

XI Congreso de la IOSOT: Un Congreso Sobre el Antiguo Testamento

Por primera vez ha tenido lugar en España (Salamanca) el Congreso de la IOSOT ("International Organization for the Study of the Old Testament"), celebrado del 28 de agosto al 2 de septiembre de este año. Con él se han conjugado otros congresos afines, también en Salamanca, precediéndole un par de días: el V Congreso de la Organización Internacional de Estudios Masoréticos (es decir, de la transmisión del texto hebreo de la Biblia), el V Congreso de la Organización Internacional para el Estudio de la versión griega de los Setenta y la I Reunión Internacional de la Sociedad de Literatura Bíblica. Todo ello fue organizado por las dos Universidades (la Pontificia y la del Estado). En el congreso de la IOSOT, que dio ocasión a los otros por fuerza más reducidos, participaron más de trescientos profesores e investigadores de todo el mundo, especialistas del A. Testamento: judíos y cristianos de las diversas denominaciones. Aquí nos vamos a referir sólo al Congreso de la IOSOT.

A) ASPECTOS EXTERNOS DEL CONGRESO

Los congresos de la IOSOT se celebran cada tres años: el anterior fue en Viena el año 1980 y el próximo tendrá lugar en Jerusalem en 1986 bajo la presidencia de B. Mazar.

Presidente del nuestro fue el P. Luis Alonso Schoekel, profesor del Instituto Bíblico de Roma y especialista del A. Testamento, universalmente conocido.

Norma de la IOSOT es que la nación anfitriona no participe en sus asambleas con ninguna conferencia ni comunicación. El lector no debe extrañarse de que no aparezca ningún español entre los ponentes. El año pasado, también en Salamanca a fines de septiembre, se celebró un "Simposio Bíblico Español"¹, en el que se pretendió reflejar el estado actual de la investigación bíblica española respecto del A. Testamento, dando así a nuestros profesores la oportunidad que no podrían tener en éste².

El P. L. Alonso Schoekel, sin embargo, como presidente del congreso, en su actuación de apertura no se limitaría a saludar a los congresistas: tuvo una conferencia fundamental sobre "Métodos y Modelos", a la que habremos de referirnos luego. Habló en inglés, la lengua que predominó en el congreso: de las 67 conferencias y comunicaciones 42 fueron en inglés, 15 en alemán y 10 en francés. Esas hasta ahora han sido las lenguas de estos congresos. No hubo traducción simultánea, cosa que hubiera sido difícil y excesivamente costosa en las tres sesiones paralelas de la mañana. En la última asamblea común el profesor Fernández Vallina, de la Universidad Complutense de Madrid, propuso que en adelante el español fuera también lengua de estos congresos, asunto que se dejó a la consideración del Consejo de la IOSOT.

Los participantes del congreso fueron de las más diversas nacionalidades: de todas o casi todas las naciones de la Europa occidental, de Alemania del Este, Polonia y Rumanía; de América (Canadá, Estados Unidos... Argentina); de Africa (Kenya, Zimbawue, Suráfrica...). Hubo una buena representación de Israel, un grupo de japoneses y algunos representantes de Corea del Sur y de Australia.

El número mayor de ponentes fue el de Estados Unidos 13, siguiendo Israel con 7; Italia, Polonia y Alemania (ambas conjuntamente) con 6; Canadá, Finlandia e Inglaterra con 4; Argentina y Japón con 2 y unos cuantos países con 1 (Australia, Austria, Bélgica, Corea del Sur, Dinamarca, Francia, Holanda, Irlanda, Kenya, Rumanía, Suráfrica y Zimbawue).

¹ Cfr. PEDRO SANSEGUNDO, O.P., *Simposio bíblico nacional en Salamanca*, STUDIUM, 22 (1982) 559-566.

² N. FERNANDEZ MARCOS-J. TREBOLLE-FERNANDEZ VALLINA, *Simposio bíblico español*. Siglo XXI de España editores, Madrid, 780 pp.

El congreso se distinguió por la juventud: por la participación en las ponencias no tanto de consagrados — ¡también los hubo! — como de figuras jóvenes.

Un acontecimiento doloroso a los comienzos del congreso fue la muerte repentina del conocido profesor del Instituto Bíblico de Roma el jesuita P. Dennis J. McCarty, de salud precaria.

Esto por lo que toca a los aspectos externos del congreso. ¿Cuáles fueron sus temas y aportaciones?

B) TEMATICA Y CONTENIDO DE LAS CONFERENCIAS Y COMUNICACIONES

El temario del congreso fue rico, muy variado y altamente especializado. Nos limitaremos a hacer una *presentación* de las ponencias, deteniéndonos un poco más en las que pensamos podrán interesar más a nuestros lectores. Al efecto nos basaremos principalmente en los "Sumarios" de los ponentes con sus mismas palabras, suministrados por el congreso. Como a veces no estuvo disponible el sumario y no pudimos asistir a la ponencia, sólo daremos el título de la misma con el nombre del disertante.

Para no perdernos en esta selva seguiremos el orden siguiente, conscientes de que no podremos evitar interferencias de temas: el texto bíblico, Biblia y arqueología, gramática, historia de la interpretación, géneros literarios, Biblia y mundos alejados de ella, libros y pasajes bíblicos concretos, teología y hermenéutica bíblicas. Dejamos la hermenéutica para el final porque, aunque no haya sido la parte más amplia (cosa que posiblemente corresponda a la teología), sin embargo es la más delicada y de especial importancia en nuestros días.

I. EL TEXTO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. *El texto del Dt (TM, LXX), fragmentos de Qumrán y targums palestinos.*

(L. Laberge). — Analizados estos elementos el ponente dice poder demostrarse que las concordancias del Neophyti y los LXX contra el Texto Masorético son demasiado características para ver que han leído un texto hebreo un tanto diferente del masorético,

el cual, aunque testimonio excelente de la tradición, no es el único del texto hebreo. No basta, sin embargo, corregir aquí y allá: hay que analizar y captar los matices y tendencias.

2. *El final primitivo del rollo de Ester* (D. J. Clines). — A juicio del comunicante tal era el c. 8: Ester 9, 1-19 es una adición artísticamente inferior, que no está en armonía con los cc. 1 — 8: difieren en la concepción del edicto imperial, en el concepto del enemigo y del miedo de los judíos. Ester 9, 20-32 y 10, 1-3 son adiciones posteriores, como se reconoce comúnmente.

3. *Repartición de las consonantes o Redivisión en 1 Sam 4,13; 17, 12; 30, 14.* (R. Althann). — Un caso bien concreto es el que considera este ponente, quien con ligeras correcciones encuentra en esos vv. una lectura más comprensible del texto hebreo.

II. BIBLIA Y ARQUEOLOGIA

Sobre *Los descubrimientos de Ebla y su aportación a la ciencia anticotestamentaria* disertó primero en general el profesor G. Pettinato y luego H.P. Müller "*A propósito del sistema eblaítico de conjugación.*"

1. Las excavaciones de Ebla (Tell Mardikh), a medio camino entre Hama y Alepo, comenzadas en 1964 por la misión arqueológica de la Universidad de Roma, han ampliado nuestros conocimientos del mundo próximo a la Biblia. En los archivos reales de Ebla se encontraron (del año 1974 a 1975) más de 15.000 tabletas en escritura cuneiforme, importada de Súmer, pero en una lengua semítica occidental, afín al ugarítico y al hebreo. Dichas tabletas vienen a revelarnos la existencia de un imperio perdido, de la segunda mitad del tercer milenio a. C., destruido por Naram Sin. Entre los textos los hay económico-administrativos, jurídicos, históricos, literarios con un trasfondo mitológico; hay silabarios para aprender sumerio, textos gramaticales con paradigmas en eblaíta y 32 vocabularios bilingües en sumerio y eblaíta —uno de ellos, del cual se conservan 18 copias, vierte hasta un millar de palabras—. Estos vocabularios son los primeros de la historia.

Hasta ahora no parece que toda esta literatura pueda ilustrar grandemente el contenido de la Biblia; pero sí puede ser útil para determinar el sentido de palabras hebreas.

2. H.P. Müller en su intervención constata ampliamente el carácter semítico del eblaíta, con sus asirismos, conjugación por aformativas y por preformativas, con sus nombres de acción.

1. R. Ruth se ocupó de *La taxonomía y función del cambio de tiempo en el hebreo de los Salmos*. Qatal – yigtol – qatal: paralelismo gramatical antitético.

2. *Las posibilidades de los métodos de la computadora* ('computer-assisted') para el estudio de la gramática hebreo-bíblica (W.T. Claasen). El uso de las computadoras, muy discutible para determinar el autor de un libro, puede constituir una contribución notable para el estudio de la gramática y del léxico, con la posibilidad de suministrar rápidamente una gran información sobre vocablos. También lo es respecto de la fonética y morfología. Las necesidades son más urgentes en los estudios sintácticos; pero aquí la cosa es más complicada: hay que proveer a la máquina de un número diverso de variables.

