

RB

FUNDADA EN 1939 POR MONS. JUAN STRAUBINGER

REVISTA BÍBLICA

“POR LA OPRESIÓN DE LOS POBRES... ME LEVANTARÉ”.
NUEVA APROXIMACIÓN A LA CUESTIÓN DE LA POBREZA
EN LOS SALMOS, EJEMPLIFICADA CON EL SALMO 12
ELEUTERIO RAMÓN RUIZ

RM 10,4: “CRISTO, FIN DE LA LEY” EN LA TRADICIÓN
PATRÍSTICA Y ESPECIALMENTE EN LA EXÉGESIS
AMBROSIANA
HERNÁN GIÚDICE

¿PABLO, EL PRECURSOR?
PABLO Y LAS TRADICIONES SOBRE ELÍAS.
EDUARDO DE LA SERNA

EL PROBLEMA HERMENÉUTICO DE LA HISTORIA EFECTUAL
EN EL ACERCAMIENTO AL TEXTO BÍBLICO
GEORGE REYES

RECENSIONES

NOTA BIBLIOGRÁFICA

ISSN 0034-7078

AÑO 75 2013 / 3 · 4



REVISTA BÍBLICA

REVISTA BÍBLICA

«POR LA OPRESIÓN DE LOS POBRES... ME LEVANTARÉ». Nueva aproximación a la cuestión de la pobreza en los Salmos, ejemplificada con el Salmo 12	
ELEUTERIO RAMÓN RUIZ	125
RM 10,4: «CRISTO, FIN DE LA LEY» EN LA TRADICIÓN PATRÍSTICA Y ESPECIALMENTE EN LA EXÉGESIS AMBROSIANA	
HERNÁN GIÚDICE	145
¿PABLO, EL PRECURSOR? Pablo y las tradiciones sobre Elías	
EDUARDO DE LA SERNA	161
EL PROBLEMA HERMENÉUTICO DE LA HISTORIA EFECTUAL EN EL ACERCAMIENTO AL TEXTO BÍBLICO	
GEORGE REYES	181
RECENSIONES	193
NOTA BIBLIOGRÁFICA	201

Revista Bíblica

Fundada en 1939 por Mons. Dr. Juan Straubinger

Año 75 – 2013 / 3-4 (julio-diciembre). Buenos Aires, 2015

Consejo de asesoramiento internacional: Pablo Andiñach (Buenos Aires),
Francolino Gonçalves (Jerusalén), Daniel Kerber (Montevideo), Johan Konings
(Belo Horizonte), Ricardo Pitrantonio (Buenos Aires), José Luis Sicre (Granada)
y Horacio Simian-Yofre (Roma)

Director: Luis Heriberto Rivas

Consejo de Redacción: Ramón Dus, Damián Nannini, Claudia Mendoza y Fernando
Albistur

Secretario de Redacción: Daniel Cutri

Diseño: Cecilia Ricci

Revista Bíblica de Argentina es indexada en el *ATLA Religion Database*®,
publicado por la American Theological Library Association,
300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL, 60606;
e-mail: atla@atla.com / web: <http://www.atla.com/>

Queda rigurosamente prohibida sin autorización escrita de los titulares del Copyright,
bajo las sanciones previstas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por
cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

ISSN: 0034-7078

© 2015, Luis Heriberto Rivas, ABA

© 2015, PPC Argentina S.A.

PPC Cono Sur

Av. Callao, 410, 2º Piso

C 1022AAR

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Correo electrónico: revistabiblica@ppc-editorial.com.ar

Web: www.ppc-editorial.com

Cheques, giros, depósitos y transferencias a nombre de PPC Argentina S.A.

Con las debidas licencias – Queda hecho el depósito que marca la ley 11.273.

Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*

«POR LA OPRESIÓN DE LOS POBRES... ME LEVANTARÉ»

Nueva aproximación a la cuestión de la pobreza en los Salmos, ejemplificada con el Salmo 12

Luego de las extensas, aunque imprescindibles discusiones pasadas, orientadas a precisar el alcance semántico de los términos que refieren en la Biblia hebrea a la pobreza en todas sus formas,¹ así como a comprender la realidad histórica y social subyacente en las referencias a los y las pobres² en los textos bíblicos,³ especialmente en los

¹ Cf. por ej. J. VAN DER PLOEG, «Les pauvres d'Israël et leur piété» (ed. P. A. H. De Boer), OTS 7, Leiden, Brill, 1950, pp. 236-270; R. MARTIN-ACHARD, «עֲנִיָּה II, elend sein», *THAT*, II, pp. 341-350; M. SCHWANTES, *Das Recht der Armen*, BET 4, Frankfurt, Bern, Las Vegas, - 1977; E. S. GERSTENBERGER, «עֲנִיָּה II», *ThWAT*, VI, pp. 247-270.

² ¿Haría falta referir explícitamente a «las pobres» en cada caso? Es indudable que la pobreza atraviesa la cuestión de género y que es muchas veces vivida con mayor intensidad en la situación de la mujer pobre o empobrecida. Pero optamos aquí, para no sobrecargar la redacción, por evitar las referencias constantes a la diversidad de género, a menos que el texto concreto lo exija.

³ Cf. A. KUSCHKE, «Arm und reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit», *ZAW* 57 (1939), pp. 31-57; A. GÉLIN, *Les pauvres de Yahvé*, TeDi 14, Paris, Cerf, 1953; R. MARTIN-ACHARD, «Yahwé et les 'anāwīm», *ThZ* 21 (1965), pp. 349-357; J. MORGENSTERN, «The ḥāśidīm – Who Were They?», *HUCA* 38 (1967), pp. 59-73; E. LÁKATOS, «Un pueblo hacia la madurez. El sentido bíblico de la 'pobreza'», *RevBib* 32 (1970), pp. 227-232; A. RANON, «'Evangelizare pauperibus' nei Salmi e nei Sapienziali», *Evangelizare pauperibus. Atti della XXIV Settimana biblica italiana* (ed. B. Antonini), Brescia, 1978, pp. 107-125; H. G. KIPPENBERG, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, SUNT 14, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978; N. LOHFINK, «Zefanja und das Israel der Armen», *BiKi* 39 (1984), pp. 100-108; M. WEINFELD, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, The Magnes Press, 1995; U. BERGES, «Die Armen im Buch Jesaja. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des AT», *Bib.* 80 (1999), pp. 153-

Salmos,⁴ pareciera ser éste el momento de reemprender el camino desde nuevas perspectivas.

El presente artículo propone una forma nueva de acercamiento al tema de los pobres en los Salmos, que parte de los avances logrados en la comprensión de los textos a partir de una atención mayor a la totalidad del texto y su estructura;⁵ continúa con la aproximación «canónica», que considera el contexto literario del texto –en este caso, del Salmo– como significativo y relevante a la hora de determinar su sentido final y el posible

177; F. RAURELL, «La saggezza degli 'anawim'», *Laur* 44 (2003), pp. 3-24; L. J. HOPPE, *There Shall Be No Poor Among You. Poverty in the Bible*, Nashville, Abingdon, 2004. Una buena mirada sintética –hasta ese momento– se encuentra en N. LOHFINK, «Von der 'Anawim-Partei' zur 'Kirche der Armen'. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der 'Theologie der Befreiung'», *Bib* 67 (1986), pp. 153-175.

