 1, 25). La debilidad de Dios desafía la fortaleza humana. La locura de Dios desafía la sabiduría humana. La fuerza y la sabiduría del mundo, cuando se oponen a Dios, no tienen consecuencia alguna. Esta afirmación, sumamente radicalizada en la teología paulina de la cruz, es coherente con la más elemental enseñanza sapiencial de la familia y de la escuela. ¡Dios será Dios! Es una enorme estupidez creer o vivir de otra manera. Los maestros, tanto los más primitivos como los más tardíos, advirtieron a los israelitas que no fueran necios, pues éstos encaminan sus pasos hacia la muerte:

> Quien me encuentra, encuentra la vida
> y alcanza el favor del Señor;
> quien me ofende se destruye a sí mismo;
> pues los que me odian, aman la muerte (Prov 8, 35-36).

> Pero Dios le dijo: «¡Insensato! Esta misma noche vas a morir. ¿Para quién va a ser todo lo que has acaparado?». Así le sucede a quien atesora para sí, en lugar de hacerse rico ante Dios (Lc 12, 20-21)[42].

Estos tres desarrollos de la sabiduría –la convergencia con la Torá, la incidencia en los procesos de formación del canon y la aparición de la apocalíptica– se hallan en los límites del Antiguo Testamento. No son temas o intereses centrales de la teología del Antiguo Testamento. Sin embargo, dan testimonio de la permanente vitalidad e influjo de la tradición sapiencial en la vida y en la fe de Israel.

41. E. Käsemann, «Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva», en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 241.
42. Es razonable sugerir que esta parábola tenía como trasfondo el relato de 1 Sm 25, cuyo protagonista es un hombre llamado Necio (*Nabal*).

25

Los modos de mediación y la vida con Yahvé

Cada uno de los modos de mediación de Yahvé en Israel anteriormente citados es muy distinto a los demás. Además, cada uno de ellos, hasta donde podemos asegurar, tiene una rica historia y adopta una pluralidad de formas y expresiones a lo largo del tiempo. Por consiguiente, cualquier síntesis está destinada a ser reduccionista. De todas maneras, a modo de sugerencia plantearé cinco conclusiones generales.

1. *Los dones de Yahvé a Israel*

De acuerdo con el testimonio de Israel, cada uno de los distintos modos de mediación es *instituido como un don de Yahvé a Israel*. No son instrumentos humanos en virtud de los cuales Yahvé puede ser incitado, manipulado u obligado a cumplir un determinado programa[1].

a) La Torá manifiestamente es dada por Yahvé a Moisés en el Sinaí. El encuentro en el Sinaí constituye el intento más extremo de Israel por situar la autorrevelación de Yahvé más allá de la invención y la gerencia del ser humano. Las leyes del Sinaí son los mandamientos de Yahvé, y no son en ningún sentido derecho positivo o regio. Además, el judaísmo ha salvaguardado el dinamismo permanente de la Torá mediante la Torá oral, también dada a Moisés en el Sinaí.

b) La monarquía es autorizada por Yahvé, de manera que para Israel el rey es el agente humano ungido para cumplir la voluntad de Yahvé en la tierra. A decir verdad, en la tradición deuteronomista (Dt 17, 14-20; 1 Sm 8, 22) el don de la monarquía por parte de Yahvé se da con reluctancia y con restricciones explícitas basadas en la alianza. En el culto de Jerusalén, en cambio, se celebra la monarquía, aparentemente sin tales reservas acerca de la intención de Yahvé.

c) Los profetas son autorizados por Moisés para ser «como yo», pues Yahvé «suscitará un profeta de entre vosotros» (Dt 18, 15-22). Además, las figuras proféticas individuales dan testimonio de la incidencia de Yahvé en sus vidas, reclutándolos para llevar un mensaje que no es suyo.

d) El culto y los diversos sacerdocios que lo supervisan son autorizados directamente por Yahvé en el Sinaí.

1. Esta conclusión discrepa de Ludwig Koehler (cf. *supra*, p. 684 y nota 5). En realidad, sería difícil saber qué tipo de afirmación convencería a Koehler de que las disposiciones para el culto en Israel proceden de hecho de Yahvé, si las declaraciones de Israel no le parecen suficientes.

e) La cuestión de los sabios no resulta tan clara y directa como en los otros casos. Es convencional entre los exegetas afirmar que los maestros de sabiduría son simplemente aquellos en quienes se percibe el don de la prudencia. Tal vez de manera coherente con la epistemología de los sabios, ese don surge en los procesos de la experiencia, y ciertamente no de una forma institucional o reconocible. Así, en cualquier caso, se considera que este modo de mediación tiene una forma distinta de autorización y de legitimación.

Sin embargo, podemos indicar tres ejemplos en los que se reconoce que la sabiduría es dada por Yahvé. Los tres casos hacen referencia al rey, y seguramente sean bastante excepcionales, de modo que no podemos generalizar basándonos en ellos. Pero merece la pena reseñarlos, pues a su luz quizás podamos hacer extrapolaciones más generales acerca de la sabiduría como un don de Yahvé.

1. El faraón reconoce la perspicacia de José y acepta su origen teológico: «Puesto que Dios te ha hecho saber todo esto, no hay hombre tan inteligente y sabio como tú» (Gn 41, 39).

2. Salomón, el rey sabio según la tradición, pide un «corazón sabio» (1 Re 3, 9) y se le concede:

> Te concederé lo que me has pedido. Te doy un corazón sabio y prudente, como no ha habido antes de ti, ni lo habrá después. Pero además te añado lo que no has pedido: riquezas y gloria en tal grado, que no habrá en tus días rey alguno como tú (1 Re 3, 12-13).

3. Daniel, quien normalmente se mueve en los peligrosos ambientes de la corte babilónica, es reconocido como alguien a quien Yahvé ha otorgado dones especiales:

> De regreso a casa, Daniel informó del caso a sus compañeros Ananías, Misael y Azarías, encargándoles que implorasen la misericordia del Dios del cielo a ver si les revelaba aquel misterio para que no perecieran Daniel y sus compañeros, junto con el resto de los sabios de Babilonia. El misterio le fue revelado a Daniel en una visión nocturna, y él bendijo al Dios del cielo (Dn 2, 17-19).

En el poema que sigue (vv. 20-23) el verbo *dar* (*yhb*) es usado dos veces con Yahvé como sujeto y la sabiduría como tema, y los verbos *revelar* (*gl'*) y *conocer* (*yd'*) indican que la sabiduría de Daniel procede de Dios (cf. también Dn 4, 5-6; 5, 11.14). Estos casos son quizás tan extraordinarios que pertenecen a una clase diferente de la de los sabios de la familia, la escuela o la corte. No obstante, estos usos dan testimonio de la conciencia de que el auténtico discernimiento no se reduce a inteligencia humana o sentido común, sino que conlleva un don o un poder especial por parte de Yahvé. Así debe de haber ocurrido en todos los contextos sociales de Israel.

La afirmación de que estas mediaciones son deseadas y están autorizadas por Yahvé es importante, porque muestra que éste quiere relacionarse en primer lugar con Israel y secundariamente con los demás compañeros. Entendidas como prácticas instituidas por Yahvé, estos modos de mediación concretos atestiguan que toda relación con Yahvé parte de su iniciativa, se realiza a petición suya.

2. *Circunstancias de la vida real*

Estos diversos modos de mediación se hallan *ubicados en medio de las circunstancias de la vida real*, diseñados y destinados a enfrentarse a cuestiones reales y a colocar a Israel «de parte de Yahvé» en las cuestiones sobre las que se disputa.

a) La Torá pretende proteger a Israel de la idolatría, es decir, del discernimiento y la práctica equivocados de Dios, del olvido de la santidad de Dios y de la distorsión de la extraña identidad de Israel, la cual se halla enraizada en la santidad de Yahvé. La idolatría, sin embargo, no es una idea religiosa trivial. En la práctica, la idolatría (el odio al Dios verdadero) se traduce en opresión (el odio al prójimo). Así, la Torá vincula a Israel de forma especial con Yahvé en la doble praxis del amor a Dios y del amor al prójimo. Sin la Torá, Israel desaparecería, y la vida se entregaría, sin rechistar, al tipo de vida brutal y opresivo que se conoce en otros lugares, provocada por la adoración de dioses erróneamente discernidos.

b) En Israel se autoriza la monarquía para que cumpla la Torá (cf. Dt 17, 14-20), la cual debe asegurar en Israel un modo de existencia comunitaria basado en la alianza. Cuando la monarquía se caracteriza por los propósitos de Yahvé, se limitan el autobombo y el acaparamiento (Dt 17, 16-17), y la justicia y la rectitud de Yahvé pueden convertirse en una práctica social concreta (Sal 72, 1-4.12-14). Sin embargo, donde los reyes se apartan de su verdadera vocación yahvista, la monarquía puede usar el poder de forma explotadora y abusiva (cf. Jr 22, 13-14; Ez 34, 1-6). La existencia y la eficacia de la monarquía, que acabará derivando hacia el mesianismo, están vinculadas a la correcta utilización del poder público en beneficio de todos los miembros de la comunidad.

c) Los profetas surgen en Israel cuando el modo de existencia basado en la alianza se halla en peligro. Su tarea consiste en instar a que toda la vida de Israel se viva en relación con Yahvé y responda a su voluntad y sus propósitos, así como en anunciar las consecuencias de una vida de espaldas a esta relación definitoria. Así, los profetas deben invitar a una «conversión» en Israel (cf. Ez 3, 16-21; 33, 7-9), una conversión del orgullo a la confianza, una conversión de la desesperación a la esperanza, una conversión del abuso a relaciones mutuas basadas en la alianza. Sin esta invitación y advertencia de los profetas, Israel no tiene ocasión de convertirse, de modo que ciertamente perecerá (cf. Ez 18, 30-32).

d) El culto en Israel está ideado como un lugar en el que a Israel se le garantiza la presencia de Yahvé, donde aquel puede recibir el perdón y la reconciliación y disfrutar una vida de auténtica comunión con su Dios. Aquí Israel puede expresar sus necesidades, mostrar sus penas y manifestar sus alabanzas. En este lugar autorizado, Israel puede, sin restricciones y con el apropiado exceso, disfrutar por ser el pueblo de Yahvé. No obstante, sin culto, la comunión resulta imposible para la comunidad. Israel entonces estaría destinado a una vida alienada, sin perdón para sus pecados, sin una manera de articular sus necesidades y expresar sus alabanzas. Sin un lugar para desarrollar estas expresiones de lealtad características, Israel dejaría de estar relacionado con Yahvé y, por lo tanto, dejaría de ser Israel.

e) Los maestros de sabiduría, escribas y sabios tienen como misión poner a disposición de Israel la idea de un orden delicado y optimista y de una coherencia sustentadora que forma parte del tejido de la creación de Yahvé. De esta manera, el orden y la coherencia pueden ser afirmados por todo lo alto, aunque son los maestros de sabiduría quienes, en la experiencia concreta, prestan atención al carácter de don, gracia y exigencia de la vida. Sin esta articulación y reflexión constante, el tejido descubierto en la creación de Yahvé desaparecería de la vista, y la vida podría degradarse hasta convertirse en la práctica de una serie de operaciones discretas y técnicas, las cuales disminuirían el gozo, el sentido y el bienestar de la vida humana compartida.

El objetivo concreto de estas mediaciones, por lo tanto, consiste en poner a disposición de Israel las particulares características de la vida con Yahvé y protegerlo frente a las desviaciones de esa vida:

	Don	*Negatividad negada*
Torá:	Identidad enraizada en la santidad	Idolatría en dirección a la opresión
Rey:	Justicia y rectitud	Explotación y abuso
Profeta:	Conversión de acuerdo con la alianza	Muerte
Culto:	Auténtica comunión	Alienación
Sabiduría:	Orden optimista y coherencia sustentadora	Vida como técnica

Esta tabla, en cierto modo reduccionista, sugiere que las mediaciones son un asunto de vida y muerte para Israel. Estas mediaciones no son «buenas ideas» o simples devociones. Se trata de algo sumamente importante para las posibilidades de Israel, pues éste es un pueblo real en el mundo, y debe poner en práctica los medios que Yahvé le ha dado para conservar y mantener su extraña naturaleza en el mundo.

3. *Empresas humanas sujetas a perversión*

Aunque estos modos de mediación están autorizados y legitimados por Yahvé, se trata, en la práctica, de *empresas humanas concretas*. Y porque son empresas humanas que dependen del valor, la pasión y la fidelidad del ser humano, están *sujetas a una profunda perversión*.

a) La Torá puede de hecho cargarse de ideología, de forma que al insistir en la ley ponga en peligro la naturaleza de Israel. Es posible que las medidas extremas de la reforma de Esdras rondasen este peligro. Los amigos de Job –seguramente una caricatura teatral– avanzan en la dirección de ese legalismo que requiere la negación ideológica de la experiencia real.

b) Tenemos amplia evidencia de que la monarquía conduce al desastre a causa del autobombo y de su incapacidad a la hora de prestar atención al interés público. Además, según las acusaciones de los profetas, cuando los reyes renegaban del encargo de Yahvé, provocaban un inmenso sufrimiento a ellos mismos y a todo el reino.

c) La profecía, de acuerdo con el testimonio israelita, es fraudulenta cuando los profetas no transmiten la verdadera palabra de Yahvé, sino otra palabra (Jr 23, 21). Especialmente en las polémicas de Jeremías y Ezequiel, esta palabra inventada por uno mismo es descrita como una defensa ideológica del *statu quo*. Se trata de una palabra que sana con excesiva ligereza (Jr 6, 14; 8, 11), que endulza y pone en peligro las exigencias soberanas de Yahvé. Tales profetas que «tienen visiones falsas y pronuncian oráculos mentirosos» (Ez 13, 9) engañan con vanas promesas de paz y prosperidad (Ez 13, 10). Es decir, estos profetas deformados prometen el don de Yahvé sin sus exigencias, y por consiguiente suscitan personajes «poderosos y ricos, prósperos y gordos» (Jr 5, 27).

d) La perversión del culto, que conocemos a la luz de las polémicas proféticas (cf. Is 1, 11-15; Am 4, 4-5), consiste en que éste puede convertirse en un fin en sí mismo, una práctica de excesos manipuladores (Is 58, 1-4). En tal práctica, el culto ya no presta atención a Yahvé. Dicho culto engaña y promete lo que en ningún caso puede conseguir, la comunión íntima con Yahvé. Sustituye la obediencia confiada por la manipulación interesada.

e) La sabiduría consiste en la práctica del discernimiento, en virtud del cual la vida es considerada como una prueba de la exigencia y del don de Yahvé. Sin embargo, la sabiduría puede ser pervertida, de forma que se convierte en un cálculo de intereses y ventajas, desapareciendo Yahvé como principio crítico. La sabiduría es pervertida cuando logra hacer creíble la práctica de la necedad, la idea equivocada de que uno es autónomo y se constituye en medida de su propia vida (cf. Sal 10; 14). En vez de la sabiduría como norma de los propósitos de Yahvé, uno se convierte en sabio ante sus propios ojos; es decir, se convierte en su propia referencia (cf. Prov 12, 15; 21, 2; Is 5, 21). Dos casos extremos de esa autonomía que se engaña a sí mismo, quizás directamente influidos por la falsa confianza en el sentido de autonomía de Israel, aparecen en Dt 8, 17 y en la fácil aceptación por parte de David del asesinato cautelar (2 Sm 11, 25-27).

La perversión puede conducir a:

1. la Torá como refuerzo ideológico, adoptando la forma de legalismo;
2. la monarquía como autobombo que se justifica a sí misma;
3. la profecía como paz tranquila que no cuenta con Yahvé como referencia crítica;
4. el culto como autocomplacencia;
5. la sabiduría como autonomía que engaña a su poseedor.

Debido a estas diversas perversiones en potencia, que pueden ser voluntarias y sistemáticas, pero que también pueden surgir a causa de la ignorancia y sin intención, la vida de Israel con Yahvé se encuentra en peligro. Lo que pone la vida de Israel en peligro no son las ideas equivocadas, sino las prácticas equivocadas, prácticas que no logran mediar a Yahvé de una forma que vigoriza y llama a Israel para que acepte su propia naturaleza.

4. *La disponibilidad de Yahvé*

Cada uno de esos modos de mediación *pone a Yahvé a disposición de Israel*. Ése es su objetivo. La manera en que Yahvé es mediado en cada caso resulta específico a la naturaleza del tipo de mediación.

a) La Torá ofrece a Israel el Santo de Israel, el que hemos visto desde hace tiempo en Ex 34, 6-7, un soberano del que no se burlarán, pero que es clemente y misericordioso, que anhela a Israel.

b) La monarquía concede a Israel a un Yahvé que es «amante de la justicia» (Sal 99, 4; Is 61, 8).

c) La profecía da a Israel un Dios que le protege, un Dios que hace promesas:

> Y como velé sobre ellos para arrancar y arrasar, para derribar y destruir y para acarrear calamidades, así velaré sobre ellos para edificar y plantar, oráculo del Señor (Jr 31, 28).

Es especialmente la profecía la que lleva a Israel ante la fractura de la muerte y la que conduce a Israel más allá de esa fractura hacia una vida nueva.

d) El culto otorga a Israel un Yahvé que participa plenamente en el drama de la restauración de Israel:

> Él perdona todas tus culpas, y cura todas tus enfermedades.
> Él libra tu vida de la tumba, y te corona de amor y de ternura;
> sacia de bienes tu existencia, y te rejuvenece como un águila (Sal 103, 3-5).

En el culto Yahvé se encuentra con Israel en su bienestar y le presta atención de manera restauradora en sus dificultades.

e) La sabiduría pone a disposición de Israel un Yahvé que ha formado el mundo como un hogar gozoso y fiable:

> El Señor fundó la tierra con sabiduría,
> estableció los cielos con inteligencia;
> por su saber brotan aguas abismales
> y las nubes destilan rocío (Prov 3, 19-20).

Al articular este resumen, soy consciente de que he llegado a un alto nivel de tematización y consiguientemente a un alto nivel de reduccionismo. En realidad, a este nivel de tematización y reduccionismo, las funciones que sugiero para cada uno de los modos de mediación pueden ser intercambiables, de manera que todos esos modos llevan a cabo todas esas ofertas. Me atrevo a resumir los distintos aspectos de un determinado modo de mediación sólo porque me he molestado en exponer el detallado material que precede y anticipa dicho resumen. Es decir, no quiero que mi resumen se considere al margen de mi más detallada explicación.

En lo que más quiero insistir en este sentido es que a través de estas actuaciones sociales reales y concretas, es Yahvé, en toda su densidad, quien es mediado. De hecho, podría llegar a afirmar que, si no fuese por estos modos de mediación, Yahvé, tal como es conocido en el testimonio de Israel, no estaría a su disposición. Cuando se pervierten las mediaciones, el Yahvé ofrecido en la mediación queda distorsionado en la misma medida. Yahvé no es una idea universal que flota sobre Israel. Yahvé es una práctica concreta en la vida encarnada de Israel. Por este motivo, todo depende de una mediación fiel, prolongada e intencionada.

5. *Una práctica comunitaria encarnada*

Estas mediaciones son *prácticas concretas y comunitarias* conducidas por agentes humanos. Así, vuelvo a la insistencia de Gary Anderson sobre la práctica. Israel «hace prácticas» de Yahvé, y por consiguiente de su vida como pueblo de Israel. Deseo exponer esta noción de práctica encarnada de dos maneras. En primer lugar, estas mediaciones tienen lugar en encuentros que son estilizados y comunitariamente reconocibles a lo largo del tiempo. Esto se percibe claramente en tres de esos modos. La práctica de la Torá conlleva una gran asamblea, o posteriormente el estudio de la sinagoga. La monarquía es en gran medida un espectáculo, donde las prácticas del poder legítimo son visibles y se mantienen bajo escrutinio público. Y el culto es obviamente una actuación que sigue un calendario consensuado en un lugar santo. Menos claramente, la fórmula del mensajero y el encuentro de profeta y audiencia sugieren que tal confrontación fue lo suficientemente frecuente como para reconocer las repetidas pautas de intercambio. Además, me he tomado la molestia de mostrar el probable ambiente institucional de la sabiduría, pese a que esos ambientes sean tan modestos e íntimos como el de la madre y su hijo, cuando ambos participantes aceptan el papel que tienen asignado en la instrucción sapiencial. Debería insistir en que estas mediaciones tienen fuerza institucional, en que los participantes en dichos intercambios son conscientes y están dispuestos a aceptar sus distintas funciones y en que el agente mediador tiene credenciales y la audiencia que lo escucha más o menos recibe lo que se da, quizás gustosamente, quizás reluctantemente o incluso en franca oposición.

La naturaleza institucional de la mediación supone que Israel no es una realidad casual o accidental. Se trata de una presencia continuada en la historia a lo largo del tiempo. Por consiguiente, exige y necesita disciplinas consensuadas, sin las cuales dejaría de existir esta fuerza en la historia.

6. *La mediación como discurso institucional*

Paso de mi primer aspecto de la práctica institucional al drama del discurso y de la acción remitiendo a una observación de Wesley Kort. Siguiendo a Michel Foucault, Kort nota: «Las instituciones son un discurso encarnado o establecido… Cuanto más poderosa y significativa llega a ser una institución, más difícil puede ser articular el

discurso que encarna»[2]. A continuación deseo centrarme en la mediación como «discurso institucional» o «discurso establecido»[3]. Al considerar estos cinco modos de mediación y al preguntar que ocurrió en estos encuentros socialmente estructurados donde Yahvé está a nuestra disposición, la respuesta es *discurso y acción*[4]. Israel siguió siendo Israel a lo largo del tiempo gracias a su disciplinada disposición para reunirse periódicamente a fin de volver a imaginar su ser Israel[5].

Es claro que la Torá, la monarquía y el culto suponían encuentros regulares, aunque la monarquía seguramente sufría crisis puntuales (tales como guerras) además de festividades. Los encuentros de la Torá eran ciertamente específicos:

> Todo varón deberá presentarse ante el Señor tu Dios, en el lugar que él haya elegido, tres veces al año: en la fiesta de los ácimos, en la fiesta de las semanas y en la fiesta de las tiendas. Nadie se presentará ante el Señor con las manos vacías (Dt 16, 16; cf. Ex 23, 14-15).

Junto a esto, las confrontaciones del profeta y del sabio tenían seguramente un carácter más puntual. Sin embargo, todas eran más o menos estilizadas. Lo que ocurre en cada uno de estos modos es *discurso y acción*:

a) la Torá es interpretación hablada (Neh 5, 5-8);
b) la monarquía es en gran medida celebración y afirmación litúrgica;
c) la profecía es expresión y discurso actuado[6];
d) el culto está más próximo a la acción, pero las acciones son afirmaciones;
e) la enseñanza sapiencial es discurso interpretativo[7].

Percibir la naturaleza de estas mediaciones como ocasiones para el discurso y la acción quizás sea algo obvio y simple, pero a menudo no se advierte suficientemente. Israel como comunidad tiene acceso a Yahvé porque se trata de una comunidad que normalmente, de forma regulada (y también de forma puntual), se reúne para ser llamada, para escuchar, para responder, para proclamar un mundo en cuyo centro se encuentra Yahvé.

2. W. Kort, *Bound to Differ: The Dynamics of Theological Discourses*, University Park 1992, 19. Merece la pena conectar el comentario de Kort con mi título de la cuarta parte: «El testimonio encarnado de Israel». En última instancia, la fe y el testimonio de Israel, si tienen alguna importancia, deben llevar a la creación de una verdadera comunidad. No considero la fe veterotestamentaria como una serie de «buenas ideas» o de «ideas» de cualquier índole.

3. Cf. *ibid.*, 18.

4. S. Terrien, *The Elusive Presence*, Nueva York 1978, ha llegado más lejos restaurando la vista en su puesto legítimo en la fe de Israel, que es dominada por el oído. Respecto a la prioridad fenomenológica del oído, ya como prioridad válida o como prejuicio interpretativo, cf. E. W. Strauss, *Aethesiology and Hallucinations*, en R. May y otros (eds.), *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*, Nueva York 1958, 139-169.

5. Cf. J. Neusner, *The Enchantments of Judaism*, 211-216.

6. Respecto al elemento actuado en los profetas, aún se puede remitir a G. Fohrer, *Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten*: ZAW 64 (1952) 101-120.

7. Es decir, está destinado a la audiencia, por lo que debe ser persuasivo. Cf. J. L. Crenshaw, *Wisdom and Authority: Sapiential Rhetoric and Its Warrants*, en *Congress Volume, Vienna, 1980* (VTSup 32), Leiden 1981, 10-29.

El discurso autorizado tiene una importancia decisiva para esta comunidad. Donde éste no se lleva a cabo, Yahvé no se halla fácilmente disponible. Cuando el discurso y la acción sufren distorsiones, se pervierte a Yahvé. Cuando Israel se niega a escuchar o a mirar, éste disminuye y Yahvé desaparece. Así, el discernimiento del propio Israel se encuentra incesantemente en peligro en esta actividad interpretativa, institucional, lírica y testimonial.

Este aspecto de la mediación parece importante en nuestro contexto interpretativo actual por dos razones. En primer lugar, esta intuición acerca de la práctica del discurso y de la acción tiene enormes implicaciones para la praxis eclesial contemporánea. La comunidad de fe engendrada por estos textos resulta sumamente frágil y vulnerable. Por un lado, este aspecto y este carácter de la mediación requiere una comunidad disciplinada para prestar cuidadosa atención. Por otro lado, esta comunidad requiere agentes de discurso y acción autorizados y reconocidos que pongan cuidado, atención e intención en las expresiones y los gestos que hacen que Yahvé se encuentre a nuestra disposición con una fuerza encarnada e institucional. Así, esta práctica es urgente, especialmente hoy en día en la Iglesia marginal de Occidente. Durante mucho tiempo, bajo la tutela constantiniana, se podía asumir que Yahvé era una figura establecida, que siempre estaba ahí. Las comunidades marginales, sin embargo, saben desde hace tiempo que Yahvé no está «siempre ahí», sino que está en, con y bajo las acciones disciplinadas de la palabra y del gesto.

En segundo lugar, a mi juicio, este carácter de la mediación como discurso y acción concretos resulta especialmente urgente en un contexto tecnológico asediado por la «humillación de la palabra»[8]. La industria de la comunicación y su bien financiado y vacío atractivo prácticamente han privado al lenguaje de su poder testimonial. A mi juicio, además, la crítica histórica de tipo positivista en el estudio de la Escritura se ha confabulado con esta vaciedad porque el intérprete informado –el crítico educado– puede hablar de todo excepto del Actor teológico del texto y de las reivindicaciones que hace ese agente teológico. No sé si hoy en día están a nuestra disposición la necesaria valentía e imaginación para sostener el discurso extravagante, costoso y contrario a la razón que medie a Yahvé de forma concreta. Me parece que ésta es la cuestión a la que dicha comunidad se ha enfrentado desde su origen[9]. Hoy en día constituye un desafío particularmente grave.

7. *Discurso «performativo»*

Concluyo esta exposición con la sugerencia de Dale Patrick y Allen Scult, quienes han reconocido que cualquier retórica sustancial seria, de la clase sobre la que hemos reflexionado, constituye realmente un discurso «performativo»[10]. Es decir, gran par-

8. Cf. *infra* mis citas de Jacques Ellul y Neil Postman en las notas 11-13 del capítulo 27.

9. Respecto al problema intergeneracional indicado en Dt 6, 4-5, cf. M. Fishbane, *Text and Texture*, 79-83.

10. D. Patrick-A. Scult, *Rhetoric and Biblical Interpretation* (JSOTSup 82), Sheffield 1990.

te de la retórica del Antiguo Testamento, llevada a cabo en un encuentro regulado, es un discurso «performativo», cuya expresión realiza lo que dice. Lo que se reproduce (*is performed*) a través de estas palabras y gestos es Israel como comunidad que ha visto, oído y respondido. Lo que se reproduce a través de dichas palabras y gestos es el mundo de la creación de Yahvé, caracterizado por el don y la exigencia. Ciertamente, lo que se reproduce con tales palabras y gestos es Yahvé, soberano y fiel, inconmensurable y mutuo.

Un buen punto para terminar nuestra exposición de este tema es la aplastante pregunta de Pablo:

> Ahora bien, ¿cómo van a invocar a aquel en quien no creen? ¿Y cómo van a creer en él, si no les ha sido anunciado? ¿Y cómo va a ser anunciado sin nadie es enviado? Por eso dice la Escritura: ¡Qué hermosos son los pies de los que anuncian buenas noticias! (Rom 10, 14-15).

¡Cuán cierto! Traduzco la pregunta de Pablo: ¿Cómo puede Israel «tener» a Yahvé a no ser que éste sea adecuada y fielmente mediado? Imagino que en Israel (y en el tribunal implícito de Israel) existe un admirable y asombroso silencio cuando Israel completa su testimonio, cuando quienes hablan y actúan con autoridad terminan su mediación. Hay tanto que decidir acerca de este testimonio, tanto que esta versión de la realidad altera, tanto que abrazar... quizás tanto que abandonar. Esta particular decisión, alteración, abrazo y renuncia tienen lugar cuando y donde el testimonio de Israel es fielmente encarnado.

V

EL PANORAMA DE LA INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA

Queda por considerar lo que podamos encontrarnos en el futuro en teología del Antiguo Testamento, anticipando hacia dónde puede dirigirse próximamente la interpretación teológica del Antiguo Testamento y qué forma puede tomar. No puedo pronosticar con ninguna certeza o con gran seguridad, pero ofrezco algunos comentarios que son complementarios a la retrospectiva que presenté en los dos primeros capítulos de esta obra.

1. *Marginalidad: de la interpretación hegemónica al pluralismo*

El gran acontecimiento del naciente contexto de la interpretación teológica del Antiguo Testamento es la *marginalidad de nuestras formas tradicionales de interpretación y la paralela marginalidad de los instrumentos institucionales de dicha interpretación*. Es decir, la marginalidad implica factores tanto epistemológicos como sociopolíticos, pues, tal como Karl Marx entendió con meridiana claridad, el conocimiento y el poder se encuentran íntimamente ligados («las ideas de la clase dominante se convierten en las ideas dominantes»). Esta marginalidad es una cuestión extremadamente importante para la teología del Antiguo Testamento, aun cuando los presupuestos tradicionales de la exégesis que ha dominado durante tanto tiempo no fuesen particularmente advertidos, criticados o valorados; pertenecer a las esferas dominantes conlleva el desconocimiento de esa pertenencia y la falta de reflexión sobre otras posibilidades.

Los presupuestos oficiales que han dominado durante largo tiempo la interpretación teológica veterotestamentaria han sido de dos tipos. Por un lado, la teología del Antiguo Testamento, como empresa cristiana, podía asumir que estaba enfrentándose a las convicciones normativas de índole social, religioso y moral de Occidente. Por consiguiente, podía fácilmente considerar un paso directo al Nuevo Testamento, porque el Occidente dominante era un Occidente cristiano. Además, podía asumir que estudiaba un texto que generalmente era considerado el texto normativo de Occidente, el cual conllevaba determinadas interpretaciones más o menos normativas[1].

1. Respecto a esta función y naturaleza del texto bíblico, cf. N. Frye, *The Great Code: Bible and Literature*, Londres 1982.

Por otro lado, la teología del Antiguo Testamento, en sus formas centristas, ha sido en gran medida una cuestión académica, modelada en las universidades alemanas, levemente alterada en las grandes escuelas universitarias de los Estados Unidos, y enseñada en los seminarios teológicos estadounidenses por quienes fueron educados en la tradición universitaria. Esta configuración académica garantizó a la teología del Antiguo Testamento –en sus presupuestos epistemológicos, que aún son muy poderosos– que desde el siglo XVIII en adelante fuera una empresa ilustrada, en la que el escéptico cartesiano y el cognoscente kantiano prevalecerían sobre el texto. Estos presupuestos epistemológicos, durante el siglo XIX, estuvieron comprometidos con a) un historicismo que podía determinar «qué ocurrió», pues no podía hallarse sentido alguno más allá de lo que ocurrió; b) un evolucionismo, de modo que el desarrollo religioso tuvo lugar de acuerdo con una línea recta de progreso unilateral desde lo más primitivo a lo más sofisticado; y c) un racionalismo que sentía la necesidad de resolver gran parte de las contradicciones que violaban lo «razonable» o que hacía reivindicaciones que trascendían el mundo natural al que podemos llegar desde la ciencia.

Los modelos de exégesis considerados oficiales consistían en un bastante incómodo pero ampliamente compartido consenso según el cual las afirmaciones teológicas de tipo ideal y triunfante podían mantenerse en medio del escrutinio crítico, un acuerdo que es quizás inevitable en un mundo moderno donde los modelos de conocimiento ilustrados habían declarado la guerra a la tradición teológica, pero donde la Biblia como tema de la exégesis no se rendía plenamente a esos modelos de conocimiento, ni las instituciones hermenéuticas se rendían por completo a un planteamiento puramente escéptico, del mismo modo en la universidad que en la Iglesia[2].