Se han hecho y están haciendo proyectos en este campo, como el presentado por el profesor Tov de la Universidad Hebrea de Jerusalem, realizado conjuntamente por dicha universidad y la de Pensilvania (USA) para el estudio de la Biblia. También se ha usado para el estudio de la poética, como veremos luego.

IV. HISTORIA DE LA INTERPRETACION

Varios profesores abordaron esto desde diversos ángulos.

1. *¿Una raíz para 'levantar la vista'? — Estudio del hebreo 'ns' 'ayn'* (S. C. Reif) — La comparación de las versiones actuales de esa expresión hebrea con las más antiguas revela un movimiento que va de "levantar los ojos" físicamente, hacia otras menos literales y más interpretativas (psicológicas). Sin embargo al mismo tiempo se nota falta de constancia en el trato de la frase en sus diversos contextos. El ponente expone cómo ha sido entendida a lo largo de los siglos, refiriéndose especialmente

a las antiguas versiones, a la literatura talmúdica midráschica y comentaristas judíos medievales. Esto puede contribuir a definir dicha expresión y nos permitirá ver si las tendencias modernas están sólidamente fundadas y cómo pueden ser aplicadas consecuentemente.

2. *Los targumím y las reglas rabínicas de la producción targúmica* (P.S. Alexander). — Cualquier interpretación correcta ha de contar con el "Sitz im Leben". Dos cosas han de tenerse en cuenta en nuestro caso: la forma literaria de los targumím y las antiguas afirmaciones rabínicas sobre su función. — El targum es una "traslación": una forma de versión con una tendencia fuerte a la paráfrasis libre. De ahí dos tipos de los mismos según amplifiquen más o menos libremente el texto. — Respecto de su función hay diversas aserciones esparcidas por la literatura rabínica, que frecuentemente son prescriptivas más bien que descriptivas. Sin embargo de esa literatura emerge una visión notablemente consistente. — El targum tiene tres marcos distintos: la escuela, la devoción privada y la sinagoga, que es el más importante. La función del targum según los rabinos no era simplemente "traducir", sino también interpretar. Esto proporcionaba un modo de imponer determinada lectura de la Escritura sin meterse con el texto sagrado, ni confundirlo con la interpretación. Las reglas rabínicas para la recitación del targum (resumidas por Maimónides en *Hilkoth Tefillah* 12,10-14) lo expresan claramente. El "Sitz im Leben" de los targumím es la antigua sinagoga, si bien no se pueda decir que todos tal cual están provengan de ella: en la Edad Media tuvieron su vida literaria. Pero los menos libres se puede pensar que vienen de ella. Hay que verlos como textos para leerse en público al lado de la Escritura; dirigidos a la masa, no a los entendidos. Pretendían la versión plena de la Escritura, interpretar el texto bíblico y resolver sus problemas. En sus estadios antiguos no estaban estandarizados.

3. *Los targums palestinos al Pentateuco de la Genizah del Cairo* (M. L. Klein) — El ponente, después de hablar de la naturaleza de los fragmentos del targum palestino, encontrados en el Cairo, y de la nueva edición de los textos ya en estado avanzado de preparación, destacó las características de tres grupos: el targum, la tosefta y poemas. Hay evidencias lingüísticas de la proveniencia palestina común de los tres grupos.

4. *Gén 4,7 en los tǎrgums y en la literatura rabínica* (S. Medala). — Según el común sentir ahí el yahvista enseña que el mal no es metafísico, sino moral: el hombre es libre. M. Klinger sostiene lo contrario en un libro reciente; para probarlo recurre a la tradición rabínica. Sin embargo un estudio más atento de dicho texto en los tǎrgums y literatura rabínica demuestra lo contrario. La tradición judía lo interpretó en sentido ético: lo avalan la responsabilidad y posibilidad de evitar el mal, la doctrina de las dos inclinaciones del hombre, el contexto mesiánico y escatológico, que en la tradición rabínica está en conexión con la retribución en los días del Mesías y con el juicio final y no con la redención. Es cierto que algunos textos del Talmud de Babilonia le dan una significación ontológica; pero provienen de un período remoto y están relacionados con las especulaciones gnósticas.

5. *La condescendencia o "synkatábasis" divina como principio de hermenéutica en la tradición judía y en la tradición cristiana* (P. Dreyfus). — El primero en prestar atención a este principio fue el teólogo anglicano John Spencer (a. 1620-1695): Dios reveló, no sólo en el lenguaje de los hombres, sino en sus modos de pensar, conceptos y costumbres; y no reveló en cada edad todo cuanto podían entender, sino lo que eran capaces de aceptar; y les prescribió ciertas cosas que no quería, porque era el único modo de lograr lo que quería. A esta luz hay que entender la presencia en la Torah de ritos, costumbres e instituciones tomados del mundo pagano ambiental.

El ponente comprueba este principio primero *en la tradición cristiana*: cf. lo del divorcio en Mt (19,8) y luego en los PP., que en la polémica con los judíos hablan así de los ritos, sacrificios, etc.; la doble vía de la alegoría de los alejandrinos (con Filón), orientados a la cristología, y condescendencia más estrecha de los antioquenos; la teología medieval, que asume todo eso y añade que muchos mandamientos son expresión de la ley natural.

En cuanto a *la tradición judía*, el c. III, 32 de la "Guía de los perplejos" de Maimónides (muerto en 1204) — a quien seguirán e impugnarán otros pensadores — es el texto principal: habla de los sacrificios de un modo análogo a los Padres. El influyó en los doctores posteriores. Abravanel (muerto en 1508), admira-

dor de Maimónides, defiende que esta idea se encontraba ya antes en la literatura rabínica anterior al maestro. ¿No hay fundamento para ella en Am 5,21ss; Is 1, 11ss; Jer 7,22? — Una teología que tome en serio esos textos con otros, especialmente Lev 17,3; 22, 8, necesariamente vendrá a esta doctrina.

Tal doctrina tiene también sus perspectivas actuales: desde luego el riesgo de querer concluir que, como hoy no existen ya los peligros de antaño, muchos mandatos divinos no nos obligan; la doctrina de Maimónides y la de Bultmann tienen sus puntos de contacto.

La “condescendencia” divina es un *principio parcial* de interpretación y la fe de la comunidad ha de ser la norma última en ambas tradiciones.

6. El patrólogo Y. M. Duval disertó sobre *Jerónimo y los profetas*. Sólo se refirió a algunos de los menores, estableciendo previamente la cronología de los comentarios del santo doctor, para mostrar luego cómo influyeron en su exégesis las circunstancias o controversias doctrinales de su tiempo.

7. *Abén Ezra entre el medievalismo y el modernismo: Is. 40-66*, fue el tema de la conferencia de U. Simon.

V. GENEROS LITERARIOS

1. *El desposorio de Rebeca (Gén 24)*. ¿Un ejemplo de la edad persa? (A. Rofé). — Los datos siguientes sugieren o indican la fecha tardía, postexílica, de Gén 24: el *lenguaje*, que es tardío o rabínico, el *telón de fondo* legal (omisión total del precio de la novia, cosa que concuerda con el derecho matrimonial de la segunda “Commonwealth”); los *conceptos religiosos*: el de la intervención de Dios en el mundo humano y la creencia en los ángeles bastante diferentes de la teología antigua israelita; la *forma literaria* y las tendencias: lo difuso del relato y la anonimidad del protagonista, similar a los relatos tardíos...; La conducta de los patriarcas se caracteriza como *ejemplo*; se prescribe una doble moral: contra los matrimonios mixtos de judíos y gentiles y contra la emigración judía fuera de la Tierra Prometida... El marco histórico plausible es el de la “Segunda Commonwealth”, en el s.V a.C.

2. *Paranomasias en la historia de Sansón* (S. Segert). — El acertijo de Sansón (Juec 14,14.18) se ha explicado por el término árabe *'ary*, que significa miel y león. También se encuentran paranomasias en nombres geográficos, como “ramat lehí, 'en haqqoré, eytam, shoreq”, y en los de personas (Sansón, Dalila, Dagón). Juegos paranomásticos aparecen también en el cántico de victoria de Sansón (15,16) acaso en el uso de ciertas palabras como “n'r” (cf. 16,19?) y en los números (cf. 16,27-29). Algunas paranomasias son más visibles; otras, probablemente captadas por los contemporáneos, hoy es necesario buscarlas bajo la superficie del texto.

3. *El arte literario en la historiografía bíblica: 1-2 Rey* (B.O. Long) — A la vista de estos libros el ponente se pregunta cómo los historiadores bíblicos “crearon” eventos narrativo-imaginativos. Dos predisposiciones parecen haber guiado a los editores y autores bíblicos: la creación de una simetría estructural y el diálogo como forma principal de la narración de un hecho. Tales preferencias estéticas eran estrategias para la caracterización y un modo de controlar las respuestas afectivas del lector.