⁴ Cf. A. RAHLFS, עָנִי und עֲנָוִי in den Psalmen, Göttingen, Dieterich, 1892; H. BIRKELAND, 'Ānī und 'Ānāw in den Psalmen, SNAO.HF 4, Oslo, Dybwad, 1933; P. VAN DEN BERGHE, «'Āni et 'Ānaw dans les Psaumes», *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence. Études présentées aux XIIe. journées bibliques (29-31 août 1960)* (ed. R. de Langhe), Louvain, 1962, pp. 273-295; E. CORTESI, «Poveri e umili nei Salmi», *RivBib* 35 (1987), pp. 299-306; S. GILLINGHAM, «The Poor in the Psalms», *ET* 100 (1988), pp. 15-19; N. LOHFINK, *Die Armen in den Psalmen. Vorlesungsmanuskript Hochschule Sankt Georgen*, Frankfurt am Main, 1992-1993, I; N. FÜGLISTER, «'Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren'. Psalm 9/10 und die sozio-religiöse Situation der nachexilischen Gemeinde», *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. FS N. Lohfink sj* (ed. G. Braulik – W. Gross – S. McEvenue), Freiburg im Breisgau, Herder, 1993, pp. 101-124; P. A. MUNCH, «Einige Bemerkungen zu den עָנִי und den רִשְׁעִים in den Psalmen», *Le Monde Oriental* 30 (1936), pp. 13-26; *Id.*, «Das Problem des Reichtums in den Psalmen 37.49.73», *ZAW* 55 (1937), pp. 36-46; U. BERGES, «'God staat aan de kant van de armen' (Ps. 109,31). Armoede en rijkdom in het psalmenboek», *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004), pp. 108-123; W. D. TUCKER, Jr., «A Polysemiotic Approach to the Poor in the Psalms», *Perspectives in Religious Studies* 31 (2004), pp. 425-439; S. GILLINGHAM, «Power and Powerlessness in the Psalms», *What is it that Scripture Says? Essays in Biblical Interpretation, Translation, and Reception in Honour of Henry Wansbrough OSB* (ed. P. McCosker), LNTS 316, London, T & T, 2006, pp. 25-49; E. R. RUIZ, «Los pobres tomarán posesión de la tierra». *El Salmo 37 y su orientación escatológica*, IBO 3, Estella, Verbo Divino, 2009.

⁵ Véase, por ej., M. WEISS, «Die Methode der 'Total-Interpretation'. Von der Notwendigkeit der Struktur-Analyse für das Verständnis der biblischen Dichtung», *Congress Volume Uppsala 1971* (ed. G. W. Anderson et al.), VT.S 22, Leiden, E. J. Brill, 1972, pp. 88-112; F. DE MEYER, «The Science of Literature Method of Prof. M. Weiss in Confrontation with Form Criticism, Exemplified on the Basis of Ps 49», *Bijdr* 40 (1979), pp. 152-167; *Id.*, «La sagesse psalmique et le Psaume 94», *Bijdr* 42 (1981), pp. 22-45; así como los trabajos de J.-N. ALETTI – J. TRUBLET, *Approche poétique et théologique des Psaumes. Analyses et Méthodes*, Paris, 1983; G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1-41*, ÖBS 16, Frankfurt, Peter Lang, 1999 y el último volumen del comentario a los Salmos de F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101-150*, HThKAT, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008.

contexto histórico relacionado con él;⁶ se pregunta por la teología implicada en estas concepciones de la pobreza y su relación con Dios;⁷ y termina proyectando líneas de reflexión hermenéutica que permitan al lector o la lectora actual una apropiación mayor del texto desde su propia realidad.⁸

1. Definiendo la metodología de trabajo

La necesidad de encontrar una metodología surge de una constatación: no se puede cubrir de un solo paso la distancia entre el término puntual y el texto bíblico completo. No basta con analizar –filológica o diacrónicamente– los lexemas para desde allí intentar elaborar *per saltum* una teología bíblica, por ej., de la pobreza. Hace falta proceder por etapas, desde el lexema al sintagma; desde el sintagma a la perícopa o unidad mínima textual con sentido en sí misma; desde la perícopa al contexto canónico inmediato para desde

⁶ La literatura al respecto es inabarcable. Citamos como ejemplos G. H. WILSON, *The Editing of the Hebrew Psalter*, SBL.DS 76, Chico, Scholars Press, 1985; N. LOHFINK, «Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung? Beobachtungen am Beispiel von Ps 6», *Zum Problem des biblischen Kanons* (ed. I. Baldermann et al.), JBTh 3, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1988, pp. 29-53; E. ZENGER, «Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?», *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität. FS für N. Füglistler OSB zum 60. Geburtstag* (ed. F. V. Reiterer), Würzburg, Echter, 1991, pp. 397-413; N. LOHFINK, «Psalmengebet und Psalterredaktion», *ALW* 34 (1992), pp. 1-22; *The Shape and Shaping of the Psalter* (ed. J. C. McCann, Jr.), JSOT.S 159, Sheffield, JSOT Press, 1993; G. H. WILSON, «Shaping the Psalter: A Consideration of Editorial Linkage in the Book of Psalms», *The Shape and Shaping of the Psalter* (ed. J. C. McCann), JSOT.S 159, Sheffield, JSOT Press, 1993, pp. 72-82; E. S. GERSTENBERGER, «Der Psalter als Buch und als Sammlung», *Neue Wege der Psalmenforschung. Für W. Beyerlin* (ed. K. Seybold – E. Zenger), HBS 1, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1994, pp. 3-13; J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, CRB 46, Paris, J. Gabalda et Cie., 2000; Id., «Les voies de l'exégèse canonique du Psautier», *The Biblical Canons* (ed. H. J. De Jonge), BEThL 163, Leuven, University Press, 2003, pp. 5-26; C. LEVIN, «Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters», *VT* 54 (2004) pp. 83-90; E. ZENGER, «Dai salmi al Salterio. Nuove vie della ricerca», *RivBib* 58 (2010), pp. 20-34; Id., «Psalmenexegese und Psalterexegese: eine Forschungsskizze», *The Composition of the Book of Psalms* (ed. E. Zenger), BETL 238, Leuven, Peeters, 2010, pp. 17-65.

⁷ Como ejemplo de este tipo de reflexión, véase la reciente investigación de P. COULANGE, *Dieu, ami des pauvres. Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, OBO 223, Fribourg – Göttingen, Academic Press – Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

⁸ Como se ha repetido varias veces, «no se es fiel a la intención de los textos bíblicos, sino cuando se procura encontrar, en el corazón de su formulación, la realidad de fe que expresan, y se enlaza ésta a la experiencia creyente de nuestro mundo», PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Roma, 1993, II.A.2; retomado en *Verbum Domini* 37.

allí, atendiendo a las relaciones intra e intertextuales, proyectarse a unidades textuales mayores. A su vez, el contexto mayor no elimina ni «empareja» los niveles de sentido menores. Hay una interacción, un diálogo hermenéutico constante que produce nuevos sentidos y enriquece la visión global.

El camino propuesto en este trabajo se ubica en los niveles de la perícopa y del contexto canónico inmediato, como un aporte que deberá ser enriquecido con ulteriores trabajos que consideren las distintas colecciones y «libros» dentro del Salterio, así como la relación del Salterio con el resto del texto bíblico.

El primer criterio metodológico a tener en cuenta parte de la constatación de que el estudio filológico de los términos no basta para definir *per se* si éstos designan una situación de pobreza material, física, psicológica, moral, espiritual... Ha quedado suficientemente comprobado que —como sucede, por otra parte, en todas las lenguas— el vocabulario de la pobreza tiene una gran amplitud semántica y se presta para una aplicación metafórica que indique cualquier tipo de carencia.⁹ Es, en definitiva, el contexto lo determinante; el uso del término en un texto concreto.¹⁰ El primer paso del trabajo será, por tanto, estudiar la perícopa completa —el Salmo, en este caso—, para determinar el alcance de los términos en ese «universo» concreto del texto.

Este primer momento no sólo apunta a definir quién es el pobre implicado en el texto particular y cuál es su contexto vital, sino también se pregunta por la imagen de Dios que allí aparece. En efecto, siempre se trata de un pobre en relación con Dios. Pero ¿qué representación de Dios emerge cuando el ser humano aparece como pobre? Normalmente, en los Salmos se espera un tipo de intervención de Dios en la vida de ese/esos pobre/s. Sin embargo, no siempre la intervención esperada es la misma. Se tratará, entonces, de ver qué tipo de actuación se espera de Dios, si es que aún se espera algo. Aparece aquí, por tanto, ya una mirada teológica, que será siempre una teología de la relación del pobre con Dios y de Dios con el pobre, tal como aparece reflejada en el texto particular.

