

TRADICION E INTERPRETACION

MIGUEL ANGEL TABET

Bajo este título¹ se agrupan un conjunto de ensayos, escritos por miembros de la Sociedad para los Estudios del Antiguo Testamento, que intentan dar una visión panorámica de lo que ha sido la exégesis veterotestamentaria desde la publicación en 1951 de *The Old Testament and Modern Study* (editado por H. H. Rowley)². El libro pretende no sólo registrar las líneas de investigación desarrolladas en los diversos campos de la exégesis, sino también hacer una reflexión sobre el cambio de perspectiva en los estudios del Antiguo Testamento y una valoración de esos cambios de método y enfoques. Los ensayos son en total trece, precedidos por una breve Introducción y seguidos de tres índices: de referencias bíblicas, de autores y de materia. Al final traen una corta bibliografía.

Algunas consideraciones previas ayudarán a calibrar el alcance y significado de la obra. Aunque se puede afirmar que los ensayos se han servido de una amplia documentación, sin embargo, se nota una excesiva polarización hacia las áreas anglo-alemanas, con ligeros asomos al área francesa y prácticamente ninguno a la italiana, española y de otros países. Se advierte la ausencia de nombres como Feuillet (citado una sola vez), Grelot, Carmignac, Joüon, Zorell, Bea, Arnaldich, Ayuso, de la revista *Sefarad*, etc., para mencionar sólo algunos de los que más han influido en la ciencia bíblica actual. En segundo lugar, la panorámica que presenta el libro no va más allá de 1974. Varias dificultades no especificadas hicieron que la obra no saliera a la luz hasta 1979. Durante ese período no se hicieron, al parecer, esenciales reto-

1. El título original de la obra es *Tradition and Interpretation*, essays by members of the Society for Old Testament Study, edited by G. W. Anderson, Clarendon Press-Oxford, 1979, 462, pp. 14 x 22.

2. Otros dos volúmenes han precedido esta obra: *The People and the Book* (1925), editado por A.S. Peake; y *Record and Revelation* (1938), editado por H. Wheeler Robinson. Estos trabajos han nacido del deseo de dar una información general de la situación de los estudios veterotestamentarios.

ques a los artículos; tampoco de bibliografía, por lo que ésta se detiene en la fecha más antigua. Por último, y es indudablemente lo más importante, conviene tener en cuenta que habiendo surgido esta obra de los ambientes de la «Society for Old Testament Study», necesariamente presenta una determinada concepción de la Sagrada Escritura que fija sus raíces en la teología protestante, determinada, como se sabe, por el principio de la *sola Scriptura*. En ese marco se desenvuelven los ensayos, también por la procedencia de los colaboradores, a excepción del Prof. Cazelles, del Instituto Católico de París. *Tradition and Interpretation* nos ofrece, por tanto, un panorama casi exclusivo de la crítica protestante en el período que va desde 1950 hasta 1974. No se duda de que algunos planteamientos hayan podido influir en sectores de la exégesis católica. Por eso mismo, parte de nuestro intento al acometer la recensión del presente libro ha sido mostrar el origen de algunas hipótesis que han buscado carta de ciudadanía en la exégesis católica y, a la vez, resaltar la importancia de no abandonar nunca la actitud verdaderamente científica —cauta y prudente— ante esas mismas hipótesis, por la complejidad de los problemas y discusiones, y por la incertidumbre que ante dichas cuestiones reina no rara vez entre los mismos epígonos de la exégesis crítica.

Añadamos que no se nos oculta que el intento de hacer un resumen del estado de las investigaciones en los diversos sectores de la exégesis veterotestamentaria es una empresa difícil, a la vez que plausible, pese a los defectos que pueda presentar su elaboración. Empresa necesaria para que el estudioso pueda lograr la necesaria visión de conjunto que le permita labrar mejor la parcela a la que dedica sus mayores esfuerzos. Tal vez está aquí el mérito principal de *Tradition and Interpretation*: haber acometido esa tarea de mostrar a qué punto se hallan las investigaciones de exégesis del Antiguo Testamento. Por eso hemos querido también nosotros dar a nuestro trabajo la amplitud de una nota: para mostrar al no especialista —para quien la obra no va dirigida— al menos algo de los temas centrales en que se debate la exégesis crítica, en el marco de una visión teológica. Vaya en mérito de la obra la dedicación que le hemos prestado; pero ya quedan mencionados más arriba los límites que han empequeñecido su intento.

I. *La transmisión textual del Antiguo Testamento* (pp. 1-30)

En el primer artículo del volumen, B. J. Roberts, Profesor emérito de hebreo y estudios bíblicos de «University College of North Wales», Bangor, hace un resumen valorativo del estado de las investigaciones sobre crítica textual y restitución del texto. El autor acentúa el cambio de orientación operado en las últimas décadas, desde el «textual cri-

ticism» a la «textual transmission»: el nuevo material a disposición, como el Códice de Alepo, los manuscritos de Qumrán y de Murabba^{(āt}, y algunos otros manuscritos medievales, han orientado los estudios de crítica textual no tanto hacia la «corrección del texto» como a las diversas formas de «transmisión». Roberts traza el estado de las investigaciones hechas sobre el uso por los hebreos del alfabeto fenicio (probablemente a partir del siglo IX a.C.), el desarrollo de un tipo de grafía peculiar hebrea, y el influjo de la escritura alfabética aramea, que aparece ya en inscripciones hebreas y moabitas del s. VII a.C. Pero otra inscripción cerca de Lākīš muestra que en el siglo VI a.C. se empleaba todavía el alfabeto paleohebreo. A su vez, los manuscritos del Mar Muerto señalan, con otros documentos y monedas, la persistencia en los siglos inmediatamente anteriores a la era cristiana de ambos tipos de escritura: la aramaica o cuadrada, que se va imponiendo sobre todo en los manuscritos bíblicos, y la paleohebrea, de tipo fenicio, usada simultáneamente, pero cada vez menos en uso. En cualquier caso, la utilización y creciente predominio de la escritura cuadrada se introduce a la vuelta del exilio de Babilonia. El paso de un tipo de letras a otro es seguramente causa de alteraciones en el texto.

Acerca del Texto Masorético, Roberts indica que los hallazgos de Qumrán y Murabba^{(āt} y otros textos, muestran que ya antes del Sínodo de Yamnia (90 d.C.), debía existir un tipo de texto hebreo similar al Masorético. IQIsb, fechado en el 60 a.C., presenta estrechas semejanzas con el TM. No parece por tanto tan seguro que el TM arranque sólo de la unificación de Yamnia, sino que se encuentra con anterioridad, incluso a Qumrán. Por otra parte, parece evidente el proceso diverso de transmisión del texto, después del 70 d.C., en los dos centros de mayor número y pujanza de las colonias hebreas y sus academias: Tiberíades (Galilea) y Babilonia (Sura, Nehardea y Pumbedita); y las dos diferentes corrientes textuales y de anotaciones masoréticas: occidental y oriental, como ya las denominó P. Kahle. Dentro de la occidental, la tardía discusión entre las escuelas de Ben Asher y Ben Neftalí, con predominio final de la primera. Pero esta situación, como ya se sabe, es muy posterior.