4. *También estas cosas han sido transmitidas ... (Prov 25,1). Un modelo de tres “generaciones” en la historia de la compilación de los libros proféticos y sapienciales* (H.M.I. Gevaryahu). — A juicio del ponente estos libros han sido compilados a través de un largo período por escuelas de discípulos del profeta o del sabio original primero. Tal sistema compilatorio puede describirse como un modelo de tres “generaciones” de colectores/discípulos. La 2a y 3a generación habrían añadido el colofón de Prov 25,1 y otras cosas análogas en el libro de Ben Sirac. La generación 1a recogería dichos diversos de la enseñanza original del profeta o sabio. Cerrarían tales compilaciones con un colofón como *tm* (fin), *'ad hanah* (hasta aquí), *télos* (fin), paralelos del acadiano “qati”. — La 2a generación dispondría estas colecciones en libros, añadiendo nuevo material, descubierto en los archivos de la familia de los discípulos, y autenticaría dichos libros con un colofón, donde se indicaría el nombre y el tiempo del maestro original como conclusión. — La 3a generación habría recogido material atribuido al maestro y sus discípulos, transfiriendo los datos biográficos del fin al principio del libro y cerrándolo con un colofón. Así sería

aceptado como el texto definitivo, considerando apócrifa toda adicción posterior.

5. *Lo metafórico del Cant* (O. Keel). — Varios principios han de tenerse en cuenta al respecto: su horizonte (cf. los nombres geográficos) hay que buscarlo primariamente en el ámbito palestino y no en la lírica cultual mesopotámica o en la profana amorosa de Egipto; pero tampoco puede uno aferrarse a eso: el Cant toma también sus imágenes del mundo de las artes (textiles, adornos, etc.). la tradición artística aquí parece, no sólo la de la lírica palestina del amor influenciada por otras literaturas, sino que está enlazada con la esfera del amor del placer y del lujo, influida a su vez por diversas artes y culturas. En la interpretación de las imágenes descriptivas hay que tener en cuenta, no sólo las metáforas mismas, sino también el objeto que tienen a la vista (vgr. los ojos, la nariz) el cual pueden tener diversas connotaciones que las que el hombre moderno le da. No hay que pasar por alto finalmente que toda lírica amorosa tiende a divinizar lo amado: en las religiones monoteístas ocupan ese lugar los ángeles, los santos, los jóvenes del paraíso (en el Islam).

6. *Interpretación de los nombres propios en los oráculos contra las naciones* (A. Strus). — Los nombres propios, empleados en los textos del Ant. Testamento, representan a las personas y lugares de una manera más compleja de lo que podría creerse: amén de su función primaria, son “etiquetas”, determinadas en parte por una elección estética. Hay, pues, que *reconocerlos*, pero también *comprenderlos* en un sistema de relaciones internas de la misma obra. Esto puede constatarse fácilmente en los Oráculos contra las naciones. En ellos los nombres determinan a los significados desde un punto de vista cultural e histórico; pero prolongan la legibilidad del texto por referencias sonoras, morfológicas y evocadoras. Estas referencias son dobles: alusiones de tipo etimológico y orquestación eufónica, que hace de los nombres el “leitmotiv” sonoro de las palabras empleadas en el texto. El ponente aduce bastantes ejemplos de los primero (cf. Is 17, 6.9; 19, 7; Jer 47, 4; 48, 2; etc.). Tales “etiquetas” indican lo que el profeta pone de relieve en su oráculo. En cuanto al segundo aspecto aduce Is 37, 17-38, pasaje en que el nombre de Sennacherib es rico en resonancias.

7. *Ez 17,2-10 como parábola* (H. Simian-Yofre). — Este pasaje es considerado como una alegoría a entenderse por los vv. 12ss. El ponente piensa que es más bien una parábola similar a las del Nuevo Testamento y que, como tal, está abierta a nuevas interpretaciones. Las propuestas por el mismo Ezequiel (17,11-21 y 22-24) sólo son dos aplicaciones a las situaciones concretas, que no agotan el significado (histórico, ético, teológico) de la parábola.

8. *El libro de Jonás como poema narrativo* (D. L. Christensen). — Prosiguen los intentos de definir la poesía hebrea: J. Kugel ha llamado la atención sobre la obra de J. Bellermann (del siglo pasado) y de algunos otros que pretendían verla en la *cantidad*. Un análisis de Jon parece confirmarlo, pero también refutar lo substancial de los argumentos de Kugel. La distinción entre poesía y prosa basada en tales elementos es arbitraria y forzada, si bien parece prematuro rechazar todas las teorías métricas del hebreo bíblico. El libro de Jon se ajusta casi perfectamente a lo que es un poema narrativo. Más aún; los límites de las diecisiete partes menores del texto hebreo están casi todos marcados métricamente, revelando una estructura quíástica más intrincada, diseño del libro tomado como un todo.

9. *La plegaria de la lamentación en la literatura y vida de la generación del exilio. Un estudio a la luz de algunos textos de prosa*. (T. Veijola). — La lamentación, desaparecida como género de plegaria, en la literatura del exilio tuvo un espacio muy amplio (cf. Salmos de lamentación nacional). El ponente examina tres plegarias de este género olvidadas, ejemplares cualificados, que intenta ilustrar por su trasfondo. La 1a es la oración de David en 1 Sam 23, 10-11, que piensa ser una adición de la historia deuteronomista. Depende de la realidad exílica: el oráculo salvífico no fue ya evidentemente próximo (cf. Salm 74,9) y el pueblo se vio confrontado con un Dios que callaba. — La 2a es la lamentación de Gedeón (Juec 6,13-14a), adición posterior, igualmente deuteronomista. Dicha lamentación en primera persona plural está construida en conformidad con la lamentación nacional, cosa que sorprende en el actual contexto, pero que resulta muy inteligible a la luz de las tendencias colectivas, típicas de la teología de las últimas décadas del s. VI a.C. La 3a es la lamentación de Jos 7,6-9, construida igualmente según ese patrón

de lamentación colectiva, revela un gran número de rasgos propios de la teología exílica. Una función de tales lamentaciones es apartar la cólera divina, que juega un papel central en la interpretación exílica de la catástrofe. Pero esto requiere la confesión de los pecados (cf. v. 19-20), característica de la plegaria penitencial postexílica, si bien ya presente en las lamentaciones del destierro (cf. Salm 79,9; Lam 1,8.18; etc.). — La realidad latente tras estas lamentaciones fueron las fiestas de súplica, celebradas regularmente en Judá durante el destierro (cf. Zac 7,3; 8,19) y conocidas por el deuteronomista en Mispá y Betel.

10. *Tôdâ veterotestamentaria y dinámica embolística* (C. Giraud). — Por “tôdâ” (confesión) se entiende aquí ya la reacción judicial que el pueblo pronuncia respecto de la parte ofendida, ya los desarrollos que la forma literaria adquirió, desprendiéndose del primitivo “Sitz im Leben” judicial y adaptándose a los sucesos culturales. Tal forma literaria permite insertar en la prótasis o en la apódosis un *texto escriturístico*, que frecuentemente es un oráculo, en el que Dios habla en primera persona. Semejante cita no es por exigencias oratorias: tiene la finalidad precisa de fundamentar literaria y teológicamente la petición; es el lugar teológico de ésta. Ya que este elemento a primera vista es extraño al formulario, de ahí que lo llame *embolismo* y que califique de *dinámica embolística* la del formulario que lo contiene. Esta dinámica, plenamente verificada en numerosos formularios del A.T., experimentará *desarrollos importantes* en la oración judía y cristiana. Un caso específico de la misma será la inserción del relato de la institución en la anáfora eucarística.

VI. BIBLIA Y REALIDADES ALEJADAS DE ELLA

1. *John Milton y el Yahvista* (W. Chang). — (Metemos aquí esta comunicación por razón de su título). — El recuerdo del “Paraíso perdido”, escrito por Milton, un luchador solitario, que defiende una causa perdida y alarga sus perspectivas hasta Adam y Eva, es el motivo aparente para confrontarlo con el Yahvista. Milton y el Yahvista vivieron en un período de renacimiento y la obra respectiva refleja su “Weltanschauung”. — Aunque no sabemos tanto del Yahvista, se supone que vivió en el período de David-Salomón. Puede haber deseado componer la epopeya nacional de

Israel desde la vocación de Abraham. Sin embargo el ambiente político de la corte le proporcionó una nueva atalaya para ensanchar su perspectiva, proyectando su esquema hacia atrás: hasta los eventos cósmicos. — La época de David-Salomón se urbanizó rápidamente y la fe yahvista se vio groseramente carcomida: los elementos cananeos penetraron profundamente en la vida y el pensamiento del pueblo. Entonces el yahvista fue una figura solitaria, defensora de la fe genuina. Con el traslado del arca a Jerusalem y la edificación del templo los reyes intentaron hacer de la capital la sucesora de la tradición anfictiónica. En tal coyuntura el Yahvista adaptaría la religión yahvista a la ideología religiosa existente del reino. La obra del Yahvista vendría a ser así una pieza de propaganda para el nuevo régimen, la iniciadora de la tradición de la teología dinástica... Mendenhall considera los asuntos davidico-salomónicos como los de un estado pagano. Sin embargo parece que el Yahvista salvó dicho período por su obra inmortal.