El segundo nivel de trabajo prestará atención al contexto canónico inmediato. En el caso del Salterio, la situación es relativamente privilegiada, ya que en los últimos decenios se ha venido trabajando bastante en esta línea,¹¹

⁹ Cf. la discusión del tema ya en CORTESE, «Poveri e umili».

¹⁰ Esto concluye también GILLINGHAM, «Poor», 16: «... cada término debe ser considerado primariamente en el contexto del salmo en cuestión, en lugar de suponer que se ajusta a alguna teoría predeterminada sobre una identidad común de 'los pobres'». La traducción es propia, como en todos los casos siguientes.

¹¹ Para el primer libro del Salterio, cf. C. BARTH, «Concatenatio im ersten Buch des Psalters», *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik. FS E. L. Rapp* (ed. B. Benzing et al.), Meisenheim am Glan, Hain, 1976, pp. 30-40; F.-L.

y se pueden aprovechar algunos de los resultados de esta investigación. Se tratará de ver, en primer lugar, la colección a la que pertenece el Salmo en cuestión y las relaciones significativas con los Salmos de ese grupo. La meta final será completar el panorama con un trabajo semejante realizado sobre cada Salmo que contenga la temática de los pobres hasta poder tener una mirada de conjunto sobre el «libro»¹² como tal, y finalmente sobre todo el Salterio. Pero esto último excede las posibilidades del presente estudio, que intenta ser sólo el primer paso de un largo camino.

En los siguientes párrafos se presenta esta propuesta metodológica aplicada al estudio de la pobreza en el Salmo 12.

2. Salmo 12: La esperanza del pobre oprimido

2.1. El Salmo y su estructura

En primer lugar, tomamos el texto en su totalidad, según una traducción de trabajo que trata de reflejar lo más posible el texto original hebreo:

¹ *Para el maestro de coro. En octava. Salmo de David.*

² ¡Salva,¹³ Yhwh, que ya no hay gente fiel,¹⁴
que han desaparecido los leales
de entre los hijos de hombre!

HOSSFELD – E. ZENGER, «'Selig, wer auf die Armen achtet' (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters», *Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft* JBTh 7, Neukirchen-Vluyn, 1992, pp. 21-50; J. C. McCANN, Jr., «Books I-III and the Editorial Purpose of the Hebrew Psalter», *The Shape and Shaping of the Psalter* (ed. J. C. McCann), JSOT.S 159, Sheffield, JSOT Press, 1993, pp. 93-107; BARBIERO, *Erstes Psalmenbuch*; ID., «Le premier livret du Psautier (Ps 1-41). Une étude de synchronique», *RevSR* 77 (2003), pp. 439-480; E. R. RUIZ, «El silencio en el primer libro del Salterio (Salmos 1-41). Primera parte», *RevBib* 67 (2005), pp. 31-83.

¹² Referimos aquí a la conocida división del Salterio en cinco libros, normalmente entendidos como: I: Sal 1-41; II: Sal 42-72; III: Sal 73-89; IV: Sal 90-106; V: Sal 107-150.

¹³ El TM no tiene sufijo, y no corresponde agregárselo siguiendo la versión griega (*sôson me*, «sálvame»), ya que el resto del Salmo no orienta hacia una súplica del individuo en favor de sí mismo (cf. por ej. v. 8); por el contrario, el poema contiene una oscilación constante entre el singular y el plural (cf. vv. 2.6.8) que debe ser respetada y asumida en la interpretación. Aquí se podría traducir simplemente como «¡auxilio!»; pero dejamos la traducción propuesta para que se refleje la forma verbal en imperativo.

¹⁴ Se entiende el singular *hāsîd* como designación genérica, por el paralelismo que pone en el estico siguiente a los fieles en plural. Este es el primer ejemplo de la oscilación entre singular y plural que se repite otras veces en el Salmo.

- ³ Mentira hablan cada uno con su compañero,
con labios engañosos y doblez de corazón hablan.
- ⁴ Que arranque Yhwh todos los labios engañosos,
la lengua que habla grandezas,
- ⁵ los que han dicho: «En la lengua está nuestra fuerza;
nuestros labios están con nosotros,
¿quién será nuestro señor?».
- ⁶ «Por la opresión de los pobres,
por el gemido de los necesitados,
ahora me levantaré –dice¹⁵ Yhwh–;
daré salvación al que suspira por ella».¹⁶
- ⁷ Las palabras de Yhwh son palabras puras,
plata purificada en el crisol hasta la tierra,
depurada siete veces.
- ⁸ Tú, Yhwh, los protegerás
lo¹⁷ preservarás de esa generación para siempre,
- ⁹ aunque¹⁸ en derredor los malvados merodean
mientras se encumbra lo más indigno¹⁹
de los hijos de hombre.

¹⁵ Entendemos la inusual forma *yō'mar Yhwh* como una afirmación profética en el estilo de Is 33,10 [¿alusión?]; cf. también 1 Re 1,36; Is 1,11.18; 41,21; 66,9.

¹⁶ La formulación de esta frase es un tanto extraña: «pondré en salvación [al que] suspira por ella». Ha habido una serie de propuestas de comprensión, basadas sobre todo en la idea de entender *yāpāh* como sustantivo, con sentido de «testigo», cf. D. PARDEE, «*Yph* 'Witness' in Hebrew and Ugaritic», *VT* 18 (1978), pp. 204-213; P. D. MILLER, «*Yāpāh* in Psalm XII 6», *VT* 29 (1979), pp. 495-501 y finalmente J. G. JANZEN, «Another Look at Psalm XII 6», *VT* 54 (2004), pp. 157-164, quien propone traducir: «pondré como salvación un testigo para él». La propuesta es plausible, aunque no necesaria. Se considerará su posible implicancia exegética más adelante. El versículo representa un nuevo paso, esta vez del plural al singular, entre el primer y el segundo estico.

¹⁷ Nuevo paso del plural al singular.

¹⁸ Esta traducción entiende el orden inusual de la frase –adverbio + sujeto + verbo– como indicador de una subordinación respecto de la frase anterior. Por el sentido global, entendemos que es una subordinada concesiva.

¹⁹ La frase del segundo estico de v. 9 es de difícil traducción, cf. ya F. ZORELL, «Zu Ps 12,9; 76,6», *Bib.* 10 (1929), pp. 100; y las interesantes propuestas, a cual más imaginativa, de E. ZOLLI, «*Kerum* in Ps 12:9: A Hapax Legomenon», *CBQ* 12 (1950), pp. 7-9; P. WERNBERG-MØLLER, «Two Difficult Passages in the Old Testament», *ZAW* 69 (1957), pp. 69-73; W. E. MARCH, «A Note on the Text of Psalm XII 9», *VT* 21 (1971), pp. 610-612. No interesa tanto al presente estudio discutir este punto. Queda claro que el v. 9 vuelve a delinear una situación de maldad generalizada, que retoma las afirmaciones del v. 2. No corresponde, entonces, considerarlo secundario, como hacen F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Die Psalmen*, NEB.AT 29, Würzburg, Echter, 1993, I: Psalm 1–50, p. 93.

Una vez establecido el texto, se procede a estudiar su estructura, porque ella es la que permite definir su sentido global, entendido aquí como prioritario.