La Universidad hebrea de Jerusalén está preparando la edición de una Biblia hebrea basada en el Códice de Alepo, cuya autoridad ha sido siempre indiscutida en el judaísmo, especialmente desde la recomendación de Maimónides. Cuando esa Biblia esté terminada, los estudiosos podrán disponer de tres ediciones que reproducen el TM de Ben Asher: la de Kittel, la Stuttgartensia y Jerusalén. Roberts indica que la segunda es ya un paso positivo sobre la de Kittel. Por otra parte, la edición de N. S. Snaith de 1958, basada en otros manuscritos distintos de los usados por Kittel, Stuttgartensia y Jerusalén, ofrece un texto idéntico al de Ben Asher (especialmente al Leningradense

B 19a), base de la 3.^a y sucesivas ediciones de Kittel. La proyectada edición de Jerusalén se espera como una recopilación, hasta ahora la más rica y cuidada, de las anotaciones masoréticas extraídas de variados tipos de textos bíblicos, de pešarim y de otros escritos rabínicos.

En el campo de las versiones, es interesante, aunque bastante confusa, la exposición sobre el estado actual de las investigaciones acerca del texto y de los orígenes de la versión griega de los LXX. Parece concluirse que hay dos partes bien distintas: el Pentateuco y el resto del Antiguo Testamento. El Pentateuco sería traducido realmente por judíos alejandrinos en los siglos III-II a.C. El resto sería muy complicado de averiguar: según Roberts no se podría hoy día reconstruir la historia del origen y de la transmisión de su texto ni tampoco señalar qué hay en él de original judío y de retoques cristianos o incluso de verdaderas recensiones cristianas. Por eso, la empresa de una edición crítica del texto griego de los LXX permanece en un estado muy fluido y el texto que se seleccione está bajo posibilidades muy dispares. No deja de señalar el autor que tales circunstancias implican importantes consecuencias en la exégesis bíblica, especialmente de los libros proféticos: en cada caso se plantearía la cuestión de hasta qué punto la interpretación de los LXX representa la mente judaica a.C. o está implicada por la visión cristiana del Antiguo Testamento.

Por último, podemos señalar que la exposición de Roberts acerca de los Targumim es demasiado escueta y parece insuficiente por lo que se refiere a las perspectivas exegeticas que abren, aún sin salirse del ámbito del Antiguo Testamento. Las observaciones sobre el texto samaritano resultarán sin duda interesantes a los especialistas en este tema.

II. *Filología semítica e interpretación del Antiguo Testamento* (pp. 31-64)

J. Barr, Profesor de hebreo de la Universidad de Oxford, se esfuerza en resumir y valorar los resultados de los estudios e investigaciones realizadas en el amplísimo campo de los estudios de filología semítica en relación con la interpretación del Antiguo Testamento. Divide su estudio en cuatro apartados, aunque advierte que entre ellos hay frecuentes interrelaciones: 1. El creciente conocimiento de las lenguas semitas, en general, relacionadas con el hebreo, y en especial las del próximo oriente; 2. La más intensa aplicación de tales conocimientos de otras lenguas para la solución de los problemas que presenta el propio texto hebreo del Antiguo Testamento; 3. El creciente conocimiento de las tradiciones orales y de las tradiciones manuscritas dentro del propio hebreo y el sistema de su trasmisión hasta los tiempos modernos; y, 4. Los nuevos métodos y modos de entender y estudiar la lengua en general.

Barr se fija de modo exageradamente preferente en la bibliografía inglesa y alemana, relegando la bibliografía en francés, italiano, español y latín. Hace advertencias de gran valor sobre el abuso de buscar nuevos significados de términos hebreos, más o menos *hapaxlegomena*, por medio de sus paralelos en otras lenguas semíticas: no critica los métodos comparativos, sino el abuso o la facilidad de las conjeturas hechas por algunos semitistas sin tener en cuenta suficientemente las peculiaridades de cada lengua. Advierte que es un trabajo que hay que hacer muy delicadamente. Pero el autor no resalta suficientemente que esta tarea es tanto más delicada en cuanto se trata de la Biblia, por la riqueza que Dios ha puesto en las palabras reveladas, que no se pueden reducir a lo que se supone contenían esos mismos términos (sus equivalentes) en otras lenguas. En cuanto al conocimiento de la morfología, fonología, sintaxis, etc. del propio hebreo, en las últimas décadas —señala Barr— no se han podido sobrepasar sustancialmente los conocimientos que ya se tenían antes: las gramáticas, diccionarios, etc. del entorno del 1900 siguen siendo básicas.

III. *Descubrimientos arqueológicos y su influjo en el A. Testamento* (pp. 65-95)

J. Gray, Profesor de hebreo y lenguas semitas de la Universidad de Aberdeen, expone un tema en el que —al decir de Anderson en su Introducción— no siempre se ha logrado mantener «un sentido de balance y perspectiva y un reconocimiento de la absoluta importancia de distinguir entre hechos e interpretaciones» (p. xvi). En el estudio de Gray hay tres puntos de especial relieve. El primero es el bosquejo trazado de la influencia que han tenido algunos descubrimientos arqueológicos en el estudio del Antiguo Testamento. En algunos casos han venido a corregir hipótesis avanzadas; por ejemplo, la correspondencia de Mari de la edad de bronce medio ha venido a aclarar que la penetración de las tribus en Canán no fue tan pacífica como Alt y Noth consideraban. En otros casos, esas investigaciones han ayudado a entender la peculiaridad de la religión de Israel. Así, si por una parte la forma literaria y no poco del contenido de las leyes contenidas en el llamado Código de la Alianza (Ex 20,22-23,33) guardan cierta semejanza con las leyes mesopotámicas, babilónicas e hititas, esa misma afinidad acentúa la peculiar naturaleza de las primeras «al no encontrarse —como afirma Gray— paralelos a las categóricas obligaciones religiosas y sociales de la alianza en cuanto creadora de una comunidad sagrada» (p. 66). Otras veces, esos descubrimientos han arrojado luz en algunas cuestiones debatidas, como es el caso de los textos litúrgicos y sapienciales de Mesopotamia, que han contribuido de modo signifi-

cativo al debate sobre la forma y finalidad del libro de Job; y el descubrimiento de un texto acádico en Ras Shamra, que ha mostrado que el tema del valor del sufrimiento planteado en el libro de Job era de algún modo conocido en el Oriente. No rara vez los hallazgos han contribuido a formar un marco más adecuado de la historia del pueblo de Israel, como los textos de Ras Shamra, para el período de asentamiento de las tribus en Canán. Los textos de Mari del siglo VII, las tablas de Amarna y las inscripciones fenicias de la primitiva edad de hierro han dado las bases para el estudio del hebreo, que ahora se completa gracias a los recientes descubrimientos del Mar Muerto. La lista podría prolongarse. Gray, sin embargo, omite todo lo relacionado con la historia de los Patriarcas y, en general, con el Pentateuco. Además, en algunos casos, no oculta su opinión de que la historia bíblica sea eventualmente menos completa y objetiva que, por ejemplo, las narraciones asirias (cfr. pp. 69-70): pero estas consideraciones no surgen de datos arqueológicos, sino de presupuestos conceptuales.

En el segundo tema, Gray señala cómo el creciente perfeccionamiento de las técnicas de investigación ha permitido establecer conclusiones más exactas y dignas de confianza. Además del método de estratificación y el de la fijación de fechas por medio de la cerámica, se cuenta ahora con aparatos más sofisticados y técnicas más depuradas; en particular, el uso del carbono radioactivo (C 14) para establecer cronologías más satisfactorias. Este refinamiento de las técnicas ha motivado la revisión de ciertas conclusiones arqueológicas. Así, la Dra. Kenyon parece haber puesto fin a la disputa sobre la caída de Jericó del último período de bronce demostrando, frente a las opiniones de Vincent y Garstang, que la colocaban respectivamente en los años 1225 y 1400, que habría que situarla en el año 1350.