2. *Los aborígenes australianos y el Ant. Testamento* (H. C. Spykerboer). — No se puede poner en contexto el Ant. Testamento sino atendiendo a su fondo cultural y social, que el hombre moderno es incapaz de revivir. Por ello puede ser útil atender a un pueblo cuya cultura y vida social son mucho más cercanos al antiguo Israel. Tal es el de los aborígenes australianos, que poseen su sistema de comportamiento y comunicación complejo, y cuya aptitud natural para captar las cosas del Ant. Testamento, como la familia, la tradición oral, la relación con la tierra, la manera de entender la comunidad es notable.

VII. LIBROS Y PASAJES PARTICULARES

1. J. Lach tuvo su intervención sobre *El problema fundamental del autor de los libros de las Crónicas*.

2. *La sabiduría en Dan y el origen de la apocalíptica* (G. Wilson). — El ponente investiga acerca de la terminología sapiencial de Dan (hokmá, shakal, mashkil, etc.) para determinar: la relación de su significado con el del uso sapiencial, la importancia de su significado en Dan, la distribución de los términos en el libro y su importancia para la estructura y unidad del mismo. Estudia también ciertos términos que no son claramente sapienciales (vgr. "verdad, sueño, visión", etc.). — La esfera semántica de esta ter-

minología no es idéntica con la de la tradición sapiencial. En muchos casos son más compatibles con la tradición profética. La distribución de los términos indica que pueden obedecer al “motivo sapiencial”, que rodea a Daniel como un sabio extraordinario. Este motivo no se extiende a Dan 7-12 (capítulos hebreos en su forma): el uso en éstos indica una redefinición de términos que debe más a la profecía que a la corriente sapiencial.

3. *La Sabiduría de Salomón* (M. Treves). — Según el ponente este libro es versión del hebreo, un poema casi completo, a datar por el a. 40 p. C., en el que hay referencias a Juan el Bautista.

4. *El terreno imaginario de Gén 22* (M. Spicer). — El ponente estudia la naturaleza “imaginaria” del texto y los caracteres (Dios, Abraham e Isaac, Sara en el transfondo). El texto parece una pieza admirable de arte para expresar el cambio radical del corazón, que ocurre cuando el ser humano se ve confrontado consigo mismo en un medio social, y la fe consiguientemente renovada. Esto no es una dimensión rebajada de la teología en la interpretación del texto sagrado: la naturaleza “imaginaria” de un texto como éste es fuente para la fe y su futuro. El comunicante parece estar por el cambio de una hermenéutica dependiente principalmente de la formación académica, como el método histórico, etc., por otra basada en el poder imaginativo de la poesía.

5. *Gén 50, 15-21: una exploración teológica* (W. Brueggemann). — El estudio del relato de José ha llegado a un punto muerto. La atención de Noth a los temas del Pentateuco ocasionó su omisión, pues no articuló este tema. La hipótesis de Von Rad (“una historia sapiencial didáctica”) se centró en un aspecto de la narración. Y así se la ha considerado parcialmente. Las perspectivas más recientes (Rendtorff, Childs, Clines) nos invitan a considerarla en su integridad y no sólo como final del c. 47. — El ponente se centra en el intercambio entre José y sus hermanos (50, 15-21), atendiendo especialmente a los reclamos teológicos del relato. Así espera conservar tanto la “dinámica interna” de un género literario (Von Rad), como la “función externa del texto” en el Pent (Noth). Una lectura así sugiere que el intercambio entre José y sus hermanos refleja una reestructuración de relaciones similar en algo a una *situación exílica*, apela primariamente a la *tradición sál-*

nica de lamento y respuesta e indica que la aserción programática del v. 20 no se puede entender en términos de continuidad entre lo humano y lo divino como en un dicho sapiencial, sino que es el lenguaje *conflictual* o *adversarial* de queja y vindicación. Y tal es el carácter desde el c. 37.

La forma completa en el lugar que ocupa puede servir como anticipo de los motivos del Exodo. Refleja la situación adversa y lleva a un buen resultado en el plan de Dios. Por su marco teológico (y acaso histórico) se relaciona con el paradigma del exilio, cuando los frutos de miedo y pecado, de perdón y consuelo, se vieron en relación con el propósito transcendente de Dios.

6. *Los mandamientos 9º y 10º ¿los miembros más recientes del Decálogo?* (KD. Schunk). — Cada uno de estos dos mandamientos (cf. Ex 20, 16s y paral) consta de tres adiciones prohibitivas, pertenecientes a una serie apodíctica característica. Tal serie proviene de las series apodícticas de que han sido tomados los demás mandamientos, probablemente en los siglos IX y VIII a. C., por motivos críticos (cf. la crítica de Am, Os, Is y Miq contra violación del derecho, etc.). Unidos con los otros mandamientos (1º-8º), procedentes de otras series similares y que acaso ya se habían conjuntado anteriormente, formaron el Decálogo en su forma más antigua. La distinguida amplificación del 10º en un tiempo posterior está en relación con el cambio del concepto de la palabra "casa", que ahora de nuevo se entendía en la significación antigua de "familia".

7. *Núm 9, 15-23 y la presencia divina en la Tienda* (E. Cortese). — Si se comparan los textos que hablan de dicha presencia (vgr. Núm 9, 15-23 con Ex 40, 34-38) surgen dificultades: ¿era continua o sólo momentánea? El ponente piensa que ha habido sus desarrollos; el texto original sería Ex 40, 34. El tema sacerdotal de la "presencia divina" da lugar a reflexiones teológicas sobre esa dificultad acerca de su carácter continuo o momentáneo. El ponente propone esta solución: la nube del estrato sacerdotal del Pent, continuamente presente sobre la Tienda, envolvía la *Gloria de Dios*, que se manifestaba sólo de vez en cuando.

8. *Para la recta comprensión de la Alianza de Moab* (A. Cholewinski). — La ciencia bíblica moderna habla poco e insu-

suficientemente sobre la función y lugar de la Alianza de Moab (Dt 28, 69) en el marco del Ant. Testamento. Generalmente se despacha esta invención deuteronomista como complemento de la Alianza del Sinaí: habría sido introducida para dar a la legislación deuteronomista (Dt 12-26) la alta autoridad de la proclamación de la Alianza. Tal concepción parece sólo una verdad a medias. Si se analizan más escrupulosamente las expresiones del Dt 29-32, se nota que la Alianza de Moab tiene una significación mayor que la rechazada a las faldas del Sinaí. Muchos motivos parecen estar en pro de lo siguiente: de que la Alianza de Moab debe ser una presentación concreta de la "Nueva Alianza" de los profetas, su "prefiguración", si quiere trasladarse a la óptica de los autores deuteronomistas, asumida del tiempo de Moisés.

9. *1 Sam 15 y la redacción deuteronomista de libro de Samuel* (F. Foresti). — Como resultado de la aplicación crítica de las fuentes a 1 Sam 15 el ponente piensa que se debe distinguir en este pasaje un relato original corto sobre la campaña de Saúl contra los amalecitas y una serie de adiciones posteriores, que sería largo enumerar aquí.

10. *Jushai, el arquita, un gentil en la corte de David* (2 Sam 16, 18-19; 17, 7-13.16) (T. Harviainen). — Este amigo de David, al cual salva la vida, es un gentil en la corte del rey. ¿Razón para afirmarlo? — Aunque las frases suyas que se citan no sean largas, hay en ellas un número considerable de detalles morfológicos, lexicográficos y estilísticos, que no concuerdan con los rasgos generales del hebreo bíblico, mientras algunas de estas peculiaridades se encuentran en otras lenguas semíticas occidentales o acusan reminiscencias de préstamos de ellas. Las palabras de Jushai son un paralelo de pasajes bíblicos (cf. 2 Rey 6, 8-13) en los que se ha empleado un hebreo incorrecto para caracterizar a un no-israelita. — Los arquitas eran un clan cananeo; y el rey David no fue el primer emperador ni el último en ver las ventajas de tener un visir extranjero.