Para la determinación de la estructura, pareciera que un elemento determinante es el uso del vocabulario. Desde ese punto de vista, inmediatamente llama la atención la concentración de términos relacionados con el discurso en vv. 3-7, toda la parte central del Salmo: *db̄r*, «hablar» en vv. 3(2x).4; *šep̄atayim*, «labios», en vv. 3-5; *lāšôn*, «lengua», en vv. 4.5; *'mr*, «decir» / «palabras», en vv. 5-7(2x).²⁰ Esta parte tan unificada se encuentra al mismo tiempo repartida en dos secciones, comprendidas en los vv. 3-5 y vv. 6-7, respectivamente. La primera está dedicada al discurso humano, presentado como engañoso. En la segunda sólo se utiliza la raíz *'mr*, el sujeto es siempre Yhwh, y su discurso es caracterizado como extremadamente puro. Del lado humano sólo quedan allí presentes los gemidos de los pobres (*'ānāqāh*, v. 6), que no llegan a ser un discurso sino una cruda expresión de dolor. Esta antítesis entre el discurso humano y el divino ya ha sido reconocida,²¹ y conforma evidentemente uno de los puntos centrales del Salmo.²²

Dentro de esta sección central, se pueden aislar estructuralmente los dos momentos en los que hay un discurso directo: vv. 4-5 con el discurso de los orgullosos y v. 6 con el discurso de Yhwh. Si bien el primer discurso está en v. 5, no se lo puede separar del v. 4 por la continuidad sintáctica de la frase, a través de la partícula relativa *'āšer*.²³ Quedan así los vv. 3.7 como

²⁰ F. G. VILLANUEVA, «Psalm 12», *The 'Uncertainty of a Hearing'. A Study of the Sudden Change of Mood in the Psalms of Lament* VT.S 121, Brill - Leiden - Boston - 2008, 134-153, 136-138, encuentra semejanzas incluso estructurales entre nuestro Salmo y Gn 11, donde también se dramatiza el problema del discurso humano.

²¹ Cf. especialmente G. T. M. PRINSLOO, «Man's Word - God's Word: A Theology of Antithesis in Psalm 12», *ZAW* 110 (1998), pp. 390-402, aunque su trabajo se desmerece por una resolución no satisfactoria de la estructura del Salmo, que presenta en tres *stanzas* (vv. 1-4.5-6.7-9). Desconoce, por ej., la unidad sintáctica entre vv. 4-5, y la unidad temática centrada en el discurso de vv. 3-7. Otro tanto sucede con el trabajo de A. DOEKER, «Psalm 12», *Die Funktion der Gottesrede in den Psalmen. Eine poetologische Untersuchung* BBB 135, Berlin - Wien, Philo, 2002, pp. 123-135. 125.

²² Sobre el tema de las contraposiciones trabaja también P. AUFFRET, «'Maintenant je me lève'. Étude structurelle du psaume 12», *EeT* 23 (1992), pp. 159-176; aunque su propuesta final termina contraponiendo v. 3 a v. 8, en lugar de v. 7, que evidentemente es su contraparte. No basta considerar sólo la repetición de lemas para lograr una estructura coherente y equilibrada.

²³ No convence la propuesta de PRINSLOO, «Man's Word», p. 396, de interpretarlo como introduciendo una subordinada temporal, «cuando...», dependiente del v. 6 que sería su proposición principal: «cuando ellos dicen..., Yhwh dice...». Se basa en Ges-K §164d, pero allí no se da ningún ejemplo. En otras gramáticas ni se mencio-

marco del discurso directo, versículos que además se contraponen específicamente en su carácter valorativo, negativo respecto del discurso humano (v. 3) y positivo respecto de la palabra divina (v. 7).

Por otra parte, el inicio en el v. 2 se relaciona con el final, en vv. 8-9, a través de la inclusión con *b'nê 'ādām*, «hijos de hombre» (vv. 2.9) y el tema de la universalidad de la maldad; mientras que el v. 8 representa una suerte de respuesta al problema planteado por el v. 2. Son las dos únicas partes del Salmo donde hay una invocación a Yhwh en 2ª persona. Allí se pedía salvación, aquí se responde que la misma consistirá en una protección. Así, vv. 2.8-9 conforman una especie de marco dentro del cual se mueve toda la parte central.

El siguiente cuadro sintetiza la estructura propuesta para el Salmo 12 a partir de las observaciones realizadas hasta aquí.²⁴ La columna de la derecha menciona los lexemas y sintagmas repetidos.

A) Pedido de salvación, ante la maldad humana (v. 2)	<i>b'nê 'ādām</i>		
B) Discurso de la humanidad (vv. 3-5)			
a. Falsedad del discurso humano (v. 3)	<i>dbr šāpāh+ḥālāqôṭ</i>		
b. Pedido de intervención divina con discurso directo de los jactanciosos (vv. 4-5)	<i>dbr šāpāh+ḥālāqôṭ</i>	<i>lāšôn</i>	
	<i>šāpāh</i>	<i>lāšôn</i>	<i>'mr</i>
B') Discurso de Yhwh (vv. 6-7)			
b'. Respuesta: intervención divina – discurso directo de Yhwh (v. 6)			<i>'mr</i>
a'. Autenticidad del discurso divino (v. 7)			<i>'mr</i>
A') Confianza en la salvación, a pesar de la maldad humana (vv. 8-9)	<i>b'nê 'ādām</i>		

na una tal función de *'āšer*, y más bien parece referirse a la conocida *ka'āšer*, cf. por ej. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, SubBi 27, Pontificio Istituto Biblico - Roma - 2006 §166. Se trata, claro está, de una oración subordinada, pero que depende de lo anteriormente dicho (v. 4). A favor de la unión de vv. 4-5 también se puede considerar, secundariamente, la estructura repetición invertida de términos puesta de relieve por R. L. ALDEN, «Chiastic Psalms: A Study in the Mechanics of Semitic Poetry in Psalms 1-50», *JETS* 17 (1974), pp. 11-28, 17, con *Yhwh - šepātîm - lāšôn // lāšôn - šepātîm - 'ādôn*. Al menos los dos elementos centrales están en quiasmo. El análisis del autor detecta la antítesis y el quiasmo presente en el Salmo, pero no llega a dar cuenta de él en su totalidad; de hecho, debe proponer dos estructuras distintas, y se pierde el dinamismo súplica-respuesta.

²⁴ Ya hemos presentado esta propuesta, de modo más sintético, en E. R. RUIZ, *Los pobres en los Salmos. Herramientas para el estudio de la poesía hebrea*. Buenos Aires, Senderos bíblicos, San Pablo, 2010, pp. 46-48.

Tenemos, por tanto, dos quiasmos superpuestos, aunque en distinto nivel. El quiasmo mayor, indicado con las letras mayúsculas ABB'A', contrapone en el centro los dos discursos y los encuadra en un pedido de salvación con su correspondiente expresión de confianza. El quiasmo menor –abb'a'– deja en el centro los dos discursos directos contrapuestos, enmarcados por valoraciones de los mismos. El acento está puesto en el v. 7, que se detiene a insistir con distintas imágenes en la pureza, es decir, la autenticidad –y por lo tanto, credibilidad– del discurso divino. El v. 6, por su parte, deja en evidencia lo que la mentira quería encubrir: una situación de opresión de los más débiles.

La estructura en sí misma es altamente significativa: parte de una realidad externa (A) para comprenderla más en profundidad como engaño (B) y opresión que no pasa desapercibida ante el Señor (B'). A partir de la confrontación central, y una vez puestos en evidencia los actores del drama –no sólo los jactanciosos opresores contra los débiles, sino también el Señor que se pone del lado de estos últimos–, la superioridad cualitativa del segundo grupo permite volver sobre la misma realidad externa pero con una mirada de confianza (A'). El recurso del quiasmo está puesto en función de la antítesis; y ésta, en función del mensaje.

2.2. Género literario y *Sitz im Leben*

Desde la perspectiva de los géneros literarios, se constata inmediatamente que el poeta se inspira en el género de la súplica: invocación con pedido de auxilio (v. 2); descripción de la situación (vv. 3-5); respuesta oracular (vv. 6-7); expresión de confianza (vv. 8-9). Pero construye algo nuevo, modificando algunos elementos de manera llamativa. Por un lado, el imperativo inicial no tiene indicación del beneficiario («¡salva!» v. 2), haciendo imposible categorizar el texto como súplica individual o comunitaria; más bien, parece el pedido de alguien que observa como desde «afuera» la situación y suplica en favor de los directamente implicados. Es un modo distinto de suplicar, que reclama un sujeto diverso.