El tercer tema tratado por Gray es el continuo debate respecto a la correlación datos arqueológicos y afirmaciones bíblicas; en particular en lo que se refiere a las fechas y características de la ocupación de Canán por los israelitas. El problema se ha agudizado entre los críticos no sólo por la rápida acumulación de material arqueológico, que exige una continua revisión de las hipótesis formuladas, sino también por las posturas que se asumen sobre el carácter literario de los relatos bíblicos. El contraste se ha producido principalmente entre los que dan la primacía a las investigaciones arqueológicas (Albright, Wright, Bright) y los que consideran que es un asunto más bien de análisis de las fuentes (Noth, Alt). Estos últimos, toman en general una actitud altamente crítica frente a la historicidad de las narraciones bíblicas. La advertencia de Anderson en su Introducción contribuye sin duda a situar esos debates en un lugar más justo: «si se debe afirmar, para preservar la objetividad científica de los influjos distorsionados de un

interés apoloético, que la arqueología se debe mantener a una cierta distancia de los estudios de historia del Antiguo Testamento; es también cierto que el historiador del Antiguo Testamento debe proveerse de los relevantes resultados de las investigaciones arqueológicas, aunque esto pueda complicar algunos problemas, lo mismo que ayudar a analizar otros en un marco más cierto» (pp. XVI-XVII). También es pertinente la afirmación de Francesco Vattioni: «Los descubrimientos recientes contribuyen a vencer el escepticismo respecto de la Biblia: el recuerdo de la edad patriarcal a través de las excavaciones de Nuzu y de Mari; las luces sobre la poesía y el lenguaje de los hebreos, tal como resulta de Ugarit; la viva iluminación sobre los comienzos de la legislación mosaica a través de las publicaciones de las leyes de los heteos, de los babilonios, de los asirios, de los códigos de Urdammu, Bilalama, Lipit-Istar; una nueva luz sobre el período persa de la historia judía de Egipto e Irán. Por los datos de la arqueología se admite comúnmente que las tradiciones del Génesis reflejan el ambiente de bronce medio entre los siglos XXI-XVI» (en F. Spadafora, *Diccionario Bíblico*, ed. Litúrgica Española, 1968).

IV. *El Pentateuco* (pp. 96-124)

El estudio de los «Problemas del Pentateuco» estuvo a cargo de R. E. Clements, «Lecturer in Divinity» de la Universidad de Cambridge. El autor señala que las formulaciones sobre la formación y estructura del Pentateuco, que se venían sosteniendo, han dejado lugar a una visión más compleja de los problemas. Algunas hipótesis han sido definitivamente rechazadas; las divergencias en no pocos puntos esenciales ha aumentado, aunque, según Clements, las principales líneas del pensamiento de Noth están siendo generalmente aceptadas. Ante esta situación, Anderson señala no sin cierto humor que «algunos de los más recientes desarrollos en el estudio del Pentateuco amenazan disolver los anteriores modelos de análisis de las fuentes; lo que, si esto sucediera, sería irónicamente un modo inapropiado de celebrar el centenario de la primera publicación de la obra maestra de Wellhausen» (pp. XVIII-XIX).

Clements comienza por señalar las críticas que surgieron alrededor de los años 50 a la teoría documentaria por parte de los que abogaban un mayor reconocimiento de la tradición oral (Engnell, Pedersen y Bentzen, principalmente). Para estos autores, una aplicación más amplia de los métodos de la «historia de la tradición» aligeraría la necesidad de afirmar fuentes documentarias subyacentes a nuestros libros. Pero los trabajos de Noth se impusieron sobre el de los escandinavos, de modo que el método de análisis crítico entendido como crítica lite-

raria ha seguido siendo considerado indispensable en el estudio del Pentateuco. Con este trasfondo, Clements indica que en el estudio actual del Pentateuco hay tres áreas principales, que se corresponden con los tres mayores temas de la crítica: crítica literaria, de la tradición y de la redacción. Tratemos de resumir brevemente el panorama que nos presenta Clements; pero no sin antes advertir que la sustancial autenticidad mosaica del Pentateuco es sin duda incompatible con la generalidad de los diversos planteamientos de los autores que vamos a mencionar.

La *crítica literaria* ha versado principalmente sobre los documentos E y P. Respecto a E, según Noth, E y J habrían tenido una fuente común: G. De ahí que posean un mismo fin y características similares. Para Mowinckel, J y E no se deberían separar, pues no serían dos documentos distintos. Mowinckel habla de un documento J^v, que sería J modificado principalmente por un material oral. E sería más que documento narrativo sólo un conjunto de fragmentos o tradiciones. Para Wolff, por el contrario, E sí habría sido un verdadero documento, pues en él se podrían identificar un tema religioso y un plan orgánico. Eissfeldt y Fohrer hablan de otras fuentes además de J y E, a las que designan como L y N, pero los críticos dudan de su existencia. En relación a P, Engnell habla de un P que abarcaría Gen a Num, no habiendo sido su autor más que un compilador. Para Noth, P sería una historia narrativa, a la que posteriormente se le habrían añadido la colección de ritos y leyes; por otra parte, P no se debería extender más allá de Num. La conclusión de Noth es que probablemente J sí se habría extendido hasta la narración de la conquista de Canán, que luego habría perdido al formarse el complejo JEPD; pero P no habría abarcado nunca ese tema, pues su finalidad era el culto y la alianza del Sinaí. P sería del siglo VI (516 a.C.). Mowinckel no está de acuerdo con el rigidismo de Noth sobre el hecho de que P no habría contenido inicialmente pasajes de Josué y Jueces, así como tampoco la colección de leyes y ritos.

Si el centro de la crítica literaria han sido las fuentes E y P, en la *crítica de las tradiciones* todos los documentos han recibido una nueva atención. Sin embargo, la fuente J ha atraído especialmente el interés a causa de su supuesta primacía histórica en el desarrollo de la tradición del Pentateuco. Aquí los principales estudios han sido los de Von Rad y Noth. Para el primero, J tuvo un origen cúltico a partir de los sumarios confesionales que se recitaban en la Fiesta de las Semanas en Gilgal. Esta hipótesis ha sido muy discutida por el hecho de que los sumarios indicados por von Rad son considerados por la mayor parte de los críticos como Deuteronomícos; además la separación que hace entre los credos confesionales y las tradiciones del Exodo y del Sinaí no a todos convence, pues contradiría importantes aspectos de estas

tradiciones. Por su parte, Noth señala que J se habría formado a partir de cinco grandes tradiciones: promesa a los Patriarcas, liberación de Egipto, maravillas en el desierto, revelación del Sinaí y la ocupación de la tierra. Estos temas se habrían unido posteriormente bajo el principio de que Israel es uno. Mucho se le ha objetado a Noth el haber separado tan radicalmente dichos temas, especialmente las tradiciones del Exodo y del Sinaí, y el haber reducido enormemente el influjo de Moisés en la historia narrada en el Pentateuco (cfr. p. 110).