11. *La forma de pensar del profeta Amós* (G. Pfeifer). — El ponente estudia su tema en un examen analítico de Am 3, 9-11, destacando sus características: especialmente los rasgos de concreción de su concepción del mundo y el presupuesto de la iden-

tividad de la palabra de Dios y la del profeta, junto con la incondicional realización de sus pensamientos.

12. *Pueblo litigador y sacerdote litigador en Os 4,4- 9a* (J. R. Lundbom). — La frase de Os 4,4 (“weamm éka kimribê kóhen”) ha sido por mucho tiempo una “crux” de los intérpretes. Aunque la Vulgata y los LXX intentan una traducción del Texto Masorético, todos los modernos lo corrigen notablemente para dar una lectura con un sentido parecido a esto: “contigo es mi litigio, oh sacerdote”. El ponente rechaza tal lectura y se adhiere a la sugestión de Adersen y Freedman en el Comentario *Anchor Bible*, concluyendo que la acusación de Oseas en realidad es un ataque tanto contra el pueblo como contra los sacerdotes.

13. *La piedra angular (Is 28, 16) en la relectura deuterisaiana del mensaje de Isaías* (K. Jeppesen). Según el Dt-Is, Dios ha demostrado su poder en el pasado por la antigua profecía y los eventos históricos y lo prueba a juicio del ponente reinterpretando a Isaías (28, 16), un texto isaiano que justifica la destrucción de Jerusalem. En Is 28, 16 se espera una amenaza, pero tenemos una afirmación positiva. Todavía hay quienes piensan que el v. es auténtico; otros dicen que ha sido sacado de otro contexto. Esta segunda conexión de las palabras de Isaías podría deberse al Dt-Is, que aquí llama la atención de sus oyentes al hecho de que el objetivo de la predicción anterior de Dios y sus profetas no estaba confinada a la historia anterior al desastre. Según Isaías la piedra probada está en el monte Sión. El que cree no debe turbarse a pesar de las palabras divinas referentes al azote desbordado. Con tal relectura el Dt-Is ha construido una plataforma para predicar “las cosas a venir”, vgr. la reedificación del templo (Is 44,28).

14. *Is 56,1-7. Un caso de abrogación dentro del canon* (H. Donner). — Este pasaje hay que verlo como una torah profética que regula la admisión de los no-israelitas y eunucos en la asamblea del templo postexílico de Jerusalem. Respecto de los no-israelitas el problema se discutió en la 2a mitad del s.V. a.C. y poco antes, siendo resuelto bajo Esdras y Nehemías por la aplicación de la llamada “ley de la comunidad” (“Gemeinde-Gesetz”) — Dt 23,2-9 —. La asamblea teocrática postexílica se veía a sí misma como un parentesco por su referencia a la palabra de Dios,

cuyo mediador fue Moisés. Proclamando la admisión de los no-israelitas realmente se anulaba Dt 23,2-9: Yahvé corrige su Escritura. Este es el único caso de abrogación en el Ant. Testamento, cuyos paralelos próximos pueden encontrarse en Qumrán y en la exégesis islámica del Corán. La asamblea postexílica cambia su estructura interna por la transformación en una comunidad de fe confesada con la obligación de la torah de Yahvé (el sábado y la circuncisión). — La abrogación es una de las formas de adaptación de un texto antiguo a condiciones posteriores. El texto abrogante (aquí Is 56,1-7), al ser parte de la Escritura, da ocasión al problema del balance entre el anulante y lo anulado (“nashi” y “manshu”) por medio de la exégesis precrítica. En Is 56,1-7 encontramos un modo especial de tratar la Escritura canónica. En contraste los más de los otros textos del Trit -Is han de considerarse como “profecía de escriba”, que interpreta los textos que tiene ya en la mano.

15. *Una “señal de poder” para David* (M. Goerg). — La expresión problemática “nir” de 1 Rey 11,36, que se encuentra en un contexto similar en otros lugares (1 Rey 15,4; 2 Rey 8,19; etc.) generalmente se interpreta como forma adyacente de “nér” (luz, antorcha, lámpara). Recientemente se ha señalado como alternativa a esta significación, no del todo convincente, la posible afinidad de “nir” con el acádico “niru” (yugo), palabra que se encuentra con el significado metafórico de “dominio”. Pero ¿no es posible que pueda afirmarse con igual derecho que tenga una relación fonético-histórica y semántica con la expresión egipcia *nr.w* (=nir-w = señal de poder)? En conexión con estas consideraciones el ponente hace algunas observaciones fundamentales respecto de la importancia del egipcio para la lexicografía hebrea.

VIII. TEOLOGIA BIBLICA

No poca teología bíblica hay en muchas de las ponencias recensionadas hasta aquí. En esta sección, sin embargo, nos vamos a referir a las que se ocupan de ella “ex professo” o de conceptos teológicos como tales.

1. *Las mayores producciones recientes en Teología del Ant. Testamento* (G.F. Hasel). — La Teología del Ant. Testamento ha

conocido una atención sin precedentes en artículos y libros por parte de los especialistas. La última década ha visto quince nuevos libros sobre esto, escritos por los mejores especialistas europeos y americanos. Tan alto volumen de producción y la variedad de perspectivas y opiniones reclaman una distribución en cuatro áreas mayores: 1a los problemas de metodología, puntos de partida y modos de organizarla no han logrado una convergencia: varias organizaciones sistemáticas con uno, dos, tres o cuatro centros están en tensión con las otras y con la visión diacrónica; 2a los problemas de la historia “confesada” o “reconstruida”, de historia e historia (“story and history”) así como la “teología narrativa” requieren una reflexión crítica; 3a los problemas del canon con sus áreas han entrado en ella con toda su fuerza por lo que toca al texto “original”, los sugeridos niveles canónicos de la prehistoria del texto bíblico y si el texto canónico habría de considerarse como normativo para la teología del Ant. Testamento; 4a el problema del *centro* (Mitte”) de esta teología queda ampliamente *sin resolver*. ¿Cuál es la naturaleza, fines y significado de la Teología del Ant. Testamento?

2. *“Shalah” en el libro de Isaías* (B. Wodecki). — El ponente recoge los pasajes en que aparece en Is el término “shalah” (enviar), destacando sobre todo su uso religioso con las implicaciones de la *misión* divina.

3. *La imposición de manos en el Código Sacerdotal* fue el tema de la comunicación de M. Paran.

4. *Las mujeres en el culto según el Código Sacerdotal* (M.I. Gruber). Generalmente se acepta que el C. Sacerdotal denigra a las mujeres y las excluye del culto. La última proposición ignora el hecho de que, entre todos los códigos bíblicos legales, es el Sacerdotal el que más frecuente y explícitamente habla de la participación de las mismas en el culto. Además este otro hecho — una característica muy significativa de dicho Código: el uso de un lenguaje neutro, esto es, no sexista, en relación a actos cúltricos, que pueden ser ejercitados igualmente por miembros de ambos sexos.

5. *La distinción entre reprensión e increpación* (M. Ogushi). — El ponente ha sostenido en su libro “Der Tadel

im Alten Testament" (La reprensión en el A.T.), publicado en 1978, que la raíz 'sb ha pasado de significación fundamental "ofender" a la traslaticia de "censurar, vituperar". Tal tesis se completa con el hecho de que los sinónimos *ysr* (en pie. "azotar"), *ykh.* (en hif. "reprender, corregir"), *g'r* (en qal "gritar a uno"), de significación fundamental diferente, ofrecen algo similar. Y llega a la conclusión de que la forma de hablar de la reprensión es una oración interrogativa (1 Rey 1,6; Gén 37,10) y que el padre, el maestro o Dios hablan por amor a su hijo, discípulo o suplicante. La función de la reprensión es pedagógica y pastoral; el fin, la educación y mejora del reprendido. Su "Sitz im Leben" es la educación familiar o la escuela. Con ello la reprensión queda diferenciada del reproche y la increpación. La reprensión no es una amenaza con la que se quiere forzar un reconocimiento (cf. Neh 13,25-27).

6. *La prueba de la unicidad de Yahvé en el Dt-Isaías* (H. Klein). — El Dt-Is en sus discursos procesuales (cf. Is 41,21-24; 43,8-13; 44,6-8; 45,20-22) ha suministrado argumentos en pro de la unicidad de Dios como ningún otro profeta. Tres elementos constitutivos concurren en su argumentación: la suposición: de que Yahvé es el único Dios; el resaltar la concordia entre la profecía y los hechos venideros; y la prueba de la divinidad en un debate judicial. Para los tres se pueden aducir paralelos del Ant. Testamento, los cuales muestran que el profeta está en conexión con la cadena de la tradición. Sin embargo su combinación es lo más peculiar de su obra. Sus argumentos, válidos hasta ahora, son dignos, no sólo de la investigación, sino también de la reflexión.

7. *Concepción deuteronomista de la libertad y de la paz* fue el tema de la ponencia de G. Braulik.