En segundo lugar, la respuesta divina no es la típica de los oráculos culturales, sino una denuncia abierta de las injusticias y la correspondiente sentencia divina, ambas cosas más bien típicas de la literatura profética (cf. Is 10,1-3; Jer 5,26-29; Am 2,6-16; etc.); especialmente la expresión '*attâh 'âqûm yô'mar Yhwh* (con el verbo en *yiqtol*) aparece fuera de aquí sólo en Is 33,10, un oráculo de juicio que anuncia una intervención divina como

fuego devorador (cf. vv. 11-12).²⁵ También esto lleva a preguntarse por el sujeto detrás del texto y su relación con las tradiciones proféticas. Por último, el v. 7 muestra una matriz sapiencial (cf. el uso de *'imrāh* en Dt 32,3; 2 Sam 22,31 // Sal 18,31; Pro 15,26; 30,5),²⁶ que resulta un tanto extraña en una súplica al estilo de la *Klageform* gunkeliana, pero que en realidad no es un fenómeno tan raro en el Salterio.²⁷

Estas observaciones previenen contra el intento de identificar un *Sitz im Leben* en el sentido clásico, una situación cultural típica en la cual el texto sería recitado. Se trata más bien de reconstruir un ambiente en el cual y para el cual se puede haber compuesto un poema así. El marco general (vv. 2.8-9) lo presenta claramente como oración. No se puede, entonces, plantear que sea una simple instrucción sapiencial, entendida ésta como una enseñanza de escuela. Su carácter impetratorio requiere un sujeto orante. Pero por otra parte, el nivel de crítica social implicado en el oráculo divino (v. 6) no se ajusta a una situación de culto «oficial» –por ej., en el templo– en la que participarían también los grupos implicados en la opresión de los más débiles; el culto oficial tiende a ser conservador del *status quo*.²⁸ ¿Hay otra alternativa?

Resulta plausible plantear la posibilidad de un tipo de culto u oración comunitaria que tendría lugar en ambientes más pequeños, en las aldeas o pueblos fuera de Jerusalén. La presencia mayoritaria sería allí la de los pequeños campesinos, que sufrían las consecuencias de una situación

²⁵ Es conocida la categorización del Salmo hecha por J. JEREMIAS, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, WMANT 35, Neukirchen-Vluyn, 1970, pp. 112-114, quien lo presentaba como ejemplo típico de profecía cultural. Sin embargo, véase también la discusión del tema en E. S. GERSTENBERGER, «Psalm 12: Gott hilft den Unterdrückten», *Anwalt des Menschen. Beiträge aus Theologie und Religionspädagogik. FS F. Hahn* (ed. B. Jendorff – G. Schmalenberg), Gießen, 1983, pp. 93-94.

²⁶ Según S. WAGNER, «אמר» *ThDOT*, I, pp. 344-345, *'imrāh* es un término de uso más bien tardío, especialmente en textos poéticos y sapienciales. El sentido en dichos textos va en la línea de «ley», «instrucción», «enseñanza». Aunque en otros contextos significa «oráculo (profético)», «oráculo de Dios».

²⁷ En verdad, encontramos varios poemas con esta suerte de entretrejo de súplica y reflexión sapiencial: véanse, por ej., Sal 39 y 90. Por una cierta visión reduccionista, se los suele entender como instrucciones sapienciales sin carácter de verdadera súplica.

²⁸ Cf. GERSTENBERGER, «Psalm 12», p. 96: «Nada indica que nuestro Salmo haya surgido del santuario central de Jerusalén, o que haya sido utilizado en él. Una clase sacerdotal posicionada en la ciudad capital [*hauptstädtische Priesterschaft*] muestra normalmente menos interés en criticar los mecanismos de opresión de la clase alta».

social injusta y buscaban en la oración un punto de apoyo. Pero no estarían solos. Es altamente improbable que el grado de alfabetización de los campesinos –si es que tenían alguno–²⁹ les permitiera crear textos tan elaborados como el Salmo aquí tratado. Pero contarían con la presencia de algunos letrados, probablemente escribas³⁰ quienes, solidarios con la situación de los menos favorecidos, habrían compuesto este tipo de oraciones para fortalecerlos en la esperanza.

2.3. Los pobres en el Salmo 12

Cabe aquí la pregunta por el tipo de pobreza involucrada en este poema. La insistencia en el discurso podría hacer pensar que la pobreza aquí es tomada en sentido metafórico, para indicar algún tipo –o cualquier tipo– de situación de necesidad. Por otra parte, el uso de las categorías de *ḥāsîd* (que puede ser traducido por el adjetivo «piadoso», «leal», o como sustantivo, «amigo») y de *'ēmûnîm* (se puede entender como adjetivo, «fieles», o con sentido abstracto como sustantivo «fidelidad»), ambas de connotaciones morales o religiosas, han motivado la interpretación de una suerte de pobreza espiritual.³¹

La segunda interpretación se puede descartar con cierta facilidad: aunque se quieran tomar los términos del v. 2 con sentido religioso, los pobres del v. 6 no se pueden identificar con ellos. De hecho, el v. 2 no dice que los fieles o piadosos estén sufriendo sino que, por el contrario, lamenta que ya no quedan, se terminaron los leales y fieles. Y la parte central del Salmo indica que esa falta de lealtad no es sólo contra Dios y su alianza, sino *'îš 'et-rē'ēhû*, uno contra otro. El v. 2, así como los vv. 8-9, son parte

²⁹ Sigue sin resolverse la cuestión del alcance y el nivel de alfabetización logrado en Israel en las distintas épocas. Para una discusión del tema, véase por ej. A. LEMAIRE, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, OBO 39, Fribourg – Göttingen, Editions Universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht, 1981; J. L. CRENSHAW, «Education in Ancient Israel», *JBL* 104 (1985), pp. 601-615; J. L. CRENSHAW, *Education in Israel. Across the Deadening Silence*, Anchor Bible Reference Library, New York, Doubleday, 1998; P. R. DAVIES, *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Library of Ancient Israel, Westminster John Louisville, Knox, 1998; K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, Harvard University, 2007, pp. 10-11.

³⁰ Hemos defendido esta teoría en RUIZ, *Salmo 37*, pp. 252-253.

³¹ Así, M. CONTI, «Arroganza umana e fedeltà divina secondo il Salmo 12», *Anton.* 69 (1994), pp. 156-178. 170-171. El autor se basa en la afirmación, no demostrada, de que los «piadosos» del v. 2 serían los mismos «pobres» y «humildes» del v. 6.

del marco general del Salmo, que quieren presentar la impresión general de una humanidad corrompida, de un desorden total, en el que la maldad va creciendo y prevaleciendo. Luego, en la sección central (vv. 3-7), se focaliza la mirada sobre un aspecto más concreto: hay personas que sufren más esta situación, y hay quienes se aprovechan de ella. De pobreza espiritual no se ven señales. Queda aún la posibilidad primera: que se trate de un uso metafórico del concepto de pobreza. Interesa, por tanto, profundizar en la sección central del Salmo para determinar más concretamente la situación.

La raíz *hlq* combinada con referencias al discurso gana el sentido de «adulación, lisonja»,³² con matiz de hipocresía.³³ El discurso lisonjero está asociado específicamente a los llamados falsos profetas (cf. Is 30,10) y a la mujer «extraña» de Proverbios (5,3; 6,24; 7,5.21);³⁴ ambas realidades tienen connotaciones mortíferas. En los Salmos, la asociación es con los malvados, los enemigos del orante, que tienen un discurso engañoso para prevalecer sobre los justos o inocentes (cf. Sal 5,10; 55,22). El contexto más adecuado en dichos casos parecería ser el judicial. En este ámbito, la expresión cobra un sentido muy concreto, referida a la forma en que los poderosos se imponen judicialmente sobre los más débiles por medio de un discurso engañoso, logrando condenar al inocente y salir airosos con sus injusticias. Allí al pobre sólo le resta el recurso a la justicia divina, pedir al Señor que se haga presente y defienda su causa. En este contexto se encuadran perfectamente las demás expresiones referidas al hablar mentiroso en Salmo 12,3-4 y al discurso arrogante de v. 5.