En cuanto a la *crítica de la redacción*, más que en ningún otro campo, los críticos se han planteado nuevos problemas que hasta entonces no habían siquiera sospechado. Se ha ido formando la idea de que los diversos y sucesivos redactores del Pentateuco fueron también verdaderos intérpretes, que contribuyeron a su crecimiento y significado. El resultado es que cada vez se tiende a vincular menos estrechamente el Pentateuco y las fuentes J, E, D, P. En el terreno de la crítica de la redacción, las incertidumbres se han multiplicado; y las dificultades para determinar las fechas precisas, y en algunos casos aun la secuencia precisa, del proceso de redacción del Pentateuco son evidentes. En consecuencia, Clements señala que han surgido marcados desacuerdos, los cuales han sido más fácilmente indicados que resueltos. Uno de los principales problemas planteados por la crítica es el de la supuesta redacción deuteronomica del Pentateuco. La hipótesis de una extensiva redacción deuteronomica de la combinación JE, sostenida por la primitiva crítica literaria, ha llegado a ser objeto de crítica a la luz de las afirmaciones de Noth. Su hipótesis de que el original libro del Deuteronomio fue incorporado a la historia deuteronomista y solamente más tarde unido a la combinación JEP de Gen a Num, hace profundamente problemática la cuestión de la revisión deuteronomista. Pero en contraste con las opiniones de Noth, otros exégetas se muestran partidarios de atribuir un mayor papel al trabajo de los redactores deuteronomistas. De allí que haya surgido entre los críticos la necesidad de definir más exactamente los estados de formación del Pentateuco. Ya no se puede sostener tan fácilmente, por ejemplo —dicen—, que el Decálogo (Ex 20,2-17) y el libro de la alianza (Ex 20,22-23,19) estén incluidos en E. Se considera que se deben reconocer otras posibilidades a la formación del Pentateuco y dar más importancia a la comprensión del modo como se formó la unidad entera.

V. *Historiografía del Antiguo Testamento* (pp. 125-162)

La historiografía del Antiguo Testamento ha sido, durante el período que se examina, uno de los temas que más ha atraído la atención de los exegetas. J. R. Porter, Profesor de Teología de la Universidad

de Exeter, intenta mostrar en su ensayo la gran diversidad de problemas que se han planteado, principalmente en torno a dos grandes temas, que el autor titula: «El trabajo histórico deuteronomico» y «El trabajo histórico del cronista». Porter parte de una consideración previa: si, por una parte, hay un cierto paralelismo entre las ideas, interpretaciones y comprensión de la historia, y las formas literarias utilizadas, entre los pueblos cercanos y la historiografía de Israel; por otra parte, hay evidentes diferencias: los críticos admiten que sólo en Israel se habría dado una verdadera comprensión de la historia y de su orientación, una historiografía que se prolongó durante un período muy largo de tiempo, en varias direcciones, en los que los actos salvíficos de Dios en la historia constituyen la sustancia del Antiguo Testamento. La noción de inspiración, inerrancia y revelación sobrenatural, habría dado un perfil mucho más acabado a estas consideraciones de Porter, hechas a partir de las investigaciones de historia comparada.

En relación al «trabajo histórico deuteronomico», algunos de los principales problemas planteados por los críticos son: 1. La perspectiva con que escribió el Deuteronomista, es decir, si fue la de mostrar que la caída de Jerusalén habría sido la última catástrofe y ya no habría más esperanza de salvación (Noth), o la de instruir y edificar una esperanza futura (Janssen), o el tema mesiánico, entendido como esperanza de una vuelta a Yahvé con todas las posibilidades de restauración (von Rad, Carlson); 2. El problema del autor final del trabajo deuteronomico: si fue uno solo que representaba una larga tradición teológica (Noth), un «D-grupo» que habría hecho su redacción final durante el exilio; o existió lo que se podría llamar la escuela deuteronomica, que habría coleccionado, conservado y de algún modo formado las antiguas tradiciones, puestas posteriormente por escrito, en su redacción final, por un «D-grupo» (Carlson); 3. Qué se debe atribuir a las sucesivas fases de la escuela deuteronomica: para von Rad, las revisiones deuteronomicas de Jueces y Reyes son tan diferentes que no pueden representar una única pieza de trabajo, además, no hay sólo una distinción cronológica y literaria en Dt y trabajo histórico deuteronomico, sino también diferentes puntos de vista; otros consideran que hubo dos redacciones sucesivas del material que ahora compone 1-2 Re, pre y postexílico (Gray), y tal vez una doble redacción de toda la historia deuteronomica (Eissfeldt); Fohrer piensa que se debería pensar solamente en una serie de libros, cada uno producido de un modo diferente, con mayor o menor grado de influencia deuteronomica; Albekton, en fin, afirma que a pesar de las divergencias, hay en la escuela deuteronomica una concepción unitaria del curso de la historia de Israel guiada por la idea de retribución; 4. Sobre el tema de las fuentes primitivas en el trabajo deuteronomico, la mayoría de los exégetas coinciden con Noth en afirmar que el más antiguo material fue

fielmente reproducido en la forma que conoció el deuteronomista, aunque éste haya seleccionado e incluso acomodado el material en orden a la finalidad de la enseñanza que deseaba proporcionar; 5. En cuanto a las diferencias teológicas posibles que se suponen entre el Dt y la escuela deuteronomica, la opinión de von Rad y Nicholson de una clara distinción y tensión entre la anfictionía y tradición mosaica representada por el Dt, por una parte, y las tradiciones davídicas y jerosolimitanas, por otra, ha sido sometida a amplia revisión, sobre todo porque es discutible el tema de que alguna vez se diera una organizada anfictionía israelita origen de supuestas tradiciones, y porque se considera equivocado poner una separación tan profunda entre tradiciones premonárquicas y monárquicas; 6. Otro problema planteado es el del *Sitz in Leben* del trabajo deuteronomico. El debate sobre un origen palestino o babilonense permanece abierto. Para otro aspecto del problema, acerca de la filiación del círculo deuteronomico, hay tres respuestas: sus miembros formarían parte del personal cúltico (Bentzen, Köhler), serían un grupo profético (Nicholson), o círculos de escribas de Jerusalén (Weinfeld); 7. Tal vez el último gran problema planteado es el de la continuidad de las fuentes del Pentateuco (Tetra-teuco) en Josué y en los demás libros de la escuela deuteronomica. La teoría de Noth, según la cual no habría traza alguna de continuidad, produjo al inicio un fuerte impacto. A pesar de su influencia, su postura ha sido matizada, pues ahora hay menos certeza de la naturaleza precisa, y aun de la existencia de fuentes del Pentateuco, y, por otra parte, las nuevas técnicas de análisis han conducido a un mayor interés por las pequeñas unidades de tradición, y se tiende a reconocer que el desarrollo de un complejo más grande ha venido mediante un proceso que la sola crítica literaria es incapaz de descubrir. Sin embargo, los intentos de descubrir la continuidad de JEP a través de Josué-2 Re parecen ser todavía menos concluyentes. Las discusiones en este punto han llegado al parecer a un punto muerto, y los críticos han dedicado más su atención a aislar en los libros atribuidos a la tradición deuteronomica bloques de material tradicional que habrían sido utilizados por el círculo deuteronomista.

El «trabajo histórico del cronista» ha planteado a su vez problemas específicos. Se discute la relación entre Cn y Esd/Neh. Los críticos tienden a concluir que más que la obra de un cronista, el conjunto se deba atribuir a una escuela cuya actividad se habría extendido desde el 515 a.C. hasta tiempo posterior a la obra Esd/Neh. Esta escuela habría enlazado con la escuela deuteronomica y sacerdotal, pero a causa de su específico interés, su origen habría de ser buscado más bien entre el personal del culto del templo de Jerusalén, probablemente entre los antepasados de los que llegaron a ser levitas del postexilio. De este modo sus orígenes se hacen remontar a la monarquía. Un momento clave de

la escuela en su desarrollo habría tenido lugar con la composición de 1-2 Cn, en su forma original, muy probablemente obra de un único autor que habría vivido hacia el 515 a.C. y cuyo interés era mostrar la importancia de ser fieles a las ideas establecidas. Sobre el problema de la situación contemporánea a la que el Cn estaba dirigiendo su obra, los críticos se inclinan a que sería la reconstrucción del Templo y habría sido influenciado por la esperanza davídica que se encuentra también en Ag y Zac. Donde no faltan hipótesis es en lo relacionado con los libros de Esd/Neh: su fecha y el proceso de formación.