8. *Elohim y monoteísmo* (I. Mihalik). — El singular "Elohim" es un fenómeno único en las lenguas semíticas, como lo es el monoteísmo judío en la historia de las religiones: ¿están relacionados ambos? Se ha dicho que "Elohim" y "El" son sinónimos y que "Elohim" encubre tradiciones de "El". El ponente sugiere intercambiarlos en el texto actual de la Torah. — Pero ocurre también el nombre de "Yahvé": los pasajes bíblicos hablan de dos dioses ("El" y "Yahvé"), que se ven como uno. La tradi-

ción sacerdotal (P) identifica los dos, introduciendo “Yahvé” como una manifestación nueva de “El” (Ex 3), usado antes de este episodio; y “Yahvé”, después. El Dt generalmente usa ambos nombres juntos. Las tradiciones más antiguas de ambos están unificadas en una narrativa más bien balanceada e integrada. El texto pre-final de la Torah es un documento de la Alianza para dos comunidades culturales, que enfatiza la unidad de su Dios. Viene a ser monoteísta por un cambio “técnico”: “El” pasa a ser “Elohim”, y “Yahvé” ha de leerse “Adonáy”. Los recuerdos del politeísmo cananeo y de un dios tribal hebreo quedan eliminados.

9. *Las dos caras de Job* (R.W.E. Forrest). — A primera vista el Job del prólogo (Job 1-2) es extraordinariamente paciente, mientras que el del diálogo (cc. 3-31) es justamente lo contrario. A juicio del ponente tal cambio indica no sólo fuentes diferentes, sino también la necesidad de precaución al apoyarse en detalles del prólogo para interpretar la obra como un todo. — A pesar de la paciencia y corrección de Job (1,1.22; 2,10) es evidente que desde el principio de su prueba Job experimenta un fuerte desdén de desahogo, que primero retiene con éxito, pero que luego se desfoga en la maldición dramática del día de su nacimiento y de otros modos.

10. *El mesianismo de los LXX* (J. Lust). — En la literatura exegética hay muchas referencias dispersas tocantes a las interpretaciones mesiánicas de los LXX. Mas hasta hoy no se ha hecho un estudio crítico de conjunto de este tema. — *En general* un examen de los textos habitualmente citados (Gén 3,15; 49,10; Núm 24,7.17; Is 7,14; 9,5-6; Es 21,30-32; 43,3; Os 8,10; Salm 110,3; Dan 7,13; 2 Crón 36,1...) lleva a las siguientes observaciones metodológicas: 1a en materia de doctrina, cual el mesianismo, los LXX no pueden tratarse como un todo orgánico; 2a la idea del mesianismo puede no ser siempre la misma en ellos; 3a las diferencias con el Texto Masorético pueden deberse a los copistas, a los traductores o a su patrón (cf. Am 4,13); 4a la evaluación de estas diferencias depende en gran parte de las decisiones de la crítica textual y del carácter crítico-literario (cf. Ez 21,22-30); 5a un estudio crítico no debe contentarse con analizar los textos que parecen mesiánicos en los LXX y el Texto Masorético, sino también aquellos que parecen debilitados o desviados (cf. Is 42,1; 49,1-6; Miq 5,2; Is 9,5-6; etc.); 6a algunas interpretaciones me-

siánicas de los LXX se deben a la influencia cristiana (cf. Lam 4,20; Ez 17,22-23). — *Un ejemplo* bueno es Ez 21,30-32. Depende de la crítica textual y literaria: ambos (el Texto Masorético y los LXX) pueden interpretarse o no en forma mesiánica. El ponente piensa que el texto hebreo no era mesiánico en su primera redacción; que ha recibido una connotación mesiánica en su composición final. Los LXX por otro lado aplican la condenación del v.31 a un Sacerdote — Rey contemporáneo y leen en el v. 32 el anuncio de la venida de un Sacerdote digno de la corona sacerdotal.

11. *La fe escatológica de Israel a la luz de algunas concepciones egipcias* (A. Niccacci). — La concepción bíblica de ultratumba puede evaluarse más justamente, si se la compara con la egipcia. La reticencia bíblica sobre la suerte de los muertos podría interpretarse como negación de la concepción egipcia de la participación del difunto en la suerte de Osiris: lo cual no significa que se negara la vida futura. Varios textos del Ant. Testamento, que han una visión pesimista del sheol, son lamentaciones o pertenecen a composiciones poéticas o filosóficas: cosas análogas se encuentran en Egipto a pesar de la fe cierta en la vida futura. El rechazo de la mitología funeraria encuentra un paralelo en la reforma de Akhenatón, que eliminó todos los dioses egipcios (también a Osiris) sobre los que se basaba la escatología tradicional; pero no abolió la fe en la vida futura, sino que la reformuló sobre la base de una nueva doctrina. No es sostenible que el deseo de una vida larga y feliz aquí abajo excluya la espera de una recompensa en el más allá: el egipcio piadoso deseaba también una vida feliz en la tierra en términos totalmente análogos. — No se puede, pues, excluir de un modo categórico la esperanza de una existencia feliz después de la muerte en el período preexílico. Se necesitan aún estudios monográficos sobre las diferentes corrientes religiosas de Israel, que han podido ser variadas y contemporáneas (cf. *Euntes Docete*, 34 (1981), 381-391).

IX. LA HERMENEUTICA

Esta cuestión, hoy muy debatida, es la más fundamental: de ahí el número y la importancia de las ponencias consagradas a ella.

1. *De métodos y modelos* (L. Alonso Schoekel). — Hoy se discute mucho sobre métodos por razones pedagógicas, por un sentido de inseguridad o desgaste, por la aparición de nuevos métodos y el sentido de riesgo. Atentos a la revisión de los métodos podemos preterir un factor más importante que no depende de ellos, sino que más bien los dirige: el modelo, paradigma o hipótesis, que es un sistema de elementos, construido para dar una explicación unificada de un campo determinado; o un sistema ya conocido y experimentado en un campo que se traslada a otro campo de la investigación. El modelo es un “a priori” del método.

Modelos “historia de la redacción” y “literarios”. — Lo que fue el modelo de los géneros literarios con respecto al modelo de las fuentes hace cincuenta años, eso es hoy el *modelo literario* con respecto al de la *historia de la redacción*. La relación entre estos últimos ha sido y es la de una guerra fría, de acusaciones mutuas, incomunicación cortés, división de trabajo. El diálogo no sólo es posible, sino necesario. Ambos métodos implican su propio modelo. El del análisis de la redacción descansa en un modelo que podría decirse de sedimentación: es la proyección de los datos sincrónicos en escala *diacrónica*. El análisis literario se basa en el modelo de la obra literaria y su autor. — Muchos factores literarios son polivalentes: pueden tener diversas funciones. El modelo es lo que determina la función asignada a un fenómeno específico, vgr. la estructura concéntrica, el sintagma “en aquel día”... — Ambos modelos pueden compararse habida cuenta de los postulados y peculiares exigencias de cada uno: el ideal y la intención del autor, los diversos niveles, la complejidad psicológica, ligada a la estructura de la obra... Todas esas interpretaciones serán legítimas en tanto en cuanto sean fieles al texto. El modelo literario tiende a maximalizar las posibilidades del texto; el análisis de la redacción se queda en un nivel minimalista. Hay otros factores a tenerse en cuenta: la exactitud científica, la satisfacción estética, la actualización...

2. *Ningún texto es una isla: pacificando el conflicto del criticismo literario e histórico* (J.G. Williams). — La escrupulosidad y convicciones que han motivado la historiografía han dado por resultado, no sólo una forma antigua de criticismo literario (Welhausen), sino el criticismo de la forma, de la redacción y del canon.

Entre los exégetas bíblicos los más nuevos críticos literarios y los específicamente crítico-históricos hablan como si sus respectivas tareas fueran incompatibles. Sin embargo las consideraciones históricas son la condición *necesaria* de interpretación para el criticismo literario y estructural. Mas la condición *idónea* del acceso literario es entrar en el lenguaje-palabra del texto mismo. El criticismo literario presupone la historia en dos sentidos: el intérprete está comprometido con la historicidad del escritor bíblico; tiene que atender al conocimiento o teoría en uso sobre cómo y por qué se compuso la obra y para quiénes. En sentido análogo se puede argüir que las consideraciones literarias (especialmente el género del texto) son necesarias al historiador, aunque no suficientes para un acceso interpretativo. — Planteado el problema en términos de hermenéutica *diacrónica y sincrónica* se puede sostener que cada una precisa de la otra, aunque de diversa manera, según el género y marco social de la obra. En la práctica, sin embargo, el punto de vista sincrónico epistemológicamente ha de ser el primero, en cuanto que al acercarnos a un texto debemos asumir un género de sincronidad atemporal con otros seres humanos y sus formas de expresión, si queremos realmente ser intérpretes.