Mi objetivo no es atacar o calumniar a esta fase de la exégesis, pues en lo que se refiere a la interpretación del Antiguo Testamento no había nada siniestro en tal empresa[3]. Más bien creo que la hermenéutica veterotestamentaria, y la interpretación teológica en general, no pueden huir del contexto epistemológico y político en que actúan, y nuestros antecesores, al igual que nosotros, no podían hacerlo. Es relativamente fácil criticar esa empresa[4]. No es este, sin embargo, mi propósito, pues todo lo que hoy en día somos capaces de hacer depende de aquella era de estudio. Mi objetivo consiste más bien en reconocer que, como toda seria interpretación, estaba fuertemente vinculada al ambiente, en este caso ligada al contexto del historicismo positivista[5].

2. Podemos citar a G. Ernest Wright como una figura paradigmática en los Estados Unidos que aceptó y puso en práctica este incómodo pero ampliamente compartido acuerdo con gran eficacia. Era un vigoroso crítico histórico, pero fue capaz de volcar su investigación hacia la afirmación teológica. Respecto a este incómodo acuerdo en la exégesis estadounidense, cf. L. G. Perdue, *The Collapse of History*, 19-44.

3. Recientemente, las críticas que tuvieron bajo control a un escepticismo más programático han dado paso, en algunos ambientes, a una crítica que es escéptica de forma agresiva y clara. Así, en su reciente estudio, D. Penchansky, *The Politics of Biblical Theology: A Postmodern Reading* (StABH 10), Macon 1995, 5, puede hablar de jóvenes exegetas que muestran «odio» hacia las viejas perspectivas que actuaban con presupuestos teológicos. La fuente y la fuerza de este odio aún deben ser analizados, pero probablemente tengan que ver con asuntos que van más allá de cuestiones críticas y académicas.

4. Cf. la valoración positiva pero crítica de L. G. Perdue, *The Collapse of History*, Minneapolis 1994, y el rechazo más agresivo de la empresa por parte de D. Penchansky, *The Politics of Biblical Theology*, Macon 1995. Cabe destacar la diferencia entre las perspectivas de Perdue y Penchansky en tono y punto de vista. A mi juicio, Perdue tiene en cuenta el contexto de la antigua exégesis, una cuestión que parece interesar muy poco a Penchansky.

Esta alianza entre la cristiandad triunfante y el positivismo crítico llevó consigo la producción de un esquema de interpretación hegemónico[6]. ¿Cómo podía ser de otro modo? Es este esquema hegemónico de interpretación el que ahora debe ser considerado; hoy en día se halla en gran peligro. La hegemonía asumía la verdad normativa cristiana como la enseñaba la Iglesia, recubierta y presentada de forma respetable desde el punto de vista intelectual por una crítica que también era hegemónica –es decir, un proyecto centrista construido a partir de premisas aceptadas por todos–. Esta práctica hegemónica suponía que, con mayores o menores ajustes, había una praxis central y aceptada por todos, y el hecho de que se llevara a cabo casi exclusivamente por varones blancos occidentales era causa y consecuencia de su hegemonía. Además, existía un monopolio hermenéutico: solamente unos pocos hacían interpretaciones con un influjo o un efecto visible, y los demás sabían quiénes eran. Este grupo social dominante, como todo grupo social dominante, se mantenía limitando el acceso y la participación a través de la alianza entre la autoridad eclesial y los criterios académicos. Imagino que esta empresa hegemónica se mantuvo durante tanto tiempo porque el mundo que produjo «funcionaba», y los disidentes podían ser fácilmente reprimidos o silenciados. Comienzan a aparecer «maestros de la sospecha» en el periodo del historicismo positivista, pero sólo hoy en día la disidencia y la variación han llegado a ser lo suficientemente profundas y amplias como para desafiar la hegemonía de una manera seria y eficaz[7].

La marginalidad de una Iglesia triunfalista en Occidente apenas si puede ser rebatida. En lugar de una autoridad aceptada por todos tenemos dentro de la Iglesia un sorprendente pluralismo que fuera de la Iglesia se corresponde con vigorosas afirmaciones religiosas rivales y con una profunda secularización de la cultura. Resulta especialmente evidente que los grupos dominantes ilustrados, con los que la Iglesia se había aliado en su dominio, se hallan igualmente marginados[8]. A consecuencia de ello, incluso en el seno de la universidad, la confianza en la razón positivista encuentra enormes desafíos, tanto en el campo de las ciencias como en el de las humanidades. Lo que engloba el término general de *posmoderno* supone la quiebra de cualquier consenso generalizado respecto a qué sabemos o cómo sabemos que sabemos.

5. Cf. L. G. Perdue, *The Collapse of History*, 3-68.

6. J. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies*, Louisville 1993, capítulos 4-5, hace una vigorosa crítica tanto de la apropiación cristiana de la Biblia hebrea como del efecto sedante de la crítica positivista.

7. La noción de «maestros de la sospecha» es ofrecida por P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México 1970, 32-35, al hacer referencia a Freud, Marx y Nietzsche.

8. Quizás fueron los acontecimientos en torno al escándalo del Watergate y la guerra de Vietnam los que dañaron letalmente la legitimidad de las instituciones ilustradas. Cualquiera que revise la guerra de Vietnam con sentido crítico recordará la arrogancia de Henry Kissinger y McGeorge Bundy, figuras universitarias de primera magnitud, afirmando su monopolio sobre el conocimiento de la guerra. Cf. D. Halberstam, *The Best and the Brightest*, Nueva York 1992; y cf. el reconocimiento tardío y triste de R. S. McNamara-B. Vandemark, *In Retrospect: The Tragedy and Lessons of Vietnam*, Nueva York 1995. La importancia de la crisis de confianza en torno a dichos acontecimientos apenas si puede exagerarse para el nuevo contexto estadounidense donde debe llevarse a cabo hoy en día la interpretación bíblica.

Esto significa, a mi juicio, que ninguna institución interpretativa, eclesial o académica, puede ya mantener un modelo hermenéutico hegemónico, de manera que será difícil lograr el consenso magisterial o al menos un acuerdo lo suficientemente amplio en torno a un esquema de interpretación. De hecho, la interpretación ya no está a salvo en manos de intérpretes certificados y autorizados, sino que nos enfrentamos a un notable pluralismo.

Así, propongo un *cambio contextual desde la interpretación hegemónica* (todavía reflejada a mediados del siglo XX en Walther Eichrodt y Gerhard von Rad, y más recientemente por Brevard Childs) *hacia un contexto interpretativo plural* (reflejado en los textos mismos, en intérpretes bíblicos y en la cultura en general).

a) *La pluralidad de testimonios en el texto*

Ahora somos capaces de reconocer, frente a cualquier hipótesis de un desarrollo unilateral de la religión de Israel o del discurso de Israel sobre Dios, que los textos mismos atestiguan una pluralidad de testimonios acerca de Israel y de su vida con Dios[9]. Tal vez este pluralismo sea más claro al considerar el rico conjunto de respuestas literario-teológicas a la crisis del exilio. Ninguna respuesta resultaba adecuada y ninguna articulación de Yahvé en el exilio era suficiente[10]. Además, es obvio que los distintos testimonios de Yahvé, en cualquier momento particular de la vida de Israel, a menudo se oponían entre sí, sin estar de acuerdo desde el principio acerca de la «verdad» de Yahvé. Los diversos ejemplos de testimonio en el libro de Job son pruebas de tal conflicto. De forma similar, Christopher Seitz ha mostrado cómo el conflicto interpretativo configura el libro de Jeremías[11].

En última instancia, es claro que «la forma final del texto», en su proceso de formación del canon, no representaba una victoria hegemónica total para ninguna trayectoria hermenéutica. Tal como ha mostrado Rainer Albertz, el proceso de formación del canon conlleva compromisos y negociaciones[12]. La decisión de mantener las tradiciones sacerdotales y deuteronomistas en tensión, aceptando y reconociendo ambas como verdad, constituye una prueba sorprendente de pluralismo. La teología del Antiguo Testamento debe vivir con esa praxis plural de disputa y negociación, de manera que los textos no pueden ser organizados en un esquema único o unilateral. Es el proceso de disputa y negociación mismo el que constituye el modelo de testimonio teológico de Israel (Gerhard von Rad percibió claramente este pluralismo, pero no apuntó al proceso constitutivo de disputa y negociación reflejado en el pluralismo como algo definitorio para la fe de Israel).

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

10. Además de R. Albertz, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, cf. también R. W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation*, Filadelfia 1979. El hecho de que cualquier simple articulación de fe es inadecuada se muestra de forma especialmente clara en la yuxtaposición canónica de las tradiciones sacerdotales y deuteronomistas.

11. Ch. Seitz, *Theology in Conflict*, Berlín 1989.

12. R. Albertz, *Historia de la religión de Israel*, 616.

b) *Disputas y compromisos en la interpretación*

Nuestro naciente contexto de interpretación teológica prueba que el pluralismo de disputas y compromisos que se encuentra dentro del texto se corresponde con un pluralismo de disputas y compromisos que existe en toda empresa hermenéutica. Ya he dedicado atención a la actitud de lo que he llamado intérpretes centristas e intérpretes marginales. Tales categorías pueden resultar demasiado simplistas o reduccionistas, pero ponen de manifiesto lo importante.

Con la proliferación de métodos hermenéuticos, y con voces interpretativas como nunca antes procedentes de una amplia gama de contextos sociales, eclesiales, políticos y económicos, la teología veterotestamentaria constituye en la actualidad un proceso activo de disputa que de vez en cuando lleva a determinadas negociaciones, componendas o soluciones, aunque aceptadas de forma provisional. Debido a que las distintas interpretaciones en contextos diferentes –impulsadas por esperanzas, miedos y dolores varios– plantean cuestiones diversas, es obvio que no habrá un «canon dentro del canon» ampliamente aceptado, el cual es en sí mismo fruto de la interpretación hegemónica. A resultas de ello, hoy en día somos capaces de descubrir que toda interpretación está en cierta medida dirigida por el contexto y por los intereses[13].

Este reconocimiento, ahora casi un tópico, es algo que no estaba a disposición de la hermenéutica anterior. En la interpretación oficial y hegemónica era posible imaginar (quizás de manera inocente) que las cuestiones que se planteaban a los textos y los métodos de respuesta hermenéutica resultaban obvios, se daban por descontado y eran intrínsecos al texto. ¡Ya no! La empresa interpretativa eclesial y académica, como el proceso testimonial de Israel mismo, es una empresa plural donde se dan disputas y componendas. Es importante reconocer que en esta tarea hermenéutica, cada gesto interpretativo es provisional y deben tomarse decisiones al respecto una y otra vez. Así no sirve de nada recurrir a excelsos motivos morales o críticos, o a la ortodoxia, o a una voz solemne, o a una indignación contra la ideología, porque estas actitudes tienden a ser reconocidas sólo en contextos privilegiados.

La oferta teológica de una determinada voz interpretativa en cualquier contexto hermenéutico particular debe avanzar a lo largo de un proceso de litigación que no tiene claras normas de participación aparte de la disposición a ser serio en el debate[14].

13. D. Penchansky, *The Politics of Biblical Theology*, Macon 1995, lo ha puesto de relieve de forma sucinta. Lo que no ha dejado claro es el interés que impulsa las perspectivas posmodernas. Sospecho que tales perspectivas, airadas y resentidas contra el autoritarismo teológico, constituyen un deseo involuntario de lograr la autonomía cartesiana. A mi juicio, esa aceptación acrítica de la autonomía es tan costosa como la alternativa del autoritarismo. Queda por comprobar si es posible un modelo de interpretación que se libra del autoritarismo y de la autonomía. C. E. Braaten-R. W. Jenson (eds.), *Reclaiming the Bible for the Church*, Grand Rapids 1995, me parecen acertados en sus advertencias frente a una interpretación autónoma. En cualquier caso, su exagerada insistencia en la «interpretación canónica» me suena profundamente autoritaria.

14. Por proceso de discusión no me refiero, como los partidarios posmodernos a menudo parecen sugerir, a que cada uno haga lo que le venga en gana. Si la cuestión en juego es seria, entonces ha de ser discutida. En un tema importante, ningún defensor se contenta meramente con que otra opinión se equipare a la suya sin desafío alguno. A mi juicio, el proceso de discusión plural requiere la determinación de implicarse y la capacidad de escuchar y de hablar.

A decir verdad, hay ciertos acuerdos elementales en el proceso interpretativo (del mismo modo que los había en los procesos testimoniales del antiguo Israel) que permiten que continúe el intercambio. En cualquier caso, estos acuerdos elementales casi nunca han adquirido una forma definitiva. Tan pronto como son explicados, adoptan los matices de una determinada defensa, la cual fortalece aquella discusión gracias a la cual Israel llega de forma novedosa a Yahvé.

c) *Explicaciones posmodernas de la realidad*

Con el ocaso de la cristiandad occidental y el paralelo ocaso del viejo consenso epistemológico, es evidente que, más allá del Antiguo Testamento y más allá del mundo de la interpretación del Antiguo Testamento, existen en el mundo muy distintas y muy serias explicaciones de la realidad. La teología del Antiguo Testamento (o la teología bíblica o la teología cristiana) ya no puede imaginar que está formulando una perspectiva de la realidad compartida por todos. Esta nueva situación intelectual, generalmente tildada de posmoderna, ha sido explicada por Jean-François Lyotard como una situación en la que no hay confianza en los metarrelatos[15]. En dicho marco de referencia, el Antiguo Testamento articula un metarrelato que, a causa de su protagonista Yahvé, resulta fácilmente discernible de cualquier otro metarrelato[16]. En este sentido, además, hay cierta proximidad entre los distintos modelos de interpretación teológica veterotestamentaria.

A mi juicio, sin embargo, no deberíamos aceptar con demasiada celeridad el veredicto de Lyotard respecto a la pérdida de confianza en los metarrelatos. Prefiero pensar que nuestra situación se caracteriza por el conflicto y la rivalidad entre metarrelatos profundamente arraigados, los cuales rara vez son formulados y tan sólo se muestran de forma fragmentaria. Por ejemplo, el metarrelato del antiguo Israel rara vez es explicado por completo en el uso actual; más bien es presentado en fragmentos en las lecturas del leccionario y en el interés exegético por los detalles del texto. Del mismo modo, el metarrelato dominante del consumismo agresivo casi nunca se articula en su conjunto, sino que es mostrado en fragmentos tales como los anuncios televisivos. Del mismo modo que las lecturas bíblicas del leccionario apelan al más amplio y oculto metarrelato del antiguo Israel, los anuncios televisivos recurren al más amplio y (¿deliberadamente?) oculto metarrelato de la explotación consumista.

Lo importante en nuestra consideración es que el metarrelato del Antiguo Testamento (o de la Biblia o de la Iglesia) ya no disfruta de ningún privilegio hegemónico. Debe entrar dentro de un contexto plural de interpretación, a fin de percibir cuánta discusión y cuánta componenda es posible.

15. J.-F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid [5]1994.

16. No estoy seguro de si debería hablar de que el Antiguo Testamento proporciona un metarrelato o si proporciona los materiales a partir de los cuales se puede construir tal metarrelato. Me inclino hacia lo segundo. Sin embargo, frente a cualquier otro metarrelato, todos los metarrelatos que pueden ser construidos a partir de los materiales del Antiguo Testamento son aptos para presentar una sorprendente semejanza. Prefiero dejar el asunto abierto, como si no afectara a mi reflexión. Hablaré simplemente de metarrelato por cuestiones de conveniencia, pero reconociendo mi incertidumbre, sin prejuzgarlo de antemano en virtud de mi uso restringido.

Estos tres pluralismos, que sustituyen a las tres hegemonías largo tiempo oficiales, me parece que no son cuestionados. No estoy abogando por tales sustituciones, sino sólo insistiendo en que actúan con una enorme fuerza y constituyen el contexto en el que la teología del Antiguo Testamento ha de ser llevada a cabo hoy en día y en el futuro previsible. La pérdida de hegemonía por parte de la cristiandad occidental y por parte de la racionalidad ilustrada son a mi juicio irresistibles. No debemos perder el tiempo deseando que fuese de otra manera. Lo importante, para el futuro de la teología del Antiguo Testamento, es el modo en que podemos valorar el cambio de un ambiente hegemónico a otro plural.

Existe la tentación –ciertamente para el varón blanco occidental– de percibir el nuevo pluralismo como una pérdida y una amenaza, deseando que existiera una situación más ordenada de privilegios no reconocidos. Creo, no obstante, que no se debería caer en tal tentación. Bien puede ser que nuestro contexto plural de discusión y compromiso sea un contexto liberador para quienes asienten con el testimonio de la Biblia. En este contexto, la tarea hermenéutica no tiene que soportar el peso de todo el entramado socioeconómico, político, moral y militar oficial. Es posible que el testimonio de Israel deba ser percibido, incluso en nuestros días, no como un metarrelato dominante que debe proporcionar orden y coherencia en todo el horizonte de la realidad social, sino como una *protesta subversiva* y un *acto de visión alternativa* que invita a la crítica y a la transformación.

2. *La teología del Antiguo Testamento en relación con el pluralismo*

Dado este nuevo contexto en el que las reivindicaciones de hegemonía política y epistemológica parecen inadecuadas, aparece una cuestión más general: ¿Será posible una teología del Antiguo Testamento en el futuro? La respuesta inmediata es sí, porque gente como yo seguirá haciéndolo y no será detenida. Sin embargo, hemos de considerar la cuestión más minuciosamente y en relación con los tres pluralismos que hemos identificado.

a) *La metáfora del testimonio*

En el trabajo que aquí ofrezco he intentado modelar un planteamiento que respete precisamente la variada naturaleza de los textos mismos. Lo característico de este planteamiento es la metáfora rectora del *testimonio*. No es de mi incumbencia decidir si este intento ha resultado exitoso. Deseo en cualquier caso hacer algunas observaciones respecto a esta obra, las cuales considero importantes para cualquier trabajo futuro en teología del Antiguo Testamento.

He propuesto que la teología del Antiguo Testamento se centra en el discurso israelita acerca de Dios. La justificación de esta propuesta es que lo que tenemos en el

Antiguo Testamento es discurso, nada más[17]. Mi planteamiento asume que el lenguaje es constitutivo de la realidad, que las palabras cuentan, que los que ponen a Yahvé en práctica son de hecho *homines rhetorici*[18]. Yahvé vive en, con y bajo este discurso, y en última instancia depende del testimonio de Israel para tener un punto de acceso al mundo. Se trata, claro está, de una afirmación exagerada, de la que tal vez me lamentaré antes de terminar.

Lo importante de centrarse en el lenguaje se halla en que deseo distinguir la teología del Antiguo Testamento de dos tentaciones que por lo general acosan la interpretación veterotestamentaria. Por un lado, el Antiguo Testamento en el mundo moderno está incesantemente acosado y tentado por la historicidad, es decir, por «lo que ocurrió»[19]. Incluso Gerhard von Rad, pese a toda su audacia, no pudo escapar la trampa modernista de la historia. Creo que los modelos ilustrados de historia prácticamente no tienen nada que ver con la idea de Israel acerca de Yahvé. Lo que «ocurrió» (cualquier cosa que esto signifique) depende de un testimonio y de una tradición que no se someterá a ninguna otra justificación[20]. Por otro lado, la teología del Antiguo Testamento está incesantemente seducida por el antiguo anhelo helenista de llegar al Ser, de establecer una referencia ontológica tras el texto[21]. Así, por ejemplo, Brevard Childs busca «lo Real». Tal vez dicha reflexión es ineludible dada nuestra herencia helenista y filosófica. Lo cierto de este tema, en la medida en que se refiere a Israel,

17. En el Antiguo Testamento, por supuesto, el discurso se ha convertido en escritura. No minimizo la importancia de la diferencia entre discurso y escritura, respecto a la cual cf. W. J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, Londres 1982; W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q*, Filadelfia 1983. Sin embargo, la distinción no tiene importancia para lo que aquí pongo de manifiesto. De esta manera hablo de «discurso» integrando todo el proceso del discurso que se hace texto.

18. Respecto al «hombre retórico», cf. R. A. Lanham, *The Motives of Eloquence: Literary Rhetoric in the Renaissance*, New Haven 1976, 1-8 *passim*.

19. Cf. Y. H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1982, respecto a la distinción crucial entre historia (tal como se entiende científicamente) y memoria; y L. G. Perdue, *The Collapse of History*, Minneapolis 1994, respecto a los problemas de la historia positivista.

20. El callejón sin salida de la «historia» como un modelo rector de teología seria fue puesto de manifiesto por H. van Austin, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*, Londres 1967, aun cuando saca conclusiones muy distintas a las aquí implicadas. Es importante, por ejemplo, el hecho de que en 1 Cor 15 Pablo hable de la fe como algo que carece de sentido (v. 17) si no ha tenido lugar la resurrección. No obstante, su fundamento se halla en el testimonio explícito (vv. 5-8) y no en otro modo de certeza o evidencia. La certeza surge en el proceso del testimonio, y no en la recuperación «objetiva» de los datos.

21. Creo que, en la medida en que se refiere a Israel, el «ser» es establecido en y por medio del lenguaje, y no tras él. No pretendo ser anti-ontológico. Más bien quiero insistir en que lo que pueda ser reivindicado para la ontología a la luz del discurso de Israel puede ser afirmado sólo en y a través de la expresión testimonial. Es decir, una vez que el testimonio de Israel es aceptado como verdadero –una vez que se cree en lo que afirma– se tiene una ontología, se tiene una realidad de Yahvé. Sin embargo, tener la realidad de Dios al margen del testimonio de Israel supone seguramente rendirse a un Dios distinto al Yahvé de Israel. Mi impresión es que la importancia del lenguaje para la realidad no es distinta a la reivindicación de los sofistas en la Grecia antigua; cf. capítulo 3, nota 6. Esto atenta contra la tradición platónica que pretende rechazar la retórica por el «ser», pero que en realidad solamente hace esa afirmación para llevar a cabo una política muy conservadora y para impedir cualquier desafío que pueda ser planteado por la retórica. Me resisto a aceptar «lo real» del Dios de la Biblia al margen de la retórica del testimonio, porque me parece que esa reivindicación resulta de y sirve a una política conservadora, si no reaccionaria. Cf. el polémico análisis de esta cuestión por parte de J. Miranda, *El ser y el mesías*, Salamanca 1973.

es que si se cree en el testimonio, se está próximo a la realidad. Si no, no se está cerca de la realidad, pues lo Real es ciertamente expresado.

Esta interpretación no satisfará al historicismo modernista ni a quienes poseen una mentalidad filosófica. Mi impresión es que satisfacer a cualquiera de ellos requiere renunciar al modo aventurado y arriesgado con el que Israel afirma su fe y al igualmente aventurado y arriesgado modo en que Yahvé vive en el mundo. Bien puede ser que no he dado el matiz correcto a estas cuestiones porque carezco de conocimientos sobre las disciplinas anejas adecuadas. Sin embargo, no me cabe duda de que en el futuro la teología del Antiguo Testamento debe esforzarse por confiar en la minúscula evidencia del discurso.

La metáfora del testimonio resulta particularmente apropiada para la naturaleza polémica de la interpretación veterotestamentaria. En cualquier juicio serio, un testimonio es desafiado por otro testimonio rival. En cualquier juicio serio, ningún testimonio que no sea cuestionado puede esperar triunfar con facilidad. De este modo, deseo insistir en que, en el horizonte y el discurso de Israel, Yahvé, frente a cualquier interpretación unilateral de su vida o frente a cualquier descripción sistemática suya, es ineludiblemente polémico y problemático.

El testimonio a favor de Yahvé entra en grave conflicto con otros metarrelatos disponibles en el mundo contemporáneo, del mismo modo que polemizaba enormemente con los antiguos sistemas imperiales y las antiguas alternativas religiosas. Siguiendo a Fernando Belo, resulta posible ver a Yahvé como la fuerza de una tradición de orden y pureza (aliada con sociologías del equilibrio) y como la fuerza de una tradición de cancelación de deudas (aliada con sociologías del conflicto y la revolución)[22]. Se ofrecen suficientes textos sobre Yahvé para defender cada una de esas perspectivas.

Al utilizar los epígrafes de «testimonio primordial» y «réplica al testimonio», he indicado el hecho innegable de que, en el propio testimonio de Israel en el texto, las «afirmaciones positivas» hechas a favor de Yahvé como alguien que sustenta y transforma son compensadas y socavadas por pruebas en sentido contrario. En muchos momentos de su testimonio canónico, Israel afirma que el sustentador no siempre es fiable y que el transformador a veces se muestra ineficaz. En muchos textos, pero de forma paradigmática en Ex 34, 6-7, hemos visto que, si el texto ha de ser considerado como «testimonio de la realidad», el fundamento de la discusión no se debe hallar simplemente en el pluralismo moderno e indisciplinado o en el carácter polémico del antiguo Israel, sino en la naturaleza misma de Yahvé[23].

He insistido en que este aspecto polémico es definitorio para Israel y para Yahvé. La polémica no puede solucionarse definitivamente, sino tan sólo de forma provisional. En ese sentido, creo que la teología del Antiguo Testamento es una opción viva en

22. F. Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, Maryknoll 1981. También cf. W. Brueggemann, *Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel*: JBL 98 (1979) 161-185.

23. Respecto a la apertura y al riesgo intrínseco a este texto, cf. J. L. Crenshaw, *Who Knows What YHWH Will Do? The Character of God in the Book of Joel*, en A. B. Beck y otros (eds.), *Fortunate the Eyes That See*, 185-196.

el momento de la quiebra de la hegemonía cristiana en Occidente, pues la fe de Israel y su Dios precisamente rechazan la clase de solución que posibilita la hegemonía.

La metáfora del testimonio no es sólo verbal, sino que ha de encarnarse en un estilo de vida concreto. En mi consideración de los modelos comunitarios, estructurales e institucionales de acuerdo con los que Israel dio su testimonio, hablamos de una comunidad encarnada que trata de poner en práctica su testimonio y, por consiguiente, trata de poner en práctica a Yahvé. Parece obvio en muchos sentidos que ha fracasado el viejo dualismo cartesiano que permite a la fe ser una actividad razonada e intelectual. De hecho, si se tienen en cuenta tales normas, Yahvé, en las contradictorias presentaciones que hace de sí mismo, supone un fracaso. La Iglesia hegemónica de Occidente, con su triste balance en lo relativo a la economía y la sexualidad, posee en su fe una larga tradición de negación del cuerpo. A decir verdad, ha habido y sigue habiendo vigorosas protestas contra tal dualismo, pero no han prevalecido. Y la teología del Antiguo Testamento, en su «idealismo», se ha topado demasiado a menudo con las negaciones de ese dualismo[24].

Así pues, he insistido en que el yahvismo del antiguo Israel es una cuestión de praxis comunitaria[25]. Es de esperar, con el naciente pluralismo y el colapso de la hegemonía, que la praxis seria, deliberada y disciplinada de Yahvé adopte muchas formas, algunas de índole local y otras más amplias; algunas eclesiales y otras extraeclesiales. La teología del Antiguo Testamento tal vez en alguna ocasión sea lo suficientemente concreta y corporal como para autorizar tales prácticas ante los metarrelatos dominantes que se oponen a esa encarnación radical.

Así, haya acertado o no en los matices, preveo que la teología del Antiguo Testamento, en su pretensión de respetar la pluralidad del texto, tendrá que enfrentarse a:

–la importancia del lenguaje como modo de la realidad de Yahvé;
–la polémica naturaleza de la verdad;
–la forma viva y encarnada de las comunidades que dan testimonio.

Estos rasgos, de acuerdo con mi propuesta, son coherentes con la situación interpretativa de Occidente, y presentan un importante contraste con las viejas formas hegemónicas de teología del Antiguo Testamento.

b) *La teología del Antiguo Testamento: ¿imposible o poco grata?*

Una importante opinión contemporánea mantiene que la teología del Antiguo Testamento es a la vez una imposibilidad y una aberración dentro de la más amplia empresa de los estudios bíblicos. La noción de que la teología veterotestamentaria resulta *imposible* surge del reconocimiento ya señalado de que el Antiguo Testamento en sí es enormemente plural, y cualquier noción de teología del Antiguo Testamento es considerada, por definición, reduccionista, de manera que pisotea la rica diversidad del texto. La noción en la exégesis veterotestamentaria de que la teología del Antiguo Testamento es un *proyecto poco grato e innoble en principio* surge de una idea muy diferente pero relacionada. Mientras que la noción de imposibilidad deriva de la idea de que la interpretación teológica es intrínsecamente reduccionista al clasificar las cuestiones en un sistema organizado, la noción de la interpretación teológica como una desagradable aberración, a mi parecer, brota de la idea de que la interpretación teológica es intrínsecamente autoritaria, al reflejar las experiencias o las impresiones de una autoridad interpretativa eclesial que se mostraba coercitiva en sus exigencias. De hecho, existe una tradición de interpretación teológica agresiva que era tanto reduccionista como coercitiva.

En los días de la crítica histórica unificada, la exégesis en general parecía tolerar una separación entre las conclusiones de la crítica y los presupuestos de la teología, *separación oculta mediante un lenguaje escurridizo (especialmente acerca de la «historia»)* y rara vez expuesto. Así, el resultado era una rigurosa investigación crítica que producía de forma notoria una interpretación teológica enormemente inocente. Una curiosa y –a mi entender– desafortunada característica de la exégesis actual es que muchos estudiosos han trascendido la crítica histórica en sus viejos modelos, pero han pasado a realizar estudios retóricos y literarios que son escépticos, si no contrarios, a la interpretación teológica. Con frecuencia estos estudios recientes están caracterizados por agudas observaciones de índole artística y estética sobre las estrategias del texto, de modo que se presta atención a todo, excepto al «testimonio» *de Yahvé* que se ofrece en el texto[26].

Me parece que esta resistencia a las afirmaciones teológicas sobre la naturaleza de Yahvé como el Dios del que Israel da testimonio no hunde sus raíces en algo que tenga que ver con el testimonio en sí. Está enraizada, mas bien, en las viejas heridas del reduccionismo y la coerción, heridas que se ocultan o se niegan en nombre de un distanciamiento científico. Además, mi impresión es que esta aversión a la interpretación teológica se da sobre todo entre exegetas católicos que han sufrido a manos de un magisterio insistente e impositivo, y entre exegetas educados en un ambiente protestante donde el control social coercitivo era confundido con el Dios ofrecido en el testimonio israelita.

No juzgo negativamente a la exégesis que se mantiene al margen de la interpretación teológica debido a experiencias pasadas de opresión a manos de comunidades eclesiales interpretativas, aunque creo que estos estudiosos prestarían un mejor servicio si compartiesen en su trabajo la realidad personal que les ha modelado. El mayor problema, a mi parecer, es que tales exegetas tienden a considerar la racionalidad ilustrada con una especie de inocencia ingenua, como si esa perspectiva no estuviese car-

24. Una minuciosa crítica de esas perspectivas idealistas en la exégesis del Antiguo Testamento se encuentra en N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 592-607. Respecto a la materialidad de la fe bíblica, cf. la aventurada extrapolación de S. McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, Minneapolis 1993.

25. Respecto a la fe veterotestamentaria como praxis, cf. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 700-709 *passim*.

26. Cf. la protesta de J. Miles, *Dios: una biografía*, Barcelona 1996, contra la exégesis ilustrada positivista que puede hablar de todo excepto de Yahvé.

gada ideológicamente y no fuese en definitiva tan coercitiva y reduccionista como lo pueda ser cualquier interpretación eclesial[27].

Espero haber configurado un modo responsable de hacer una interpretación teológica que sea una auténtica alternativa a esos modelos estereotipados que ofenden y hieren tan profundamente. Espero que la interpretación teológica del Antiguo Testamento viable en nuestro nuevo contexto hermenéutico no sea y se atreva a no ser reduccionista. Por ello, me he centrado en un testimonio polémico que rechaza cualquier conclusión. De manera paralela, creo que la interpretación teológica veterotestamentaria no precisa ser, y debe atreverse a no ser, coercitiva, porque no pretende llegar a una conclusión aceptada por todos. Más bien, busca mantener un diálogo permanente y polémico acerca de la naturaleza de Yahvé.

Esto constituye un gran problema para los estudiosos del Antiguo Testamento que, por razones personales, se oponen a lo que ellos consideran interpretación teológica, imaginando que la naturaleza de Yahvé vive «al margen del texto», es decir, posee un contenido metafísico. Sin embargo, esa objeción impone en teoría un dualismo de texto - no texto que el apasionado testimonio nunca tiene en cuenta. Así pues, me contento con que la interpretación teológica permanezca dentro del texto –absteniéndome de cualquier afirmación histórica u ontológica extrínseca al texto–, pero que tome en serio el texto como un testimonio y le permita tener voz junto a otros testimonios, incluyendo el testimonio de la racionalidad ilustrada que afirma y niega con la misma intensidad. Espero que si la consideración del discurso de Israel sobre Dios puede separarse de la administración hegemónica que en gran medida ha monopolizado el discurso sobre Dios, los estudiosos del Antiguo Testamento también puedan ser libres para analizar este testimonio al margen de la racionalidad hegemónica de la Ilustración. A mi juicio, en teología veterotestamentaria nos encontramos en un punto en el que podemos reconsiderar las categorías con que pueda ser estudiada la fuerza del discurso testimonial de Israel, al margen de cualquier imposición severa, tanto eclesial como académica y tanto confesional como racionalista.

c) *El metarrelato del consumismo agresivo*

El contexto dentro del que se debe considerar la viabilidad de la teología del Antiguo Testamento es el más amplio contexto social de Occidente, donde hay otro metarrelato más poderoso y atractivo. Ya he propuesto una corrección a la noción de Lyotard acerca de la falta de confianza en los metarrelatos, sugiriendo a cambio una rivalidad entre metarrelatos que ejercen una enorme fuerza, aun cuando extrañamente se mantienen ocultos. El pluralismo en el ámbito público no significa que «todo vale». Tal noción de libertad incondicionada es en sí un resultado del consumismo agresivo. En realidad, en cualquier circunstancia particular, ya sea personal o pública, no nos enfrentamos a una miríada de alternativas sin límite, sino que nos encontramos

27. Así, H. G. Gadamer, *Verdad y método*, 337, puede decir que «este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio».

sólo con unas pocas opciones, cada una de las cuales se halla (a menudo sin que se reconozca) dentro de un metarrelato[28].