VI. *Libros proféticos* (pp. 163-188)

Al profesor de hebreo y lenguas semitas de la Universidad de San Andrés, W. McKane, se debe este sexto ensayo intitulado «Prophecy and the Prophetic Literature». El autor señala, en primer lugar, que el interés de la crítica de un tiempo en temas como el origen de la profecía en Israel y la naturaleza de la experiencia profética ha disminuido. Este cambio se debe, en parte, a que las discusiones se han centrado más bien en las relaciones de los profetas a la alianza y el culto, y entre éste y las formas de expresión religiosa que se afirma han usado los profetas. Estos desarrollos —indica McKane— están lejos de alcanzar una aprobación unánime y han provocado reacciones significativas.

El énfasis crítico-formal en el estudio de la profecía está relacionado con el *a priori* actual de la crítica de que éste es el único camino legítimo para acercarse a la denominada literatura profética. Autores como Westermann llegan a afirmar, por ejemplo, que si los profetas son mensajeros no pueden haber tenido experiencias proféticas. La opinión contraria a nivel de la crítica la ha mantenido especialmente Fohrer. Lo hace a partir de su concepto de *Botschaft*, por el que establece una dicotomía entre la experiencia profética y el encerramiento de las palabras reveladas en formas literarias. Para Fohrer la esencia profética está escondida en un gran silencio que no puede ser penetrado. Se ve cómo en toda esta discusión sobre experiencia profética/forma literaria, lo que falla es una recta noción de profecía, de inspiración profética y de inspiración bíblica. Fohrer también discute a Westermann el presupuesto de que los profetas hagan uso de formas preexistentes con un alto grado de fijeza verbal, pues sería reducir el discurso profético a un hablar estereotipado, negándole toda creatividad. La opinión de Westermann de que las formas son una posesión comunitaria que ofrecen al profeta el necesario punto de apoyo para la comunicación de su mensaje, no parece tener en cuenta, además, como se le objeta, el que los recursos para la expresión del mensaje ayudan a

la libertad de la expresión más que a inclinar al profeta hacia una calculada conformidad a modelos estereotipados. En último término, lo que parece escapar radicalmente a Westermann es una clara doctrina sobre la libertad humana.

Hemos señalado que uno de los temas debatidos por la crítica ha sido la relación de los profetas a la alianza y al culto. Por otra parte, autores como Clements tienden a concebir la llamada literatura profética como un segundo cuerpo Deuteronomico, y se atribuye la teología de la alianza de los profetas a la redacción deuteronomica. Contra el punto de vista aceptado por muchos críticos de que la profecía está emparentada con la apocalíptica, autores como von Rad mantienen más bien que la profecía muestra mucho más claramente una influencia de la literatura sapiencial. Pero se le objeta el que su argumentación, tomada en su conjunto, carece de fuerza lógica, por lo que le ha faltado un asentimiento general.

Otro tema debatido por los críticos es el de la naturaleza del mensaje profético. Se plantea en los siguientes términos: si los profetas han de ser considerados principalmente como predicadores de conversión (Buber, Fohrer) o si su predicación debe ser más bien descrita como escatológica (von Rad). Von Rad, de hecho, ha organizado su tratado de teología de las tradiciones proféticas bajo el supuesto de que los profetas preexílicos proclaman la futura disolución de la historia de la salvación, lo que para él formaría parte de la escatología.

Si la primera parte del ensayo de McKane se fija principalmente en las fuentes de la profecía, la segunda atiende a la forma final del libro, tema que —afirma McKane— está conectado con la transmisión de la palabra profética y el posible crecimiento que ellas han podido sufrir en el curso de la transmisión. Hay en particular dos tendencias entre los críticos: la de los que afirman que la tradición oral es digna de crédito y la de los que consideran que en dicha tradición el material está sometido a un proceso de cambio orgánico continuo. Engnell representa paradigmáticamente la segunda tendencia. Para Gunneweg, que sigue a Mowinckel, por el contrario, se deben considerar dos transmisiones que en gran parte fueron paralelas: la escrita y la oral; siendo la primera oficial y la segunda popular. La recuperación de los «ipsissima verba» de los profetas sería posible sólo en la tradición escrita. Las críticas a estas opiniones no han faltado: lógica consecuencia de que se está en el campo resbaladizo de las conjeturas. En cualquier caso, es indudable que el gran fallo de estos planteamientos está —como antes señalamos— en el abandono o la falta de unas nociones adecuadas de inspiración profética y bíblica, con lo que esto comporta de poder de Dios para velar por la fiel trasmisión —si hubo— y puesta por escrito del material contenido en los libros proféticos. Noción que no parece hallarse de un modo eficaz entre los autores que McKane ha atendido a la hora de perfilar su ensayo.

VII. *Apocalíptica* (pp. 189-213)

Según indica E. W. Nicholson, «Lecturer in Divinity» de la Universidad de Cambridge, la mayoría de las recientes contribuciones al estudio de la apocalíptica, en el último período, han dedicado preferentemente su atención al papel de la profecía en sus orígenes y desarrollo. Nicholson no trata por tanto de otros temas, como el de los escritos apocalípticos intertestamentarios. El artículo se desenvuelve a través del examen de las hipótesis de unos cuantos críticos que han abordado este tema, señalando las bases de sus teorías. Aunque no faltan quienes sostienen que Daniel, libro que la crítica actual ha retrasado hasta el s. II a.C., es el primer trabajo apocalíptico propiamente dicho, la tendencia general ha sido situar los orígenes de la apocalíptica en un período más antiguo, postexílico, hacia el siglo VI a.C. Tema ampliamente debatido es el de qué pasajes e incluso secciones enteras de material que se encuentra en los libros proféticos deben ser clasificados como apocalípticos. Otro tema es el de la posibilidad de que la apocalíptica hubiese tenido su origen en supuestos grupos proféticos del exilio y postexilio. En general se acepta que la apocalíptica, en el curso de su desarrollo, hubiera absorbido ideas tanto de la sabiduría como de muchas otras esferas del conocimiento. Pero la mayor parte de los exégetas han rechazado la opinión de que haya sido la sabiduría y no la profecía el terreno en el que nació la apocalíptica, como afirma von Rad.

Por otra parte, no pocos críticos aún consideran, en mayor o menor medida, que la influencia de fuentes extranjeras a Israel, especialmente de Persia (Mowinckel), hubiera contribuido a la formación de la apocalíptica. Sin embargo, la existencia y extensión de tales influencias han sido seriamente criticadas (Hanson), y se admite, por el contrario, el que los elementos formativos de la apocalíptica deriven de tradiciones que durante mucho tiempo se anidaron en Israel y que, en última instancia, fueron heredadas de los medios cananeos. Es un debate que permanece abierto.