Pero es en el corazón del propio Salmo donde se revela la situación. El v. 6 está construido con un trístico de 4 + 4 + 4 acentos, contrastando con los esticos de dos acentos del v. 5. Sin embargo, los esticos del v. 6 también se pueden subdividir cada dos acentos, lo cual pone de relieve una estructura que se corresponde y crea una contundente respuesta al v. 5. Se puede ver este efecto presentando el texto con la siguiente disposición:

³² La raíz tiene tres acepciones básicas. La que referimos aquí (normalmente llamada *hlq* l), tiene el sentido básico de «ser suave» (cf. Gn 27,11), de donde se deriva el de ser «resbaladizo» (cf. por ej., Jr 23,12), el de ser «liso» o «pelado» (cf. por ej. Jos 11,17), y el metafórico referido a la adulación e hipocresía, que es el que nos interesa aquí. Cf. K.-D. SCHUNCK, «הֲלִק», *TDOT*, IV, 444-447.

³³ Sobre todo toma este aspecto de la mentira el sugestivo artículo de R. A. COUGHENOUR, «The Generation of the Lie: A Study of Psalm 12», *Soli Deo gloria. Essays in Reformed Theology. FS for John H. Gerstner* (ed. R. C. Sproul), [Nutley, N.J.], Presbyterian and Reformed Pub Co, 1976, pp. 103-117.

³⁴ Cf. SCHUNCK, «הֲלִק», p. 446.

	v. 5	v. 6
'āšer	'āmrû: lilšônēnû nagbîr š ^e patēnû 'ittānû mî 'ādôn lānû	miššōd 'āniyyîm mē'anqat 'ebyônîm 'attāh 'āqûm yō'mar Yhwh 'āšît b ^e yēša' yāpîaḥ lô.

El v. 5 está centrado en el «nosotros», con una aliteración evidente basada en la *nun* y en el sufijo *nû*. El *mî*, «quién», de la pregunta final, se retoma con el *miššōd*, «por la opresión», y se responde con una doble aliteración sonora: una que invierte el sonido «*mi*» en el *îm* del plural (*āniyyîm... ebyônîm*) y otra basada en el sonido «a» inicial: '*attāh 'āqûm... 'āšît b^eyēša'* ... Al discurso altivo, identificado con la lengua y los labios, se oponen la opresión y los gemidos de los pobres, revelando lo que el discurso engañoso quería esconder. Las palabras melosas querían ocultar la opresión y la impunidad. Por último, cabe mencionar los términos involucrados en la respuesta divina. En Dt 24,14 se previene contra la opresión del jornalero «pobre y necesitado» ('*ānî w^e'ebyôn*). Con el verbo *ḥbl*, Is 32,7 refiere a la destrucción del pobre e indigente mediante «palabras de engaño» ('*imrê-šeqer*) cuando éste intenta obtener justicia. En Ez 18,12, entre la lista de acciones abominables aparece el que oprime al «pobre y necesitado»; más adelante (22,29), en un oráculo contra Jerusalén, se afirma que sus terratenientes ('*am hā'āreš*) oprimen al pobre y necesitado, violando sus derechos. En todos estos casos, donde la bina está asociada a situaciones de opresión, se alude a situaciones materiales de opresión social. No es el caso de la lamentación individual, en la que el orante puede decir –¿metafóricamente?–³⁵ «yo soy pobre y necesitado, pero Yhwh piensa en mí» (Sal 40,18; cf. Sal 86,1). La referencia a la opresión –como es el caso en nuestro Salmo– le da al uso de los términos una dimensión material inevitable.

La pobreza de la que habla el Salmo 12 es, entonces, muy concreta: hay pobres y necesitados que son víctimas de la opresión de los poderosos, quienes se valen de un discurso altanero y mentiroso para conculcarles sus

³⁵ Normalmente se entiende que hay un uso «religioso» de la expresión en estos Salmos. Cf. G. J. BOTTERWECK, «אֲבִי», *ThWAT*, I, pp. 28-43. 39. A la luz de este estudio, creemos que vale la pena reexaminar oportunamente estos usos. En todo caso, aunque el uso fuera ese, la metáfora se entiende a partir de la realidad del pobre material que es objeto privilegiado de la ayuda divina.

derechos, probablemente mediante la manipulación del sistema judicial. Esta constatación no impide, sin embargo, que el Salmo pueda ser leído en forma metafórica, y aplicado a otras situaciones, ya que las formas que puede revestir la opresión son muy variadas. Pero hay una dinámica de relación «mentira – opresión» que resulta normativa en la comprensión del Salmo. Queda preguntarse qué tipo de salvación se espera en el texto y la imagen de Dios que ella conlleva.

2.4. Dios y los pobres en el Salmo 12

La respuesta de Dios (v. 6) al discurso altivo de los opresores consiste en el «levantarse» (*'āqûm*) y en una frase de difícil traducción que refiere a la «salvación» (*yeša'*) pedida ya en v. 2. El verbo *qwm* puede aludir al mismo contexto judicial, en donde el juez se «levanta» para juzgar, o más bien para emitir su veredicto.³⁶ El mencionado paralelo con Is 33,10 va seguido de dos verbos más que refieren al levantarse, erguirse, elevarse, propio de quien está por entrar en acción; y la acción está relacionada con el viento³⁷ que será como fuego que los devorará. El castigo es una autodestrucción por el fuego.³⁸ Algún tipo de castigo cabría esperar luego de la acusación de opresión con que empieza el v. 6. Pero en lugar de eso aparece, sorpresivamente, una promesa de salvación. ¿En qué consiste?

Existen, como se dijo, dos posibilidades. Según la propuesta de entender *yāpîaḥ* como testigo, Yhwh le envía al pobre, en situación judicial, un testigo que lo defienda.³⁹ El uso de *yāpîaḥ* en Pro 6,19; 12,17; 14,5.25; 19,5.9; 29,8, en paralelo con *'ēd*, haría esta interpretación verosímil, si no fuera porque en el mismo libro aparece utilizado como verbo en plural, *yāpîḥû* (Pro 29,8), y que en el resto de los casos también se puede leer como *Hifil yiqtol* del verbo *pw*□. En el Salterio, el único otro uso del lexema es en Sal 10,5, con sentido verbal. Por tanto, parece preferible la traduc-

³⁶ Sobre las posturas típicas del juez en los procedimientos judiciales, cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, AnBib 110, Roma, PIB, 1986, 1997, pp.210-212.

³⁷ ¿El de Yhwh o el de ellos mismos? TM tiene un sufijo de segunda persona plural (*rûḥākem*), y la versión de LXX refleja lo mismo (*hymôn*).

³⁸ Cf. J. S. CROATTO, *Isaías 1-39*, Comentario bíblico ecuménico, Buenos Aires, La Aurora, 1989, p. 191.

³⁹ Esta lectura es asumida recientemente por P. AUFFRET, «Nouvelle étude structurale des Psaumes 12 et 13», *ScEs* 63 (2011), pp. 37-50. 38.

ción más tradicional que interpreta *yāpīah lô*, el objeto del verbo *šīt*, como una subordinada relativa: «pondré en salvación al que suspira por ella». Esta interpretación tiene la ventaja de ser más abierta, y se relaciona más fácilmente con el contexto del Salmo. En efecto, en v. 8 se dice que la acción de Yhwh será la de proteger, guardando de «esta generación». Se trata, por tanto, de una acción que no va dirigida contra los opresores, sino en favor de los pobres, a quienes les promete protección. La acción divina no consiste en aniquilar el mal, sino en preservar a los pequeños, a las víctimas de la opresión. Mientras el mal continúa a su alrededor (v. 9).