A mi juicio, el metarrelato dominante en la sociedad occidental, y por tanto la alternativa principal a la interpretación yahvista de la realidad realizada por Israel, es el consumismo agresivo. Ésa será la premisa de mi reflexión (en otros contextos sociales se podría centrar en otra alternativa fundamental a la interpretación yahvista de la realidad). Por «consumismo agresivo» quiero dar a entender una interpretación del mundo según la cual el individuo es considerado como la unidad fundamental de sentido y referencia, y dicha persona, en su ilimitada libertad, tiene autoridad (concedida por ella misma) para emplear el bienestar, la seguridad y la felicidad del modo que quiera.

Este metarrelato presenta, como ingrediente de «consumismo», la convicción de que el bienestar, la seguridad y la felicidad son el resultado de obtener, poseer, usar y consumir, actividades que pueden realizarse sin ningún freno ni límite, incluso a expensas de otros. Esta interpretación de la realidad tiene su ingrediente de «agresividad» en la convicción de que cualquier tipo de desequilibrio es válido a fin de disfrutar del bienestar, la seguridad y la felicidad, y de que el empleo de la fuerza, la coerción o la violencia, ya sea para lograr o conservar ese desequlibrio, es totalmente coherente con la noción de felicidad.

Además, esta interpretación de la realidad ejerce un efecto totalizador entre nosotros, gracias a la disponibilidad de la tecnología y a su capacidad de controlar la imaginación pública mediante los medios de comunicación. Este metarrelato es tan imponente y tan atractivo que en gran medida define las opciones que se pueden pensar e imaginar, uniendo una enorme libertad de cierto tipo con una estrecha conformidad que impide cualquier desafío serio a la actual utilización desequilibrada del poder, los bienes y la posibilidad de acceder a ellos.

Con estos grandes trazos puedo haber caricaturizado el metarrelato dominante; no era ésa mi intención. Creo que se trata de una tosca presentación de nuestra auténtica situación ideológica. Además, muchos «usuarios» e intérpretes del Antiguo Testamento encuentran perfectamente posible tomar fragmentos y pedazos del testimonio veterotestamentaria israelita y adaptarlos a las reivindicaciones fundamentales del consumismo agresivo, quitando así esos fragmentos de su propio hábitat en el testimonio de Israel y consecuentemente distorsionándolos por completo.

Es en este contexto ideológico donde planteamos nuestra cuestión: ¿Es posible la teología del Antiguo Testamento en el más amplio contexto social de Occidente, donde hay otro metarrelato más poderoso y convincente? En otras palabras, ¿es posible imaginar el mundo de forma permanente de acuerdo con el testimonio de Israel cuando es tan arrolladora la fuerza imaginativa del consumismo agresivo? La respuesta a esa pregunta no es obvia, y seguramente no es fácil dar una respuesta positiva. Si la teología del Antiguo Testamento –es decir, la interpretación característica del mundo

28. A. MacIntyre, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, Barcelona 1994; Id., *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Enciclopedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame 1990, sugiere que hay tres opciones fundamentales.

en torno a Yahvé que hace Israel– ha de ser creíble a la hora de posibilitar una vida alternativa en el mundo, sugiero que la comunidad interpretativa debe tener en cuenta estas cuestiones que se alzan entre dicha interpretación de la realidad y las reivindicaciones del consumismo agresivo.

El testimonio de Israel invita «al tribunal» a entrar en un mundo de *santidad indómita*, caracterizada por una soberanía asombrosa y por una fidelidad inexplicable, pero ofrecida de maneras que resultan inconexas y molestas. Esta oferta da testimonio contra la visión hegemónica del consumismo agresivo, el cual imagina que el mundo puede ser seguro, explicado, dominado y controlado, y que hace causa común de forma conveniente con la divinidad domesticada del cristianismo burgués. Israel invita a vivir en un mundo asediado por la ambigüedad y la inestabilidad, las cuales hunden sus raíces en la vida del Protagonista.

El testimonio de Israel invita «al tribunal» a entrar en un mundo de *generosidad originaria* en el que los dones se conceden inexplicablemente de una manera que es «mucho más de lo que nosotros pedimos o pensamos» (Ef 3, 20). Esta oferta testifica contra la tendencia reticente del consumismo agresivo, el cual concluye que no existen dones, que no hay generosidad, que todo es un *quid pro quo*, y que uno debe disponer de recursos autosuficientes para conseguir más. Israel invita a vivir en un mundo lleno de una inexplicable generosidad, el cual hunde sus raíces solamente en la vida del Protagonista.

El testimonio de Israel invita «al tribunal» a entrar en un mundo de *inagotables posibilidades*, en el que las promesas son incesantemente cumplidas más allá de toda circunstancia visible, y en el que se hacen nuevas promesas que permiten una esperanza apasionada más allá de cualquier explicación. Esta oferta se opone al mundo cerrado del consumismo agresivo, que imagina que no existen más promesas que cumplir ni quedan más palabras que pronunciar, concluyendo así en una desesperación autodestructiva y destructora del mundo. Israel invita a vivir en un mundo plagado de promesas grávidas que deslumbran cuando se cumplen y que sostienen en el largo y seco periodo intermedio; promesas y posibilidades que hunden sus raíces sólo en la determinación del Protagonista.

El testimonio de Israel invita «al tribunal» a entrar en un mundo de *interacción abierta*, un intercambio basado en la alianza que continuamente redistribuye el poder entre fuertes y débiles y que incluso llama a realizar exigentes e insistentes intervenciones contra Yahvé. Esta oferta de una existencia vivida en alianza testifica contra el mundo prefijado y predeterminado del consumismo agresivo, en el que los pobres sólo pueden ser más pobres, los ricos más ricos, y tanto unos como otros acaban paralizados en el orgullo, la desesperación y la muerte vana. Israel invita a vivir en un mundo que está verdaderamente abierto a la hora de dar y recibir, a la hora de intercambiar valores con fe y confianza, una apertura que hunde sus raíces en la vida del Protagonista, que algunas veces puede ser el receptor y otras el donante.

El testimonio de Israel invita «al tribunal» a entrar en un mundo de *auténtica convivencia*, en el que los miembros de la comunidad comparten sin temores y practican una justicia que garantiza el bienestar a todos los miembros de la comunidad.

Esta llamada a la comunidad testifica contra el duro egoísmo definitorio del consumismo agresivo, en el que el vecino/prójimo es reducido a un artículo de uso y en el que el proceso de acomodación termina por vaciar incluso al sujeto individual de toda posibilidad humana. Israel invita a vivir en un mundo en el que se cuida al otro y se comparte, en el que los miembros saben que existe algo más importante que las superficiales ofertas de bienestar, seguridad y felicidad que no tienen ninguna hondura humana.

En líneas generales, el testimonio de Israel presenta un mundo tan enormemente opuesto al consumismo agresivo como a cualquier otro metarrelato alternativo que carezca de los rasgos del Protagonista. No se da por descontado que un mundo caracterizado por una santidad indómita, una generosidad originaria, unas posibilidades inagotables, una interacción abierta y una auténtica convivencia sea más atractivo que otros metarrelatos, pues la principal alternativa en medio de nosotros hace algunas promesas superficiales que puede cumplir. Tan sólo ante el metarrelato más rico y denso del yahvismo puede descubrirse la inadecuación del metarrelato dominante. Donde el metarrelato del yahvismo no se manifiesta plenamente y con valentía, parece que el metarrelato dominante es el único disponible. Creo que esta incapacidad o este rechazo a expresar el metarrelato posibilitado por el testimonio israelita ha permitido, de forma significativa, que el metarrelato del consumismo agresivo llegara a imponerse sin esfuerzo.

La tarea de la teología del Antiguo Testamento, ubicada en el ámbito más amplio de alternativas rivales, consiste en mostrar la manera en que un metarrelato contestatario puede tener autoridad. No hay nada intrínseca o especialmente reduccionista o coercitivo en esta alternativa elaborada a partir del testimonio de Israel. Éste expresó para sí mismo esta interpretación de la realidad, para sus jóvenes y para sus extranjeros, porque Israel creía que estas cuestiones eran tan serias como la vida y la muerte. Es posible que esta interpretación de la realidad obtenga cierta autoridad en algunas partes de forma local como algo extravagante. Eso es en definitiva lo que se pone en juego en la teología del Antiguo Testamento.

En mi reflexión he apostado fuerte por que el testimonio de Israel está fundamentalmente constituido por una *expresión concreta*, la cual genera la realidad social. Se trata de una afirmación tremenda; sin embargo, creo que es de interés no sólo para la explicación que he ofrecido. A mi juicio, es igualmente importante para el futuro de la teología del Antiguo Testamento más en general, en la medida en que la marginalidad deja a la interpretación bíblica sin muchos de los apoyos institucionales y sociopolíticos acostumbrados. Sugiero que la expresión concreta es más importante para la aceptación y la explicación de Yahvé por parte de Israel que las dos reivindicaciones usuales de la historia y la ontología.

Respecto a la historia, sugiero que la cuestión sobre lo que «ocurrió» se encuentra hoy en día totalmente entrelazada con el historicismo positivista, que por lo general trata de suprimir lo extraño o escandaloso (y lo normativo) de las palabras que se han convertido en textos. Creo que el uso de la investigación histórica como un ejemplo de escepticismo teológico es evidente en el furor actual por datarlo todo en el Antiguo Testamento en una época tardía. De este modo, «es tardío, por lo que no sucedió en realidad, y consecuentemente apenas si puede tener autoridad alguna». Una tendencia similar parece actuar en la «tercera búsqueda»[1].

Por el contrario, en una reacción frente a este historicismo desacreditador, otros están esforzándose por buscar más allá del texto a fin de llegar a lo «verdaderamente real», al Dios que está al margen y más allá del texto, de modo que el texto remite más allá de sí mismo[2]. Me parece que este impulso nace de la convicción de que la palabra que se convierte en texto no es adecuada en sí, de modo que una palabra pronunciada lo suficientemente alto y en mayúsculas se convierte en metafísica.

Considero que las dos tentaciones de querer más (o menos, en el caso del historicismo que rechaza elementos) que el texto son empresas sin futuro, a las cuales segu-

1. Respecto al *Jesus Seminar*, cf. el fórum ofrecido en TToday 52 (1995) 1-97, sobre todo M. J. Borg, *The Historian, the Christian, and Jesus*, 6-16; y H. C. Kee, *A Century of Quests for the Culturally Compatible Jesus*, 17-28. Cf. también L. T. Johnson, *The Real Jesus*, San Francisco 1996.

2. Cf. B. S. Childs, *Biblical Theology*, 20 *passim*; más recientemente, cf. Id., *On Reclaiming the Bible for Christian Theology*, en C. E. Braaten-R. W. Jenson (eds.), *Reclaiming the Bible for the Church*, Grand Rapids 1995. K. Barth, *Church Dogmatics 1/1*, Edimburgo 1975, se centra en la palabra como testimonio de una forma coherente con lo que sugiero. Sin embargo, en última instancia Barth no podía dejar que la palabra como expresión (proclamación) quedase al margen de una triple noción de palabra (Jesús, Biblia, proclamación), que para él, en el fondo, es más «ser» que «lenguaje».

ramente deba renunciar la teología del Antiguo Testamento. A decir verdad, comparada con el confiado reconstruccionismo histórico o con las afirmaciones metafísicas convencionales, la palabra que se hace texto parece un fundamento nimio para la vida en el mundo. Sin embargo, a mi juicio, en el antiguo mundo de la expresión de Israel seguramente había lo suficiente para los israelitas más complacientes[3]. Además, propongo que, en nuestro tiempo y lugar, debemos considerar detenidamente si la interpretación teológica puede confiar lo suficiente en la expresión como para recibir al Dios ofrecido en el texto, puesto que en definitiva la «historia» o la «ontología», como puntos de partida para la hermenéutica teológica, recurrirán a las palabras hechas texto como eje central[4]. Sugiero que lo que debemos examinar no es cómo Israel podía confiar en un recurso tan endeble, sino por qué esa expresión nos parece hoy carente de fiabilidad y consistencia.

Al hacer esta afirmación me refiero a la expresión característica de Israel, que, a lo largo de mucho tiempo y de diversas circunstancias, presenta un ritmo reconocible. No me refiero al intento de buscar la expresión «original» o primitiva, sino sólo la expresión fiable y repetida, que es la esencia de la teología del Antiguo Testamento. Esta expresión peculiar y reconocible es tal que, para sus partidarios, sólo se necesitan unas palabras para completarla; si no se pueden escuchar determinadas palabras, pueden ser rellenadas por quienes saben cómo funciona esta expresión. La posibilidad de identificar esta expresión no es muy distinta al escuchar el propio idioma en la calle en un lugar donde normalmente se habla otro idioma. Basta con oír muy poco para reconocer la cadencia discursiva del propio idioma y para que en ese momento persona se sienta en casa y todo cobre sentido. Habiendo reconocido la familiaridad de las palabras, es posible entonces descubrir y valorar las variaciones y las desviaciones de la norma, que podemos asumir se llevan a cabo deliberadamente. En un nivel importante, la fe consiste en la disposición para vivir en el mundo de ese discurso y para aceptar como un testimonio fiable tales palabras.

Dicho discurso –expresado con regularidad, a tiempo y a destiempo– alista personas para esta comunidad y para su fe (es decir, para su concepción de la realidad; cf. Dt 6, 4-9; Sal 78, 5-8) mediante una *pedagogía de la saturación*. Tal discurso consta de llamadas, exigencias, garantías e invitaciones a formar parte de esa comunidad discursiva y del mundo expresado por esa comunidad, que incluye al Dios que está en el centro de ese mundo. Los seguidores de Yahvé en el Antiguo Testamento son quienes aceptan este testimonio característico como una formulación válida de la realidad, de acuerdo con la cual están preparados para actuar.

En el contexto de esta comunidad, que recluta, cría, educa y advierte a sus miembros y a los candidatos para entrar en ella, esas expresiones son de hecho constitutivas de la realidad. Normalmente Israel con sus palabras pone a nuestra disposición un

3. Tengo la impresión de que quienes estaban «complacidos», quienes encontraban convincente esta palabra expresada, lo hicieron no a causa de una predisposición religiosa, sino de la desesperación producida por la situación sociopolítica de su vida real. Es decir, la expresión hallaba un sentido en las absurdas situaciones de muerte.

4. Cf. W. Brueggemann, *Biblical Perspectives on Evangelism: Living in a Three-Storied Universe*, Nashville 1993, 94-128.

nuevo mundo. Además, su discurso polémico pretende al mismo tiempo anular mundos que rechaza como falsos, poco fiables y letales.

Al realizar esta afirmación, es importante reconocer que no existe, al margen del lenguaje, un mundo objetivamente dado que se alce como medida de la realidad, de acuerdo con la cual se pueda comprobar si Israel es «realista»[5]. En su insistencia iconoclasta, Israel mantiene que los mundos que han terminado por darse por descontado a lo largo del tiempo son de hecho simplemente otros mundos expresados, expresados hace tanto tiempo, de forma tan autoritativa y con tanta credibilidad que parecen datos. Así, el testimonio de Israel acerca de un mundo en el que Yahvé está en su centro pretende desacreditar y anular otras propuestas de mundos que no coloquen a Yahvé en su centro. Este testimonio llevado a cabo insistentemente por parte de Israel no es neutral o descriptivo, sino que constituye una defensa plenamente parcial. Además, esta defensa parcial genera y constituye un mundo nuevo, cuando los «reclutas» se alistan en ese mundo discursivo. Al alistarse, esos reclutas y miembros se apartan al mismo tiempo de otros mundos basados en discursos normativos distintos (cf. Jos 24, 23).

Este mundo discursivo peculiar, que alberga a Yahvé en su centro, posee una dimensión de constancia a lo largo del tiempo, y es esta constancia la que constituye el material de la teología del Antiguo Testamento. Dos rasgos de esta constancia se hallan en conflicto. Por un lado, la constancia yahvista del testimonio israelita está profundamente cargada de peso ideológico. Se trata de algo especialmente evidente en el partido de «sólo Yahvé», asociado con las tradiciones deuteronomistas, una actitud intolerante con las variaciones o las desviaciones[6]. Dicho partido proporcionó un mundo retórico que no sólo es insistentemente yahvista, sino que también tiende a ser profundamente patriarcal y a sancionar con violencia todas las desviaciones de su ideología.

Por otro lado, habiendo reconocido su severidad ideológica, también debemos reconocer que la constancia yahvista posee una inexorable dimensión de esquivez. Así, el Yahvé que es autoritario igualmente resulta ser el Yahvé que trasciende la domesticación y la reclusión[7]. Esta dimensión elusiva parece ser casi intrínseca a la noción del discurso testimonial de Israel, el cual está caracterizado por una ambigüedad burlona, expresada en metáforas que no pueden ser simplificadas buscando la precisión. En última instancia, esta dimensión elusiva es deconstructiva del rigor ideológico an-

5. Me refiero a la tentación del fundacionalismo. Aunque la interpretación teológica más filosóficamente inclinada puede defender el fundacionalismo, no veo ningún espacio para él en las afirmaciones fundamentales del Antiguo Testamento. La gran fuerza del testimonio veterotestamentario (al igual que su gran problemática) se halla en que la expresión de Yahvé no está medida por ninguna realidad previa histórica u ontológica.

6. Respecto a este partido, cf. M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Nueva York 1971; y M. Rose, *Der Ausschliesschlichkeitsanspruch Jahwes; Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrommigkeit in der Späten Konigszeit* (BWANT 6), Stuttgart 1975.

7. En un estudio sobre Miqueas, mi estudiante T. K. Beal, *System and Speaking Subject in the Hebrew Bible: Reading for Divine Abjection*: Biblical Interpretation 2 (1994) 171-189, ha mostrado como la crítica ideológica de Julia Kristeva, de hecho, no entiende la intención del texto, que permite a Yahvé disfrutar de una considerable inestabilidad, ciertamente más de la aceptada por los severos críticos ideológicos del texto.

teriormente indicado, de forma que cuando se refleja a Yahvé mediante una ideología despiadada, es posible descubrir indicios en sentido opuesto.

Este carácter de la constancia como *ideología* y *esquivez* constituye una rica invitación para la interpretación. Supongo que en el fondo debemos llevar a cabo un juicio crítico acerca de si es la ideología o la esquivez la que tiene la última palabra[8]. En mi propia lectura, descubro que ninguna afirmación ideológica de Yahvé goza de permiso definitivo para prevalecer, ya que está siempre socavada por la esquivez. Sin embargo, otros lectores, tal vez heridos por una interpretación autoritaria de una manera en que yo no lo he estado, considerarán que la ideología finalmente vence a la esquivez. Quizás simplemente se trate de que el asunto de la ideología y la esquivez constituye la característica peculiar de la constancia propia de Yahvé, el cual es incesantemente responsable y está a nuestra disposición, y a la vez se muestra intransigentemente soberano. Esta cuestión, que no ha sido resuelta y que quizá no pueda resolverse, es precisamente lo que resulta tan atractivo y tan exasperante en la teología del Antiguo Testamento.

La constancia y la fecundidad del discurso característico de Israel poseen una gran densidad, la cual está sólo a disposición de los practicantes comprometidos. Esta densidad supone que el testimonio yahvista de Israel está profundamente codificado, de manera que siempre hay alusiones y referencias dentro de un discurso que remiten a otro discurso[9]. La densidad no es meramente moral o cognitiva, sino que tiene un aspecto práctico y material que incumbe a la vida pública e institucional de Israel. A resultas de ello, cualquiera que escuche este discurso pretendiendo mantenerlo separado de su radical homólogo socioeconómico se equivoca. Así, una escucha seria de tal discurso conlleva una praxis encarnada en las exigencias y las libertades que surgen del discurso, y la mayor de ellas es el amor al prójimo.

La confianza elemental de Israel en el discurso por lo general ha tenido una dura existencia en el mundo. Tal vez sea este extraño carácter del discurso, casi ideológico y por lo general elusivo, lo que caracteriza la extrañeza israelita en el mundo. Una extrañeza a la que deben oponerse si se quiere obtener el control del mundo[10]. Aquí se puede recurrir útilmente a la frase de Jacques Ellul, «la humillación de la palabra»[11]. Ya en 1967, en *La edad de la técnica*, Ellul había considerado la fuerza deshumanizadora de la tecnología moderna[12]. Su libro anticipa el análisis al insistir en que la imagen manipulada ha desplazado al lenguaje en el mundo moderno, al servicio del control tecnológico[13].

No me propongo revisar o valorar la tesis de Ellul acerca de la palabra. Más bien sugiero que la teología en general y la teología del Antiguo Testamento en particular han participado en «la humillación de la palabra» o al menos han sido seducidas por ella, de modo que ha habido un profundo anhelo por algo más (o algo distinto) que el discurso mismo, ya sea de carácter histórico u ontológico. Insisto en que el discurso es todo lo que tenemos –el discurso como testimonio–, y que nos basta con el discurso como testimonio, del mismo modo que valía para la comunidad de Israel.

Reconocer esto, el que el discurso es todo lo que tenemos y es suficiente, garantiza que el conocimiento de Dios por parte de Israel es incesantemente elusivo, se halla ante desafíos y resulta polémico. Por consiguiente, Israel rechaza el tipo de certeza que puedan proporcionar el positivismo histórico o el positivismo teológico. Así pues, propongo que los lectores teológicos serios del Antiguo Testamento son seguidores y practicantes del mundo ofrecido en este discurso, o son candidatos y reclutas en potencia para dicho mundo. Quienes son seguidores se hallan constantemente con desafíos, pues este mundo ha de vivirse ante otros mundos, los cuales también han sido ofrecidos por medio del lenguaje. Dado que el desafío a los seguidores es incesante, el discurso de Israel incluye una réplica al testimonio. De forma similar, los candidatos y los reclutas en potencia para este mundo aún no han tomado una decisión respecto a la fiabilidad de este discurso, y tienen a su disposición discursos y mundos alternativos, es decir, metarrelatos alternativos. Este discurso de Israel no es dictatorial. No impondrá su voluntad. Sólo puede llevar a cabo su llamada y su invitación, y esperar una decisión que ha de ser siempre tomada de nuevo. Cuando se toma una decisión afirmativa, a ella sigue un mundo real de contenido ontológico.

8. Quienes consideran el texto como algo ideológico probablemente tiendan hacia el escepticismo, y quienes hallan esquivez se moverán en una dirección fideísta. Sin embargo, el fideísmo, del mismo modo que el escepticismo, está abierto al reduccionismo. No hay una «respuesta en las últimas páginas del libro». Insisto sólo en que las tendencias escépticas (como tendencias ideológicas) no tienen ningún privilegio a la hora de interpretar. Sospecho que la polémica entre el escepticismo y el fideísmo está mal enfocada, porque la verdadera cuestión se da entre el reduccionismo ideológico y la apertura a la esquivez. No es difícil alinear al fideísmo y al escepticismo juntos en cuestiones relativas al reduccionismo y la esquivez.

9. El estudio básico en intertextualidad es el de M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985. Cf. *supra* mi reflexión sobre la perspectiva intertextual, p. 95-97.

10. Respecto a la extrañeza y a la superación de la extrañeza bajo la presión del universalismo, cf. J. M. Cuddihy, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, and Levi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*, Nueva York 1974. Cuddihy propone que los «lapsus freudianos» son un fenómeno peculiarmente judío cuando la judeidad reprimida busca una salida. En relación con esta noción, sugiero que la Biblia está llena de tales «lapsus», algunos en labios de Yahvé.

11. J. Ellul, *La palabra humillada*, Madrid 1983.

12. J. Ellul, *La edad de la técnica*, Barcelona 2003.

13. Cf. también N. Postman, *Divertirse hasta morir. Discurso público en la era «show-business»*, Barcelona 1991; Id., *Conscientious Objections: Stirring Up Trouble about Language, Technology, and Education*, Londres 1988; cf. también el estudio más fundamental de E. Rosenstock-Huessy, *Speech and Reality*, Norwich 1970, que hace comentarios sobre la «patología del lenguaje» en la vida moderna.

En un futuro previsible la teología del Antiguo Testamento a) vivirá en un mundo plural sin gozar de un privilegio hegemónico, y b) dependerá del lenguaje. Habiendo situado así nuestra tarea para el futuro, la cual contrasta enormemente con el largo periodo ilustrado de la exégesis, deseo volver brevemente a las cuatro cuestiones pendientes que he considerado como temas elementales y permanentes en la labor que desarrollar[1]. Aquí planteo esos temas en un mundo plural y que depende del lenguaje.

1. *La teología del Antiguo Testamento en relación con la crítica histórica*

Sin duda Brevard Childs está en lo cierto al plantear que la relación entre teología del Antiguo Testamento y crítica histórica tiene una importancia crucial en el progreso de la teología del Antiguo Testamento[2]. Del mismo modo, no hay duda de que la crítica histórica, entendida en un sentido amplio, es fundamental para una teología bíblica responsable, especialmente para las versiones reformadas, tal como ha subrayado Gerhard Ebeling[3]. No es posible deshacer la larga y compleja historia que ha mantenido unidos y en tensión a la crítica y a la exposición teológica. Además, no es posible desear que un intérprete contemporáneo abandone los límites intelectuales y los recursos de su propia época y lugar. Así, considero que es un truismo que la interpretación teológica del Antiguo Testamento deba implicarse seriamente con la crítica, y cualquier estudiante serio de teología del Antiguo Testamento no puede retirarse al interior de un «fideísmo» seguro porque tema los resultados de la investigación crítica.

Sin embargo, a mi juicio, la insistencia de Ebeling no afecta a las verdaderas cuestiones que deben ser tratadas. Ebeling se preocupa de subrayar que la fe cristiana hunde sus verdaderas raíces históricas en lo que «ha ocurrido», y usa el término *histórico* en ese sentido. De hecho, no obstante, el término *histórico* en relación con lo «que ocurrió» no es en absoluto el modo en que la palabra ha acabado usándose en la «crítica histórica» de gran parte de la exégesis veterotestamentaria. Aun estando de acuer-

1. Respecto a estas cuatro cuestiones pendientes, cf. *supra*, p. 120-131.
2. B. S. Childs, *Critical Reflections on James Barr's Understanding of the Literal and the Allegorical*: JSOT 46 (1990) 3-9; Id., *On Reclaiming the Bible for Christian Theology*, 1-17.
3. G. Ebeling, *The Significance of the Critical Historical*, 17-61. Cf. B. S. Childs, *Biblical Theology*, 6-9, en relación con su comentario sobre el subrayado de Ebeling.

do con el principal argumento de Ebeling, insisto en que lo apropiado como crítica en relación con la teología del Antiguo Testamento ha de ser medido por los siguientes dos criterios: a) un planteamiento que sea coherente con el material del texto mismo; y b) un planteamiento que sea coherente con el ambiente intelectual en que se debe llevar a cabo la explicación.

La conclusión a la que tiendo es que el enorme aparato de cuidada crítica histórica que alcanzó su culmen en el siglo XIX y continuó dominando hasta bien entrado el siglo XX, no tiene, en primera instancia, una relevancia fundamental para la exposición teológica al final del siglo XX. Con esta conclusión no pretendo recurrir a ningún fideísmo anti-intelectual; por el contrario, apelo a una crítica que sea coherente en los dos modos indicados. Al sacar esta conclusión, solamente reflejo lo que en la práctica ha llegado a ser el caso de un gran número de exegetas responsables en la actualidad, a saber, que se han trascendido las categorías críticas que acabaron representando a la crítica histórica[4].

A mi juicio, la crítica histórica (por la que me referiré a toda la empresa ilustrada que acabó por asociarse con Julius Wellhausen y que ahora parece reaparecer como neo-wellhausenismo) estaba comprometida con un programa cartesiano que era hostil (en sus efectos, si no en su intención) con las afirmaciones teológicas fundamentales del texto. Es decir, la crítica histórica no se limitaba a considerar el ambiente específico de los textos (que parece ser la preocupación de Ebeling), sino que actuaba de acuerdo con presupuestos naturalistas, de modo que todo podía y debía ser explicado, sin remitir a ninguna afirmación teológica. El resultado es una «historia de la religión» que no sólo se opone al metarrelato teológico, sino también a cualquier noción de Yahvé como agente en la vida de Israel.

Acepto plenamente que reivindicar a «Yahvé como agente» resulta enormemente problemático[5]. Es problemático, sin embargo, sólo cuando la interpretación se lleva a cabo de acuerdo con los presupuestos de la racionalidad ilustrada que, por principio, se opone a cualquier afirmación teológica. Al evitar el fideísmo, la crítica cae en el escepticismo, de modo que, en palabras de Jack Miles, se puede hablar de todo excepto de Yahvé. Es evidente que dicha crítica escéptica resulta indispensable cuando uno se ocupa del fundamentalismo acrítico de «la primera ingenuidad»[6]. Aquel trabajo, basado en la racionalidad ilustrada, ha sido bien hecho y continúa siéndolo en la mayoría de las escuelas teológicas de los Estados Unidos.

El problema es que este positivismo ilustrado ya no forma parte de ninguna disciplina crítica. La aparición de la reflexión hermenéutica constituye hoy en día un as-

4. Respecto a las «nuevas críticas», deberíamos referirnos especialmente a la crítica sociológica, literaria, retórica y canónica. De éstas, la sociológica es todavía la más íntimamente unida a la crítica histórica. Brevard Childs insiste en que la crítica canónica no es un método más, sino, en realidad, una perspectiva teológica. Cf. el repaso de las «opciones» actuales en S. L. McKenzie-S. R. Haynes, *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticism and Their Application*, Louisville 1993.

5. Remitir a «Yahvé como agente» reintroduce la fastidiosa cuestión de un «Dios que actúa». Respecto a un repaso de este tema, cf. T. F. Tracy, *God, Action, and Embodiment*, Grand Rapids 1984.

6. La frase es de Paul Ricoeur. Cf. M. I. Wallace, *The Second Naiveté: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*, Macon 1990.

pecto fundamental de cualquier empresa crítica, y el mismo Ebeling define la crítica de la siguiente manera: «Todo depende de que el método crítico histórico se libere de su equivocada reducción a un mero instrumento técnico y se comprenda de tal modo que incluya todo el proceso hermenéutico»[7]. Así, lo que se requiere en un nuevo clima intelectual antipositivista es una crítica que no sea estrictamente positivista, sino que esté abierta a la densidad de los procesos sociales y retóricos que generan una realidad social más allá de nuestro «realismo»[8].

Sugiero que en una nueva relación entre crítica e interpretación, la cual debe ser todavía pergeñada, son pertinentes tres consideraciones:

a) Se han de dedicar importantes energías a discernir qué debe retenerse de la vieja crítica histórica y cómo ha de emplearse. Existen muchas cosas en la historia de la literatura y quizás en la historia de la religión que todavía deben ser valoradas, aun cuando casi todas las viejas opiniones aceptadas por la mayoría se hallan hoy en día intensamente atacadas. El desafío a la hora de conservar lo aprendido de la vieja crítica histórica se halla en hacerlo sin un oculto compromiso con el escepticismo teológico que parece acompañar constantemente a dicha crítica, pero que no es parte necesaria de la perspectiva crítica. Puede haber lugar para el escepticismo, pero éste debería ser explícito, al igual que sus fundamentos, y no aceptado de forma subrepticia junto al juicio crítico.

b) Hay muchos elementos en los métodos que surgen ahora –sociológicos (incluyendo la nueva arqueología) y retóricos– que pueden ser valorados, porque estos métodos ofrecen un espacio tanto a la densidad de los procesos sociales codificados en el texto como a la fuerza generativa y constitutiva de la expresión textual. En general, estos métodos, a mi juicio, cumplen las expectativas de la noción de crítica de Ebeling, pero en principio están comprometidos con una racionalidad escéptica.

c) Dado el completo dominio de la exégesis por parte de la crítica histórica a lo largo del siglo XIX, se ha asumido, casi sin cuestionarlo, que la crítica es la protagonista, la cual toma la iniciativa en el proceso exegético, y que la interpretación teológica debe seguir las categorías establecidas por la crítica. Ciertamente, en un periodo dominado por el positivismo, resulta inevitable que la relación se configure de esta manera.

Con la aparición de una dimensión hermenéutica en la crítica que ha trascendido el mero positivismo, esta relación generalmente asumida debería ser reexaminada y reestructurada[9]. Por ejemplo, subrayar la dimensión polémica de la retórica teológica israelita puede conducir a una crítica de los documentos que se oponga a la fragmentación ilustrada, la cual trata de disolver todas las tensiones extrañas y las rude-

7. G. Ebeling, *The Significance of the Critical Historical Method*, 50.

8. Podemos remitir a R. R. Niebuhr, *Resurrection and Historical Reason: A Study of Theological Method*, Nueva York 1957; W. B. Gallie, *The Historical Understanding*, en G. H. Nadel (ed.), *History and Theory*, Middletown 1977, 149-202.