VIII. *La Sabiduría* (pp. 214-237)

J. A. Emerton, «Regius Profesor of Divinity» de la Universidad de Cambridge, divide su ensayo en seis partes, precedidas de una breve introducción: 1. La literatura sapiencial fuera de Israel; 2. La comprensión del mundo de la literatura sapiencial y su influjo en la teología del Antiguo Testamento; 3. La literatura sapiencial y otras partes del Antiguo Testamento; 4. Problemas literarios del libro de los Proverbios; 5. La personificación de la sabiduría; y, 6. El libro de

Job. El autor no toma en cuenta sino los libros sapienciales del canon judío y protestante.

En la introducción se señala que la literatura sapiencial ha centrado el interés de gran parte de los exégetas en los últimos 25 años. Esto ha impuesto necesarios límites al trabajo, de brevedad y selección. Emerton considera que los temas que han recibido más atención por parte de los críticos han sido: las formas literarias en que se expresó la sabiduría en Israel, su trasfondo sociológico, la comprensión de la vida en el libro de los Proverbios, y la comparación del tema de la sabiduría en Israel con la de otros pueblos.

De la literatura sapiencial fuera de Israel, el autor señala en rápidos trazos que quizá los trabajos más importantes son los relacionados con los textos sumerios y acádicos. También ha centrado el interés la literatura sapiencial egipcia. Del segundo tema, Emerton subraya que los críticos han sido más conscientes de que la sabiduría en Israel resalta indudables problemas teológicos, y ya no se piensa, como se hizo una vez, en reducirla a una dimensión meramente utilitarista y eudemonista. No faltan excepciones (McKane, Zimmerli, Würthwein). Apartado más amplio ocupan las diversas teorías de autores como Gese, Koch, Skladny, Shmid, Zimmerli y von Rad, sobre el tema de la atribución divina y el de la intervención libre de Dios en la historia del hombre y a favor de su pueblo. Las opiniones varían desde quien niega que se haya dado una doctrina de la retribución divina (Koch), hasta quien considera —más correctamente— que en la literatura sapiencial de Israel Dios es descrito como un ser libre, capaz de actuar independientemente, rompiéndose así el esquema en gran parte común al antiguo cercano oriente (Gese). Para von Rad se habría dado una evolución desde una visión sacra de la intervención de Dios en la historia, anterior a la monarquía, hasta la formación de una reflexión «secular», que habría arrinconado la providencia de Dios y buscado una explicación lineal causa-efecto (sería en la época de Salomón). Es una aplicación práctica de las teorías racionalistas protestantes.

Sobre el tema de la literatura sapiencial y otras partes del Antiguo Testamento, Emerton señala la tendencia de algunos exégetas a individuar una influencia de la sabiduría en un número creciente de libros: en el Pentateuco y los escritos históricos (von Rad), la tradición deuteronomica (Weinfeld), en los profetas (Fichtner). Las polémicas que se han originado en estos temas ha llevado a Grenshaw a proponer criterios que sirvan para detectar más en serio el tema de la sabiduría, previa búsqueda de una definición adecuada.

Los problemas abordados a propósito del libro de Proverbios han sido, entre otros, de orden cronológico y de clasificación. Autores como McKane, por ejemplo, critican las opiniones antes en boga de quienes consideran que las unidades más largas se deban colocar al final de

un proceso evolutivo a partir de unidades más cortas. Concluye que Prov 1-9 no debe ser considerado necesariamente postexílico. Sobre el tema de la personificación de la sabiduría, las discusiones se han centrado acerca del origen de Prov 1-9: israelita (de Boer), cananeo (Albright), egipcio (Donner), varios influjos (Whybray). Por último, Emer-ton menciona someramente algunos problemas en torno al libro de Job, como son la definición más exacta del tema, su género literario y su origen.

IX. *Los Salmos y el culto de Israel* (pp. 238-273)

El título del ensayo delimita con claridad el aspecto particular que aborda J. H. Eaton, Lector de Estudios del Antiguo Testamento de la Universidad de Birmingham, en el estudio de los Salmos: su relación al culto de Israel. Es un tema —dice Eaton— que ha suscitado el interés de los críticos, aunque no han faltado dificultades en su estudio, entre otras, la poca información que se ha conservado sobre el ritual del Templo, especialmente durante el período de la monarquía de David, que fue decisivo para el acrecentamiento de los salmos. De ahí que las hipótesis formuladas hayan rebosado de conjeturas. También discuten los críticos el posible influjo del culto extranjero en este tema. Eaton señala que las investigaciones de los últimos años sobre los salmos ha continuado bajo el peso de las doctrinas de Gunkel y Mowinckel. También se ha recurrido al material hallado en Ugarit. El artículo, además de la introducción, se estructura en las siguientes partes: 1. La fiesta de la epifanía de Yahvé; 2. El rey davídico en el festival; 3. Salmos individuales; 4. Oráculos en los salmos; 5. El período post-exílico; y, 6. Conclusiones: el significado de la fiesta de otoño.

Sobre la fiesta de la epifanía de Yahvé, que habría sido el marco de los llamados salmos de la realeza de Yahvé y otros más, Eaton concluye que las discusiones sobre este tema distan mucho de haber llegado a su fin, aunque los críticos han encontrado un terreno común bajo la hipótesis de Mowinckel sobre el ritual de la fiesta del preexilio: el culto es visto, en esta hipótesis, como experiencia de un encuentro dramático con Yahvé, que viene con su gracia vivificante y manifestando su supremacía. Al mismo tiempo, los críticos se han esforzado en mostrar que el culto mantuvo un carácter marcadamente israelita, en el que el sentido de la historia no se perdió en un cúmulo de ritual mitológico.

Acerca del tema del rey davídico, también ha prevalecido en gran medida la opinión de Mowinckel: el significado de la dinastía davídica se expresó por la costumbre de entronizar el rey durante su primera fiesta de otoño, conmemorándose aspectos de esta entronización en las

recurrencias anuales de la fiesta. Se le ha criticado a esta hipótesis la carencia de un fundamento histórico sólido. Para Mowinckel, los salmos 2, 21, 72, 101, 110, 132 y otros serían salmos reales que habrían surgido de tales ritos. Las características de la fiesta han sido ampliamente discutidas por A. R. Johnson. Pero otras opiniones han sido avanzadas, como la más extrema de G. W. Ahlstrom, que considera la presencia de una fuerte influencia del politeísmo.

Sobre los salmos individuales, su origen ha sido objeto de una fuerte discusión. Abandonando la tesis tradicional que los atribuía en su mayoría a David, los críticos formulan diversas hipótesis: personificación de la nación o una parte (Smend), surgieron no del culto del templo sino de la piedad privada (Balla), eran oraciones previstas en el templo unidas a ritos purificatorios (Mowinckel), oraciones de venganza en el marco de un proceso jurídico en el templo (Schmidt), salmos de lamentaciones en el marco del proceso de asilo para fugitivos en el templo (Delekat), el devoto sería el rey por lo que se trataría de salmos reales (Birkeland, Engnell), etc. Las hipótesis se multiplican.

Los estudios sobre los oráculos de los salmos se deben, desde el punto de vista de la crítica, a Mowinckel, que consideró que se trataría de una real actividad profética y no sólo de un embellecimiento del salmo por el salmista. Esto ha replanteado el tema de los profetas y su relación al culto. Johnson, por ejemplo, afirma la existencia de profetas cultuales, aunque esto no ha podido ser demostrado. El tema que ocupa el siguiente apartado —período postexílico— es el de la datación de los salmos. La exégesis reciente ha vuelto sobre sus pasos, retrasando en mucho la composición de los salmos. Mowinckel, por ejemplo, al mirar las ceremonias del templo, bajo el rey, como decisivas para la composición de los salmos, considera que el período principal en la composición de los salmos fue entre los años 1.000 y 400 a.C., y piensa que el exilio no constituyó una nueva era salmódica: el viejo estilo continuó siendo seguido. Eaton afirma que han sido principalmente los exégetas católicos franceses los que han continuado la opinión del siglo XIX de adelantar los salmos a la época persa o todavía más reciente; pero, indica que, como señala Coppens, el razonamiento de estos exégetas no es muy convincente. La última parte del ensayo de Eaton es una larga exposición de lo que según los críticos sería el ritual y significado de la fiesta de otoño, que ocupa un lugar tan central en la teoría de Mowinckel.