3. *Acceso literario e histórico a 1 Rey 1 — 2* (Ch. Conroy). — Recientes estudios del llamado “relato de sucesión” y en particular de 1 Rey 1-2 han producido tal variedad de resultados, que causan perplejidad o excitan la hilaridad. Por un lado el hundimiento de la posición de consenso, ampliamente dominante, representada por los estudios de Rost y Von Rad, ha llevado a un reavivamiento de los análisis crítico-literarios y de la historia de la redacción (vgr. Würthwein, Veijola, Langlamet); por otro hay quienes han adoptado un acceso más específicamente literario (vgr. Gunn, Fokkelman, Long). El ponente examina las posibilidades de diálogo entre ambos accesos, intentando discutir las ideas y categorías tomadas de la ciencia de la lingüística, que se está desarrollando, aplicándolas a 1 Rey 1-2.

4. *Salomón que es más grande que David. Examen histórico de la sucesión de Salomón a la luz de las inscripciones de Kilamuwa y Kapara* (T. Ishida) — El título fundamental de esta ponencia se ha basado en 1 Rey 1,37.47, que el disertante ve como clave de

la legitimación salomónica de sucesión de David, lograda por el desafío del orden existente, soportado por el régimen de David bajo la influencia dominante de Joab. Tal sucesión, hecha en forma legítima, pero que fue un cambio de régimen, encuentra un estrecho paralelo en las inscripciones de Kilamuwa, rey de Y'DY/Samual y de Kapara, gobernante de Pâle (?) /Guzana/Bit-Bahiani. Ambos reyes fueron arameos del s.IX a.C. Este paralelo indica que el modo de transferencia del trono real de David a Salomón no era excepcional en las antiguas monarquías de los reinos de Siria-Palestina a comienzos del primer milenio a. C. — Veijola expresaría luego su escepticismo por el afán de paralelos, que a veces vemos. En el caso concreto no se puede pretender una influencia literaria.

5. *El libro de Abdías y la lectura de la poética hebrea* (M. Dick). — El ponente presenta en un primer plano la lectura de Abd, iluminando sus rasgos semánticos, fonéticos y sintácticos. Pero a un nivel más profundo de lo que trata es de métodos de investigación para leer la poética hebrea. El estudiante actual de la poética bíblica encuentra un aparato embrollado de disciplinas exegéticas, tanto sincrónicas como diacrónicas. Hay que buscar un modelo para integrarlas: el disertante intenta concentrar todo en el "parallelismus membrorum" y en los más recientes accesos sintácticos a dicha poética (Collins, O'Conner, Kurylowicz). Como instrumento emplea un banco de datos "microcomputer" de la sintaxis poética hebrea, qué proyecta ampliar hasta incluir rasgos semánticos y fonéticos del "corpus propheticum". Este material permitirá finalmente una correlación más comprensiva de rasgos tales como la cláusula y la línea estructural, el género ("Gattung"), pautas fonéticas y paralelismo.

6. *La Torah de Sión y la teología bíblica. A propósito de una teoría de H. Gese y P. Stuhlmacher* (H. Räisänen). — Todo intento de una teología de conjunto del Ant. Testamento debe acreditarse en el problema de la Torah. Gese y Stuhlmacher quieren descubrir en el Ant. Testamento una línea crítica de evolución que haya conducido a la expectación de una "Torah de Sión": en Sión debe tener lugar una nueva revelación escatológica de la Torah a los pueblos, con la que está relacionada la donación del Espíritu; la muerte será aniquilada; y la ofrenda de la Tôdâ o

confesión ocupará un lugar central (cf. Jer. 31,31ss; Is 2,2ss; 25,7ss; etc.). Desde aquí se hacen más comprensibles Jesús y Pablo.

El ponente critica todo esto: ninguno de esos textos tiene en perspectiva revisiones de la Ley; los textos representan un conglomerado heterogéneo; ninguno en particular contiene todas las supuestas características de una expectación de la Torah de Sión. en el más rico (Is 25) ni se menciona la Ley; ningún grupo concreto se puede mostrar como portador de dicha expectación; el Nuevo Testamento no se ha referido a dichos pasajes en las cuestiones sobre la Ley (exceptuado Ez 36,26); en Gese devienen inocuas las expresiones críticas de la Ley. La teología bíblica debería tomar en serio también las rupturas entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

7. *La función literaria y teológica de la alocución divina en el Pent* (C.J. Labuschagne). — Esta conferencia es la continuación del artículo del disertante "El patrón de las fórmulas de locución divina en el Pent" (V T 32/3 (1982) 268-296). Basado en su descubrimiento de la función de tales fórmulas ha proseguido una investigación ulterior sobre sus diversos aspectos, presentando aquí los resultados. Centra su atención especialmente en el uso del monólogo y diálogo divinos como recurso literario para expresar convicciones teológicas. Un examen más ceñido de la forma y función del monólogo divino en particular arroja una luz inesperada sobre las técnicas de composición del Pent. De primerísima importancia es el uso profuso del simbolismo de los números en conexión con la alocución divina y más concretamente el número preciso de palabras que la constituyen (los números 17 y 26 como suma de los dígitos, y días de la semana) y el valor de las letras del nombre de YHWH). Esto revela el cálculo deliberado y cuidadoso de la composición. Más aún; nos muestra la inequívoca raíz bíblica de la cábala y geometría judías.

8. *Otra mirada a la hermenéutica apocalíptica* (W.S. La Sor). — Hay dos modos de interpretar la profecía apocalíptica: por un lado está el que pretende identificar los elementos de tal profecía con personas y eventos determinados del final de los tiempos (método en boga nuevamente en círculos religiosos, especialmente en los trabajados por la fuerte creencia de que el

fin está cerca); por otro tenemos el de quienes sostienen que los elementos de tales profecías están ligados a personas y hechos históricos próximos al tiempo del profeta apocalíptico. Este último método lógicamente ve no pocas profecías como "vaticinia ex eventu". — En opinión del ponente ambos yerran cuanto al propósito original. Usando personas y eventos el apocalíptico ha pintado más bien una situación del tiempo final, que es *atemporal*, y consecuentemente aplicable a cualquier generación, tesis que intenta probar estudiando Ez 38-39 y Dan 7-12.

9. *El uso de la Sociología en los estudios del Antiguo Testamento* (J. W. Rogerson). Aunque generalmente se considera a A. Comte como fundador de los estudios sociológicos, sin embargo se pueden encontrar ejemplos de descripción y evaluación de los procesos sociales en el antiguo Israel en estudios del Ant. Testamento tan atrás por lo menos como el s. XVIII. Hasta ahora no se ha escrito un trabajo sobre el uso de la sociología en tales estudios, si bien existen algunos artículos valiosos sobre usos recientes. El conferenciante intenta definir algunos objetivos del uso de la sociología en los estudios del Ant. Testamento y suscitar algunas cuestiones de método y acceso ("approach"). — El primer objetivo debe ser asentar sobre la base del "sentido común" cómo debieron funcionar y desarrollarse las sociedades, y evitar el lenguaje metafórico y las explicaciones tautológicas. Esto que es ya una distinción entre reportaje y explicación hay que mantenerlo lo más estrictamente posible; y aunque los juicios de valor no deban excluirse, no deben determinar el reportaje. Dos trampas deben evitarse donde se usen modelos sociológicos para una reconstrucción histórica: 1a— la explicación puede resultar inválida si se la confunde con el reportaje; 2a— la naturaleza cuasi-experimental de la explicación sociológica debe ser preterida. — No es suficiente que un modelo dado *pueda* explicar los datos: el preferido debe justificarse frente a otros posibles. La probabilidad de la debilidad metodológica deviene mayor si se emplea un acceso o acercamiento teológico, cual ocurre en "Das antike Judentum" de Weber. — posición adoptada en la conferencia fue especialmente "British". Si se quiere lograr alguna suerte de acuerdo metodológico, es necesario un diálogo entre los estudiosos del Ant. Testamento familiarizados con las diversas perspectivas nacionales.

10. *Las tribus de Yahvé "liberadas", revisitadas: una crítica del método sociológico.* Respuesta a J.W. Rogerson (G.E. Mendenhall). — La llamada hipótesis "Mendenhall — Gottwald" sobre el antiguo origen de Israel es un nombre erróneo: Lo que "tenemos en común" es sólo la conclusión: que ni la infiltración de nómadas, ni ejércitos armados invasores tienen nada que ver con los israelitas. Gottwald subintroduce luego una ideología del s. XIX, utilizando una sociología y propaganda política decimonónica, totalmente irrelevante en el antiguo proceso histórico. En los veinte años transcurridos desde la publicación del artículo del disertante en "Biblical Archeologist" (1962), han acaecido muchas cosas tanto en descubrimientos arqueológicos, como en el campo histórico-lingüístico. Ahora parece razonablemente cierto que la antigua sociedad israelita y su ideología fue una *respuesta* en Palestina a la destrucción de la civilización al fin de la edad del bronce, no su causa. El contexto histórico entero de la federación antigua israelita es la antigua edad del hierro; y por consiguiente la formación de las doce tribus ha de ponerse no mucho antes del a. 1150 a.C.; y el éxodo consecuentemente, antes. Con esta hipótesis se responde a muchas evidencias arqueológicas y lingüísticas.