9. Sobre todo, cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca [11]2005. Adviértase especialmente su acento en el lenguaje, p. 459-585. Al igual que Gadamer trata de refutar las reivindicaciones de conocimiento del positivismo, Martin Buber, en su articulación dialógica de la realidad, trata de anular las reivindicaciones de ser del cartesianismo.

zas del texto. De hecho, trascendiendo el positivismo al considerar la densidad del texto, podemos observar la aparición de métodos dispuestos a aceptar una dimensión teológica que avanza en la dirección de una «segunda ingenuidad».

La verdadera cuestión en la relación entre interpretación y crítica consiste en tomar conciencia de que el fideísmo y el escepticismo son tentaciones gemelas, y que la crítica constituye un esfuerzo por ser reflexivo de una manera que no permita el fideísmo ni requiera el escepticismo. En gran parte del estudio «científico» del Antiguo Testamento, se asume normalmente que el escepticismo resulta mucho más respetable desde un punto de vista intelectual que el fideísmo. Con el ocaso del positivismo, es posible reconsiderar este presupuesto no declarado pero ampliamente difundido. El escepticismo, a menudo expresado como hostilidad frente a las afirmaciones teológicas, no es de hecho un elemento dado en la investigación intelectual responsable[10]. Además, lo que pasa por objetividad neutral en el estudio del Antiguo Testamento es frecuentemente una hostilidad personal apenas velada contra la autoridad religiosa, la cual queda desplazada en la tarea interpretativa como si tal hostilidad fuera una virtud intelectual. Sin duda, un fideísmo opresivo y un escepticismo hostil se provocan y alimentan constantemente entre sí. En la actualidad podemos hallarnos en un momento en el que el fideísmo totalizador quede expuesto como inadecuado y en el que el positivismo escéptico sea percibido también como inadecuado, de modo que una crítica genuinamente reflexiva puede ocuparse de la densidad y la profundidad del texto, las cuales no están a disposición del fideísmo ni del escepticismo.

2. *La teología del Antiguo Testamento en relación con el Nuevo Testamento y la teología de la Iglesia*

La teología del Antiguo Testamento ha sido por lo general una empresa cristiana, pues existe una tendencia en el cristianismo, a diferencia del judaísmo, de reflexionar empleando categorías sistemáticas teológicas de gran alcance[11]. Como las repetidas categorías de la teología veterotestamentaria han sido determinadas y desarrolladas por intérpretes cristianos, no resulta sorprendente el hecho de que la teología del Antiguo Testamento haya sido llevada a cabo desde el presupuesto de que el Antiguo Testamento está íntegra y exclusivamente orientado hacia el Nuevo Testamento. Además, dado que la interpretación ha sido llevada a cabo teniendo en cuenta este presupuesto, es perfectamente comprensible que la teología del Antiguo Testamento se haya convertido en uno de los mayores contribuidores a la tendencia a la sustitución, en

10. Cf. la fuerte crítica del escepticismo liberal que ha ocupado el centro de la actividad académica estadounidense: G. Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Non-Belief*, Oxford 1994. Respecto a una postura diferente en relación con este tema, cf. M. E. Marty, *Commiting the Study of Religion in Public*: JAAR 57 (1989) 1-22.

11. Cf. J. D. Levenson, «Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology», en Id., *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*, 33-61. Respecto a la «teología judía», cf. B. S. Childs, *Biblical Theology*, 25-26.

virtud de la cual las afirmaciones religiosas judías son ignoradas ante el triunfo de las afirmaciones cristianas. Este modo de pensar resulta evidente en la notoria declaración de Rudolf Bultmann de que el Antiguo Testamento es «una historia de fracaso», y más recientemente en la aserción de Brevard Childs de que los dos Testamentos «dan testimonio de Jesucristo»[12]. Esta manera de presentar el Antiguo Testamento actúa como si la comunidad del judaísmo fuese meramente una comunidad en un *interim*, la cual existía hasta el Nuevo Testamento y posteriormente se agostó convirtiéndose en algo inexistente e insignificante[13].

Ya debería ser evidente para el lector que no suscribo tal punto de vista, sino que comprendo de un modo muy distinto la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Desde que la Iglesia rechazó las ideas de Marción en el siglo II, ha sido imposible en la teología cristiana disolver el Antiguo Testamento en el Nuevo. La Iglesia, en una decisión programática, se aferró al Antiguo Testamento como Escritura porque afirmaba algo definitorio para el cristianismo que no se afirmaba en ninguna otra parte y que los cristianos no se atrevieron a perder.

A lo largo del tiempo, se han llevado a cabo diversos intentos de identificar la relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, especialmente bajo los títulos de promesa-cumplimiento, ley-evangelio, historia de la salvación y topología[14]. Cada uno de estos epígrafes ofrece algo importante. Resulta igualmente claro, en cualquier caso, que ninguno de esos epígrafes ni su conjunto atrapan lo que es decisivo en el Antiguo Testamento para el Nuevo y para la fe cristiana. No es sencillo ni obvio determinar lo que debe conservarse del Antiguo Testamento en relación con la verdad del cristianismo. Seguramente, en cierto sentido, es el «escándalo de la particularidad», por el que el Creador de cielo y tierra ha viajado con la comunidad israelita y se ha autorrevelado en la extrañeza y la concreción del judaísmo[15]. Las características judías de esquivez, materialidad y concreción, que pertenecen al carácter mismo de Yahvé, son las que el cristianismo marcionita siempre ha tratado de echar por tierra. Creo que el objeto de una teología cristiana del Antiguo Testamento es prestar particular atención a esos aspectos del testimonio veterotestamentario, los cuales resultan sumamente problemáticos para un cristianismo helenizado e ilustrado.

12. R. Bultmann, *The Significance of the Old Testament for the Christian Faith*, en B. W. Anderson (ed.), *The Old Testament and the Christian Faith*, 8-35; B. S. Childs, *Biblical Theology*, 78 *passim*. Dos perspectivas judías se hallan en J. D. Levenson, *Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology*, 33-61; M. H. Goshen-Gottstein, *Tanakh Theology: The Religion of the Old Testament and the Place of Jewish Biblical Theology*, en P. D. Miller y otros (eds.), *Ancient Israelite Religion*, 617-644.

13. El Antiguo Testamento desaparece, en su mayor parte, cuando Childs trata de hacer «teología bíblica» bajo la tutela de afirmaciones cristológicas. R. Rendtorff, *Canon and Theology*, Minneapolis 1993, ha sugerido con gran seriedad que se debe reconocer la realidad judía al considerar la tarea de la teología del Antiguo Testamento. Es útil remitir al título del reciente homenaje en E. Blum y otros (eds.), *Festschrift, Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1990.

14. Un antiguo, pero útil, repaso de estas cuestiones se halla en A. H. J. Gunneweg, *Understanding the Old Testament*, Londres 1978.

15. P. M. van Buren, *Discerning the Way: A Theology of the Jewish-Christian Reality* I, San Francisco 1986, ha articulado perfectamente los muchos elementos en común de la teología de judíos y cristianos.

a) *Maniobras en dirección al Nuevo Testamento*

Se acostumbra a realizar una interpretación del Antiguo Testamento en dos momentos: primero se interpreta el Antiguo Testamento «en sus propios términos», y posteriormente –y de forma bastante diferente– se interpreta en relación con el Nuevo Testamento. Este procedimiento es evidente en *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, de Brevard Childs, de modo que en la segunda parte del libro el Antiguo Testamento se envuelve en afirmaciones neotestamentarias y casi desaparece[16]. Dadas las afirmaciones exclusivas del Nuevo Testamento en su enfoque cristológico, es quizás lo mejor que se puede hacer. Sin embargo, cualquier interpretación seria del Antiguo Testamento debe sentirse incómoda con ese procedimiento, precisamente porque es obvio que el Antiguo Testamento no apunta ni obvia, ni limpia, ni directamente hacia Jesús o hacia el Nuevo Testamento.

Como intérprete cristiano, creo que haríamos mejor reconociendo el estatus independiente del texto veterotestamentario, y seguidamente procuráramos avanzar en dirección al Nuevo Testamento realizando más o menos las siguientes maniobras:

1. Se debe reconocer que el Antiguo Testamento es enormemente polifónico en su testimonio, tanto en sus afirmaciones sustanciales como en sus, por lo general, elusivas formulaciones. Las afirmaciones teológicas del Antiguo Testamento en absoluto son obvias o unidimensionales. Permanecen sorprendentemente abiertas.

2. La apertura polifónica del Antiguo Testamento, en su sustancia y en su formulación, insiste en la interpretación. Pertenece a la naturaleza del texto requerir, en cada nueva situación en que se lea, un acto hermenéutico que aproxime el texto a las circunstancias y al horizonte de la comunidad interpretativa. Además, la dimensión elusiva del texto invita a una interpretación libre, comunicativa y enormemente imaginativa. Así, insisto en que esa interpretación expansiva e imaginativa no supone un abuso ilícito del texto. Se trata más bien de una actividad que el texto permite y sobre la que insiste[17]. Se trata de una percepción del texto a la que se ha opuesto enormemente la crítica histórica positivista. Además, al identificar este aspecto del texto, trato de negar la duradera distinción entre un significado pasado y un significado actual, como si existiese un significado pasado recuperable, anterior a todo significado presente interpretativo e imaginativo[18]. Desde el principio, desde los cimientos, el lector está implicado en la configuración de la esquivez del texto. De hecho, la crítica histórica es sólo un procedimiento para configurar el polifónico y elusivo texto de una manera coherente con su contexto, que resulta ser un ambiente de racionalidad positiva.

16. B. S. Childs, *Biblical Theology*, 95-207 (primera parte) y 349-716 (segunda parte). En la presentación de Childs no queda claro cómo se interrelacionan las dos explicaciones, de modo que el problema simplemente es pospuesto.

17. Esta interpretación expansiva es evidente en el texto bíblico mismo, tal como ha mostrado M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985. Por ejemplo, cf. Jr 3, 1 como una reutilización teológica de Dt 24, 1-4.

18. Respecto a esta distinción, cf. la conocida afirmación de K. Stendahl, *Biblical Theology, Contemporary*, en *IDB* I, 418-432; cf. también la respuesta crítica ofrecida por B. C. Ollenburger, *What Krister Stendahl «Meant»–A Normative Critique of «Descriptive Biblical Theology»*: HBT 8 (1986) 61-98.

3. Reconociendo que el texto es polifónico y elusivo, y que insiste en ser interpretado de forma imaginativa, resulta creíble y apropiado decir que la Iglesia primitiva, atónita ante la persona de Jesús, consideró ineludible adaptar ese texto polifónico y elusivo a su propia situación, de una manera próxima a su experiencia, a sus recuerdos y a su permanente idea de la presencia transformante de Jesús. De este modo, como cristiano confeso, creo que la interpretación imaginativa del Antiguo Testamento en dirección a Jesús es un acto creíble, y lo acepto plenamente.

Para los fines de la teología del Antiguo Testamento, no obstante, es importante, tanto desde un punto de vista teológico como histórico, insistir en que las relaciones entre ambos Testamentos se establecen, como ciertamente debe ser, desde el lado del Nuevo Testamento y no desde el lado del Antiguo Testamento. Así, es totalmente apropiado decir, en un acto de interpretación audaz e imaginativa, tal como frecuentemente hace el Nuevo Testamento: «Se cumplieron las Escrituras». Esta afirmación sólo puede realizarse desde el ángulo del cumplimiento, no desde el lado del Antiguo Testamento.

4. Esta percepción tiene consecuencias importantes a la hora de delimitar la tarea de la teología del Antiguo Testamento. En algunos ámbitos se sugiere que un intérprete cristiano puede solamente escribir una «teología bíblica», significando con ello una teología de ambos Testamentos, pues el Antiguo Testamento no está a su disposición salvo en presencia del Nuevo. Brevard Childs ha ofrecido un ejemplo formidable de tal empresa. Sin embargo, si el texto veterotestamentario es tan polifónico y elusivo como creo, entonces ese procedimiento es intrínsecamente reduccionista, al reducir el testimonio polifónico y elusivo del Antiguo Testamento a una única interpretación exclusivista, a saber, la interpretación cristológica y neotestamentaria, violando así el aspecto de apertura generativa que caracteriza el texto del Antiguo Testamento. De esta manera, mi oposición a un modelo cerrado de relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo no es sólo de carácter práctico, al ignorar cómo hacerlo; se trata también de una resistencia por principio.

Frente a esa vinculación exclusivista, planteo la siguiente alternativa: que la tarea de la teología del Antiguo Testamento, como empresa cristiana, consiste en articular, explicar, movilizar y poner a nuestra disposición el testimonio del Antiguo Testamento en toda su fuerza polifónica, elusiva e imaginativa, y ofrecerla a la Iglesia para llevar a cabo la tarea permanente de interpretación en relación con Jesús. Es decir, la teología del Antiguo Testamento, a mi juicio, debe preparar el material y respetar por completo las conexiones interpretativas hechas en el Nuevo Testamento y en la Iglesia posterior. Sin embargo, no deben establecer dichas conexiones, precisamente porque no se encuentran en el testimonio del antiguo Israel, sino en la tarea posterior de interpretación imaginativa que trascienden el texto del Antiguo Testamento. Se trata de algo más que de división de trabajo. Consiste en la conciencia tanto de los *límites* del texto mismo como de la *fuerza generativa* del texto para evocar y autorizar interpretaciones que trasciendan el horizonte o la intención del testimonio textual en sí.

La imaginativa interpretación cristiana del Antiguo Testamento va más allá de todo lo que encontramos en él. El Antiguo Testamento tolera de forma indefensa y vo-

luntaria tal uso, para el que parece presentarse a sí mismo. Las trasposiciones más obvias llevadas a cabo por la imaginación cristiana convencional a partir del Antiguo Testamento incluyen:

–a transposición de «mesías» a «el mesías»;
–la identificación de la Iglesia como «el Israel de Dios»;
–la apropiación eucarística de la alianza en relación con «la nueva alianza»;
–los desafíos a «la ley» mediante la antítesis de ley-gracia;
–la «encarnación» de la palabra, el espíritu o la sabiduría en la persona de Jesús.

El texto veterotestamentario evidentemente permite estas interpretaciones (pero no las requiere), pues de lo contrario no habrían surgido. Me parece que la teología del Antiguo Testamento, como empresa cristiana, debe oponerse tanto a la afirmación insostenible de que tales mutaciones de sentido son *pretendidas* o apuntadas en el Antiguo Testamento, como a la noción racionalista y crítico-histórica de que el Antiguo Testamento impide tales medidas interpretativas, pues tal noción no es capaz de reconocer la intención polifónica, elusiva y generativa del texto.

Reconocer una interpretación imaginativa permitida, pero no exigida, podría liberar a los cristianos de un proceso hermenéutico que consta de dos momentos en el que el segundo parece violar el primero, o de una antítesis entre las interpretaciones histórico-críticas y las confesionales-teológicas. Es mejor simplemente aceptar que estos materiales son deliberadamente evocadores, y que lo que evocan en la praxis hermenéutica siempre lleva el testimonio antiguo hacia el momento presente. El texto se niega a quedarse en el pasado. Para la Iglesia, dicha contemporaneidad está generalmente relacionada con Jesús como agente histórico o con Jesús como una fuerza, una presencia y una autoridad indudable y permanente en la Iglesia.

3. *La teología del Antiguo Testamento en relación con la tradición y la comunidad judía*

Este tema constituye la contrapartida de lo que acabamos de exponer. Es decir, he subrayado que una interpretación teológica cristiana del Antiguo Testamento es legítima, pero no puede ser exclusivista, como si el Antiguo Testamento apuntara directa y singularmente hacia el Nuevo Testamento. Ahora insisto en que si la Iglesia no posee el monopolio hermenéutico del Antiguo Testamento, debe reconocer la legitimidad de otras comunidades interpretativas, de las cuales la primera y principal es la comunidad judía.

La teología del Antiguo Testamento, como empresa cristiana, se desarrolla con la plena conciencia de que el judaísmo continúa, a lo largo de los siglos y las generaciones de historia cristiana, siendo una comunidad de fe vibrante y activa que no se ha marchitado, pese al rechazo cristiano. Dicha comunidad judía no se consume en el legalismo judío, según el estereotipo cristiano. No es erradicada mediante la brutal historia de antisemitismo, sancionado por el cristianismo. Tampoco se equipara con las formas simplistas de sionismo político.

Creo que no es posible sobrevalorar la importancia del judaísmo religioso para la contemporánea teología del Antiguo Testamento, ya que aquel pone inequívocamente de manifiesto que este texto, aunque interpretado según modelos de enseñanza rabínica y talmúdica, sigue alimentando y convocando a una comunidad de fe seria distinta a la Iglesia y al lado de ella. Además, tampoco hay duda de que las maravillas del poder de Dios y la majestad de su misericordia son evidentes en esa comunidad. Esta realidad concreta y visible puede hacer que los cristianos bajemos nuestra voz en la proclamación de nuestro exclusivismo, pues realmente pone de relieve que la fe cristiana no posee el monopolio de la atención del Dios de la Biblia. Además de hacer que se baje la voz, reconocer al judaísmo puede indicar que la implicación teológica-litúrgica seria con comunidades reales que practican el judaísmo constituye una dimensión válida a la hora de realizar una interpretación fiel, aun siendo conscientes de las grandes dificultades que conlleva tal implicación.

La interpretación teológica del texto no es una empresa descontextuada y cerebral. La llevan a cabo personas reales que tienen una ubicación concreta en el proceso histórico. Es decir, la teología del Antiguo Testamento, en los albores del siglo XXI, no es simplemente una actividad interesada en un texto arcaico, aunque esto sea cierto. Está interesada en un texto arcaico dentro de unas circunstancias particulares. He indicado que era legítimo en el siglo I (y lo ha sido desde entonces) que la interpretación cristiana aproximase el texto veterotestamentario a sus circunstancias, a saber, a su vida con Jesús. Como cristiano confeso, afirmo que era legítimo, porque el texto, con su carácter polivalente, permite dicha interpretación evocativa. *Mutatis mutandis*, a nosotros, cristianos de principios del siglo XXI, nos es legítimo y necesario aproximar el texto del Antiguo Testamento a nuestra situación, que es lo que de forma ineludible hace toda comunidad hermenéutica, consciente o inconscientemente[19].

Si queremos interpretar el Antiguo Testamento en nuestra situación, resulta claro que la fe y la comunidad judía deben estar en el horizonte de los cristianos. Más específicamente, la teología del Antiguo Testamento como empresa cristiana debe ser llevada a cabo a la luz (o a la oscuridad) del Holocausto y de la inconcebible brutalidad ejercida contra la comunidad judía en una sociedad de raíces cristianas[20]. No me inmuto al reconocer que nuestra particular situación hermenéutica tras el Holocausto nos impone importantes exigencias interpretativas, aun cuando la atención a la judeidad no fuese constitutiva del texto mismo[21].

19. Eso es lo que hizo la crítica histórica en el siglo XIX en nombre de la objetividad, en la medida en que asumió el evolucionismo en el contexto de grandes empresas culturales de índole evolucionista.

20. Respecto a la importancia del Holocausto para el futuro tanto de la teología judía como cristiana, cf. sobre todo E. Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Thought*, Nueva York ²1989; Id., *The Jewish Bible after the Holocaust: A Rereading*, Bloomington 1990.

21. El Holocausto es único, aun cuando reconozcamos que sirve paradigmáticamente para llamar la atención ante otros abusos programáticos de quienes son vulnerables. Así, mis comentarios sobre la cuestión de la judeidad en la teología del Antiguo Testamento están íntimamente relacionados con mis comentarios sobre la justicia en la teología del Antiguo Testamento. El Holocausto es la traición quintaesencial de la justicia, por lo que sigue evocando una respuesta teológica tan rica y problemática.

La interpretación cristiana del Antiguo Testamento y su característica sustitución se encuentran sumamente apartadas del Holocausto. No obstante, la reflexión tras y en torno a la sustitución, de la que la teología cristiana del Antiguo Testamento ha sido un aspecto, está ciertamente vinculada con el Holocausto. Por consiguiente, la teología cristiana del Antiguo Testamento, en la actualidad, debe llevar a cabo ajustes importantes y generosos en nuestras afirmaciones exclusivistas, de carácter convencional y acrítico, sobre el Antiguo Testamento. Es decir, lo que *el texto* exige desde un punto de vista teológico en sí se ve reforzado por *la situación histórica* y sus permanentes demandas.

Si la apropiación cristiana del Antiguo Testamento en relación con Jesús constituye un acto por el que se reclama la tradición elusiva para las circunstancias relativas a Jesús, podemos imaginar la legitimidad y adecuación de otras apropiaciones imaginativas de esa elusiva tradición. Aún queda por determinar cómo puede formularse la exclusividad cristológica de manera que no constituya un fundamento ideológico para rechazar otra comunidad hermenéutica[22]. Así, nuestra más apasionada afirmación de Jesús como la «clave» de toda la realidad debe permitir otras «claves» encontradas por otras comunidades de interpretación serias. Por supuesto, esto no concierne a ninguna otra de manera más directa que al judaísmo.

De este modo, los cristianos pueden decir del Antiguo Testamento que «es nuestro», pero también deben decir que «no es sólo nuestro». Ello supone reconocer que las imaginativas interpretaciones judías del texto veterotestamentario son, desde el punto de vista cristiano, una actividad teológica legítima. Más aún, la imaginativa interpretación judía del texto es una actividad teológica legítima a la que los cristianos deben prestar atención. No cabe duda de que la sustitución cristiana, reforzada tal como está por los modelos clásicos de reflexión griega, ha hecho casi imposible que los cristianos presten atención a las riquezas del judaísmo. Sin embargo, una vez reconozcamos la legitimidad de una interpretación e imaginación teológica distinta a la nuestra, podemos tomarla en serio. No creo que prestar atención a la principal interpretación alternativa del texto lleve a una repentina eliminación de las afirmaciones cristianas tradicionales. Tampoco supongo que dicha atención deje intactas las afirmaciones cristianas; ciertamente no quedarán intactas en su dimensión temible y destructiva, pero quizás tampoco en el exclusivismo de buena fe, enraizado en un texto que sigue siendo tan elusivo como su Sujeto y que se resiste implacablemente a ser cerrado.

4. *La teología del Antiguo Testamento y el problema de la justicia*

Independientemente de lo que se piense acerca de los antecedentes históricos de Israel y de los antecedentes religiosos del yahvismo (y son numerosos en ambos casos), queda claro que, en una especie de «revolución mosaica», Yahvé irrumpió en la historia del mundo como un *novum* teológico. Dicha revolución mosaica posee con-

22. Entre los teólogos cristianos se ha ocupado detenidamente de esta cuestión J. Moltmann, *El camino de Jesucristo*, Salamanca 1993.

notaciones políticas, económicas, morales y étnicas, pero su principal fuerza –a mi entender– consiste en establecer la justicia como elemento focal de la vida de Yahvé en el mundo y de la vida de Israel con Yahvé.

La revolución mosaica, que es el enfoque fundamental del Pentateuco (el cual, a su vez, es el principal punto de referencia de la posterior tradición de Israel), tiene dos acentos principales: como acontecimiento y como institución. El acontecimiento que constituye el centro de la imaginación litúrgica de Israel es el éxodo. El éxodo, tal como ha quedado expresado en los textos litúrgicos de Israel, tiene por objeto la glorificación de Yahvé (cf. Ex 14, 4.17). Sin embargo, esa glorificación de Yahvé era posible solamente mediante la liberación de los esclavos hebreos de la opresión de la esclavitud egipcia (Ex 14, 14.25; cf. también Ez 36, 22-32; 39, 25-29). A Yahvé se le conoce desde el comienzo como a un Dios comprometido con el establecimiento de una justicia concreta en el ámbito sociopolítico de un mundo donde el poder está masivamente organizado contra ella.

En ese acontecimiento, tal como nos lo ofrece el testimonio israelita, la tremenda determinación de Yahvé de reordenar el poder social se expresa en el imperativo inicial dirigido al faraón: «Deja marchar a mi pueblo» (Ex 5, 1). Tras esa resolución, que a continuación se lleva a cabo de manera implacable en el relato de las plagas, se halla el sufrimiento expresado por los esclavos (Ex 2, 23), que se convierte en el motor de la historia alternativa de Yahvé (Ex 2, 23-25; 3, 7-10). Es la expresión de este sufrimiento la que pone en marcha la determinación innegociable de Yahvé de transformar la organización de los poderes terrenales.

El segundo acento de la revolución mosaica se halla en la proclamación en el Sinaí de los mandamientos de Yahvé, los cuales pretenden dar una forma estable e institucional a las posibilidades sociales alumbradas en el éxodo. Así, los mandamientos recurren a la tendencia iconoclasta de Yahvé (Ex 20, 4-7) y, a la luz de esa tendencia, enuncian una posibilidad social alternativa en el mundo.

Es de justicia reconocer que, dada su posterior explicación a lo largo del tiempo, el acontecimiento del éxodo y la estructura del Sinaí atestiguan ciertamente la opción preferencial de Yahvé por el pobre, débil o marginado[23]. O dicho de otro modo, aquí Yahvé es conocido como un abogado y un agente resistente e implacable que trabaja por la justicia, la cual conlleva una completa reordenación de la organización del poder en la tierra.

En el contexto del testimonio global de Israel, nunca se destacará lo suficiente la importancia fundamental que tiene, para el resto del testimonio israelita, la revolución mosaica y el compromiso de Yahvé (y de Israel) con la justicia. Si consideramos progresivamente los textos proféticos, salmódicos, sapienciales y apocalípticos, parece evidente que Israel, por todas partes y sin cesar, está interesado en el programa de

23. El acontecimiento del éxodo y la estructura del Sinaí son, por supuesto, particular y singularmente judíos. Al mismo tiempo, constituyen un paradigma para toda comunidad humana marginada. Cf. J. Levenson, «Exodus and Liberation», en Id., *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism*, 127-159; W. Brueggemann, *Pharaoh as Vassal: A Study of a Political Metaphor*: CBQ 57 (1995) 27-51.

justicia enraizado en la naturaleza y en la determinación de Yahvé. Además, esta justicia que hunde sus raíces en Yahvé ha de ser cumplida y puesta en práctica de manera concreta en la praxis humana.

Es importante reconocer con cierta precisión la naturaleza y la intención de la justicia mosaica y yahvista, pues es fácilmente malinterpretada, dado el uso fácil y descuidado del término *justicia*. La intención de la justicia mosaica es redistribuir los bienes y el poder social, de manera que se trata de una justicia distributiva[24]. Tal justicia reconoce que los bienes y el poder social se encuentran distribuidos de una manera desigual y destructiva en el mundo de Israel (y consiguientemente en cualquier contexto social), y que el bienestar de la comunidad exige que quienes poseen demasiado renuncien en cierta medida a sus bienes y a su poder social por el bien de quienes no tienen lo suficiente.

Este principio tan normemente radical es algo constitutivo para el revolucionario Israel y para Yahvé, tal como se pone de manifiesto en las distintas tradiciones[25]. Podemos citar tres ejemplos específicos que atestiguan esta intención distributiva.

a) En Éxodo (3, 21-22; 11, 2; 12, 35-36) Moisés anima a los israelitas a tomar «objetos de plata y oro» de los egipcios al escapar la esclavitud. El recuerdo de esta acción tal vez no sea más que un robo lleno de resentimiento a los que tienen por parte de los desposeídos, aunque el hecho de que ocupe un lugar tan destacado en los textos sugiere que constituye una especie de principio de reutilización. Además, David Daube ha propuesto que este acto guarda relación con «la ley de remisión de deudas» de Dt 15, 1-11, donde el siervo liberado del vínculo tiene derecho a la viabilidad económica[26].

b) El relato del maná, un signo de la protección generosa de Yahvé para con Israel, es un modelo de administración alternativa de los recursos alimenticios. Al dar y recoger el maná, se dice: «Al que había recogido más no le sobraba, ni le faltaba al que había recogido menos; cada uno tenía lo necesario para alimentarse» (Ex 16, 18; cf. 2 Cor 8, 15). Sin duda, esta afirmación pretende mostrar el paradigma del modo en que una comunidad debía disponer de sus recursos en beneficio de todos.

c) El corpus legal del Deuteronomio está preocupado por «la viuda, el huérfano y el extranjero», aquellos que carecían de recursos y de influencia social para adquirirlos[27]. La revolución mosaica, interpretada a grandes rasgos, pretende que los poderosos se vean obligados a poner en práctica una justicia distributiva.

24. La presentación más precisa que conozco de la justicia distributiva del Antiguo Testamento es J. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca ²1975, 137-165. Cf. también R. P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology*, 86-122; M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Minneapolis 1995.

25. Norman Gottwald ha sido enormemente criticado por su uso del término *igualitario* en relación con la revolución del Sinaí. Más recientemente, ha formulado esta idea de la dimensión revolucionaria de la tradición mosaica mediante el uso del término *comunitario*; cf. N. K. Gottwald, *The Hebrew Bible in Its Social World and Ours*, Atlanta 1992.

26. D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, Londres 1963, 55-61. Respecto a este texto, cf. también J. H. Hamilton, *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15* (SBLDS), Atlanta 1992.

27. M. Weinfeld, «Humanism», en Id., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, 282-197, se refiere a este programa del libro del Deuteronomio con el término de «humano».

Debemos prestar cuidadosa atención al contenido de la justicia distributiva, porque el término *justicia*, que en muchos textos israelitas exige reparaciones, en nuestra sociedad de manera convencional significa una justicia retributiva: dar a la persona lo que merece de acuerdo con su actuación, es decir, un sistema de premios y castigos, no modelado por la obligación comunitaria o por la generosidad de la comunidad. Sin duda, la práctica de la justicia retributiva se halla presente en el Antiguo Testamento, así como en el ambiente religioso del mundo antiguo[28]. Además, no cabe duda de que el término *justicia*, tal como se emplea en el mundo contemporáneo, normalmente se refiere a la justicia retributiva, como en el celo generalizado por «la ley y el orden».

Tanto la justicia *distributiva* como la *retributiva* pueden hallar justificación en el texto de Israel. En cualquier caso, parece que no hay ambigüedad alguna en que, en los textos israelitas fundamentales relacionados con la revolución mosaica, el yahvismo es la praxis de una justicia *distributiva*. Si ése es el caso, los intérpretes del Antiguo Testamento siempre deben buscar la precisión en su formulación, o ciertamente serán percibidos en términos de una justicia que es menos costosa y exigente con aquellos que poseen el poder y los bienes de forma desmesurada[29].

Es importante no concebir el compromiso de Yahvé con la justicia distributiva como algo romántico, aunque se encuentre en el centro del testimonio israelita acerca de su Dios. En el Antiguo Testamento no todos por todas partes son entusiastas de la justicia distributiva. La justicia distributiva, si se toma en serio (como en la práctica del jubileo), es intrínsecamente desestabilizadora del *statu quo*, puesto que significa poner en peligro intereses creados. Así, no nos sorprende que quienes se benefician del *statu quo* –quienes son privilegiados por la estructura política, económica y legal actual– crean que el mantenimiento del «orden» –es decir, del orden actual– sea una función fundamental de Yahvé. Es probable que este interés social se refleje en las tradiciones sapienciales de Proverbios que parecen incitar a la generosidad, pero no a un cambio estructural o a una redistribución seria[30]. Parece igualmente plausible comprender las conocidas restricciones de los profetas primitivos frente a los excesos en tensión con las tradiciones reales, las cuales parecen justificar la acumulación de plusvalías. La sociedad israelita, como cualquier otra sociedad, estaba profundamente agobiada por la tensión permanente entre los que tienen y los que no, los cuales se convierten respectivamente en defensores (en nombre de Yahvé) del equilibrio social o del cambio social.

Un estudio de teología del Antiguo Testamento debe reconocer, con realismo social, que tanto los defensores de la justicia distributiva como los del orden están presentes y se manifiestan en la comunidad, y ambos reivindican en su testimonio teo-

28. Cf. Ex 21, 23; Dt 19, 21. Más generalmente, el libro de los Proverbios muestra esta tendencia. Cf. N. Whybray, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs* (JSOTSup 99), Sheffield 1990, J. D. Pleins, *Poverty in the Social World of the Wise*: JSOT 37 (1987) 61-78.

29. Respecto a Jr 22, 15-16, cf. J. Miranda, *Marx y la Biblia*, Salamanca 1972, donde aparece una de las afirmaciones más radicales sobre esta cuestión.

30. Cf. R. Gordis, *The Social Background of Wisdom Literature*, en *Poets, Prophets, and Sages*, 160-197.

lógico que Yahvé les apoya. Como mínimo es importante reconocer y explicar esta tensión. A mi juicio, sin embargo, se debe llegar más lejos e insistir en que, aunque quienes abogan por una u otra tendencia dan testimonio de Yahvé, apenas si puede dudarse de que los seguidores de la justicia distributiva ocupan el puesto central en el testimonio teológico de Israel, de manera que en el yahvismo canónico la justicia distributiva es ciertamente una recomendación fundamental.