X. *La historia de Israel en el período del preexilio* (pp. 274-320)

H. Cazelles, profesor de exégesis del Antiguo Testamento y Director de la sección bíblica del Instituto Católico de París, aborda este

artículo dividiéndolo en dos grandes partes: «hacia la monarquía» y «la monarquía, desde su establecimiento hasta su caída». Los puntos tocados son numerosos. En la primera parte, los subtítulos respectivos son: las tribus, los grupos de tribus, la independencia, el establecimiento de las tribus, y, por último, Israel en el tiempo de los jueces. La segunda parte se subdivide a su vez en: la monarquía y su ideología, la monarquía de Saúl, David, Salomón, el reino de Israel y la suerte de Judá, la guerra siro-efraimita y la caída de Samaria, Ezequías de Judá y sus sucesores, Josías, el fin del reino de David.

En su exposición, Cazelles deja entrever la atención particular que ha sido dedicada a la naturaleza, estructura y desarrollo del primitivo pueblo de Israel. En el estudio de la premonarquía de Israel, la hipótesis de Noth de una original anfitionía ha continuado ejerciendo una notable influencia, aunque también ha sido sometida a una amplia crítica. En relación al período de la monarquía, la tendencia de los críticos ha sido la de considerar esta institución como un canal de influencias extranjeras. Otros temas de estudio han sido los relacionados con la naturaleza de la monarquía y la organización de Israel.

A nuestro parecer, el cuadro trazado por Cazelles de la historia de Israel adolece de dos fallos fundamentales. Primero, considera implícitamente que es posible delinear dicha historia como la de un pueblo más de la antigüedad, pues en ningún momento destaca la peculiaridad de Israel, nacida y conducida por una especial providencia divina, como se manifiesta en casos tan patentes como el de la elección de Abraham, Moisés y David. Cazelles calla esta dimensión sobrenatural. Por otra parte, el autor sugiere que la historia real de Israel no es identificable con la que nos presentan los datos bíblicos, lo que afecta sensiblemente a la historicidad de la Biblia. A lo largo de su estudio admite como probables, a veces en gran medida, hipótesis como las siguientes: Abraham sería un poderoso jefe que dominaba un grupo de tribus ya constituidas al sur de Palestina (p. 277), es problemático establecer la exacta relación entre Abraham, Isaac y Jacob (p. 280-281); Israel y Jacob habrían sido dos personajes distintos (p. 280), el parentesco de algunas tribus de Israel se habría establecido por pactos humanos en los que una tribu pasaría a considerarse descendiente del tío de la otra (p. 278), sería un problema histórico a resolver el predominio como caudillo de Moisés (pp. 282-283), etc. Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura se han dejado de lado, al menos prácticamente, en la elaboración de este ensayo.

XI. *Israel en el exilio y postexilio* (pp. 320-349)

El artículo está a cargo de P. R. Ackroyd, profesor de Antiguo Testamento de la Universidad de Londres, Kings College. Igual que en

el artículo anterior, del que es una lógica continuación, Ackroyd delinea la historia de Israel sin tener en cuenta su dimensión singular, sobrenatural. Además, en su opinión, la historia narrada en los libros del Antiguo Testamento constituye una interpretación teológica. Por eso, los principales recursos de los que se vale en su exposición son los documentos extrabíblicos y una cierta crítica de las supuestas tradiciones de Israel, en las que ve no raras contradicciones. Cn y Jer, por ejemplo, tendrían distintos puntos de vista a propósito de lo que consideraban el verdadero pueblo de Israel, el del exilio o el de Palestina (p. 320).

El artículo se divide en tres partes: 1. El período del exilio; 2. Período persa; 3. Período griego (romano). En el período del exilio se presta especial atención a las posibles repercusiones en Israel a causa de los sucesos militares y políticos internacionales, los problemas de la continuidad de la dinastía davídica y de la sucesión sacerdotal, y la vida de la comunidad durante esos años. Pero Ackroyd concluye que es difícil alcanzar soluciones ciertas de este período: «hacer más que generalizaciones es ir más allá de la evidencia» (p. 327). Sobre el período Persa —afirma el autor— hay muchos más documentos para profundizar en la historia de Israel, aunque su historia interna permanece oscura. Problemas principales que el autor se plantea son los relacionados con la restauración del templo, el intento de legitimar las líneas davídicas y sacerdotales, los del culto, los matrimonios mixtos, etc. Amplio espacio dedica Ackroyd a los problemas literarios e históricos que están en función de Esd/Neh: tiempo de su respectiva actividad, naturaleza y propósitos de sus misiones, orden cronológico. También al de los orígenes de los diversos grupos político-religiosos de Israel.

Del período griego, por último, el autor aborda los temas clásicos de la naturaleza de los diversos dominios que sufrió Israel en este período, la formación de la comunidad de Alejandría, la actividad literaria, la formación de los grupos político-religiosos, etc. El autor concluye con un tono de pesimismo: «a pesar de toda la nueva luz que ha sido arrojada en estos recientes años, el período permanece siendo uno de los que las corrientes son capaces de interpretaciones ampliamente diferentes» (p. 349).

XII. *La historia de la religión de Israel* (pp. 351-384)

W. Zimmerli, Profesor emérito de Antiguo Testamento de la Universidad de Göttingen, intenta en su artículo —por la abundancia de material— hacer sólo un bosquejo de las principales direcciones que han seguido los estudios sobre la historia de la religión de Israel. Quizá en este ensayo se acentúa de modo especial el campo parcial de inves-

tigación de los diversos artículos: el de la crítica protestante reciente. Por eso, la visión que da Zimmerli es la de una religión de Israel carente de la riqueza y novedad que tuvo al haber quedado constituida radicalmente por una acción sobrenatural de Dios. Esto escapa a las consideraciones de Zimmerli. La religión de Israel es tratada de un modo impropio a su naturaleza, oscureciéndose su verdadera dimensión y su singularidad y radical diferencia con la de otros pueblos. El ensayo de Zimmerli puede tener interés más bien, para el especialista, para sopesar los vaivenes que la crítica racionalista ha seguido en tema tan trascendental.

Zimmerli señala que la fase delineada en *The Old Testament and Modern Study* (1951), fue definida por las discusiones en torno a algunos proyectos (Mowinckel, Engnell, Hooke, Albright), que se oponían a las tesis evolucionistas de Wellhausen. La teoría de Hooke y Engnell, que en contra de Wellhausen habían supuesto un modelo cultural («cultural pattern») aplicable por igual a las diversas religiones del cercano oriente y centrado en el concepto de realeza sagrada («sacral kingship»), pasó a ocupar una posición de vanguardia entre los críticos. Sin embargo, surgió ante ella una fuerte oposición, primero, de los orientistas (Frankfort, Posener, Falkenstein), que rechazaron el que se pudiera dar una visión uniforme de la creencia en Dios y la divinidad del rey en el cercano oriente. Análogas críticas al «sacral kingship» provinieron de los estudios realizados sobre la prehistoria de Israel (Maag) y de la misma historia de Israel (Noth, De Fraine, Bernhard). Esta crítica llevó a una fuerte revisión de los postulados de la ideología real como se advierte en la obra posterior «Mito, Ritual y Reino», editada por Hooke, que actualiza la anterior «Mito y Ritual». Zimmerli advierte que la clara separación de las tesis extremas del «kingship patternism» no significa de ningún modo una vuelta a la concepción de Wellhausen, sino que han surgido nuevas hipótesis y otras formas de «traditio-historical methodology».