11. *La relación a la realidad en la exégesis veterotestamentaria* (E.S. Gerstenberger). — El ponente, que ha trabajado en Brasil, se pregunta: "¿Qué es la realidad?". Resulta difícil definirla, porque al hacerlo necesariamente están implicadas las condiciones subjetivas del definiente y las de lo definido. Una cosa es cierta: que nuestro entorno influye en nuestro ser y pensar. La realidad en que el exégeta se encuentra se hace notar en su trabajo. El europeo, cada uno en su lugar, reproduce sus tradiciones, sus pretensiones de dominio profundamente enraizadas, el individualismo reinante, su espiritualidad vanamente consoladora. Algunos exégetas latino-americanos asumen la otra cara por su punto de partida con las masas de la población empobrecida y oprimida. El Ant. Testamento viene a ser en toda la línea testigo del pueblo de Israel marginado y por ende acusación contra las élites dominantes.

Ambos modos de ver muestran la anhelada conexión de la exégesis en el actual conflicto Norte-Sur. También la antigua

realidad es troquelada por la experiencia de la realidad moderna. —¿Qué concluir de aquí? — Ningún exégeta puede librarse de la adhesión a la propia realidad. Pero el transcender las otras realidades como la propia le puede conducir a perspectivas nuevas y liberadoras en la investigación veterotestamentaria.

12. *Una aproximación semiótica a rhm* (J. Chmiel). — El objeto de esta ponencia fue buscar posibilidades de acceso al término bíblico *rhm*, valiéndose de las aportaciones recientes de la lingüística generativa. La definición se nos da en los léxicos; pero tal definición se puede parecer a un análisis semántico o a un análisis semiótico. Se trata, pues, de elaborar un sistema capaz de remitir a un mismo significado y de determinar en el lector la elaboración conceptual del mismo. El signo nos lleva a distinguir la expresión y el contenido. *Rhm* ("amar entrañablemente") nos remite a *rhm* (véhem) el vientre de la madre...

13. *Los estudios bíblicos y la teoría literaria rusa: el locutor y su voz en 1 Sam 1* (R. Polzin). — El ponente intenta interpretar 1 Sam 1, valiéndose de la filosofía del lenguaje y los estilos literarios del grupo de teóricos rusos conocido como "el círculo de Bakhtin". Al efecto hace dos cosas: recorrer primero el comienzo de 1 Sam, intentando dar un ejemplo de "cómo suena mi voz literaria", y tratar luego de retrazar el curso de su propia lectura para presentar desnudos algunos puntos de vista y suposiciones que constituyen su acceso al texto. En otras palabras: en la primera parte se concentra en las voces varias que oye en la perícopa; y en la segunda, en las que la audiencia puede oír en su propia interpretación. — La conclusión general y el peso de su análisis están en mostrar cómo los detalles de la historia del nacimiento de Samuel y de su familia misma están imbuídos de armónicos socio-políticos. El autor de 1 Sam anuncia y pone en contexto la decisión del Señor de dar un hijo a Ana. El nacimiento de Samuel en la complejidad de todos sus detalles introduce y anuncia el nacimiento de la realeza en Israel.

14. *Un análisis estructural de 2 Sam 12,1-15a* (G. Altpeter). — El estructuralismo francés busca hacer más manifiestas las conexiones internas de un texto a través de la estructura profunda. Como en un tejido han de definirse los hilos horizontales de las

personas y los verticales de las acciones. — Las secciones parciales de este pasaje se pueden determinar por la introducción de las palabras de Natán. El diálogo se caracteriza por el uso de los tiempos de la lengua hablada en la 1a y 2a persona. — Dos hombres tenían sus reses (v. 1b-3); el rico busca la oveja que no le pertenece y tiene éxito (v. 4). La historieta termina con la búsqueda de un actor que restablezca el estado primitivo; no se encuentra en la historia: de ahí la sutura para el diálogo entre Natán y David. — El rico con su actitud de “tomar, preparar, comérselo todo” pertenece a la esfera de la acción en la que hombres y animales son considerados como cosas, cuyo valor utilitario se busca. La oposición ofrece las características en el pobre “carinoso, con sus hijos, comer en común”: pertenece a la esfera de la familia. Los rasgos introducidos bajo el “comérselo todo” y “comer en común” definen las figuras del texto y son apropiadas para la comunidad en la esfera de la familia y en la de la economía, pero que pueden destruir los valores de la vida. Natán proporciona a David el saber, el querer y poder para recóbrar los verdaderos valores de la misma.

15. *La hermenéutica bíblica frente a los métodos críticos. Desafío y perspectivas* (J.S. Croatto). — La exégesis bíblica ha progresado notablemente y ha contribuido mucho a la Teología por la incorporación de los métodos críticos nuevos. Sin embargo dichos métodos no son suficientes para la exploración del texto: se interesan más bien por la arqueología del texto que por el texto mismo (crítica de la redacción). Otro factor muy significativo de la historia de la exégesis se debe a la aportación de las ciencias del lenguaje, en particular de la semiótica narrativa. La lectura no es ya un “descubrimiento” del sentido: es *producción* de sentido. De ahí este problema: ¿el análisis semiótico podrá converger con los métodos histórico-críticos? Pero la semiótica tiene también sus limitaciones: se interesa más bien por las “totalidades” que por los fragmentos. Entonces ¿cómo unir la exégesis genética de las pequeñas unidades con la comprensión de la totalidad? El interés por la hermenéutica introduce un tercer momento, en el que vamos a detenernos: no es el interés por la hermenéutica existencial, ni por la “nueva hermenéutica” alemana, sino por la *semiótica*, esto es, la que se apega a las condiciones

creadas por el texto. Desde aquí habrá que definir las condiciones de la hermenéutica bíblica. Hay que señalar por lo demás la correlación entre la diacronía regresiva de los métodos histórico-críticos, la sincronía de la semiótica y la diacronía progresiva. ¿Es posible una tal convergencia? ¿se trata de un conflicto sin solución?

1. *Elementos hermenéuticos a considerar*: la dialéctica entre *polisemia* y clausura del texto; la reserva de sentido del mismo, la lectura en cuanto producción de sentido y en cuanto relectura, la distinción entre sentido y referencia (cosa que permite la re-contextualización), la convergencia necesaria entre “exégesis” y “eiségesis, el paso de la intertextualidad a la intratextualidad, la encuesta de los ejes semánticos y kerigmáticos al nivel intratextual, la praxis en cuanto elemento determinante de la relectura bíblica...

2. Mas este análisis suscita *problemas*: si hay una producción de sentido, ¿en qué aspecto es sostenible el “teologúmenon” de la “revelación acabada”?; ¿hay que mantener el concepto de inspiración de los autores bíblicos?; ¿cómo releer los textos bíblicos considerados ya sin valor?...

3. Desde el punto de vista latino-americano — ¡el ponente es argentino! — (con su teología de la liberación, comunidades de base, reflexión de la fe en los procesos socio-históricos) la lectura *hermenéutica* de la Biblia es solamente la viable. ¿Cómo se integra con la contribución de los métodos histórico-críticos? ¿Cuál es su reto?...

En la discusión surgiría la objeción contra la “*polisemia*” del texto: es fácil admitir múltiples sentidos de un texto poético, que se puede aplicar a diversas situaciones; pero no en los de la prosa, vgr. “alguien ha cogido mi sombrero”.

CONCLUSION

Después de esta larga “revista” del congreso por sus diversas ponencias me parece que dos cosas serán claras: la riqueza del mismo y que queda mucho por hacer. Y sobre todo será evidente

que la cuestión fundamental de la hermenéutica, apoyada hoy especialmente en el estructuralismo, cuyas diversas escuelas tampoco están de acuerdo en puntos importantes y en la misma terminología y donde también quedan bastantes cuestiones por esclarecer, tiene una gran tarea ante sí, aunque las aplicaciones a la exégesis bíblica de unas décadas a esta parte frecuentemente hayan sido valiosas. Por lo demás huelga destacar el pluralismo de posiciones, no sólo en esa cuestión, sino también en la valoración del texto bíblico: más de una vez supongo que al lector le habrá parecido discutible, si es que no equivocada. Pero no era el lugar de la crítica este reducido espacio. En todo caso ningún biblista piensa ser infalible; y sus afirmaciones no valen más que las razones que alegue.

L. LOPEZ DE LAS HERAS, O.P.
Instituto Pontificio de Teología
Madrid, Spain