Tras reconocer que tanto la justicia como el orden están presentes en el texto como afirmaciones teológicas, podemos sugerir a grandes rasgos que existe un compromiso general en el testimonio de Israel con la justicia como programa fundamental de Yahvé. Se trata de un juicio algo reduccionista o tematizado por mi parte. No obstante, es importante hacerlo para observar que cuando la tradición israelita se coloca junto a las grandes tradiciones clásicas de la filosofía griega, la justicia es claramente una preocupación judía y yahvista, mientras que los griegos se plantean incesantemente el orden[31]. De hecho, en la tradición griega nada se acerca a la pasión yahvista por la justicia distributiva, que anticipa que el orden social presente se halla cuestionado y en peligro, por el bien de un orden justo prometido y venidero que beneficia a todos los miembros de la comunidad. Así, el recurso al orden en los textos reales y sapienciales de Israel no debe ser exagerado, pues cuando se contrasta con los griegos, la tradición israelita es tan extraña como insistente en este aspecto.

De esta manera, hay algo revolucionario, transformante y subversivo en el testimonio de Israel[32]. Sin duda, tal como ha indicado Norman Gottwald, gran parte de esta inclinación tiene un impulso de carácter sociológico[33]. En cualquier caso, tal como también reconoce Gottwald, lo sociológico posee un contrapunto teológico, e Israel no tiene problemas, en última instancia, a la hora de situar el fundamento de esta pasión por la justicia revolucionaria en el carácter de Yahvé[34].

Habiendo dicho que para Israel la justicia hunde sus raíces en el carácter mismo de Yahvé, podemos continuar y advertir una nota peculiar de la franqueza de Israel en relación con Yahvé. En las narraciones y los himnos que celebran la justicia de Yahvé, se afirma que éste «ama la justicia» (Sal 99, 4; Is 61, 8)[35]. Eso no se discute, e Israel confía en ello enormemente. Sin embargo, Israel es realista y sincero sobre la situación de su vida. Sabe muy bien que la vida no es exactamente como si se cumpliese la apasionada y soberana voluntad de justicia de Yahvé. Son este realismo y esta franqueza los que evocan en Israel lo que ha terminado por denominarse teodicea.

Debemos, no obstante, clarificar lo que este tema supone en Israel. En la tradición filosófica de la teodicea desde Gottfried Wilhelm Leibniz, esta se ha comprendido

31. N. Frye, *The Critical Path: An Essay on the Social Context of Literary Criticism*, Bloomington 1971, 334-355, hace un comentario sobre el contraste entre un «mito del interés» de carácter general y un «mito de la libertad» de carácter más concreto que hunde sus raíces en la Biblia.

32. Respecto a la revolucionaria fecundidad del testimonio israelita, cf. M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Nueva York 1986.

33. N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 608-618.

34. *Ibid.*, 618-621. Cf. J. L. Mays, *Justice: Perspectives from the Prophetic Tradition*: Int 37 (1983) 5-17.

35. Respecto a la peculiar piedad del pobre, cf. N. Lohfink, *Lobgesange der Armen: Studien zum Magnificat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen*, Stuttgart 1990.

como una empresa explicativa: «justificar los caminos de Dios con el hombre». Sin embargo, en Israel lo que se ha llamado teodicea no es explicación sino protesta[36]. Al reconocer que el mundo es injusto, Israel no tiene interés en justificarlo aduciendo excusas para exculpar a Yahvé o protegiéndole de las críticas por no lograr enderezar el mundo. Más bien, por lo general Israel se presenta a sí mismo, en los textos de teodicea, como el gran abogado y defensor de la justicia, de la que ha renegado Yahvé. Así, en los textos más obvios de Jr 12, 1-3 y Job 21, 7, Israel expresa su irritación con Yahvé. En los salmos de lamento y en el más amplio poema de Job, además, Yahvé es atacado por no practicar de hecho la justicia con la que está explícitamente comprometido por medio de un juramento[37].

En su más profunda aflicción, por consiguiente, Israel distingue entre Yahvé y la realidad de la justicia. Mientras que esperaríamos que Yahvé sea lo último y la justicia lo penúltimo, en algunas de las manifestaciones más desesperadas de Israel, la cuestión se invierte. La justicia es presentada como lo último, y Yahvé como agente de justicia es criticado por el fracaso de ésta. Es decir, Israel es consciente de que en Yahvé hay algo más que justicia: hay santidad y hay una irritabilidad sencillamente caprichosa. En ocasiones Israel se maravilla y se muestra deferente ante esa sorprendente ultimidad de Yahvé. En sus textos de protesta, sin embargo, Israel no tiene tiempo o no muestra interés por esa dimensión anárquica e irresponsable de Yahvé. En ellos Israel parece valorar más la justicia que a Yahvé mismo. Ello no se debe a que Israel sea legalista o a que prefiera un conjunto de principios a un agente vivo. Por el contrario, se debe a que Israel está irreductiblemente comprometido con el bienestar material y concreto, y ni siquiera el propio carácter de Yahvé hará desistir a Israel de su pasión por el bienestar en la tierra. Así, Yahvé en el cielo debe «cumplir con el programa» de *shalôm* en la tierra.

Esta curiosa inversión ha sido extraña y maravillosamente expresada por Jacques Derrida. Derrida es conocido principalmente como el padre de la deconstrucción, un programa en el que nada es en definitiva lo suficientemente absoluto como para escapar a la crítica. Es claro, en cualquier caso, que la deconstrucción de Derrida constituye, de hecho, una forma de iconoclasia judía[38]. Por esa razón Derrida, frente a su pasión por la deconstrucción, puede finalmente escribir acerca de la «indeconstructibilidad de la justicia»[39]. No se trata simplemente de un truismo (y especialmente de un truismo para Derrida); se trata de un truismo típicamente judío. Con esta fórmula Derrida apela nuevamente al núcleo de la revolución mosaica, a lo que final y normativamente es el caso con Yahvé. A decir verdad, esta afirmación incluye muchas componendas a favor de determinados intereses sociales en el testimonio del Antiguo Testamento. Al mismo tiempo, no cabe duda de que ninguna de esas componendas o incomodidades afecta a la afirmación fundamental hecha en relación con Yahvé y con

36. Respecto a la teodicea, cf. la colección de ensayos de J. L. Crenshaw (ed.), *Theodicy in the Old Testament* (IRT 4), Filadelfia 1983.

37. De manera especialmente radical Job 9, 15-22.

38. Cf. *supra* mi reflexión sobre la deconstrucción y la iconoclasia judía, p. 354-357.

39. J. Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid 1997, 36.

el futuro de la tierra[40]. En la tradición de Job (y de Derrida), sugiero que Yahvé está obligado a cumplir con la justicia, y si éste no puede suscribir tal pasión terrenal, las afirmaciones del cielo deben ser deconstruidas.

Los intérpretes teológicos del Antiguo Testamento en la actualidad deben, a mi juicio, prestar especial atención a esta irreductible reivindicación de justicia, que es, en las partes más duras del testimonio, una llamada exigente, incluso para Yahvé. Esta pasión por la justicia se alza como un desafío revolucionario y subversivo para los judíos y los cristianos y para cualquier metarrelato alternativo. Sugiero que específicamente en nuestros días el testimonio israelita sobre Yahvé aparece como un gran desafío al metarrelato dominante del consumismo tecnológico y agresivo. La afirmación de que la ideología capitalista ha derrotado irrevocablemente a todos sus rivales, una afirmación articulada descaradamente por Francis Fukuyama, constituye el contexto en el que la teología del Antiguo Testamento debe ser desarrollada hoy en día[41].

La aparente derrota de la ideología marxista y la increíble concentración de poder en las economías de mercado de los Estados Unidos y Japón indican un drástico reordenamiento de las relaciones sociales en el siglo XXI. A la fuerza impulsora de esta nueva riqueza económica la he denominado «consumismo tecnológico y agresivo». No discutiría sobre la formulación, pero lo que quiero decir con esta expresión es que: a) el consumismo es la convicción de que la unidad de sentido social es el individuo independiente cuya identidad radica en el consumo; b) este consumo ilimitado exige una cantidad desmesurada de riqueza y de privilegios, los cuales deben ser defendidos por medios agresivos (por ejemplo, determinadas políticas de inmigración); y c) esta defensa de los privilegios es defendida fácil y simplemente mediante una mentalidad tecnológica unidimensional que, en principio, pone entre paréntesis cualquier cuestión de índole humana. Apenas puede dudarse de la fuerza pragmática de esta ideología, independientemente del modo de denominarla o caracterizarla en sus elementos específicos.

Esta ideología es ciertamente totalizadora, de modo que incide y en cierta medida limita todos los aspectos de la vida de cada uno de nosotros. Es evidente que esta ideología totalizadora tiene un enorme poder. Me parece que es igualmente obvio que en última instancia esta ideología resulta letal, puesto que nos roba nuestra humanidad de la misma manera que roba, al mismo tiempo, al entorno de la creación una oportunidad de vivir. No deseo dramatizar, aunque me parece que nunca insistiremos suficientemente en esta cuestión.

Aunque mis anteriores comentarios puedan parecer extraños en una teología del Antiguo Testamento, no me he desviado del tema. El testimonio de Israel, con su intransigente e irreductible compromiso con la justicia, se alza como la principal alternativa a la ideología mortal del consumismo agresivo y tecnológico. De diversas maneras, en una infinita variedad de expresiones textuales, el testimonio de Israel tiene por efecto el que la pasión de Yahvé por la justicia, la pasión por el bienestar de la comunidad humana y la pasión por el *shalôm* de la tierra se nieguen a aceptar el poder de la muerte, sin importar su expresión pública particular o su ropaje ideológico[42].

Es posible trasladar el testimonio de Israel sobre Yahvé, de modo que la cuestión de los metarrelatos alternativos nunca se plantee o de modo que se haga de Yahvé alguien tan anémico que no pueda haber conflicto. La conversión de este testimonio en un texto inocuo puede producirse de muchas maneras, como el efecto distanciador del estudio crítico que reconoce todo excepto las afirmaciones fundamentales, o la teología escolástica que transforma un testimonio elusivo en un sistema cerrado, o lo que yo denomino «liberalismo horizontal», en el que la actuación de Yahvé se evapora en ideología social.

Para que merezca la pena hacer teología del Antiguo Testamento en el futuro, será necesario centrarse en las afirmaciones teológicas fundamentales. El planteamiento de esas afirmaciones no será un mero análisis teológico de interés, sino un combate a vida o muerte por el futuro del mundo. Después de todo, la formulación de este testimonio por parte de Israel no era imparcial. Pretendía convencer al «tribunal» de que esta interpretación de la realidad era verdadera, frente a las alternativas falsas. Esa tarea de convicción no ha concluido todavía. Como en cualquier tribunal donde existe la opción de la pena capital[43], el testimonio verdadero se convierte en una cuestión de vida o muerte.

40. Me refiero a la disposición del testimonio israelita para actuar de forma irreflexiva desde presupuestos patriarcales. No tengo la intención de negar que el texto está generalmente comprometido con tales presupuestos. En vez de rechazar al texto por ello, me fío de la tendencia característica de Israel de elevar una protesta seria e insistente y de exigir responsabilidades a Yahvé (y al texto de este).

41. F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona 1992.

42. Respecto a la fuerza agresiva de la muerte en la medida en que amenaza el mundo vital ofrecido por Yahvé, cf. J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, San Francisco 1988; F. Lindström, *Suffering and Sin*, Estocolmo 1994.

43. Empleo el término *pena capital* no sólo para referirme literalmente a esta práctica, sino también metafóricamente a la «ejecución» de toda la creación.

En camino hacia el lenguaje verdadero

He propuesto que en el futuro la teología del Antiguo Testamento será una reflexión sobre el discurso revelador de Israel que se da en un contexto plural, y por tanto será ineludiblemente polémica. Tengo la sensación de que la comunidad hermenéutica que se dedique seriamente a la teología del Antiguo Testamento será una comunidad que preste atención a un lenguaje revelador en un contexto plural ineludiblemente polémico. Con ello quiero indicar que la teología del Antiguo Testamento no es simplemente un *análisis* imparcial de una antigua práctica discursiva, sino que conlleva *implicarse* en esas prácticas discursivas a fin de determinar qué es y qué no es un «discurso verdadero», es decir, un discurso sobre la verdad.

Se sigue de ello que dedicarse a esta discusión acerca del discurso verdadero evoca y requiere una determinada clase de comunidad, una comunidad con una praxis discursiva deliberada propia. Debe haber un lugar y un grupo de personas, a lo largo del tiempo y a su debido tiempo, que se dediquen a esa práctica. Por lo tanto, una comunidad dedicada a la teología del Antiguo Testamento debe tener un determinado tipo de vida, una vida dispuesta a reconocer el arraigo, la riqueza y la densidad de la praxis que va a llevar a cabo.

Al insistir en que la teología del Antiguo Testamento exige un cierto tipo de vida, en última instancia, asumo que la teología del Antiguo Testamento es una empresa que pertenece propiamente a una comunidad eclesial, una comunidad que no se siente avergonzada con un compromiso que, en la terminología de la «razón objetiva», puede ser clasificado como prejuicio o ideología (no presupongo que dicha comunidad eclesial deba tener una forma oficial, tradicional, reconocida e institucional, sino sólo que debe llevar una vida arriesgada en presencia del Dios que este testimonio presenta).

Sugiero que reconozcamos, más claramente que hasta ahora, *una división de trabajo entre las comunidades interpretativas académicas y eclesiales*. La academia, por razones históricas a la hora de comprenderse a sí misma, se halla comprometida en el mundo moderno con una racionalidad que impide la densidad de compromiso y pasión que creo que necesariamente forma parte de una teología del Antiguo Testamento sería[1]. Con esta afirmación no reconozco que la academia sea «objetiva», «neutral»

1. A decir verdad, existen importantes excepciones a esa afirmación, como por ejemplo el gran grupo de exegetas alemanes que surgió de la Iglesia confesora y que produjo los tremendos comentarios de la colección «Biblischer Kommentar». Hablo de la situación epistemológica característica en la vida académica de los Estados Unidos. Cf. la reflexión de R. A. Segal, *Explaining and Interpreting Religion: Essays on the Issues*, Nueva York 1992. El recurso de Segal a la distinción entre explicación e

o «científica», pues sus compromisos son tan visibles, exigentes y exclusivos como los de cualquier comunidad eclesial. Sin embargo, son muy diferentes, por lo que en la práctica de su racionalidad es probable que la academia nunca trascienda seriamente la «historia de la religión». Por mi parte, creo que se trata de una empresa aceptable, legítima y necesaria.

El otro lado de la cuestión consiste en reconocer que tal empresa, dada su actitud epistemológica, probablemente nunca se implique con las serias afirmaciones teológicas del texto con una fuerza equivalente a la intensidad de dichas afirmaciones. Esta plena implicación requeriría de una comunidad hermenéutica que no estuviese tan limitada (ni atrapada por una disciplina, ni ciega, ni incapaz, dependiendo de la propia perspectiva) como la academia, sino que fuese libre para albergar la verdad del testimonio que aquí se ofrece. A mi juicio, esta división de trabajo exige que ambas empresas, la académica y la eclesial, se reconozcan como legítimas, que ambas se impliquen en algo importante e indispensable para una plena comprensión, y que ambas se presten mutua atención. Es decir, la teología del Antiguo Testamento, tal como puede desarrollarse en las comunidades eclesiales, no es en principio una empresa secundaria o de segundo grado, sino que puede ser una empresa intelectual y moral seria que no se halla cautiva de la pretensión cartesiana de pensar sin cuerpo. Creo que la comunidad académica (de la que gustosamente formo parte), excepto en los casos más extremos e irresponsables, puede respetar y tomar en serio esa explicación eclesial cuando se hace bien y es coherente con la praxis de la comunidad. Negarse a aprender de esa exégesis eclesial porque no es lo suficientemente científica me parece irresponsable y oscurantista.

Esta interpretación eclesial, no obstante, debe ser realizada de manera responsable, haciendo uso de los mejores estudios disponibles e implicándose en una praxis equiparable con su interpretación. Es decir, en última instancia, la interpretación teológica que asume las afirmaciones teológicas del texto debe albergar el testimonio en toda su extrañeza, y debe ser asumido en la práctica del testimonio primordial y de la réplica al testimonio, en la praxis y en la obediencia, en la protesta y en la queja, con toda su vida. La expresión «asumido en la práctica» significa para mí no sólo escuchar el texto, sino vivir deliberadamente respondiendo al mundo que propone. A continuación repito brevemente dos tipos de argumentos que ya he presentado, esta vez prestando atención a su puesta en práctica en la vida contemporánea.

1. *Cuatro asuntos permanentes*

Las comunidades eclesiales de interpretación que prestan gran atención a este texto pueden centrarse deliberadamente en lo que he identificado como cuatro cuestiones permanentes intrínsecas a la teología del Antiguo Testamento[2].

interpretación es significativo en relación con sus presupuestos. Adviértase que en la p. 122 habla de los «temores» que los «practicantes de una religión» sienten hacia las explicaciones socio-científicas de la religión. Me parece un juicio particularmente a favor de sus intereses.

2. Respecto a mi reflexión sobre estas cuatro cuestiones, cf. *supra*, p. 120-131 y capítulo 28.

a) Atención a una forma de *crítica* del texto que sea coherente con nuestra situación intelectual plural y que se enfrente a la densidad y a la esquivez del texto.

b) Movilización consciente del texto veterotestamentario *en dirección al Nuevo Testamento*, pero plenamente consciente de que el texto así interpretado está abierto y es polifónico, elusivo e imaginativo, por lo que trasciende cualquier interpretación única, incluida la de la Iglesia.

c) Atención a la *comunidad judía* como co-lectora, co-escuchadora y co-practicante del texto, en virtud de lo cual la comunidad que los cristianos han demonizado durante largo tiempo se convierte en una comunidad que dice la verdad y a la que se ha de prestar atención.

d) Reconocimiento de que en el centro de este mundo interpretado se halla la afirmación de una *justicia distributiva* que es concreta, material, revolucionaria, subversiva e intransigente.

2. *El estilo de vida de una comunidad hermenéutica*

La praxis concreta como un «estilo de vida» puede ser guiada e informada por lo que he caracterizado como el «estilo de vida» que este testimonio necesariamente ha adoptado en la práctica del antiguo Israel[3]. De esta forma, una comunidad eclesial hermenéutica puede:

a) Morar en la tradición de la *Torá*, aceptando los relatos y los mandamientos de pureza y de cancelación de la deuda como las fuentes principales donde se funda una imaginación obediente.

b) Dedicarse, siguiendo la pauta de la *agencia real*, a la práctica del poder para el bienestar, una práctica de poder que es siempre una tentación y que siempre se halla bajo crítica.

c) Albergar las *voces proféticas* alteradoras, que se refieren a los costes y las angustias del proceso histórico, y las posibilidades que surgen en medio de dichos costes y angustias.

d) Practicar, siguiendo la pauta de las *tradiciones sacerdotales*, la presencia de Yahvé, que acepta el peso sacramental de toda la vida.

e) Conocer, aceptando la *tradición sapiencial*, la cotidianeidad de la vida en toda su densidad polémica y optimista.

Dicha comunidad, cuando actúa con intención, acerca el texto y su testimonio a su propia vida. Sin embargo, también conduce su propia vida bajo las garantías y las exigencias de un texto que mantiene su alteridad inescrutable e innegociable.

3. Respecto a mi reflexión sobre los cinco elementos de la «forma de vida» de Israel a los que he aludido, cf. los capítulos 20-24.

3. *El dialecto de la fe de Israel*

Encuentro apoyo en una reciente expresión de Christopher Bollas, quien, en su reflexión sobre la teoría de la personalidad, ha traducido el ello de Freud como dimensión más elemental del yo por «dialecto»[4]. Bollas sugiere que la salud, el bienestar y la madurez dependen de la identificación, aceptación y puesta en práctica del peculiar y característico dialecto de la vida con la que se nace. *Mutatis mutandis*, sugiero que una teología del Antiguo Testamento responsable en una comunidad eclesial es una interpretación expresada en un dialecto coherente con el ambiente vital de la comunidad, pero que es derivada, informada y autorizada por el idioma del testimonio del texto. Pese a toda su diversidad a lo largo del tiempo y en circunstancias varias, existe un dialecto reconocible en el testimonio de Israel, especialmente aun cuando algunos textos se toman grandes libertades con él[5]. Ese dialecto es el que hemos identificado en el testimonio fundamental, plenificado y enriquecido con la réplica al testimonio que es evocada en respuesta frente al testimonio primordial y a su poder. La combinación de testimonio fundamental y de réplica al testimonio constituye el dialecto de la fe de Israel. Por lo tanto, es este dialecto el que puede hablarse en una comunidad eclesial de interpretación.

En las comunidades eclesiales contemporáneas de interpretación teológica se puede recuperar ese antiguo dialecto cuando la comunidad acepta que sus propias cadencias y dialectos derivan de ese idioma. Es decir, la comunidad hermenéutica trasciende el dilema cartesiano –ahora consciente de las grandes sospechas de Freud y Marx, plenamente presentes en las grandes fracturas de Auschwitz e Hiroshima– en dirección a una optimista «segunda ingenuidad», convencida en última instancia de que ninguna cadencia discursiva, ningún dialecto comunicativo, ningún idioma para el discernimiento de sí es tan poderoso, convincente, liberador o transformador como este, donde uno puede hablar y vivir con libertad en un mundo amenazante[6].

En última instancia, apelo a las comunidades eclesiales, y especialmente a sus líderes y pastores, para que de nuevo se dé una seria implicación con este dialecto, que es la *Muttersprach* (lengua materna) de la Iglesia (como de la sinagoga)[7]. Tengo la impresión de que la Iglesia occidental ha estado enormemente tentada de hablar en el

4 C. Bollas, *Being a Character: Psychoanalysis and Self Experience*, Londres 1993, 17.64-65.70-71 (versión cast.: *Ser un personaje. Psicoanálisis y experiencia del sí-mismo*, Buenos Aires 1994). Bollas considera que el proceso psíquico es uno de deconstrucción y de construcción posterior de un nuevo «modo de existencia».

5. Los casos extremos son el Cantar de los cantares y Eclesiastés. Los procesos interpretativos y de configuración del canon sin duda han llevado a esos textos a la órbita del testimonio más característico de Israel, de modo que en su ubicación y forma canónica quizás se perciban ecos de la cadencia israelita convencional. Hay que reconocer que esto requiere una cierta capacidad de escucha, aunque eso es lo que por lo general desarrolla Israel, si bien no debe exagerarse el impulso hacia el consenso.

6. Respecto a la fractura del Holocausto en lo que tiene que ver con la tarea teológica, cf. *supra* las citas de Emil Fackenheim en la nota 20 del capítulo 28; R. L. Rubenstein, *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*, Baltimore ²1992. Respecto a la «segunda ingenuidad», cf. *supra*, la nota 81 del capítulo 2.

7. Se puede remitir útilmente a J. M. Cuddihy, *The Ordeal of Civility*, Nueva York 1974, pues es la modernidad la que ha requerido a los judíos aplastar su *Muttersprach*. Cf. C. Ozick, «Toward a New Yiddish», en Id., *Art and Ardor: Essays*, Nueva York 1983, 151-177.

idioma de todos excepto en el suyo. Los liberales, avergonzados por la alteridad del idioma bíblico, han controlado la situación mediante un discurso racionalista que en el fondo afirma que «Dios no tiene otras manos que las nuestras», resultando en autofelicitaciones gravosas. Los conservadores, temerosos de un lenguaje indómito, han insistido en aplanar el testimonio bíblico en las categorías organizadas de la escolástica que fosilizan la verdad[8]. En ambas clases de lenguaje, el Inconmensurable y Mutuo se desvanece. Ni el racionalismo liberal ni el conservadurismo escolástico proporcionarán energía o libertad para obedecer seriamente o para tener una confianza optimista elemental. La teología del Antiguo Testamento es, en un ambiente eclesial, una actividad que pretende recuperar un lenguaje discursivo y vital que sea coherente con el contenido de la fe de Israel. Donde se asume y se practica ese dialecto, pueden aparecer aberturas en el cerrado mundo contemporáneo, aberturas a una nueva manifestación del testimonio primordial y de una nueva expresión de la réplica al testimonio.

4. *Reconocer a Yahvé exige reordenar todo lo demás*

Concluyo la presente exposición con dos referencias a la importancia del testimonio en la vida y la identidad de Israel, el pueblo de este texto. El testimonio de Israel sobre Yahvé es siempre de dos tipos. Uno pretende reordenar la *vida interna* de la comunidad de un modo fiel a Yahvé, y el otro invitar al *mundo exterior* a esta comunidad a reordenar su vida en relación con Yahvé. Ambas empresas están interesadas en la idea de que reconocer a Yahvé en el centro de la vida (la vida de Israel o la vida del mundo) exige reestructurar todo lo demás. Los dos textos que citaré abogan por una interpretación particular de la realidad, pero en definitiva son conscientes de que tenemos a nuestra disposición interpretaciones de la realidad alternativas y rivales por las que puede optar. Reconocer una alternativa viable al mundo de Yahvé añade una idea de urgencia al texto.

El primer texto, en Jos 24, tiene singular importancia en la exégesis reciente. En este texto, Josué, sucesor de Moisés, recopila las tradiciones de la Torá (vv. 2-13) e invita a la asamblea a decidirse a favor o en contra del Dios de este relato, y consiguientemente a favor o en contra de los dioses alternativos «en Mesopotamia y en Egipto» (vv. 14-15)[9]. La asamblea de Siquén supone una decisión seria, incluso peligrosa, a fin de determinar la verdad de los dioses rivales, basándose en testimonios rivales. Al comienzo, la asamblea está preparada para servir a Yahvé, para dar testimonio de la verdad y de la fiabilidad del relato de Yahvé (vv. 16-18). Sin embargo, Josué, como seguidor leal de un mosaísmo riguroso, hace que la aceptación de Yahvé no sea fácil, pues éste es un Dios severo, exigente e intransigente:

8. Será evidente que, en mi propia práctica de una perspectiva cultural y lingüística, me opongo a perspectivas y planteamientos que G. A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Londres 1984, ha denominado respectivamente «experiencial-expresivo» y «propositivo».

9. Respecto a este texto y su praxis, cf. W. Brueggemann, *Biblical Perspectives on Evangelism*, Nashville 1993, 48-70.

> Vosotros no seréis capaces de servir al Señor, porque él es un Dios santo, un Dios celoso que no tolerará vuestras transgresiones ni vuestros pecados. Si abandonáis al Señor para servir a dioses extraños, él se volverá contra vosotros y, después de haberos hecho tanto bien, os hará el mal y os exterminará (vv. 19-20).

La comunidad no se desalienta por la advertencia de Josué y persevera en su decisión de aceptar a Yahvé (v. 21).

Habiendo puesto a prueba su decisión, Josué responde con una severa y aciaga advertencia:

> Sois testigos contra vosotros mismos de que habéis elegido al Señor para servirlo. Ellos le respondieron: «Lo somos» (v. 22).

Cito ese texto como prueba de que el papel de Israel como testigo es considerable. Israel jura solemnemente y sustancia su juramento de la misma manera. Israel ha sido advertido y es plenamente consciente de los rigores de la vida con Yahvé. El primer testimonio de Israel es que se ha comprometido con Yahvé voluntaria y conscientemente, sin reserva alguna. Además, este testimonio exige depurar todas las demás lealtades rivales y comprometerse a ser obediente (v. 23). El testimonio no se reduce a meras palabras: se trata más bien de una decisión fundamental de reordenar la vida de la comunidad de acuerdo con un conjunto de riesgos y posibilidades completamente distinto. Esta comunidad, puesta en movimiento aquel día en Siquén por Josué, sigue viva donde se acepta la decisión de ser leal. La decisión israelita de ser fiel a Yahvé se lleva a cabo en presencia y con el conocimiento de la existencia de lealtades alternativas, que son aquí rechazadas vigorosa y deliberadamente.

El segundo texto que cito es Is 43, 8-13. Se trata de un texto tan polémico como el de Jos 24, pero en un ambiente distinto. El texto de Jos 24 se refería al ordenamiento interno de la vida de Israel frente a alternativas religiosas rivales. En Is 43 el horizonte es más amplio, pues ahora la cuestión a discutir tiene que ver con Yahvé frente a los dioses babilónicos y con una decisión acerca de la verdad del gobierno del mundo. Este texto de Is 43 se formula como una defensa y ha sido acertadamente identificado por Claus Westermann como un «oráculo de juicio»[10].

El tema de la disputa concierne al «Dios verdadero», ya sea Yahvé o los dioses del imperio. El argumento acerca del «Dios verdadero», no obstante, acaba versando sobre la eficacia de los testigos rivales. Así, Claus Westermann comenta:

> La figura que usa, la del proceso legal, quiere sugerir que el momento presente de la historia es el momento de tomar la decisión definitiva respecto a las reivindicaciones de divinidad entre el Dios de Israel por una parte y *todos* los dioses de todas las naciones por la otra... En este proceso legal, las pruebas que se analizan consisten en hechos objetivos, que ambas partes deben aceptar. Por tanto, si los dioses presentan tales pruebas, también el otro lado –es decir, Yahvé e Israel– están obligados a escuchar y aceptar que sea verdad. ¡Qué atrevimiento! ¡Todo apostado a una jugada!... No obstante, esto exige que haya testigos que testifiquen de ello, es decir, que haya quienes confiesen la divinidad del Dios en cuestión[11].

10. C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, Filadelfia 1969, 120-126. En la p. 119 Westermann habla de «oráculo de juicio».

El oráculo de Is 43, 8-9 comienza con una burlesca invitación por parte de Yahvé a los testigos de los dioses alternativos, testigos que son considerados ciegos, sordos e ineficaces[12]. Es decir, la presunta dimensión lastimosa de los dioses, en este escenario imaginativo, se refleja en la incapacidad de los testigos:

> Haz salir a este pueblo
> que tiene ojos pero está ciego,
> que tiene oídos pero está sordo.
> Que todos los pueblos se congreguen
> y las naciones se reúnan.
> ¿Quién había anunciado esto?
> ¿Quién puede informarnos
> de lo que se anunció en el pasado?
> Que presenten sus testigos
> para justificarse,
> que los oigamos y diremos:
> «Es verdad».

El poema cambia abruptamente de rumbo con el «vosotros» al comienzo del v. 10, dirigiéndose ahora a Israel. En el discurso a Israel se entrelazan hábilmente dos cuestiones. Una es la repetida insistencia en Yahvé como él único Dios, que creó y formó y salvó, junto al que no hay ningún dios, ningún dios extranjero. Otra es la repetida afirmación, «vosotros sois mis testigos», quienes deben dar testimonio de estas peculiares y líricas afirmaciones:

> Vosotros sois mis testigos,
> oráculo del Señor,
> y mis siervos, a quienes yo elegí;
> para que me conocierais y creyerais,
> y comprendierais que yo soy Dios.
> Antes de mí no fue formado ningún dios
> y ninguno existirá después.
> Yo, yo soy el Señor;
> fuera de mí no hay salvador.
> Yo lo anuncié, os salvé y lo proclamé;
> pues no tenéis un dios extranjero.
> Vosotros sois mis testigos,
> oráculo del Señor.

11. *Ibid.*, 121-122.

12. De acuerdo con el consenso de los estudiosos, Westermann considera los testigos ciegos y sordos como testigos de Yahvé. Frente a esta interpretación, yo los considero como testigos de los otros dioses disfuncionales. Sin embargo, esto no es importante para mi razonamiento.

Yo soy Dios;
lo soy desde siempre,
y nadie puede libraros de mi mano.
Lo que yo hago,
¿quién lo puede deshacer? (vv. 10-13).

Yahvé ha tomado la iniciativa a la hora de elegir a los testigos, de modo que ellos conozcan y crean en Yahvé; y puesto que conocen y creen, pueden y deben dar testimonio.

Lo que nos interesa aquí es la íntima conexión entre el papel de los testigos y las singulares afirmaciones teológicas de Yahvé. Queda claro que en el drama del tribunal, la afirmación de Yahvé depende de la palabra de los testigos.

En Is 44, 8 es evidente la misma vinculación[13]. «No hay otro apoyo» y «vosotros sois mis testigos». Claramente el poema no hace una apelación metafísica, sino que depende de la dramática eficacia de la afirmación realizada y sustanciada en el tribunal. La importancia de los testigos para el futuro del mundo, como mundo de Yahvé o como mundo de algún otro dios, es ineludible. De hecho, se toman grandes molestias para desacreditar a los otros testigos (Is 41, 24b; 44, 9) como una forma de desacreditar las afirmaciones del dios que ellos defienden. La dramática ubicación de Israel en el tribunal continúa reconociendo que «lo que existe» (*realidad*) depende efectivamente de «lo que se dice» (*testimonio*). El testimonio conduce a la realidad y opta por un determinado tipo de realidad posible e ineludible.

Los dos escenarios de Jos 24 e Is 43 son, *mutatis mutandis*, paradigmáticos para todas las generaciones y todas las situaciones de quienes se implican en el discurso de Dios aquí elaborado. Según los testigos que sean creídos –sobre Yahvé o los dioses «en Mesopotamia y en Egipto»– así quedará configurado el mundo. El testimonio de este Dios particular y peculiar, expresado de una manera tan extraña como el mismo Dios del que se da testimonio, se ofrece por lo general desde una posición vulnerable. Dicha vulnerabilidad, no obstante, no constituye una prueba contra su veracidad. El testimonio no es reduccionista ni coercitivo. Se da en toda su esquivez y densidad, y posteriormente los testigos aguardan la decisión del tribunal, mientras que se da otro testimonio por parte de otros testigos a favor de otro dios. La espera es larga y desconcertante, porque los testigos de otros dioses en ocasiones son formidables. Y el jurado sólo entra, aquí y allí, de vez en cuando.