La irrupción del oráculo divino en v. 6, reforzada por las declaraciones del v. 7, hacen presente a Aquel que, en la experiencia cotidiana de opresión y sufrimiento de los débiles, aparece como ausente. La fuerza del Salmo está, precisamente, en su capacidad para crear un escenario –literario y orante– en el cual se hace oír la voz de un Dios que no es indiferente ante la injusticia y que sale en defensa de los pobres. Este Dios asume las características típicas del monarca oriental antiguo, uno de cuyos deberes fundamentales consistía en proteger a los más débiles (cf. Sal 72,2.4.12-15). Pero este Rey tiene una característica sorprendente: su protección de los pobres no implica «aplantar al opresor», como supone el Salmo recién citado (cf. Sal 72,4). La acción salvadora del Señor consiste en una protección, en «preservarlos» (Sal 12,8). El Salmo, con mucho realismo, deja al lector de vuelta en la misma situación externa inicial, en la cual la maldad merodea y crece (Sal 12,9), aunque con la certeza de que no está solo; tiene al Señor de su lado.

3. El Salmo 12 en su contexto canónico inmediato

Damos por supuesto que el contexto canónico inmediato del Salmo 12 está constituido por la colección Sal 3–14⁴⁰. Dentro de esta colección, los salmos 3–7 se caracterizan por ser súplicas individuales. El Salmo 8 pareciera ser el centro de la composición, como un himno que ensalza la grandeza del ser humano desde la perspectiva de Dios. La sección 9–14 tiene en común una visión que se abre desde lo individual hacia la situación social. Es con estos Salmos con los que se encuentran más puntos de contacto significativos.

⁴⁰ Sobre la división de las colecciones del Primer libro del Salterio, cf. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen*, I, pp. 12-14.

Con los Salmos 9–10⁴¹ hay una evidente relación en la temática de la pobreza, que aparece allí por primera vez en el Salterio. Dentro de esto, vale la pena resaltar la semejanza entre las construcciones relacionadas con el grito, la esperanza y los deseos de los pobres: *ša'āqat 'āniyyîm* (9,13[K]), *tiqwat 'ānāwîm* (9,19[K]), *ta'āwat 'ānāwîm* (10,17), reflejan *šōd 'āniyyîm... 'anqat 'ebyônîm* (12,6). Los pobres son mencionados siempre en plural, porque la pobreza no es un fenómeno singular, sino social. Esta dimensión comunitaria implica también a aquellos que son responsables de su pobreza, los que provocan esos gritos a través de la opresión (*šōd*). La lista empieza y termina con el grito, pero contiene una esperanza (*tiqwāh*) y un deseo (*ta'āwāh*). El grito es la expresión más espontánea, más profunda y auténtica de dolor. Un grito que en nuestro Salmo los malvados tratan de tapar con palabras, pero es puesto al descubierto por la Palabra divina.

¿En qué consiste la esperanza y el deseo de los pobres en estos Salmos? Por un lado, se expresa un pedido concreto en 9,20; 10,12 al Señor: *qūmāh Yhwh*, «levántate, Yhwh», frente a la opresión del pobre. Pedido que es respondido en nuestro Salmo: *'attāh 'āqūm*, «ahora me levantaré» (12,6). Hay un diálogo de Dios con sus pobres, o de quienes los representan. La oración del pobre es escuchada.

En los Salmos 9–10 se espera que el malvado sea exterminado por Dios (aparece como afirmación de hecho en Sal 9,6; 10,16; como súplica en 10,15). Es la primera reacción que surge ante la injusticia, y responde a la imagen de Yhwh como garante de la justicia. Sin embargo, esto no aparece en Salmo 12, donde la actuación divina es más pacífica: el pobre será preservado, mientras que la maldad seguirá a su alrededor (vv. 8-9). Dos imágenes que no se eliminan mutuamente, sino que expresan dos modos de imaginar la actuación salvífica de Dios. Otros Salmos incursionarán en nuevos caminos.

Además de los Sal 9–10, hay una relación de contenido también con el Sal 11,⁴² ya que en ambos poemas hay una lamentación acerca del domi-

⁴¹ La discusión sobre la unidad o no de Sal 9–10 es extensa. Sin entrar aquí en el debate, asumimos que se trata de dos Salmos –así los presenta el TM– pero que deben ser leídos juntos. Para algunos argumentos al respecto, cf. por ej. R. GORDIS, «Psalm 9-10. A Textual and Exegetical Study», *JQR* 48 (1958), pp. 104-122; J. ENCISO, «El Salmo 9-10», *EstB* 19 (1960), pp. 201-214; P. W. SKEHAN, «A Broken Acrostic and Psalm 9», *CBQ* 27 (1965), pp. 1-5; W. BRUEGGEMANN, «Psalms 9-10. A Counter to Conventional Social Reality», *The Bible and the Politics of Exegesis. Essays in Honor of N. K. Gottwald on His 65th. Birthday* (ed. D. K. Jobling – P. L. Day – G. T. Sheppard), Cleveland, The Pilgrim Press, 1991, pp. 3-15; FÜGLISTER, «Hoffnung», y por una postura a favor de la división, BARBIERO, *Erstes Psalmenbuch*, pp. 88-89.

⁴² Cf. BARBIERO, *Erstes Psalmenbuch*, pp. 122-123.

nio de los malvados en el mundo. A nivel de la llamada concatenación de términos claves (*Stichwortverkettung*), la repetición más notable se da con la expresión *b^enê 'ādām*, que aparece en 11,4 y 12,2.9 (aquí, a modo de inclusión); en ambos casos el contexto es una mirada evaluadora sobre la realidad humana. Los «hijos de Adán» tienden a seguir los pasos de su padre. Pero Yhwh observa todo desde su santuario: ¡hay un juez que juzga la tierra!

Una diferencia de perspectiva está en que el Sal 11 distingue claramente entre el *šādîq*, «justo», y el *rāšā'*, «malvado»; mientras que en nuestro Salmo la maldad es vista como más generalizada y sus efectos centrados en el pobre. De este modo, se complementa la visión más «dualista» del Sal 11, que tiende a dividir el mundo entre justos y pecadores, con una visión en cierto modo más realista, en la que todos son de algún modo parte de una estructura corrupta, aunque algunos la sufran más por estar en una situación de mayor fragilidad. En ambos Salmos, una vez más, se da la combinación entre una esperanza de castigo divino para los malvados (11,6;⁴³ 12,4), con la idea de la protección de los justos (12,8).

Leído el conjunto de los Salmos 9–12, la alternancia pobres –justos– pobres, donde tanto unos como otros son objeto del ensañamiento de los malvados, produce un efecto de asociación de estas categorías. Pareciera que el justo en estos Salmos tiende a encontrar un lugar social entre los pobres y oprimidos. Esta asociación de justos y pobres –particularmente entre Sal 11 y 12–, ha sido percibida de diversas maneras por varios estudiosos interesados en el canon.⁴⁴

El Salmo 13 retoma del Salmo 12 la raíz *rûm*, en forma de lamentación: nuestro Salmo termina advirtiendo que, más allá de la ayuda divina, se sigue «encumbrando» (*rûm*) lo más indigno de los hijos de hombre. Este elevarse del mal es algo que se da por asumido en nuestro Salmo. Pero cuando se llega al Sal 13, el tono es de insistencia porque la situación sigue

⁴³ El yusivo *yamt êr* es frecuentemente tomado como indicativo, como hace L. ALONSO SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos. Traducción, introducciones y comentario*, Estella, Verbo Divino, 1994, I: Salmos 1-72, pp. 248-249, pero el texto consonántico y la tradición masorética de lectura sugieren otra cosa.