En una primera fase, esas formas son las que se encuentran ya en Gunkel y Gressmann. Posteriormente, las nuevas líneas de investigación están representadas por Alt, Noth, von Rad, Galling, Begrich, Jepsen, etc. Esta nueva forma de «traditio-historical» está caracterizada por tres puntos: una mayor apertura a la crítica literaria, íntima vinculación con la crítica de las formas, y un estudio de la formación y desarrollo de las tradiciones de Israel. Zimmerli señala que algunos estudiosos se han limitado a trabajar exclusivamente con el contenido de las tradiciones (Roland, de la escuela de von Rad), y que los más recientes trabajos se han interesado especialmente del estudio de las tradiciones en el marco de su supuesta formación dentro del entorno cananeo original. Sobre Ugarit, Zimmerli indica que ha habido un reflujó, desde la primera ola de entusiasmo en el que la religión de Ugarit fue

sumariamente considerada como la religión de Canán y cada texto épico como un texto cultural.

Otro concepto que ha atraído un renovado interés en el estudio de la religión de Israel entre los críticos, ha sido la noción de alianza. Hay una amplia discusión sobre su significado y la luz que arroja sobre las afirmaciones religiosas del Antiguo Testamento. Las opiniones han variado tanto, en tan corto tiempo, que —dice Zimmerli— sería un trabajo prolijo hacer un justo balance de las teorías. Por una parte, hay quienes han querido abordar esta noción por fenómenos encontrados en los pueblos de alrededor de Israel, en particular, tomando como modelo el tema de los tratados de soberanía hititas (Mendenhall); otros, a su vez, atribuyen ese tema al Dt y a la escuela deuteronomica (Perlitt, Herrmann, von Rad). En cualquier caso, la noción de alianza sigue siendo un tema central de los debates.

XIII. *Teología e interpretación*

El autor de este artículo, F. Bruce, fue Profesor de Crítica y Exégesis bíblica de la Universidad de Victoria (Manchester). Su ensayo está dividido en nueve apartados: teología e historia de la religión, alianza e historia de la salvación, confesión y obediencia, la casa de David, exilio y postexilio, los que no pertenecen a la alianza, interpretación en el Antiguo Testamento, interpretación judía, e interpretación cristiana.

En el primer apartado, Bruce plantea el tema de la posibilidad de la teología en el Antiguo Testamento considerado como un todo. Siguiendo la distinción que hizo Wernberg-Moller en 1960, habla de dos sentidos del término teología: teología sistemática (en particular, teología sistemática cristiana) y teología como estudio meramente descriptivo del contenido de la religión según puede ser detectada en los mismos libros veterotestamentarios. Para Bruce, el primer significado no alcanzaría un estatuto plenamente científico, y, de cualquier modo, ese intento de construir una teología sistemática del Antiguo Testamento no debería ser necesariamente cristiano: sería posible hacerlo —dice— sin necesidad de recurrir a criterios externos a los libros mismos. Indudablemente, Bruce no parece tener en cuenta el que Dios entregó la Sagrada Escritura a la única Esposa de Jesucristo para que ésta la custodiara, expusiera e interpretara, con lo que esto lleva consigo de promesas divinas de gracias y luces a la Iglesia para cumplir rectamente la misión encomendada. En cuanto al segundo significado, Bruce señala que ha llegado a ser común referirse a él como «estudio de la religión de Israel»; pero añade que en el caso de que un estudio de la teología del Antiguo Testamento se deba distinguir

de la historia de la religión de Israel, deberá tratar los escritos no sólo como material-fuente, sino también como documentos confesionales.

Pero, si se puede hablar legítimamente de teología del Antiguo Testamento, ¿cómo se debe organizar su exposición?, es la pregunta que centra el segundo apartado. Muchos intentos se han hecho. Bruce se detiene especialmente en las construcciones de Eichrodt y von Rad. El primero trabajó su trabajo en el concepto de alianza; el segundo en el de historia de la salvación. Son los estudios de este último, más recientes, los que más influjo han tenido, aunque no pocas críticas se han alzado contra su hipótesis del credo primitivo de Israel, su olvido deliberado de conceptos religiosos y su uso de la tipología. Su tratado está basado en el estudio de la naturaleza, trasmisión y sucesivas interpretaciones de las antiguas tradiciones de Israel.

En este marco trazado en los dos primeros apartados, Bruce pasa a exponer algunos temas particulares: la obediencia del pueblo de Israel al Dios de la alianza, el significado del establecimiento de la casa de David, su esperada restauración después del exilio, la relación entre alianza y la universalidad del dominio de Dios sobre todos los pueblos.

La última parte está dedicada a las diversas interpretaciones del Antiguo Testamento: hechas por el mismo Antiguo Testamento, la tradición judía y la tradición cristiana. En estos apartados, por un deficiente concepto de inspiración bíblica, Bruce no distingue suficientemente entre las interpretaciones de la misma S. Escritura —Antiguo Testamento, Evangelios, resto del Nuevo Testamento— y las otras interpretaciones, tanto judía como de la tradición cristiana, poniendo unas y otras prácticamente al mismo nivel. De la interpretación judía, se hace un esbozo de sus posibles orígenes, de la tradición rabínica, los LXX, pseudo-epígrafes, Filón y Qumrán. De la tradición cristiana, se recorre rápidamente la historia de la exégesis hasta nuestros días.

* * *

La lectura de esta Nota habrá dejado posiblemente en el lector algunas consideraciones que quizá se pueden resumir del siguiente modo: la crítica exegética protestante, en su mayor parte, y ciertos sectores de la exégesis católica, se encuentran hoy día, como ocurrió en el siglo pasado y a inicios de este siglo, en una profunda crisis: de opiniones, de métodos, de orientación. No hay duda de que esa crisis se debe básicamente a la actitud radical que se ha tomado ante los libros sagrados, con la consiguiente pérdida de la comprensión de la verdadera naturaleza de esos libros. Se ha esfumado ahí la grandiosa realidad de un Dios que ha inspirado, que ha mostrado infaliblemente verdades sobrenaturales y naturales sobre el origen y fin del hombre, que lo ha hecho por medio de palabras humanas que ha ennoblecido

dilatándolas en su capacidad de significar hasta llevarlas a expresar verdades divinas, que nos encontramos por tanto ante unos libros santos, veraces, unidos en perfecta armonía. Y ha quedado una idea: la de la Biblia concebida como unos libros más, sometidos ya sin auxilio de lo sobrenatural a todas las debilidades y limitaciones de lo que procede de las solas fuerzas del hombre, acentuado por el *a priori* de que el largo tiempo de composición y la complejidad de la historia han podido herir profundamente esa tarea humana, hasta descalificarla como trasmisora de verdad. El exégeta católico no puede hacer menos que volver la mirada a la luz de la Const. Dogm. «Dei Verbum» para buscar el apoyo firme a su quehacer. Es la fuerza de la expresión «escritos por inspiración del Espíritu Santo» lo que hará siempre fecunda su tarea.