13. Cf., en sentido negativo, Is 44, 9 respecto a los testigos fracasados de los dioses fracasados.

ÍNDICE DE CITAS BÍBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

Génesis
1–11: 47, 273, 365, 459, 481, 582, 621
1, 1–2, 4a: 173, 212, 561s
1–2: 173, 486, 557
1: 174
1, 1-2: 179
1, 1: 173, 371
1, 2: 317, 571
1, 3: 168, 184
1, 12: 184
1, 18: 490
1, 26: 483
1, 27: 481
1, 28: 481, 523, 558, 561
1, 31: 273, 365
2, 2-3: 174
2, 2: 174
2, 4: 562
2, 7-8: 272
2, 7: 301, 479, 482
2, 8: 278
2, 15-17: 483
2, 15: 490
2, 19: 273, 301
3–11: 459, 527
3: 510, 519, 565
3, 8: 600
3, 14-19: 527
4, 11-12: 527
5, 1: 481
6–9: 468
6–7: 569
6, 5–7, 24: 567, 573
6, 5–9, 17: 389
6, 5: 389
6, 7: 389, 573
6, 8: 573
6, 9: 573
6, 11-13: 389, 567
7, 21-23: 563
7, 23: 573
7, 23b: 573
8, 1: 389, 573s
8, 17-19: 574
8, 21: 389
8, 22: 363, 485, 573
9–11: 524
9, 1-6: 484
9, 1: 523
9, 6: 481
9, 7: 523
9, 7-18: 244
9, 8–11, 30: 522
9, 8-17: 389, 483, 523
9, 11: 573
9, 14-16: 389
9, 16: 335
9, 18-28: 523
9, 25: 527
10, 1-32: 523
11, 1-9: 523, 525
11, 4: 523
11, 8: 523
11, 10-29: 523
11, 29: 524
11, 30: 523
12–50: 47, 182, 190
12–36: 36, 47, 442, 527, 559, 621
12, 1-3: 47, 187, 189, 442, 524, 527, 601
12, 1: 446
12, 3: 459, 461, 527
12, 3a: 527
12, 6: 409
12, 10: 534
14, 18: 36
14, 19: 167
14, 22: 167
15: 446
15, 1-6: 187, 601
15, 6: 496
15, 7: 198
15, 12-16: 601
16, 13: 36
17, 1: 446, 457, 520
17, 7: 335
17, 13: 335
17, 19: 335
18–19: 258
18: 298, 520, 601, 649
18, 1-15: 84, 187, 601
18, 10: 187
18, 14: 187
18, 16–19, 29: 298
18, 17-19: 574, 601
18, 18: 459, 527
18, 20-21: 298
18, 22-32: 601
18, 22: 601
18, 23-25: 298
18, 25-33: 298
18, 25: 258, 270, 298
19: 299, 569
19, 17: 574
19, 24-25: 298, 568
19, 26: 574
19, 29: 574
21, 1-7: 187
22: 224, 379, 520
22, 1-14: 187
22, 1-2: 601
22, 2: 602
22, 8: 379
22, 14: 379
22, 16-18: 185
22, 17: 186
22, 18: 459, 527
25, 9: 527
25, 21: 188
26, 3-5: 187
26, 4: 459, 527
27, 1-40: 188
28, 13-15: 188
28, 13: 527
28, 14: 459
32: 370
34, 8: 444
35, 29: 527
37–50: 527, 621
37, 29: 583
41, 25-36: 459
41, 33: 366, 494
41, 39: 366, 730
41, 53: 534
47: 460
47, 7-10: 534, 547, 548
47, 7: 459
47, 10: 459
47, 13-21: 209
47, 13-26: 459

Génesis (cont.)
48, 13-14: 188
48, 15-16: 188
48, 16: 188
48, 20: 188
50, 20: 381

Éxodo
1–15: 534, 565
1–24: 442
1, 22: 534, 535
2, 23-25: 297, 390, 426s, 442, 586, 773
2, 23-24: 209
2, 23: 553, 773
2, 24: 190
3, 1–4, 17: 609, 611, 661
3, 1-6: 601
3, 7–4, 17: 601
3, 7-10: 390, 442
3, 7-9: 390
3, 7: 190, 231
3, 8: 195, 197
3, 10: 201, 390, 394, 602, 611
3, 11-12: 192
3, 12: 390
3, 14: 142, 192
3, 16: 190, 601
3, 17: 197
3, 21-22: 774
4, 1-9: 390
4, 22: 196, 267, 280, 410
5–15: 548
5, 1: 773
5, 2: 548
5, 10-11: 203
5, 23: 195
6, 3-8: 190
6, 6: 194s
7, 14-25: 535
8, 10: 160
9, 4: 534
9, 6: 534
9, 14: 160
9, 16-25: 204
9, 23-25: 568
9, 26: 534, 574
10, 21-23a: 568
10, 23: 574
11, 2: 774
11, 5: 196, 267
11, 6: 553
11, 7: 534, 574
12, 12: 198
12, 23: 553
12, 26-27: 197
12, 29-32: 459, 534
12, 29-30: 568
12, 29: 267
12, 31-32a: 460
12, 32b: 460
12, 35-36: 774
12, 41: 195
13, 3: 195
13, 8-9: 197
13, 14-15: 197
13, 15: 196
13, 17: 224
13, 21: 224
14, 4: 308, 332, 773
14, 8: 195
14, 13: 196
14, 14: 773
14, 17-18: 308
14, 17: 332, 773
14, 25: 264, 773
14, 30: 196, 264,
15: 82, 159, 160
15, 1-18: 233, 263
15, 2-6: 302
15, 2: 196
15, 3: 297
15, 4-10: 297, 548
15, 4-9: 158
15, 11-12: 293
15, 11: 158, 312
15, 13-17: 158, 293
15, 13-16: 297
15, 13: 158, 195, 224
15, 17: 233, 278
15, 18: 261, 270
15, 21: 50
15, 25: 223
15, 26: 275, 471
16: 224, 512
16, 4: 223
16, 7: 310, 705
16, 8: 224
16, 10: 310, 705
16, 18: 774
17, 1-7: 379
17, 3: 197
17, 7: 345
17, 8-16: 395, 526
18, 9: 195
19: 207
19, 5-6: 458, 527, 636
19, 5: 204, 611
19, 6: 461, 612, 631
19, 8: 203s, 611
19, 9-25: 599
20: 204, 207
20, 1-17: 37, 204, 442, 599
20, 1: 204, 292
20, 2-7: 205
20, 4-7: 773
20, 4-6: 88
20, 5: 317
20, 8-11: 206, 208s
20, 12-17: 205
20, 18-21: 599, 601, 603
20, 18: 204, 600
20, 19-21: 207
20, 19: 610
21, 1–23, 19: 207
21, 2-11: 209
21, 20-21: 207
21, 23: 775
22, 4: 207
22, 16: 386
23, 14-15: 736
23, 23-33: 409
24, 3: 207, 449, 452
24, 7: 207, 449, 452
24, 9-18: 599
24, 9-11: 453, 599s
24, 10-11: 453
24, 11: 456
24, 12-14: 599
24, 13: 618
24, 15-18: 599
24, 16-17: 310
25–31: 453, 562, 613, 695s
25–40: 697
25, 1-9: 698
25, 1–30, 10: 562
25, 3-7: 453, 701
25, 8: 696
25, 9: 701
25, 17-22: 698
25, 17: 698
27, 1-8: 614
28–29: 697
29, 20: 697
29, 45: 696
30, 11-16: 562
30, 17-21: 562
30, 22-33: 562
30, 34-38: 562
31, 1-11: 562
31, 12-17: 562, 697
32, 1–34, 28: 611
32: 239, 250, 610
32, 4: 197
32, 8: 197
32, 10: 237
32, 11-14: 237, 601
32, 10-11: 238
32, 19: 238
32, 25-29: 615
33, 1: 190, 197
33, 7-11: 601
33, 11–34, 10: 601
33, 11: 601
33, 12-16: 237
33, 18: 237
33, 23: 237
34: 239
34, 6-7: 199, 237s, 241-245, 247, 249, 293-295, 298, 331, 439, 488, 592, 671, 734, 749
34, 6-7a: 238, 240s, 249, 294, 298, 320, 471, 539
34, 6: 161, 237, 240, 573
34, 7: 242, 295
34, 7a: 295, 471

34, 7b: 242, 294s, 298, 332
34, 8-9: 250
34, 10-26: 37
34, 10: 238
34, 11-26: 207
34, 11: 202
34, 14: 318
35–40: 453, 613, 695
35, 5-9: 701
35, 30–36, 7: 701
35, 30-35: 366
35, 31-33: 453
35, 35: 453
39, 32: 562
40, 33: 562
40, 34-38: 454
40, 34-35: 310, 705

Levítico
1–8: 613
1–7: 212, 699
1: 700
1, 3-9: 614
2: 700
3: 700
4, 1–5, 13: 700
5, 13: 701
5, 14-19: 700
5, 18: 701
6, 1-6: 700
6, 8-13: 700
6, 14-23: 700
6, 24-30: 700
7, 1-10: 700
7, 11-26: 700
8–10: 212, 697
9, 6: 310
9, 23: 310
11: 212, 313
11, 44-45: 314, 455
12: 212
13–14: 212
15: 212
16: 214, 613, 699
16, 17: 699
16, 19: 214
16, 30: 214
17–26: 613
19, 2-4: 455, 461, 489
19, 2: 314, 455
19, 18: 630
20, 7: 314
20, 25: 455
20, 26: 314, 455
21, 8: 314
25: 210
25, 1-7: 210
25, 13-17: 210
25, 17: 210
25, 25ss: 195
25, 29-33: 210
25, 38: 210
25, 42: 203, 210
25, 55: 210
26: 217, 401, 570
26, 3-13: 588
26, 4-5: 497s
26, 16: 569
26, 23-25: 569
26, 28: 569

Números
1–10: 695
6, 22-27: 561
6, 24-26: 529, 561
11, 10-17: 601
11, 11-14: 225
11, 12: 281, 302, 304
12: 610
14: 241, 295, 331
14, 4: 224
14, 11-12: 331
14, 12: 241, 321
14, 13-19: 321
14, 13-16: 241,501
14, 13: 197
14, 17-19: 241
14, 18-24: 295
14, 18: 242, 295
14, 19: 295, 331
14, 20: 295, 331
14, 21: 295, 331
14, 23: 295
14, 24: 332
16: 610
22–24: 149
24, 6: 278
25: 150
25, 11: 318
27, 23: 203

Deuteronomio
1, 1-5: 207, 617
1, 5: 207, 617
1, 8: 191
1, 13-15: 493
1, 30-31: 254, 269
1, 30: 264
2, 1-8: 527
2, 8-25: 527
3, 22: 264
4, 6: 493s
4, 7-8: 37, 531, 612, 629
4, 12: 453
4, 24: 317, 333
4, 29-30: 463
4, 29: 334
4, 31: 334, 464
4, 37: 444
4, 38: 526
5, 3: 203, 208, 615, 617
5, 6-21: 207
5, 9: 317
5, 12-15: 206, 208s
6, 4-9: 758
6, 4-5: 329, 629, 737
6, 4: 449, 489
6, 5: 448, 630
6, 7-8: 626
6, 10: 191
6, 18: 185
6, 20-24: 46
6, 21-23: 197
6, 21: 135
6, 23: 185
7, 1-4a: 526
7, 6-8: 445
7, 6: 444
7, 7-8a: 412
7, 7: 444
7, 8: 196, 443
7, 13: 443
7, 22: 526
8: 224
8, 2-3: 223
8, 2: 223
8, 10: 224
8, 16: 223
8, 17: 675, 733
8, 20: 526
10, 12-22: 162, 329
10, 12: 489
10, 14: 262
10, 15: 262, 412, 444s
10, 17-19: 329, 489
10, 17-18: 449
10, 17: 262, 270, 329
10, 18: 262
10, 19: 450, 461
10, 20: 329, 450
11, 16: 386
11, 23: 526
12–25: 203, 207
12, 29-30: 526
13, 1-6: 665
13, 5: 448
14, 2: 444
14, 29: 450
15, 1-11: 209, 774
15, 1: 209
15, 7-11: 209
15, 11: 209
15, 15: 196
16, 3: 195
16, 6: 195
16, 11: 450
16, 14: 450
16, 16: 736
16, 19-20: 210
17, 14-20: 637, 665, 729, 731
17, 16-17: 637, 731
17, 18-20: 638
17, 18: 208
18, 15-22: 665, 729
18, 15: 675
18, 22: 665

Deuteronomio (cont.)
19, 6: 195
19, 12: 195
19, 21: 775
20, 14: 396
21, 11: 444
22, 9-11: 213
23, 1-7: 393
23, 1: 392
23, 2-7: 392
23, 2-8: 527, 553
23, 3-6: 527
23, 5: 443, 448
23, 7-8: 527
23, 15-16: 209
23, 19-20: 209
24, 1-4: 245, 391, 768
24, 1: 324
24, 2-5: 392
24, 7: 210
24, 10-13: 210
24, 12-14: 210, 392
24, 14-15: 210
24, 17-18: 210
24, 18: 196
24, 19-23: 392
24, 19-21: 450
24, 21-22: 210
25, 1-3: 210
25, 17-19: 395, 526
26, 5: 135
26, 5-9: 46s
26, 12-15: 450
27, 1: 615
27, 9-10: 615
27, 15-26: 37
28: 217, 401
28, 1-14: 588
28, 60: 275
29, 9-12: 614
29, 13: 191
29, 20: 318
30, 1-10: 463
30, 11-14: 614, 629
30, 14: 619
30, 15-20: 217, 591
31, 10-13: 37, 615
32: 268, 462
32, 1-43: 475
32, 1-6: 475
32, 6: 167, 266
32, 7-14: 475
32, 7-9: 267
32, 9: 551
32, 10-14: 267
32, 15-18: 267, 475
32, 16: 317
32, 18: 168, 267, 281
32, 19-29: 475
32, 21: 317, 319
32, 29: 380, 566
32, 30-38: 475
32, 39-42: 475
32, 39: 274, 381
32, 43: 475
33: 82
33, 2: 599
33, 8-11: 615
33, 26: 160
34: 231

Josué
1: 232
1, 7-8: 619
3–4: 150
4, 22-23: 198
5: 512
5, 12: 224, 512
7–8: 512
7, 11: 451
7, 20-21: 451
19, 49-51: 562
21, 43-45: 47, 190, 231
24: 785s, 788
24, 1-13: 46
24, 2-13: 785
24, 2: 135
24, 14-15: 785
24, 16-18: 785
24, 19-20: 318, 786
24, 21: 786
24, 22-23: 198
24, 22: 786
24, 23: 759, 786
24, 25: 618

Jueces
2, 1-5: 409
2, 20-23: 409
3, 1-6: 409
5: 82, 148s
5, 4ss: 599
5, 8-11: 149
5, 8: 148
5, 10-11: 148, 150s
5, 13-18: 37
6, 8: 197
6, 11-24: 661
6, 13: 197
8: 633
8, 22-23: 631, 634
8, 23: 633
8, 24-27: 633
14, 15: 386
16, 5: 386

1 Samuel
2, 1-10: 159
2, 2: 160
2, 6-7: 381
4, 1–7, 1: 198
4, 4: 704
4, 7-8: 198
6, 6: 198
6, 20: 314, 320
7–15: 88
8–12: 633
8: 395, 633
8, 1-5: 633
8, 5: 632
8, 7-8: 633
8, 7: 395, 397, 634
8, 8: 197
8, 9: 395, 397
8, 11-18: 634, 637
8, 19-20: 632
8, 20: 632
8, 22: 395, 397, 729
10, 9-13: 600
10, 18: 197
12, 7: 149-151
12, 14-15: 619, 639
12, 24-25: 639
12, 25: 619
13, 14: 396
15: 395, 396, 526
15, 18-21: 397, 526
15, 24: 395, 397
15, 24-25: 396
15, 28: 396
16: 379
16, 1-13: 394s
16, 1: 379, 394, 397
16, 2-3: 394
16, 2: 394
17, 37: 195
18, 10: 397
19, 18-24: 600
25: 727
28, 17: 396
30: 396, 526
30, 19-20: 396s
30, 23-25: 396

2 Samuel
2–4: 72
3: 128
6, 2: 704
7: 635s, 640, 646s
7, 5-7: 708
7, 12-16: 636
7, 14-15: 639
7, 14: 651
7, 15-16: 191
7, 15: 398
7, 22-24: 612
7, 22-23: 38, 160
7, 22: 160
8, 6: 38
8, 14: 38
8, 17: 687
9–20: 72
9, 1-13: 186
11–12: 641
11: 128, 638

11, 1: 391
11, 3: 391
11, 4: 391
11, 6: 391
11, 12: 391
11, 14: 391
11, 25-27: 733
11, 25: 637
11, 27: 637
11, 27b: 638
12: 638
12, 9-10: 638, 676
12, 13: 396s
12, 14: 397
12, 26-31: 391
15–19: 650
15–18: 377
16, 1-4: 186
17, 14: 377
19, 24-30: 186
21–24: 398
23, 5: 335
24: 397-399, 695
24, 1: 377, 398
24, 10: 398
24, 12-13: 398

1 Reyes
1–2: 72
1, 27: 634
3, 9: 494, 638, 730
3, 11-13: 638
3, 12-13: 730
3, 12: 494
3, 14: 638
6, 14-38: 454
6, 14-36: 702
6, 23-28: 704
8: 233
8, 11: 310, 454
8, 12-13: 169, 703, 705, 707
8, 23: 160
8, 27-30: 706s
8, 33-53: 401, 464
8, 33-34: 463
8, 46-53: 160
9, 4-8: 639
10, 9: 644
11: 641
11, 4: 676
11, 9-11: 639
11, 33: 676
12, 6-15: 676
14, 22: 317
15, 5: 638
15, 11-15: 709
18, 1: 656
18, 5-6: 642
18, 17: 656
19, 5-18: 601
19, 5: 601
19, 15-16: 602
19, 15-18: 601
21, 1-14: 676
21, 17: 656
22: 397
22, 8: 656
22, 19-23: 660
22, 20-22: 386, 388
22, 43: 709
22, 46: 709

2 Reyes
6, 1-7: 74
6, 18: 73
15, 3-4: 709
15, 34-35: 709
17, 7-41: 462
17, 13: 669
18–20: 710
18–19: 537
18, 3-4: 709
18, 4-5: 709
18, 31-35: 84
19, 15: 704
20, 3: 709
21, 13: 303
22–23: 643
22, 1–23, 30: 710
22, 1–23, 28: 619
22, 2: 643
22, 11: 643
22, 12-13: 619
23, 4-25: 709

1 Crónicas
13, 6: 704
16, 29: 454
21: 398, 565
21, 1: 377
21, 18–26, 32: 709
28, 1–29, 22: 709

2 Crónicas
2–7: 709
7, 1-3: 310
7, 14: 275
20, 9: 667
20, 21: 454
27, 2: 709
29–32: 710
29–31: 709
30, 20: 275
34–35: 710
34, 1–35, 19
34, 29–35, 19: 709
36, 23: 432, 546

Esdras
1, 2-4: 546
6, 3-5: 546
6, 14: 546

Nehemías
5: 211, 473
5, 5-8: 736
8: 219
8, 1-12: 622
8, 5-8: 622, 736
8, 9-12: 622
8, 9: 473
9, 26: 664
9, 31: 592
10–13: 473

Job
1–20: 518
1–2: 386, 518, 565
1: 415
1, 6: 415
1, 8: 457
1, 9: 415, 417s
1, 18-19: 519
1, 21: 520
2, 9: 457
3: 414
3–37: 418
3–27: 414s
3, 1–42, 6: 518
5, 18: 380
9, 15-22: 416, 777
9, 20-22: 419
9, 20: 416
9, 22: 416, 423
13, 4-12: 154
21, 7: 414s, 418s, 777
26, 13: 168
27, 5: 457
28: 369, 425
28, 1-17: 417
28, 12-22: 369
28, 23: 369
28, 25: 377
28, 27: 369
28, 28: 417s, 425
29–31: 414s
31: 457, 484, 491, 493
31, 5-7: 492
31, 9: 386, 492
31, 13: 492
31, 16-21: 492
31, 24-27: 492
31, 26-27: 457
31, 27: 386
31, 29-33: 492
31, 38-39: 492
32–37: 415
38–41: 140, 178, 421, 422
38, 1–42, 6: 418
38, 8-11: 567
38, 25-33: 567
38, 41: 379
40, 15-24: 418, 567
41, 1-34: 418, 567

Job (cont.)
42, 1-6: 419
42, 6: 419
42, 7-17: 419, 467, 518
42, 7-8: 349, 467, 720
42, 7: 419
42, 8: 720
42, 10: 420, 467
42, 13-16: 519

Salmos
1: 219, 413, 473, 525, 622
1, 2: 473, 623
2: 175, 298, 524s, 636, 640, 690
2, 1-5: 525
2, 2: 525
2, 5: 299
2, 6-8: 691
2, 6-7: 525
2, 7-9: 636
2, 7: 637, 649, 651
3: 693
3, 5: 693
5, 3: 263
5, 9-11: 404
5, 9: 225
6: 700
6, 3-6: 404
6, 3: 275
6, 4: 343
7, 7: 264
7, 8-9: 257
7, 12: 148, 257
7, 18: 145, 148
8: 486, 649
8, 5-9: 486
8, 6-9: 481
8, 6-8: 490
9, 2-3: 145
9, 5: 148
9, 9: 148, 257, 297
9, 10: 148
9, 12: 692
9, 13: 148
9, 19: 148, 257
10: 154
10, 1: 344
10, 4: 154
10, 11: 154
10, 13: 154
10, 15: 264
10, 16-18: 263
11, 4: 703
11, 7: 456, 702
13: 500
13, 2-3: 343
13, 4: 501
14: 154, 733
14, 1: 153
14, 4: 154
14, 6: 154
16, 5-11: 692
17, 15: 456, 702
18: 622
19: 219, 473, 622
19, 2-5: 558
19, 2: 177, 311
19, 8-11: 623
19, 8: 623
20, 3: 690
20, 7-9: 690
22: 147, 430, 489
22, 2: 335, 344
22, 4: 314
22, 11: 269
22, 12: 501
22, 20-21: 501
22, 28: 147
23: 225, 283s, 301, 511
23, 1: 139
23, 2: 623
23, 3-5: 225
23, 4: 225, 716
23, 6: 511, 692
24: 264, 309
24, 1-2: 558
24, 2: 689
24, 7-10: 310
24, 8: 264
24, 10: 264
25, 2-3: 496
25, 5: 508
25, 21: 406, 457, 508
26, 1-3: 497
26, 1: 458
26, 2: 225
26, 3: 497
26, 11-12: 458
26, 11: 406
27, 4: 221, 448, 692
27, 10: 269
27, 11: 225
28, 1-2: 501
28, 1: 499
28, 7: 497
29: 260, 309
29, 2: 454
29, 9: 309
29, 10-11: 261
29, 10: 689
30, 3: 275
30,4: 499
30, 6: 335
30, 7: 136, 590
30, 9-11: 586
30, 9: 136
30, 12-13: 590
31, 4: 225
31, 15: 497
32: 406, 700
32, 3-5: 276, 701
32, 10: 497
33: 174
33, 4-5: 175
33, 6: 166, 168
33, 8: 175
33, 9: 166
33, 10: 175
33, 16-17: 175
33, 18: 175
33, 20-22: 175
35: 159, 404
35, 4: 158
35, 7: 158
35, 10: 158s
35, 11-12: 404
35, 13-14: 404
35, 15-16: 404
35, 17: 343, 404
35, 18: 158
36, 6-13: 404
36, 8-10: 692
36, 10: 702
38: 700
38, 4-9: 276
39, 3-4: 407
39, 6: 405
39, 8: 508
39, 10b-12: 405
40: 383, 586
40, 2-4: 586
40, 3: 499
40, 12a: 405
40, 18: 383, 692
41, 5: 275
42, 4: 344
43, 2: 344
44, 12: 284
44, 23: 284
44, 24-25: 344
45, 7: 636
45, 13b-18: 560
46: 688
46, 2: 692
46, 3-4: 689
46, 7: 689
46, 8: 599, 692
46, 11: 624
46, 12: 692
47: 525, 688
48: 688
48, 2-4: 688
48, 3: 454
49, 13: 423
49, 21: 423
50: 625
50, 2-5: 625
50, 9-15: 708
51: 317, 406, 700
51, 13: 317
51, 19: 701
51, 21: 701
53, 2: 154
54, 8-9: 145
55, 24: 497
56, 4: 406

56, 5: 497
56, 11-12: 506
56, 12: 497
56, 14: 148
57: 693
57, 9-11: 506
59, 17: 506
60, 3-5: 405
60, 4: 275
61: 693
61, 3: 225
61, 5: 693
62, 3: 343
63: 693
63, 3-6: 692
63, 3: 456, 693, 702
65: 379
65, 5: 692
65, 10: 378
65, 13-14: 177
66, 3-7: 146
66, 7: 148
66, 13-16: 146
66, 20: 148
67: 529
67, 2: 529s
67, 3-6: 529
67, 3: 529
67, 4: 529
67, 5: 529, 533
67, 6: 529
67, 7-8: 529
67, 7: 530
67, 8: 530
68, 6: 297
68, 8ss: 599
68, 18: 314
69: 407
69, 4: 508
69, 7: 508
69, 10-13: 407
69, 14: 407
69, 17: 407
69, 20-22: 407
69, 31-34: 407
71, 5: 508
71, 9: 406
71, 12: 406
71, 17: 158
71, 19: 158
71, 20: 197
72: 452, 641
72, 1-4: 731, 641s
72, 1-2: 451
72, 1: 644
72, 4: 451
72, 5-11: 642
72, 12-14: 642, 731
72, 15-17: 642
73: 510
73, 1: 510
73, 2-16: 510
73, 9-12: 84
73, 17: 510
73, 18-28: 510
73, 23-28: 692
73, 25: 221, 448, 510
74: 464, 563s
74, 1: 344s, 464
74, 2-3: 464
74, 10-11: 345
74, 10: 343
74, 11: 344
74, 12-17: 564
74, 18: 465
74, 22-23: 465
75, 3: 259
75, 4: 377
75, 8: 259
75, 11: 259
76: 688
77, 14-15: 158
77, 21: 224
78, 5-8: 758
78, 12-13: 197
78, 14: 224
78, 20: 379
78, 42: 196
78, 52-53: 224
78, 58: 317
79, 5: 318, 343, 345
79, 10: 344s
79, 13: 283
80, 2: 283, 704
80, 5: 343
81, 10-11: 625
82: 162, 258
82, 2-4: 257
82, 3-4: 162, 258
82, 7: 162
82, 8: 258
84: 688
84, 5: 692
85, 11-14: 245s
85, 11-12: 246, 511
85, 13: 511
86: 241s, 529
86, 1-2: 692
86, 5: 161, 241
86, 8-10: 161
86, 8: 160
86, 9-10: 293, 528
86, 9: 531
86, 13: 161
86, 14-16: 403
86, 15: 161, 241
87: 688
87, 4: 534
88: 408, 426
88, 2-3: 408, 426
88, 4-7: 426
88, 7-8: 405
88, 7: 499
88, 8-9: 426
88, 10b: 408, 426
88, 11-13: 426
88, 11: 426
88, 12: 408
88, 14: 408, 426
88, 15: 344
88, 17-19: 405, 426
89: 169, 640, 646
89, 4-38: 169
89, 7-10: 158
89, 8: 158
89, 20-38: 646, 691
89, 29-38: 636
89, 29: 335
89, 31-38: 639
89, 31-32: 639
89, 34: 639
89, 36-38: 191
89, 36: 312
89, 39-46: 646
89, 47-50: 398
89, 47: 344
89, 50-52: 646
89, 50: 344
90, 2: 168
93: 525, 688
94, 2-3: 259
94, 3: 344
94, 5-6: 259
94, 20: 259
95, 5: 273
95, 7: 284
96–99: 525, 688
96: 261, 309, 522, 524s
96, 2: 522
96, 3: 309
96, 5: 522
96, 7-10: 309
96, 9: 454
96, 10: *105, 257, 261, 269, 436,* 522, 524, 531, 533, 544, 691
96, 11-12: 177, 261
96, 13: 257, 261, 522, 533, 544
97, 8: 525
99, 1: 704
99, 4: 256, 314, 734, 776
99, 5: 314
99, 6-7: 525
99, 6: 314
100, 1-2: 506, 516
100, 2: 135
100, 3: 283
101: 642
101, 1: 135
103: 269
103, 1: 314, 516
103, 1-2: 516
103, 3-5: 471, 516, 734
103, 8: 517
103, 9-14: 268, 472, 517
103, 9: 517
103, 11: 517

Salmos (cont.)
103, 13-14: 517
103, 13: 517
103, 14: 269, 274, 482
103, 15-18: 517
103, 17: 517
103, 20-22a: 516
103, 22b: 516
104: 176, 484, 559
104, 1-23: 176, 366
104, 2: 176
104, 3-4: 176
104, 5: 176
104, 8-13: 176
104, 10-13: 363
104, 14-23: 176, 557, 559
104, 14: 176
104, 23: 176
104, 24-35: 176
104, 24-26: 176
104, 24-25: 367
104, 24: 369
104, 25-26: 567
104, 26: 418
104, 27-28: 176, 224, 363, 380, 485
104, 29-30: 176, 284, 482
104, 31-34: 176
104, 35: 177, 484
105, 3: 314
105, 26-36: 197
106: 462
106, 1-48: 476
106, 1-5: 476
106, 6-12: 476
106, 7-9: 197
106, 8: 196
106, 10: 195
106, 13-39: 476
106, 34: 203
106, 40-43: 476
106, 44-46: 476
106, 47: 476
106, 48: 476
107, 6: 586
107, 13: 586
107, 17-22: 275
107, 19: 586
107, 25: 202
107, 28: 586
110: 636, 640
110, 1: 637
110, 2-7: 637
110, 3: 637
110, 4: 637
111: 493
111, 1-2: 146
111, 1: 147
111, 2: 146
111, 3: 148
111, 4: 148
111, 7: 148
111, 8: 148
111, 9: 314
112: 492
112, 5: 493
112, 9: 493
113, 5: 159
113, 7-9: 159, 229
115: 329s
115, 1: 329
115, 2: 344
115, 3: 156
115, 4-7: 156
115, 12-13: 156
115, 14: 156
115, 15: 156
117: 246, 506, 529
117, 2: 246
118: 622
119: 219, 473s, 622
119, 1-2: 473
119, 43-48: 230
119, 43: 474
119, 49: 474
119, 50: 473
119, 52: 473
119, 74: 474, 623
119, 81: 474, 623
119, 97: 473, 623
119, 114: 474, 623
119, 116: 623
119, 147: 474, 623
119, 166: 474, 623
122: 688
126: 147, 529
126, 2: 147, 529
127: 560
127, 3-5: 559
128: 560
128, 3: 560
128, 5-6: 560
130: 700
130, 5: 508
131: 498
131, 1-2: 498
131, 3: 498
132: 640
132, 11-12: 639
132, 12: 640
136: 235, 239, 247, 252
136, 1-3: 236
136, 4: 235
136, 5: 369
136, 5-9: 235
136, 10-15: 197, 235
136, 16: 235
136, 17-22: 235
136, 23-25: 235
136, 26: 235
137: 464
137, 5-6: 704
139, 7-12: 100
139, 21: 538
139, 24: 225
142, 6: 692
143: 225, 328s
143, 1: 328
143, 2: 328
143, 8: 328
143, 10: 225
143, 11-12: 328
143, 11: 328
143, 12: 328
145: 240, 262, 484
145, 1: 262, 297, 350
145, 8-9: 240
145, 9: 410, 485
145, 13b: 485
145, 14: 297
145, 14-17: 262
145, 15-16: 224, 363, 380, 485
145, 17: 297
145, 20: 484
145, 21: 314
146: 175
146, 1-2: 506
146, 4: 176
146, 5: 508
146, 6: 175
146, 7-9a: 176
148, 3-4: 177
150: 507

Proverbios
1–9: 374
1, 7: 425, 509
1, 10: 386
1, 20: 369
1, 33: 498
2, 5: 509
3, 7-8: 417
3, 7: 424s
3, 19-20: 369, 734
6, 20-22: 626
7, 4: 369
8: 369-372
8, 1: 369
8, 10-21: 490
8, 22-31: 167, 369s, 373
8, 22-24: 369
8, 25-30: 370
8, 30-31: 365
8, 30: 370
8, 32-36: 373
8, 35-36: 727
9, 1: 369
10, 1: 362
10, 3: 362
10, 4: 362
10, 6: 362
10, 8: 493
11, 1: 362
11, 2: 375
11, 17: 375
12, 15: 716, 733
13, 24: 716
14, 31: 450
15, 8: 487
16, 1-2: 375, 417
16, 1: 376
16, 2: 377
16, 9: 375s, 417
17, 5: 176, 450
19, 14: 375s, 417
19, 21: 376
20, 24: 376, 417
21, 2: 733
21, 30-31: 376, 417
21, 31: 297
22, 15: 716
23, 13: 716

Eclesiastés
1, 13: 422
2, 24: 422
2, 26: 421
3, 1-8: 726
3, 12: 422
3, 14s: 421
3, 17: 422
3, 18ss: 557
3, 19ss: 423
5, 1: 421s
5, 5: 422
5, 17ss: 422
6, 2: 422
7, 13: 422
7, 26: 422
8, 13s: 422
8, 15: 422
8, 17: 423
9, 1ss: 423
9, 7: 422, 424
11, 5: 423
12, 7: 421
12, 8: 423
12, 13: 424s
12, 13s: 725
12, 14: 422

Cantar de los cantares
3, 1-4a: 368

Isaías
1, 9s: 568
1, 11-15: 711, 733
1, 16s: 669
1, 17: 450
1, 21-27: 304
2, 2ss: 192, 679
2, 2-5: 530
2, 3: 530
2, 3s: 625
2, 4: 533
2, 17: 540
3, 13-17: 667
4, 2-6: 679
5, 1s: 301, 305
5, 1-7: 278, 280, 667
5, 2: 279
5, 5s: 279
5, 5ss: 304
5, 7: 278
5, 8ss: 451
5, 13: 402
5, 21: 733
6, 1: 631
6, 1-8: 661
6, 3ss: 313
6, 9s: 663
7, 3-17: 656
7, 9: 496
7, 14: 192
8, 8: 192
9, 2-7: 644, 679
9, 4s: 644
9, 7: 644
10: 537, 541
10, 5: 536, 538s, 544
10, 5s: 547s
10, 5-19: 409, 536, 538, 541
10, 6: 536, 541
10, 7-14: 548
10, 12: 536
10, 13: 369, 536
10, 15: 536
10, 15-19: 548
10, 18s: 536
11, 1-5: 192
11, 1-9: 509, 669, 679
11, 3b-5: 647
11, 6-9: 192, 511, 578, 648
11, 9: 509
12, 2: 497
13s: 540
13–23: 259, 531
14, 13s: 540, 548
14, 15: 540, 548
14, 24-27: 380s
19: 550
19, 1: 559
19, 5-10: 535
19, 20s: 553
19, 23ss: 535, 538, 548, 550, 552s
19, 24s: 551
25: 624
25, 6ss: 565
25, 7: 624
26, 19: 193, 513
28, 17: 303, 396
29, 16: 273
29, 19: 314
30, 11-15: 314
31, 1: 314
33, 17-22: 631
35, 1s: 230, 311
35, 2: 311
35, 5ss: 230
35, 6: 311
35, 7: 311
36s: 537, 497
36–39: 537
36, 10: 537
36, 17: 232
36, 18ss: 537
37, 1-7: 656
37, 16: 167, 704
37, 22-29: 409
37, 23: 532
37, 26s: 537, 547s
37, 26-29: 537
37, 29: 537
37, 29a: 548
37, 29b: 548
40–55: 382
40, 1-11: 140
40, 2: 468, 471
40, 5: 308, 311
40, 9ss: 269, 690
40, 10: 264
40, 10s: 254
40, 11: 225, 282
40, 12: 377
40, 12s: 171
40, 13s: 374
40, 25s: 567
40, 28-31: 170s
41, 1-5: 171
41, 8: 601
41, 8-13: 142
41, 14: 314
41, 16: 314
41, 20: 314
41, 21-29: 171
41, 23s: 155
41, 24b: 788
42: 579
42, 4: 625
42, 5-6a: 165
42, 6: 460
42, 6s: 460, 527
42, 8: 309, 320
42, 13: 318
42, 14: 579
42, 14ss: 580
42, 15s: 580
42, 16: 580
43: 786, 788
43, 1: 171, 273
43, 3: 196
43, 3s: 443
43, 3ss: 196
43, 5s: 142, 471
43, 5ss: 170
43, 6: 280
43, 7: 273
43, 8: 191
43, 8s: 787
43, 8-13: 171, 786
43, 10: 787
43, 10-13: 788

Isaías (cont.)
43, 15: 171, 263, 314
43, 18s: 51, 670
43, 21: 273
44s: 157
44, 1: 444
44, 2: 171, 273
44, 7: 158
44, 8: 142, 788
44, 9: 157, 788
44, 9-20: 157
44, 21: 273
44, 24: 273
44, 24-28: 545, 548
44, 24–45, 7: 157
44, 28: 282, 545
45, 1: 193, 546
45, 1-7: 544
45, 7: 380
45, 9: 273, 301
45, 9s: 273
45, 9-13: 552
45, 11: 273, 314
45, 12s: 170s
45, 15: 359
45, 18: 166, 271
45, 18s: 229
45, 21: 330
45, 21s: 330
45, 21-25: 330
45, 22s: 330
45, 24: 330
45, 25: 330
46, 1-4: 308
46, 3: 281s
47: 333, 409
47, 4: 314
47, 6: 270, 333, 532, 543
47, 6s: 541
47, 6-9: 541
47, 6a: 547s
47, 6b-8: 548
47, 7: 154
47, 8: 154
47, 9: 541, 548
47, 10: 154
47, 11: 541, 548
48, 11: 309
48, 14: 443
48, 17: 314
49, 6: 460s
49, 6-9: 527
49, 7: 461
49, 14: 281, 302, 304, 335, 346, 382, 673
49, 14s: 285, 580, 679
49, 15: 346
49, 15s: 281, 325
50, 2: 347, 673
50, 2b-3: 347
51, 9: 167
51, 9s: 277, 564
52, 7: 269, 690
52, 10: 264
52, 13–53, 12: 513, 650
53, 5: 277
53, 6: 284
54, 4-8: 679
54, 5: 314
54, 7: 335, 471
54, 7s: 244, 323, 335, 347, 470s, 577
54, 7a: 469
54, 7b: 469
54, 8: 335
54, 8a: 469
54, 8b: 469
54, 9s: 244, 246, 567, 573
54, 10: 246, 335
55: 382
55, 3: 649
55, 5: 314
55, 7: 471
55, 8s: 382
55, 12s: 466, 589
55, 13: 285, 510
56: 215
56, 1: 677
56, 1-7: 392
56, 3: 552
56, 3-6: 392, 553
56, 3-8: 392s, 527
56, 6s: 552
56, 7: 553
57, 15a: 316
57, 15b: 316
57, 18s: 275
58: 493
58, 1-4: 733
58, 6: 311
58, 6s: 491
58, 8: 310, 320
59, 1: 347, 673
60ss: 576
60, 21: 279
61, 1s: 229
61, 2: 211
61, 3: 280
61, 8: 256, 734, 776
62: 579
62, 1: 579
62, 3ss: 576, 579
62, 4: 581
62, 4b-5: 577
63, 7: 282
63, 9: 281
63, 10: 317
63, 10s: 317
63, 11: 317
63, 15: 268
63, 15–64, 12: 268
63, 16: 191, 268
64, 7s: 268, 273s
64, 8-12: 302
65, 17-25: 193, 474, 511, 577s
65, 23: 510, 578
66, 11s: 281
66, 12s: 225
66, 13: 281, 302
66, 20: 311

Jeremías
1, 4-10: 388
1, 10: 279
2, 4-13: 667
2, 21: 279
3, 1: 245, 391, 768
3, 1ss: 313
3, 12: 324
3, 19: 269
3, 19s: 267, 275
3, 22: 275, 324
4, 2: 218
4, 23-26: 571, 574, 576
4, 27a: 574
4, 27b: 574
4, 31: 657
5, 12: 155
5, 20-29: 676
5, 27: 733
6, 14: 276
6, 23: 185, 540s
7: 672
7, 4: 672
7, 5ss: 672, 676
7, 6: 450
7, 9: 218, 620
7, 22: 711
8, 8: 623, 628
8, 10: 629
8, 11: 276
8, 11-12a: 628
8, 12b: 629
8, 22: 275
9, 1ss: 276
9, 23s: 494, 721
10, 1-5: 157
10, 1-16: 156s, 160, 172
10, 5: 156
10, 6: 156, 160, 172
10, 9: 156
10, 10: 157, 160, 172
10, 12: 184
10, 12s: 156, 184
10, 14s: 156, 160
10, 16: 157, 160, 172s
11, 4: 192
11, 7: 197
12, 1: 413s
12, 1ss: 777
12, 1-4: 413s
12, 2: 414
14, 4ss: 569
15, 10-21: 500
18, 1-11: 273
18, 3-6: 301

18, 4: 273
19, 1-13: 273
19, 11: 274
20, 7: 386, 388
20, 7-18: 386
20, 11: 388
20, 12: 388
20, 14-18: 414
21, 5: 265
21, 9: 667
22, 2-5: 644
22, 3: 450, 676
22, 13s: 731
22, 13ss: 673
22, 13-17: 676
22, 15s: 218, 643
22, 16: 644
22, 17: 673
22, 28ss: 645
23, 1: 283
23, 1s: 645, 648
23, 3: 471
23, 4: 648
23, 5ss: 648
23, 14: 568
23, 18: 660
23, 21: 733
23, 21s: 660
24, 6: 279
24, 7: 192
24, 10: 667
25, 6: 544
25, 9: 539, 547s, 552
25, 30: 703
26, 17ss: 668
27s: 154, 662
27, 6: 539, 544, 547s, 552
29: 382
29, 5ss: 463
29, 10-15: 674
29, 14: 471
29, 17: 667
30–33: 670
30, 10s: 142
30, 12: 276, 285
30, 12s: 304, 324, 469
30, 12-15: 302
30, 12-17: 276
30, 16s: 649
30, 17: 275, 285, 303, 324, 471
30, 22: 192
31, 3: 443, 471
31, 4ss: 302
31, 8: 470
31, 9: 280
31, 10: 283, 302, 471
31, 15: 269
31, 20: 268
31, 23-28: 302
31, 27s: 675
31, 27-30: 192
31, 28: 279
31, 29: 719
31, 29s: 719
31, 31-34: 670, 679
31, 33: 192
31, 34: 471
32, 38: 192
33, 8: 471
33, 14ss: 648
33, 23s: 648
34: 211
35, 6-10: 716
36, 3: 471
37s: 656
40, 9: 539, 543
41, 5: 704
42, 10: 279
42, 10ss: 543
42, 11s: 539
43s: 534
43, 1-7: 663
46–51: 259
49, 18: 568
49, 19: 158
50s: 270
50, 2: 540
50, 2–51, 58: 539
50, 3: 540
50, 5: 335
50, 6: 283
50, 40: 568
50, 42: 540
50, 44: 158
51, 8: 276
51, 9: 305
51, 9s: 277
51, 15: 369
51, 41s: 544

Lamentaciones
2, 5: 265
3: 243
3, 1ss: 675
3, 16ss: 675
3, 18: 243
3, 18-24: 244
3, 21: 243
3, 21-24: 243
3, 24: 243
5, 20: 281, 346
5, 20ss: 322, 335, 465

Ezequiel
3, 16-21: 731
6, 11: 667
8ss: 705
9s: 310
10, 15-22: 705
11, 20: 192, 321
13: 154, 662
13, 9: 733
13, 10: 733
14, 11: 192, 321
14, 14: 519, 572
14, 20: 519, 572
16: 411, 470
16, 32: 411
16, 38: 320, 411
16, 38-43: 612
16, 42s: 325, 411
16, 46-51: 568
16, 58s: 469
16, 60: 469
16, 63: 471
18, 2: 719
18, 2ss: 719
18, 5-9: 676
18, 30ss: 628, 731
20: 411
20, 5: 444
20, 41: 332
20, 41-44: 326, 332
22, 26: 213, 312
23: 411
23, 25-30: 411
23, 45-49: 325
25–32: 259, 531
29–32: 534, 548
29, 3: 535, 548
32, 31: 548, 551
33–48: 670
33, 7ss: 731
33, 24: 191
34: 283, 492s, 691
34, 1-6: 731
34, 1-10: 285
34, 3s: 490
34, 3ss: 452
34, 3-6: 283, 645
34, 7-19: 283
34, 11-16: 302
34, 13-16: 283
34, 14ss: 490
34, 17-22: 257
34, 25: 498
34, 28: 498
36: 626
36, 5s: 318
36, 22s: 215
36, 22-32: 315, 319, 326, 332, 679, 773
36, 23: 332
36, 24: 470
36, 24ss: 315
36, 26s: 626
36, 28: 192, 321
37, 1-14: 512, 670
37, 11s: 658
37, 12ss: 466
37, 21: 471
37, 23: 192, 321
37, 24: 282
37, 26: 335
37, 27: 192, 321
39, 7: 315

Ezequiel (cont.)
39, 25: 332
39, 25ss: 316
39, 25-28: 320
39, 25-29: 319, 326, 332, 679, 773
40–48: 679, 697
40, 1–42, 20: 454
43s: 310
43, 1-5: 705
43, 5: 454

Daniel
2, 17-19: 730
2, 21-23: 730
3–4: 261
3, 100–4, 34: 542
3: 542
3, 4-6: 542, 548
3, 8-27: 542
3, 16-18: 498
3, 19: 498
3, 95-96: 542
3, 100: 261
4: 409
4, 1-14: 543
4, 5-6: 317, 730
4, 14: 261, 543
4, 15: 317
4, 16-19: 548
4, 21-24: 547
4, 22: 261, 543
4, 20-24: 548
4, 24: 270
4, 25-34: 543
4, 25-27: 543
4, 27: 543
4, 28-30: 543
4, 28-29: 548
4, 29: 261, 543
4, 31-34: 548
4, 31a: 543
4, 31b-34: 543
4, 31-32: 552
4, 32: 261, 271, 381, 543
4, 33: 73
4, 34: 261, 543s
4, 35: 380
5, 11: 317, 730
5, 14: 730
6, 1-28: 546
6, 27-28: 546
7, 9: 474
7, 13: 650
12, 2: 193, 513

Oseas
2: 387
2, 2-13: 245, 387, 476
2, 2-23: 244, 387, 476, 575
2, 10-13: 323
2, 12: 322
2, 14: 387s, 575
2, 14s: 476
2, 16: 324, 387, 577
2, 16-20: 476, 575
2, 16-25: 575
2, 19s: 387
2, 20: 575
2, 21ss: 245s, 324, 476, 511
2, 23: 192, 576
3, 1: 443
3, 5: 649
4, 1s: 218, 571
4, 1ss: 222, 259, 570s, 667
4, 2: 620
4, 3: 402
6, 1: 274
6, 6: 218, 644, 676
7, 11: 535
8, 4: 635
9, 7: 662
9, 10: 279, 305
10, 12: 218, 668
11, 1: 200, 267, 443
11, 1ss: 299
11, 1-9: 269, 299
11, 4-7: 270, 280, 324
11, 6s: 300
11, 8: 299, 325
11, 8s: 268, 299, 324, 568
11, 9: 314
12, 6: 218
13, 14: 583
14, 3: 452
14, 3b: 297
14, 4: 443
14, 5: 275

Joel
2, 18: 319
3, 1-2: 680
4, 16: 703

Amós
1s: 259, 531, 533
1, 2: 599, 703
1, 3–2, 3: 409
1, 3–2, 5: 533
1, 3–2, 8: 259
1, 13: 259, 532
2, 1: 532
2, 7: 315
3, 2: 672
4: 172, 570
4, 1: 172
4, 1ss: 667
4, 4s: 711, 733
4, 6-11: 401, 570
4, 11: 195
4, 13: 172, 174
5, 2: 657
5, 4ss: 669
5, 7: 218, 676
5, 8s: 172
5, 14s: 669
5, 24: 218, 676
5, 25: 711
6, 7: 402
6, 12: 218, 676
7, 7ss: 303
7, 10-17: 656
7, 12: 662s
7, 13: 691
9, 2ss: 100
9, 5s: 172
9, 7: 199, 253, 549, 551-553, 672
9, 8: 350
9, 11s: 669
9, 11-15: 192
9, 13ss: 511
9, 15: 279

Jonás: 548
3, 5-10: 539, 553
4, 2: 242, 553

Miqueas
1, 3ss: 599
2, 1s: 451
2, 1-5: 658
2, 5: 402
3, 9-12: 643, 667
3, 12: 402
4, 1-4: 530, 625
4, 1-5: 192
5, 2-5: 649
5, 2: 658
5, 4s: 658
6, 3ss: 149-151
6, 8: 489, 676
7: 159
7, 18ss: 159s
7, 19: 159
7, 20: 159, 191

Nahúm
1: 300
1s: 295
1, 2: 242, 319
1, 2s: 242s, 294
1, 3: 242, 248
1, 6ss: 299
1, 11: 538
2, 9s: 299
3, 4: 538
3, 5ss: 299

Habacuc
2, 9-14: 676
3, 3: 599
3, 17ss: 679
3, 18s: 192

Sofonías
1, 2s: 569
1, 12: 155, 424
1, 15s: 657
1, 18: 318
2: 531
3, 8: 318
3, 15: 631
3, 20: 471

Ageo
2, 11ss: 213
2, 12s: 312
2, 23: 648

Zacarías
1, 4: 669
1, 14: 319
7, 9s: 676
7, 10: 450
8, 2: 319
8, 20-23: 531, 625
9–14: 193
9, 9: 658
9, 9s: 474, 649
14, 16s: 631

Malaquías
2, 10: 267

NUEVO TESTAMENTO

Mateo
1, 23: 192
2, 13ss: 200
3, 8ss: 280
5, 17-20: 220
5, 23s: 700
6, 11: 380
6, 11s: 511
6, 25-31: 368, 380, 485
6, 33: 638
20, 28: 196
21, 33-41: 280
21, 41: 280
23, 31: 664
25, 31-46: 491
27, 34: 407
27, 39-44: 430
27, 48: 407

Marcos
1, 34: 277
4, 39: 689
6, 30-44: 226
6, 34: 226, 284
6, 41: 226
10, 45: 196
12, 13: 723
12, 18: 723
12, 28: 723
12, 35ss: 651
15, 36: 407

Lucas
1, 17: 680
1, 46-55: 159
2, 32: 460
4, 16-21: 201
6, 22: 664
7, 22: 200, 277
9, 11: 277
9, 31: 200
10, 23s: 116
11, 49s: 664
12, 20s: 727
13, 34: 664
15, 3-7: 284
23, 36: 407

Juan
1: 371
1, 1-18: 371
1, 14: 239, 312
2, 17: 407
10, 3: 284
15, 1-6: 280
15, 6: 280
15, 25: 407
16, 33: 430
17, 11: 127
19, 29: 407

Hechos de los Apóstoles
1, 20: 407
2, 17-21: 680
5, 34: 724
22, 3: 724

Romanos
3, 25: 215, 699
4, 17: 166
10, 14s: 606, 738
10, 19: 319
11, 33ss: 371
11, 33-36: 371

1 Corintios
1, 18-25: 372
1, 25: 727
1, 30: 372
2, 8: 312
6, 12: 477
10, 23: 477
2, 17: 155
3, 23-24: 680
4, 5: 432

Eclesiástico
24: 370, 624
24, 19-22: 624
24, 23-29: 623
24, 25-31: 624

2 Macabeos: 179
15, 3-6: 137
15, 5-8: 748
15, 17: 748

2 Corintios
3, 6: 724
8, 15: 774

Gálatas
3, 8: 191, 447
6, 15s: 477

Efesios
1, 8s: 372
3, 9s: 372
3, 20: 754

Colosenses
2, 2s: 372

Hebreos
1, 1: 56
7–10: 215, 684
7, 27: 684
11: 191
11, 37: 663

2 Pedro
2, 5: 573

1 Juan
4, 20s: 630

Judas
3: 724

Apocalipsis
21, 3s: 696
22, 2: 277
22, 20: 432

ÍNDICE DE NOMBRES

Acheson, D.: 721
Ackroyd, P. R.: 91, 303, 334, 649, 653
Adorno, T. W.: 32
Agustín de Hipona: 221
Albertz, R.: 55, 80, 88, 171, 263, 287, 472, 621, 694, 706, 714, 720, 744
Albrektson, B.: 381
Albright, W. F.: 35, 38-41, 59, 63, 91, 166
Alston, W. P.: 142
Alt, A.: 35-42, 46, 59, 63, 91, 187, 321, 505
Alter, R.: 72s
Andersen, F. I.: 142
Anderson, B. W.: 27, 53, 136, 183, 188, 198, 234, 389, 442, 462, 485, 523, 527, 561, 565, 573, 649, 655, 690, 712, 767
Anderson, G. A.: 464, 513, 577, 604s, 683, 686, 692, 735
Arafat, Y.: 202
Auerbach, E.: 128
Austin, J. L.: 186

Bach, J. S.: 511
Bach, R.: 402
Bacon, F.: 21s, 26
Bakhtin, M.: 100
Balentine, S. E.: 60, 359
Balthasar, H. U. von: 44, 85, 592
Baltzer, K.: 321, 445
Banks, R. J.: 253
Barr, J.: 59s, 64, 79, 108, 113-115, 123, 141, 177, 180, 182s, 362, 446, 480, 482, 484, 558, 624, 714, 763
Barth, C.: 693
Barth, K.: 18, 30-35, 40-42, 45, 50, 53s, 57s, 63, 73s, 103, 108, 125, 137, 180, 182s, 251, 379, 405, 480, 503, 564s, 627, 757
Barton, J.: 60, 176, 533, 653s, 662, 675s
Bauman, Z.: 556
Baumgartner, W.: 386, 687
Beal, T. K.: 385, 759
Beck, A. B.: 240, 259, 531, 749
Becker, E.: 589
Begrich, J.: 502, 661
Bellah, R.: 141
Bellis, A. O.: 78, 117, 539
Belo, F.: 89, 208, 215, 217, 455, 724, 749
Berger, P. L.: 94, 413
Bernardo de Claraval: 448
Berry, W.: 391
Beyerlin, W.: 402
Bird, K.: 291, 721
Blackwell, R. J.: 22, 124
Blenkinsopp, J.: 232, 562, 605, 654s, 683, 697, 713
Bloch, E.: 419, 519, 611
Bloom, A.: 355
Blum, E.: 535, 767
Blumenthal, D.: 102s, 106, 336, 353, 355, 405, 429
Bockmuehl, M.: 29, 177
Boer, P. A. H. de: 281
Bohler, C.: 721
Bollas, C.: 784
Bonhoeffer, D.: 367
Booer, S.: 186
Bordo, S.: 22
Borg, M. J.: 757
Borresen, K. E.: 480
Bossuet, J.: 79
Bostrom, L.: 360, 370, 374, 722
Boyce, R. N.: 256
Braaten, C. E.: 745, 757
Bracke, J. M.: 467
Bream, H. W.: 720
Brettler, M.: 111
Bright, J.: 40
Brink, A.: 93
Bronfenbrenner, I.: 410
Brooks, R.: 15, 650
Brown, R. E.: 627
Brown, R. M.: 266
Brueggemann, W.: 44s, 77, 81, 83s, 89s, 103s, 118, 136, 140, 147, 180, 187, 189, 203, 205, 208, 216, 219, 221, 237, 246, 252s, 265s, 268, 276, 292, 307, 352, 361, 381, 391, 393, 398, 410, 425, 463, 466, 468s, 494s, 504s, 510s, 515, 518s, 539, 542, 549, 561, 570, 573, 618, 630, 656, 688, 690, 713, 717, 722, 749, 758, 773, 785
Brunner, E.: 44
Bryant, D. J.: 84s, 96, 139
Buber, M.: 44, 234, 260, 359, 432, 441, 458, 510, 765
Buckley, M. J.: 153
Budick, S.: 350
Bultmann, R.: 64, 96, 136, 188, 234, 767
Bundy, M.: 743
Burkhardt, H.: 29
Burrows, M. S.: 31
Buss, M. J.: 65, 70
Butler, J. T.: 27

Calvino, J.: 17, 202, 262, 367, 414, 456
Câmara, H.: 266
Cannon, K. G.: 233, 245
Caputo, J. D.: 100, 354
Carmody, J.: 437
Carroll, R.: 116, 279, 661
Causse, A.: 65
Chadwick, O.: 25
Chaney, M.: 65, 451
Chemnitz, M.: 19
Childs, B.: 17, 19, 28, 55, 57, 59-61, 64, 78s, 81, 102, 107-115, 122-126, 204, 537, 649, 671, 744, 748, 757, 763s, 766-769
Cixous, H.: 354
Clark, G.: 239
Clements, R. E.: 192, 446, 671, 725
Clifford, R. J.: 166s, 688
Clines, D. J. A.: 36, 72, 79, 245, 387, 448, 476, 518, 524
Coady, C. A. J.: 137

Coats, G.: 192, 671
Cobb, J. B.: 627
Cody, A.: 702
Coleridge, M.: 105s, 117
Collingwood, R. G.: 137
Collins, A. Y.: 650
Collins, J. J.: 15, 79, 115, 167
Cone, J. H.: 119
Conrad, E.: 142, 502
Coote, R. B.: 212, 697
Copérnico, N.: 22
Crenshaw, J. L.: 58, 172, 240, 360, 362, 364, 366, 412, 420, 457, 484, 494, 561, 659, 661, 713s, 716, 736, 749, 777
Crim, K. R.: 525
Crites, S.: 82
Cross, F. M.: 37s, 82, 111, 142, 166, 168, 192, 198, 612, 616, 635, 670, 713
Crüsemann, F.: 146
Cuddihy, J. M.: 351, 760, 784
Culley, R. C.: 82
Cullmann, O.: 482
Cusack, G. D.: 391

Dahood, M.: 513
Daniels, D. R.: 509
Darr, K. P.: 117
Darwin, C.: 26
Daube, D.: 774
Daussaud, R.: 685
Davies, G.: 259, 532, 717
Davies, P. R.: 36, 59, 91
Davies, W. D.: 189, 724
Davis, E.: 535
Day, J.: 167, 361, 370, 437, 678, 713
Day, P. L.: 374
De Wette, M. L.: 25
Dean, J.: 276
Deissler, A.: 489, 495, 499, 501s
Denton, R.: 111
Derrida, J.: 100, 354-356, 777s
Descartes, R.: 21-23, 26, 31, 63, 151, 221, 678
Desmond, A.: 26
Dever, W.: 38
Dietrich, E. L.: 467
Dillenberger, J.: 359
Dilthey, W.: 104
Donner, H.: 392, 446, 527, 553
Dorner, I. A.: 598
Dostoievski, F.: 27, 74
Douglas, M.: 136, 212s
Dozeman, T. B.: 610
Durkheim, E.: 65s

Eaton, J. H.: 650
Ebeling, G.: 724, 763-765
Eichrodt, W.: 9s, 35, 42-46, 48s, 53-57, 60, 63s, 77, 109, 111, 115, 173, 314, 321, 446, 478, 483, 685, 744
Eissfeldt, O.: 649, 688
Eldredge, L.: 27
Ellul, J.: 202, 589, 737, 760s
Emerton, J. A.: 361, 392, 527
Engnell, I.: 635, 651
Erikson, E.: 495-497
Evans, B. F.: 391
Everson, J. A.: 99
Exum, J. C.: 144

Fackenheim, E.: 205, 277, 336, 353s, 357, 420, 441, 458, 771, 784
Fackre, G.: 29
Fairbairn, W. R.: 504
Farrer, A.: 142, 390
Felder, C. H.: 119
Felman, S.: 137
Fenn, R. K.: 138
Fensham, C. F.: 568
Feuerbach, L.: 31s
Fewell, D. N.: 233
Fiorenza, F.: 101
Fisch, H.: 404, 502s
Fishbane, M.: 95, 110s, 237, 392, 561, 723, 737, 760, 768
Flacius, M.: 19
Flax, J.: 354
Fohrer, G.: 457, 484, 736
Fontaine, C. R.: 715
Ford, D. F.: 137, 507
Foucault, M.: 141s, 289, 735
Fowl, S. E.: 19
Frank, D. H.: 480
Frank, H. T.: 59
Frankfort, H.: 635
Freddoso, A. J.: 142
Freedman, D. N.: 13, 220, 233, 240, 446, 531
Frei, H.: 15s, 61, 103
Fretheim, T.: 115, 118, 123, 141, 177, 222, 388, 397, 534, 565, 568
Freud, S.: 27, 74, 189, 221, 351s, 356, 503s, 706, 743, 760, 784
Frick, F.: 65
Friedman, R.: 534
Friedrich, J.: 587
Frye, N.: 105, 741, 776
Fukuyama, F.: 63, 556, 778

Gabler, J. P.: 27s, 62
Gadamer, H.-G.: 28s, 32, 752, 765
Galileo Galilei: 22, 124
Gallie, W. B.: 59, 73, 765
Gammie, J. G.: 119, 213, 312, 362, 413, 455, 494, 655, 713
Geertz, C.: 67, 71, 604, 686
Gerstenberger, E.: 345, 362, 403, 424, 426, 464, 498, 500, 503, 505, 508, 694, 715
Gese, H.: 314, 530, 624-626, 687
Gilbert, G.: 713
Gilkey, L.: 58s, 142, 184, 557
Glatzer, N.: 441
Goedicke, H.: 40
Goeke, H.: 495
Good, E. M.: 419
Gordis, R.: 775
Goshen-Gottstein, M. H.: 111, 767
Gottwald, N. K.: 10, 65-68, 70s, 75, 89, 117, 119, 161, 259, 307, 382, 452, 502, 531, 616, 625, 632, 655, 750, 774, 776
Gowan, D. W.: 532
Grabbe, L.: 631, 653, 659, 678, 683, 713
Graham, M. P.: 39
Gray, J.: 692
Green, G.: 83s, 139, 627
Greenspahn, F. E.: 111, 437
Greer, R. A.: 98, 604
Gross, K.: 620, 654
Gruber, M. I.: 281
Grumley, J. E.: 289
Gunkel, H.: 63, 70, 260
Gunn, D. M.: 72, 233, 394
Gunneweg, A. H. J.: 767
Guthrie, H. H.: 145, 226, 253, 505
Gutiérrez, G.: 162, 419, 449

Ha, J.: 446
Habel, N. C.: 189, 518, 661
Habermas, J.: 143
Hadley, J. M.: 437
Halberstam, D.: 743
Hall, D. J.: 34, 359, 483, 490
Halpern, B.: 62, 534
Hamilton, J. M.: 209, 774
Handelman, S.: 98, 127s, 351s

Hanson, P. D.: 65, 68, 115, 193, 331, 472s, 670, 726
Haran, M.: 685, 695, 702, 710
Hardy, D.: 507
Harrelson, W.: 182, 198, 204, 363, 373, 462, 532, 558, 561, 649, 655, 712
Harriman, A.: 721
Hartman, G.: 350
Harvey, V. A.: 50, 226
Hauerwas, S.: 59, 82, 103
Haupt, P.: 166
Havel, V.: 93, 202
Havelock, E. A.: 137
Hayes, J. H.: 15s, 20, 24, 26s, 70, 473, 661
Haynes, S. R.: 29, 764
Hays, R. B.: 95, 724
Hazard, P.: 22s, 79
Heaton, E. W.: 717
Hegel, G. W. F.: 22, 24, 26s, 62, 289
Heidegger, M.: 100, 136, 354s
Hendel, R. S.: 88
Hermisson, H. J.: 362, 717
Heschel, A.: 202, 275, 323, 441, 480, 487
Hillers, D.: 445, 465
Hitler, A.: 538
Hocking, C. E.: 448
Hoglund, K.: 510
Homberg, G. R.: 259
Hooke, S. H.: 635
Hooker, M. D.: 650
Horkheimer, M.: 32
Hormuth, S. E.: 503
Horsley, R. A.: 382, 655
Horwitz, R.: 44
Howard, D. M.: 525
Huffmon, H. B.: 509, 709
Humphreys, W. L.: 394, 494, 717s
Hunter, A. V.: 669
Hurtado, Larry W.: 374
Hutton, R. R.: 631, 653, 683, 713
Hyatt, J. P.: 59, 457, 484, 618
Ihde, D.: 72

Ireneo de Lyón: 25
Irwin, T.: 137, 357
Isaacson, W.: 721

Jacob, E.: 56
Janssen, E.: 91
Janzen, J. G.: 518
Janzen, P. P.: 213
Jenson, R. W.: 745, 757
Jeremias, J.: 598s, 601
Jobling, D.: 119, 355, 451, 502, 642, 655
Johnson, A. R.: 481, 636, 650
Johnson, E. A.: 87, 251, 373, 683s
Johnson, L. T.: 756
Johnson, M.: 12, 522
Johnston, D.: 555
Jones, J. W.: 503
Jones, L. G.: 19, 59, 82
Josipovici, G.: 72
Juan Pablo II: 129
Juliana de Norwich: 578
Jüngel, E.: 255, 356

Kadushin, M.: 609, 625
Kallai, Z.: 617
Kant, I.: 22, 24, 151, 221, 418, 480
Käsemann, E.: 727
Katz, S. T.: 129s, 353
Kaufman, G.: 59, 85, 142, 288
Kaufmann, Y.: 155, 557, 563s
Kearney, P. J.: 562, 697
Kearney, R.: 84
Kee, H. C.: 757
Kelber, W.: 748
Kelsey, D.: 137
Kennan, G. F.: 721
Kennedy, P.: 555
Kernberg, O.: 504
Kierkegaard, S.: 74, 457, 519
King, M. L.: 202
Kirby, J.: 437
Kissinger, H.: 743
Kitamori, K.: 325
Klein, R. W.: 91, 303, 744
Knierim, R.: 27, 45, 181, 183, 239, 379, 437, 558, 561, 774
Knight, D. A.: 26, 47, 88, 205
Knohl, I.: 455, 683, 685, 695
Koch, K.: 70, 364, 375, 532, 561, 655, 674, 714
Koehler, L.: 661, 684s, 688, 695, 704, 711, 729
Koestler, A.: 22
Kohut, H.: 504
Kort, W.: 735s
Kraeling, E.: 15, 19
Kraftchick, S. J.: 45, 60, 469, 573
Kraus, H.-J.: 15, 21, 260, 407, 525, 603, 618, 636, 641, 686, 694, 716
Kristeva, J.: 759
Kübler-Ross, E.: 503
Kugel, J. L.: 21, 98, 350, 604
Kuhn, T.: 121
Kuntz, J. K.: 598
Kutsch, E.: 221

Labuschagne, C. J.: 157
LaCherbonnier, E.: 204
Lamott, A.: 291
Landsberger, H. A.: 89, 632
Lanham, R. A.: 82, 748
Laub, D.: 137
LeFevre, P.: 404, 503
Leibniz, G. W.: 79, 776
Lemaire, A.: 717
Lessing, E.: 18, 50
Levenson, J. D.: 79, 102, 110-112, 114s, 118s, 126, 168, 176, 179, 196, 220, 247, 314, 348, 410, 446, 454, 520, 526, 534, 557s, 563-565, 567, 571s, 640, 648, 651, 659, 689, 705, 743, 766s, 773, 779
Levinas, E.: 44, 354, 479s, 484, 486s
Lifton, R. J.: 286s
Linafelt, T.: 12, 349, 418
Lincoln, A. T.: 137
Lindbeck, G. A.: 96, 103s, 588, 604, 627, 686, 785
Lindblom, J.: 654
Lindström, F.: 179, 345, 381, 403, 406, 500, 566, 693s, 779
Locke, J.: 21, 23, 26, 31, 221, 678
Lohfink, N.: 126, 445, 448, 560, 665, 776
Long, B. O.: 39, 192, 671
Lovette, R.: 721
Lucas, J. R.: 379
Lundbom, J. R.: 298
Lundquist, J. M.: 709
Lutero, M.: 16-21, 28, 34, 204, 221, 288, 328s, 356, 359, 609, 698, 704
Lyotard, J.-F.: 105, 588, 746, 752

MacIntyre, A.: 78, 83, 753
Macken, J. S.: 31, 480
Maimónides, M.: 102, 111
Mandela, N.: 202
Mannheim, K.: 68
March, W. E.: 190, 661, 667
Marion, J.-L.: 136
Marsden, G.: 766
Martin-Achard, R.: 513

Marty, M. E.: 766
Marx, K.: 66s, 74, 104, 351, 449, 644, 741, 743, 760, 774s, 784
Mastin, B. A.: 678
Mauser, U.: 480
May, R.: 59, 736
Mays, J. L.: 219, 256, 473, 622, 776
McBride, S. D.: 629, 705
McCann, J. C.: 510, 525
McCarthy, D. J.: 445, 633
McCloy, J. J.: 721
McCormack, B. L.: 30s
McFague, S.: 86s, 184, 253, 288, 750
McKane, W.: 370, 717
McKenzie, S. L.: 39, 764
McKim, D. K.: 26
McNamara, R. S.: 721, 743
Meeks, M. D.: 12, 136, 208, 477, 588
Meissner, W. W.: 503
Mendelssohn, I.: 631
Mendenhall, G.: 40, 65s, 205, 258, 260, 271, 298, 300, 321, 409, 445, 709, 717, 720s
Mettinger, T. N. D.: 141, 454, 465, 696, 702s, 704s
Middleton, J. R.: 90
Miles, J.: 248, 419, 751, 764
Miles, M. R.: 222, 511
Milgram, S.: 494
Milgrom, J.: 683, 685, 695, 700
Miller, D. G.: 256
Miller, J. M.: 473
Miller, P. D.: 12, 38, 82, 88, 111, 142, 145, 147, 158, 162, 189, 201, 205s, 209, 219, 256, 263, 337, 364, 408, 426, 437, 500s, 505, 510, 523, 525, 527, 561, 629, 659, 670, 705, 767
Mintz, A.: 93
Miranda, J.: 449, 644, 748, 774s
Moberly, W.: 36, 237, 442, 611
Moltmann, J.: 36, 44s, 184, 187, 336, 356, 430, 439, 505, 508, 670, 772
Moore, J.: 26
Moran, W. L.: 265, 442
Morgan, D. F.: 725
Mosala, I.: 118s, 655
Moss, R. V.: 137
Mottu, H.: 662
Mowinckel, S.: 177, 260s, 561, 634s, 640, 646s, 650, 688
Muilenburg, J.: 12, 70s, 74s, 87, 116, 138, 198, 603, 618
Mullen, E. T.: 162, 659
Murphy, R. E.: 52, 362, 370, 495, 713
Myers, C.: 200

Nadel, G. H.: 59, 765
Napier, B. D.: 48
Neal, M. A.: 210, 507
Neher, A.: 417
Nelson, G. H.: 525
Nelson, R.: 458, 683s, 702
Neusner, J.: 94, 462, 473, 606, 614, 686, 736
Newsom, C. A.: 322, 374
Nicholson, E. W.: 37, 321, 445s, 610, 617
Niditch, S.: 526
Niebuhr, H. R.: 59
Niebuhr, R.: 85, 765
Nietzsche, F.: 27, 74, 102, 356, 743
Nixon, R.: 276, 387
Noble, P. R.: 107, 410
Noddings, N.: 410
Noll, M. A.: 557
Noth, M.: 35-42, 46, 59, 63, 227, 547, 603

O'Day, G. R.: 12, 137
Oakes, E. T.: 592
Obermann, H.: 129
Oden, T. C.: 515
Ollenburger, B. C.: 26, 90, 233, 261s, 454, 687s, 690, 692, 768
Olson, D. T.: 295
Ong, W.: 748
Ord, D. R.: 697
Orlinsky, H.: 461
Östborn, G.: 613, 629
Osten-Sacken, P. von der: 726
Otto, E.: 203
Otto, R.: 418
Overholt, T. W.: 65, 154, 654
Ozick, C.: 127, 784

Pannenberg, W.: 486
Parker, S. B.: 509
Patrick, D.: 12, 85, 186, 207, 251, 455, 737
Patte, D.: 32
Pedersen, S.: 371
Penchansky, D.: 742, 745
Perdue, L.: 50s, 62, 64, 77, 362, 413, 494, 713, 722, 742s, 748
Perlitt, L.: 321, 359, 445s
Petersen, D. L.: 653
Pixley, G.: 117-119, 655
Placher, W. C.: 96, 99, 104
Platón: 69, 80, 355, 357
Pleins, J. D.: 775
Plöger, O.: 472s
Plüss, J.-D.: 138
Polanyi, M.: 32, 121, 209
Postman, N.: 737, 761
Preuss, H. D.: 51, 181, 360
Pritchard, J.: 168
Procksch, O.: 685
Propp, W. H.: 21
Provan, I. W.: 59
Prussner, F. C.: 15s, 20, 24, 26s

Raabe, P.: 259, 531
Rahner, K.: 592
Raitt, T. M.: 668
Randour, M. L.: 503
Reagan, C.: 72
Reed, Walter L.: 100
Reed, William L.: 58
Rendtorff, R.: 114s, 126, 171, 446, 535, 767
Reventlow, H. G.: 15s, 20, 22s, 48, 205, 402, 569
Richard, P.: 154
Ricoeur, P.: 17, 67, 72-74, 78, 86, 108, 128, 138, 152, 216, 253, 285-287, 362, 448, 489, 519, 565, 656, 674, 706, 743, 764
Ringe, S. H.: 210, 322
Roberts, J. J. M.: 40
Robinson, J. M.: 136, 442, 627
Rogers, J. B.: 26
Rogerson, J.: 15, 22, 25
Rorem, P.: 31
Rorty, R.: 67
Rose, M.: 759
Rosenstock-Huessy, E.: 477, 761
Rosenzweig, F.: 477
Ross, E. M.: 480
Rouner, L. S.: 480
Rowley, H. H.: 443, 686s
Rubenstein, R. L.: 215s, 353, 556, 784
Rumscheidt, M.: 137

Saint Clair, M.: 504
Sakenfeld, K.: 239
Sampson, C.: 555
Sanders, E. P.: 221, 447
Sanders, J. A.: 87, 89, 118, 231, 253, 374, 611s, 622, 659
Sandmel, S.: 420

Sandys-Wunsch, J. H.: 27
Sarna, N. M.: 111
Satron, D.: 472
Sawyer, J. F. A.: 480
Sayers, D. L.: 365
Schafer, R.: 438
Schechter, S.: 129
Schleiermacher, F.: 101, 429
Schmid, H. H.: 45, 51-53, 182, 362, 364, 485, 490, 561, 587
Schmidt, W. H.: 292, 448, 481
Schmidt, W. S.: 503
Schneemelcher, W.: 402
Schneidau, H.: 410
Scholder, K.: 23
Scholem, G.: 684
Schreiner, S. E.: 414
Scott, J. C.: 266
Scult, A.: 737
Seebass, H.: 495, 508
Segal, R. A.: 781
Segovia, F. F.: 570
Seitz, C. R.: 744, 537s, 663, 744
Seters, J. van: 59, 62, 91, 191, 231
Shank, D.: 94
Sheppard, G. T.: 502, 725
Shurden, W. B.: 124
Smalley, B.: 125
Smend, R.: 48, 192, 441, 610
Smith, D. L.: 93, 303, 546, 717
Smith, D. M.: 648, 696
Smith, M. D. J.: 137
Smith, M. S.: 141
Smith, M.: 307, 620, 759
Smith, W. C.: 448
Snaith, N.: 461
Sobrino, J.: 28
Soskice, J.: 86
Soulen, K.: 29
Spinoza, B.: 24
Stalin, J.: 554
Steck, O. H.: 88, 664
Steiner, G.: 105, 337, 355, 431
Stendahl, K.: 221, 480, 608, 768
Sternberg, M.: 72, 128
Stevens, W.: 84
Stewart, D.: 72
Stone, L. G.: 301, 409
Stone, M. E.: 472
Strauss, E. W.: 736
Stuhlmacher, P.: 196
Stuhlmueller, C.: 170
Swearingen, C. J.: 69
Sykes, S. W.: 137, 557

Taylor, C.: 140, 503
Terrien, S.: 43, 119, 135, 272, 359, 365s, 452, 604, 655, 736
Thiel, J. E.: 101
Thomas, E.: 721
Thompson, T. L.: 36, 39, 59, 91
Thompson, W. M.: 437
Tietjen, J.: 124
Tillich, P.: 59, 96, 356, 418
Tlhagale, B.: 119
Tolbert, M. A.: 570
Tollefsen, O.: 101
Toulmin, S.: 22
Towner, W. S.: 262
Tracy, D.: 61, 101, 104s, 142, 449, 454, 603, 627, 706
Tracy, T. F.: 764
Trible, P.: 71, 86, 116-118, 238, 282, 481
Trites, A. A.: 137
Tromp, N. J.: 513
Tsevat, M.: 209
Tuchman, B.: 721
Tucker, G. M.: 70, 88, 113, 205
Tuckett, C. M.: 370
Turretin, F.: 19

Vahanian, G.: 357
Vajta, V.: 52, 182
Valdés, M.: 72
Van Buren, P. M.: 110, 126, 767
Vandemark, B.: 721, 743
Vermeylen, J.: 259, 532
Vickers, B.: 137
Voegelin, E.: 441
Vollmer, J.: 669
Von Rad, G.: 9s, 35-37, 39, 41, 46-64, 77, 82, 107, 111, 114s, 135, 139s, 142, 154, 165, 177s, 180s, 183, 187, 189s, 211, 219, 227, 231, 235, 238, 255, 263, 361s, 364, 366, 370, 375-377, 425, 459, 462, 466, 480, 495s, 505, 527, 582, 613, 617, 620, 653, 655, 657, 670, 692-694, 704s, 713, 722, 726, 744, 748
Vriezen, T. C.: 56

Wakeman, M. K.: 167
Walesa, L.: 202
Wallace, M. I.: 17, 72, 84, 108, 362, 519, 764
Walzer, M.: 201, 776
Watson, F.: 123
Weakland, R. G.: 507
Webb, S. H.: 30
Weber, M.: 65s, 94, 616
Weder, H.: 371
Weeks, S.: 714
Weems, R.: 245, 322, 411
Weinfeld, M.: 186, 209, 446, 617, 774
Wellhausen, J.: 26s, 29, 35, 62, 69, 111, 125, 654, 685s, 698, 764
Westermann, C.: 52, 103, 138, 142, 146, 177, 181s, 187s, 218, 235, 252, 258, 273, 345, 363, 365, 367, 373, 401-404, 408, 414, 446, 462, 480, 500, 505, 512, 527, 558, 560s, 603, 627, 667, 713, 786s
Wheaton, P.: 94
Whiston, L. A.: 138
White, L.: 483
Whybray, R. N.: 362, 713, 717s, 362, 374, 621, 717s, 775
Widengren, G.: 473, 500
Wiesel, E.: 137, 426, 429, 432
Wiggins, J. B.: 82
Wijk-Bos, J. van: 665
Wijngaards, J. N.: 195
Wilder, A. N.: 82s
Wiles, M.: 142
Williams, R.: 80
Williamson, H. G.: 473
Willis, J. T.: 457, 484
Wilmore, G. S.: 119
Wilson, G. H.: 219
Wilson, R. R.: 65, 68, 522, 603, 654s, 665, 676
Wink, W.: 28, 64, 120, 200, 266
Winnicott, D. W.: 504
Wolff, H. W.: 119, 189, 359, 459, 463s, 481, 499, 509, 527, 620, 653s, 669, 716
Woodbridge, J. D.: 26
Wren, B.: 22, 254, 312
Wright, D. P.: 683
Wright, G. E.: 38s, 41, 46, 49s, 53s, 61, 82, 142, 180, 255s, 266, 271, 285, 287, 360s, 374, 462, 475, 612, 685, 713, 742
Würthwein, E.: 402, 510
Wybrow, C.: 483, 560

Yee, G. A.: 167, 322
Yerushalmi, Y. H.: 748
Yoder, J. H.: 210

Zimany, R. D.: 255
Zimmerli, W.: 52, 292, 363, 446, 448, 463, 508, 620, 713
Zizioulas, J. D.: 136

ÍNDICE GENERAL

Prólogo 9
Abreviaturas 13

1. En retrospectiva I: De principio a fin de un periodo generativo 15
   1. Los inicios en la Reforma 15
      a) Interpretación bíblica tras la Reforma 18
   2. La empresa crítica 20
      a) Tres corrientes de la modernidad 22
      b) La aparición de la crítica histórica 24
   3. La recuperación de la interpretación teológica 29
      a) Karl Barth 30
      b) Albrecht Alt y Martin Noth 35
      c) Walther Eichrodt 42
      d) Gerhard von Rad 46
      e) Tras la estela de Eichrodt y Von Rad 53
   4. Punto final a un periodo generativo 57
      a) Críticas del llamado movimiento de teología bíblica 57
      b) Planteamientos sociológicos 64
      c) La crítica retórica 68
      d) Entre el poder y la retórica 74

2. En retrospectiva II: La situación actual 77
   1. La situación interpretativa posmoderna 77
      a) Un contexto plural 77
      b) El papel de la retórica 80
      c) Cambios recientes en el estudio del Antiguo Testamento 87
      d) Respuesta a la crisis del exilio 90
      e) Intertextualidad 95
      f) Judeidad del texto 97
      g) Una naturaleza dialéctica y dialógica 100
      h) Opciones a las que se enfrenta la empresa teológica 101
   2. Empresas centristas 106
      a) Brevard Childs 107
      b) Jon D. Levenson 110
      c) James Barr 113
      d) Rolf Rendtorff 114
   3. Esfuerzos marginales 115
      a) La interpretación feminista de Phyllis Trible 116
      b) George Pixley y la teología de la liberación 117
      c) La teología negra e Itumeleng Mosala 118
      d) Interrelación de lecturas en conflicto 119
   4. Cuatro cuestiones apremiantes 120
      a) La crítica histórica 120
      b) La teología de la Iglesia 123
      c) La judeidad del Antiguo Testamento 125
      d) Posibilidades públicas 130

I. El testimonio primordial de Israel

3. La práctica del testimonio de Israel 135
   1. El testimonio y la metáfora del juicio 138
   2. La forma normativa del discurso de Israel 140
   3. El contenido normativo del discurso de Israel 144
      a) El testimonio como acción de gracias 144
      b) La justicia de Yahvé 148
      c) Expresiones negativas y equivocadas 153
      d) El carácter incomparable de Yahvé: dos fórmulas 157
   4. Resumen 162

4. El testimonio en oraciones verbales 165
   1. Yahvé, el Dios que crea 165
      a) Verbos de creación 166
      b) El contexto del exilio 170
      c) La movilización de la fe en la creación 172
      d) La narración litúrgica de Gn 1–2 173
      e) La fe en la creación en el testimonio más amplio de Israel 174
      f) El testimonio de la creación misma 177
      g) La fecunda interacción de la retórica 178
      h) Un cambio en el paradigma interpretativo 180
   2. Yahvé, el Dios que hace promesas 185
      a) Verbos de promesa 185
      b) Los relatos ancestrales de la promesa 187
      c) Cumplimiento y esperanza 190
   3. Yahvé, el Dios que libera 194
      a) Verbos de liberación 195
      b) Una nueva narración mediante el recuerdo del Éxodo 197
   4. Yahvé, el Dios que ordena 202
      a) Verbos imperativos 202
      b) El mandamiento principal de Yahvé 204
      c) La interpretación de Moisés 207
      d) El mandato más allá del Sinaí: tres aspectos del testimonio más general 218
      e) Reflexiones teológicas sobre el mandamiento y la alianza 219
   5. Yahvé, el Dios que guía 223
      a) Verbos que denotan las nociones de guiar, probar y alimentar 223
      b) Una teología de la creación en torno a la bendición 226
   6. Panorámica del testimonio verbal 227
      a) Una elección entre numerosos recursos 227
      b) La coherencia final es imposible 227
      c) No se puede ir más allá de los testigos 227
      d) El carácter incomparable 228
      e) La irresolución del Pentateuco 231
      f) Pretendido cumplimiento 232

5. Adjetivos: Yahvé con rasgos característicos 235
   1. La generalización de adjetivos a partir de determinadas oraciones verbales 235
   2. Éxodo 34, 6-7: un credo de adjetivos 237
      a) Adjetivos positivos 238
   3. Usos representativos de la fórmula adjetival 240
      a) Himnos de alabanza 240
      b) Salmos de súplica 241
      c) Una apelación audaz 241
      d) Aspectos positivos y negativos de la confesión 242
      e) Acentos preferentes en la fórmula característica 243

   4. Cuatro conclusiones provisionales 246
      a) Adjetivos generalizadores 246
      b) Adjetivos relacionales 247
      c) El acento en la fidelidad 248
      d) Advertencias 249

6. Sustantivos: Yahvé como constante 251
   1. El testimonio de las metáforas 252
   2. Metáforas de gobierno 255
      a) Yahvé como juez 256
      b) Yahvé como rey 260
      c) Yahvé como guerrero 263
      d) Yahvé como padre 266
      e) Un retrato provisional basado en sustantivos 269
      f) Matices variables 270
   3. Metáforas de sustento 272
      a) Yahvé como artista 272
      b) Yahvé como sanador 274
      c) Yahvé como jardinero-viñador 278
      d) Yahvé como madre 280
      e) Yahvé como pastor 282
   4. Panorama del testimonio nominal 284
      a) La multiplicidad de nombres 284
      b) La tematización por medio de nombres 285

7. La plena expresión de Yahvé 291
   1. La interpretación disyuntiva de Yahvé 292
      a) Poder y solidaridad 292
      b) La disyunción en el centro 293
      c) Un cierto tipo de orden, un cierto tipo de poder 296
   2. Respuestas a la interpretación disyuntiva de Yahvé 300
   3. La densidad de los nombres relativos al sustento 301
      a) *Pro nobis* 301
      b) Yahvé es afectado por Israel en el exilio 302
      c) Una intención soberana implacable 303
      d) Una radicalidad inesperada 304
   4. Una solución aproximada en la justicia 307
      a) La gloria de Yahvé 307
      b) La santidad de Yahvé 312
      c) Los celos de Yahvé 317
      d) La resistente relacionalidad de Yahvé: alianza y *pathos* 320
   5. Observaciones a modo de resumen 327
      a) La convergencia del amor propio de Yahvé y su compromiso con Israel 328
      b) La tensión entre soberanía y lealtad 331
      c) Una afirmación cruciforme en Dios 336
      d) Una solución, y sin embargo... 337

II. La réplica al testimonio de Israel

8. Contrainterrogatorio del testimonio primordial de Israel 341
   1. Lo secreto, lo ambiguo, lo negativo 342
   2. Las preguntas de Israel a Yahvé 343
      a) Injusticia, queja y exilio como negación 345
      b) La sensación de abandono 346
      c) El cuestionamiento de la soberanía de Yahvé 347

3. El contexto del contrainterrogatorio ... 349
a) La réplica al testimonio en el *midrash* ... 350
b) La práctica psicoanalítica y el contrainterrogatorio ... 351
c) El Holocausto: una alteración para la que no hay respuesta ... 353
d) Deconstrucción: leer en el límite ... 354

9. El carácter oculto de Yahvé ... 359
1. El gobierno oculto de Yahvé ... 359
a) Teología sapiencial ... 360
b) Yahvé como el oculto garante del orden ... 362
2. El gobierno de Yahvé: personificación y providencia ... 368
a) La sabiduría como agente de Yahvé ... 369
b) El íntimo vínculo entre la sabiduría y Yahvé: Job 28 y Prov 8 ... 369
c) La «teología de la sabiduría (*sophia*)» como una amenaza y un eco ... 373
d) El misterio inescrutable y la fiabilidad ética ... 374
e) La afirmación de la providencia de Yahvé ... 378
f) Yahvé como causa primera del bien y del mal ... 380
g) El plan de Yahvé ... 381
3. Resumen ... 383

10. La ambigüedad y el carácter de Yahvé ... 385
1. ¿Abusa Yahvé? ... 385
a) Engaño y seducción ... 386
2. ¿Se contradice Yahvé? ... 388
a) El relato del diluvio ... 389
b) Los acontecimientos del éxodo ... 390
c) Los mandamientos relativos al matrimonio ... 391
d) Contradicción referida a las normas sobre la exclusión ... 392
3. ¿Carece Yahvé de fiabilidad? ... 393
a) Los relatos de Samuel, Saúl y David ... 393

11. Yahvé y la negatividad ... 401
1. Sanciones de la alianza ... 401
a) Salmos de lamento ... 402
b) La capacidad de obrar con violencia por parte de Yahvé ... 409
2. Teodicea en el Antiguo Testamento ... 412
a) Job y la crisis de la teodicea ... 414
b) Eclesiastés: el extremo de la negatividad ... 421
c) La exagerada protesta del salmo 88 ... 426

12. Mantener la tensión ... 429

III. El testimonio no requerido de Israel

13. El testimonio no requerido de Israel ... 435
1. Posibles motivos del testimonio no requerido ... 435
2. Los compañeros de Yahvé ... 437
a) La vinculación de libertad y pasión ... 438

14. Israel como compañero de Yahvé ... 441
1. El amor originario de Yahvé por Israel ... 441
2. La obligación de Israel basada en la alianza ... 445
a) Condicional e incondicional: una distinción engañosa ... 446
b) La obligación de escuchar y hacer justicia ... 449
c) La invitación a ver ... 452
d) La tensión entre escuchar y contemplar ... 456
e) La función de Israel en el mundo ... 458

3. Israel contumaz y disperso ... 461
a) La práctica de la fe en el exilio ... 463
b) Arrepentimiento ... 463
c) La práctica del dolor ... 464
d) Presencia en la ausencia ... 465
e) Tenaz esperanza en la reunificación ... 466
4. El retorno de Yahvé a Israel ... 467
5. Israel reunido en obediencia ... 470
a) Remodelar la vida en obediencia y esperanza ... 472
6. La vida narrativa de Israel en cuatro textos ... 475
7. Israel, y por último la Iglesia ... 476

15. La persona como compañera de Yahvé ... 479
1. Nociones de persona basadas en la alianza ... 480
2. La persona humana en relación con la soberanía y la misericordia de Yahvé ... 483
a) Soberanía y obediencia ... 483
b) La libertad humana en el mundo ... 485
c) La dialéctica de afirmación y abandono ... 487
3. Rasgos característicos de la humanidad basada en la alianza ... 488
a) Tres disciplinas para ser humano ... 489
b) La vida en crisis ... 499
c) Alabanza y esperanza ... 505
4. La existencia basada en la alianza como naturaleza humana alternativa ... 514
5. La naturaleza humana basada en la alianza en dos textos ... 516
a) Salmo 103 ... 516
b) El libro de Job ... 518

16. Las naciones como compañeras de Yahvé ... 521
1. El amplio horizonte del gobierno de Yahvé ... 521
a) Temas en la genealogía de Génesis ... 523
2. Las naciones frente a Israel ... 524
a) Los salmos de entronización en la ideología de Israel ... 524
b) La destrucción violenta de las naciones ... 525
c) Una bendición para las naciones ... 527
d) Las naciones se suman a la alabanza y a la obediencia ... 528
3. Yahvé y las superpotencias ... 531
a) Los oráculos contra las naciones ... 531
b) Egipto: abusivo y opresor ... 533
c) Asiria: arrogancia y autonomía ... 535
d) Babilonia y Nabucodonosor ... 539
e) Persia: un compañero que responde positivamente ... 544
4. La posibilidad de un poder legítimo en el mundo de Yahvé ... 547
a) Dos textos de esperanza radical ... 549
b) La libertad de Yahvé con las naciones ... 552
c) Yahvé en el horizonte geopolítico ... 554

17. La creación como compañera de Yahvé ... 557
1. Un mundo bendito y fecundo ... 557
a) Sabiduría, justicia y culto ... 560
b) La creación como experiencia alternativa en el culto ... 561
2. La creación en peligro ... 562
a) El dualismo en la creación ... 563
b) Yahvé conquista las fuerzas del mal ... 566
3. El mundo más allá de la aniquilación ... 572
a) Matices en los textos de destrucción ... 572
b) Una creación renovada desde la desesperación ... 575
4. La creación a petición de Yahvé ... 579

18. El drama de la compañía de Yahvé ... 581
1. Un esquema repetido en los compañeros ... 581
a) El esquema con Israel ... 582
b) El esquema con la persona ... 582
c) El esquema con las naciones ... 583
d) El esquema con la creación ... 584
2. La articulación de Yahvé por parte de Israel ... 585
3. Materiales para un metarrelato ... 587
a) Una generosidad sin límites en las raíces de la realidad ... 588
b) Una fractura en el centro de la realidad ... 589
c) La esperanza israelita frente a la desesperación ilustrada ... 590
d) La tendencia del cristianismo clásico a buscar una conclusión ... 592

IV. El testimonio encarnado de Israel

19. Mediar la presencia de Yahvé ... 597
1. La presencia inmediata de Yahvé ... 598
a) La inmediatez pública en la teofanía ... 598
b) Encuentros personales ... 600
2. Las mediaciones de la presencia de Yahvé ... 602
a) Las mediaciones para con Israel ... 603
b) El texto mismo como mediador ... 603
c) La generación de Yahvé en la praxis comunal ... 604
d) La mediación en la praxis cotidiana ... 605

20. La Torá como mediación ... 609
1. Moisés como donante de la Torá ... 609
2. El dinamismo interpretativo de la Torá ... 614
a) El liderazgo post-mosaico: los levitas ... 615
b) Deuteronomio: el Sinaí interpretado ... 617
c) La serie de grandes mediadores de Israel ... 618
d) El proceso canónico: el pacto entre las tradiciones deuteronomistas y sacerdotales ... 620
e) La función holística de la Torá: cuatro modelos ... 622
3. La práctica dinámica de la Torá ... 626
4. La interpretación en la tradición cristiana ... 627
a) Las distorsiones del legalismo y la falta de moderación ... 628
b) La práctica de la Torá como culto ... 629

21. El rey como mediación ... 631
1. Las exigencias prácticas de la monarquía ... 632
2. Problemas hermenéuticos con la monarquía ... 633
3. «Los dos reyes» ... 635
a) La importancia del reinado davídico ... 635
b) Los esfuerzos por incluir las reivindicaciones reales bajo la Torá ... 637
4. Monarquía y Torá ... 641
5. La monarquía y el exilio ... 645
6. La monarquía y la esperanza ... 646
a) El mesianismo en referencia a Jesús ... 649

22. El profeta como mediación ... 653
1. Los extraños heraldos originarios ... 653
a) La llamada de Yahvé ... 654
b) Tradición y experiencia personal ... 654
c) Responder a la crisis, provocar la crisis ... 655
d) La fuerza de la imaginación poética ... 656

2. Una manifestación con autoridad ... 659
a) El consejo divino ... 659
b) La fórmula del mensajero ... 661
c) La llamada profética ... 661
d) Desafíos a las reivindicaciones de autoridad ... 662
e) Las palabras proféticas desoídas ... 663
3. El proceso de elaboración del canon ... 664
a) La influencia mosaica ... 665
b) Tres géneros característicos ... 667
c) Los motivos de juicio y esperanza ... 671
d) Los periodos monárquico y exílico/postexílico ... 671
e) La metahistoria yahvista ... 674
4. Ética y escatología ... 675
a) La práctica mosaica de la justicia ... 676
b) Una audaz inclinación hacia la escatología ... 678

23. El culto como mediación ... 683
1. La problemática creada por estereotipos, críticos y teológicos ... 683
a) Sustitución cristiana y aversión al culto ... 684
b) Los planteamientos de la historia de las religiones y los derivados de Wellhausen ... 685
2. Sión: la oferta de presencia en Jerusalén ... 687
a) Una larga batalla entre la creación y el caos ... 689
b) El reinado de Yahvé y la monarquía davídica ... 690
c) El reinado de Yahvé en el templo como consuelo y salvaguarda ... 691
d) La vida frente a la muerte en el santuario ... 693
e) El drama del templo: tan grande como la vida misma ... 693
3. La autorización mosaica de la presencia ... 695
a) El gran cuidado en la construcción del tabernáculo ... 696
b) La función de los sacerdotes ... 697
c) La sede de la misericordia ... 698
d) Las prácticas sacrificiales ... 699
e) El acento en lo visual ... 701
4. Trayectorias paralelas en Jerusalén ... 703
a) La teología sacerdotal de la gloria ... 704
b) La teología deuteronomista del nombre ... 705
c) La tensión entre las estrategias sacerdotal y deuteronomista ... 706
d) La relación entre persona y lugar ... 707
5. La presencia como don y problema ... 709
a) La reforma del templo por parte de la realeza ... 709
b) La polémica de los profetas contra el culto ... 710

24. El sabio como mediación ... 713
1. Un consenso entre exegetas ... 713
2. Los contextos y la ubicación social de la sabiduría ... 715
a) La función de la familia ... 715
b) La función de la escuela ... 717
c) La corte real ... 717
d) «Teólogos prácticos» ... 718
3. Posibles distorsiones ... 718
a) El tradicionalismo acomodado ... 719
b) Legalismo ... 720
c) El oportunismo de los sabios profesionales ... 720
4. La mediación en la cotidianeidad de la vida ... 721
5. Trayectorias secundarias de la sabiduría ... 722
a) Convergencia de Torá y sabiduría ... 723

b) La sabiduría y el proceso de configuración del canon 725
c) La aparición de la apocalíptica 726

25. Los modos de mediación y la vida con Yahvé 729
1. Los dones de Yahvé a Israel 729
2. Circunstancias de la vida real 731
3. Empresas humanas sujetas a perversión 732
4. La disponibilidad de Yahvé 734
5. Una práctica comunitaria encarnada 735
6. La mediación como discurso institucional 735
7. Discurso «performativo» 737

V. El panorama de la interpretación teológica

26. La interpretación en un contexto plural 741
1. Marginalidad: de la interpretación hegemónica al pluralismo 741
a) La pluralidad de testimonios en el texto 744
b) Disputas y compromisos en la interpretación 745
c) Explicaciones posmodernas de la realidad 746
2. La teología del Antiguo Testamento en relación con el pluralismo 747
a) La metáfora del testimonio 747
b) La teología del Antiguo Testamento: ¿imposible o poco grata? 750
c) El metarrelato del consumismo agresivo 752

27. La fuerza constitutiva del testimonio de Israel 757

28. Algunas cuestiones pendientes 763
1. La teología del Antiguo Testamento en relación con la crítica histórica 763
2. La teología del Antiguo Testamento en relación con el Nuevo Testamento y la teología de la Iglesia 766
a) Maniobras en dirección al Nuevo Testamento 768
3. La teología del Antiguo Testamento en relación con la tradición y la comunidad judía 770
4. La teología del Antiguo Testamento y el problema de la justicia 772

29. En camino hacia el lenguaje verdadero 781
1. Cuatro asuntos permanentes 782
2. El estilo de vida de una comunidad hermenéutica 783
3. El dialecto de la fe de Israel 784
4. Reconocer a Yahvé exige reordenar todo lo demás 785

Índice de citas bíblicas 789
Índice de nombres 803