⁴⁴ Cito aquí el comentario de F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, HThKAT, Freiburg im Breisgau, Herder, 2000, pp. 62-63, que categorizan ambos Salmos como de «pobres» y los leen relacionados, y la interesante relectura de ambos Salmos que hace J. C. McCANN, Jr., «On Reading the Psalms as a Christian Scripture: Psalms 11-12 as an Illustrative Case», *Diachronic and Synchronic. Reading the Psalms in Real Time: Proceedings of the Baylor Symposium on the Book of Psalms* (ed. J. S. Burnett – W. H. Bellinger, Jr. – W. D. Tucker, Jr.), New York – London, T & T, 2007, pp. 129-142.

empeorando, y la acción de Dios parece no estar o no ser suficiente: «¿hasta cuándo se levantará (*yārûm*) mi enemigo contra mí?» (v. 3).⁴⁵ La espera no puede ser indefinida...

Otras relaciones menos evidentes pero igualmente significativas se pueden encontrar en el final del Salmo, cuando expresa su confianza en la fidelidad salvífica de Yhwh: «pero yo confío en tu fidelidad (*hésed*, cf. Sal 12,2: «ya no hay gente fiel»), mi corazón se alegre con tu salvación (*y^ešû'âh*, cf. Sal 12,2.6). El motivo de la fidelidad aparece en forma negativa al comienzo del Salmo 12 y se retoma positivamente al final del Sal 13, casi en forma de inclusión. Si en el Salmo 12 se echaba de menos la fidelidad en los humanos, ahora el orante del Sal 13 pone su confianza en el único que es fiel, Yhwh. De él viene la salvación, y esa certeza es motivo de alegría, ya desde ahora.

El último Salmo de la colección, el Sal 14, tiene una gran semejanza temática con nuestro Salmo, en cuanto que ambos coinciden en una evaluación negativa de la humanidad (*b^enê 'ādām*, en 11,2, como en 12,2.9). Hay también aquí esa doble dimensión: por un lado, la corrupción es generalizada (11,1.3; 12,2), pero por otro lado las víctimas son los pobres, que aquí aparecen explícitamente asociados a los justos (11,4-6), que casi son identificados con el pueblo de Yhwh (cf. 14,4.7)⁴⁶. Es decir, si bien el Salmo pone en escena a Dios que mira desde lo alto (v. 2), la perspectiva desde donde se mira la humanidad es desde el lugar de los que sufren las consecuencias de la situación de corrupción y opresión.

Un elemento transversal a los tres últimos Salmos de la serie es el concepto de *yš'*, «salvación».⁴⁷ Hay una salvación pedida a Yhwh (12,2) y prometida para el que suspira por él (12,6). Frente a esa promesa, el orante puede confiar en que la recibirá y anticipar ya la alegría por esa salvación (13,6; 14,7). Es decir que, si bien la mirada de la realidad del mundo es muy negativa, la visión del orante está anclada en una esperanza a toda prueba: el Señor cambiará la suerte de su pueblo (14,7).

⁴⁵ Esta relación ya había sido detectada por F. DELITZSCH, *Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae*, Lipsiae, 1846, p. 48.

⁴⁶ Cf. O. SINGER, «Evil and its Symbols in Psalms 14; 53; 36; 12», En: *The Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition* (ed. H. Graf Reventlow - Y. Hoffman), JSOT.S 366, London, T & T Clark, 2004, p. 48: «...la frase «que devoran a mi pueblo como comen pan» se entiende como una acusación contra el pueblo necio que oprime y hace sufrir a sus hermanos pobres, y al cual el autor del salmo ya no incluye entre sus compatriotas».

⁴⁷ Para una lista de todas las relaciones entre Sal 14 y los Salmos anteriores, cf. BARBIERO, *Erstes Psalmenbuch*, pp. 131-139.

Por último, observando la serie de Salmo 12–14, la alternancia entre social⁴⁸ –individual– social permite integrar las dos dimensiones de la realidad del pobre que sufre. Es un sufrimiento que se vive a nivel individual, pero que se reconoce como parte de una situación social que está afectada por la injusticia y el abuso de los más pequeños, que son devorados como pan (cf. 14,4⁴⁹). Sin el reconocimiento del sufrimiento individual, el análisis social se puede transformar en frío y descarnado; los pobres se transforman en estadísticas del hambre o la desnutrición. Y sin la mirada a la estructura socio-económica que produce la pobreza, los pobres se transforman fácilmente en objeto de asistencialismo o de «caridad», que también los despersonaliza. Los Salmos, sobre todo en esta lectura canónica, permiten combinar estos dos elementos, mostrando tanto el sufrimiento humano en su dramática dimensión personal como sus causas sociales, que son denunciadas.

4. Conclusión y perspectiva de trabajo

Todo discurso es contextualizado y tiene sentido en un determinado contexto. Más allá del contexto originario del Salmo 12, las lectoras y lectores de hoy lo recibimos incorporado a un contexto canónico que establece con él una red de relaciones, creando nuevos sentidos y profundizando otros. Esta verdad que vamos redescubriendo cada día más, gracias a la lectura canónica del Salterio, también ilumina la cuestión de los pobres en los Salmos. En efecto, un nuevo sentido aparece cuando leemos la pobreza, por ej., en los Salmos 9–14. Ésta emerge como un fenómeno multifacético, en donde queda evidente la responsabilidad humana en la producción de la pobreza y se denuncian sus causas materiales como la opresión de unos sobre otros (Sal 12; 14), y sus causas espirituales como la negación de Dios (Sal 10; 14). La asociación entre justos y pobres (en toda la serie 9–12), junto con un reconocimiento de que la humanidad entera es pecadora (Sal 12; 14), generan una tensión saludable que lleva a los lectores a preguntar-

⁴⁸ En cuanto al Salmo 12, hemos dicho que no se puede clasificar como lamentación colectiva, y es cierto que la respuesta divina se presenta como dirigida al individuo (v. 6). Pero la situación que presenta es la de una corrupción globalizada.

⁴⁹ La frase de 14,4 también se puede traducir: «devorando a mi pueblo comen su pan», entendiéndolo que su ganancia se logra a través de la opresión. Pero la imagen de devorarse al pueblo como pan, aún incluyendo este sentido, es mucho más expresiva.

se por dónde pasa la justicia. No es verdad que por el hecho de ser pobres sean justos, pero en cierto modo hay una mayor participación de los poderosos en la injusticia; y la situación normal es que un justo sea también pobre... O lleva a pensar si el concepto mismo de justicia no se va de algún modo identificando con el de salvación (Sal 12-14).

La imagen de Dios como rey que mira la tierra desde su trono celestial y se prepara para juzgar (Sal 9-10; 11; 12; 14) alienta la esperanza de sus pobres. Ellos encuentran en Él un motivo para seguir adelante, porque saben que Él está de su lado. Los ve, los conoce, escucha sus gemidos (Sal 13) y sale en su defensa. La imagen es muy significativa, porque el «lugar» social de los pobres es siempre «abajo». Por encima están los poderosos, los ricos, quienes los desprecian a pesar de vivir gracias a ellos (Sal 14). Estos Salmos les hacen ver que, por encima de los poderosos de la tierra, está el Señor, para el cual sus gemidos valen más que los mil discursos de los jactanciosos (Sal 12).

A la luz de estas constataciones, podemos afirmar por ahora podemos que, al menos esta serie de Salmos, está pensada para ser leída, meditada y orada por los pobres. Ellos son el «lector modelo»⁵⁰ con el cual toda lectora o lector deberá identificarse para captar su verdadero sentido. Es decir, estos Salmos suponen un lector que sea capaz de ponerse del lado de los pobres, ver la realidad desde allí, y descubrir la acción de Dios que acompaña esa realidad y promete salvación. Quien se ubique existencialmente en otro lugar, quedará «fuera» y no podrá «entrar» en ellos. Intentará tal vez apropiárselos para hacerles decir otra cosa. Pero entonces su discurso formará parte de los «labios lisonjeros» (Sal 12,3) de quienes están «descarriados» (Sal 14,3). Con todo, tendrá siempre la posibilidad de volver sobre ellos y dejarse conducir, a través del camino de la debilidad, hacia el encuentro con el único que es la «salvación de Israel» (Sal 14,7). Queda por ver si esto que afirmamos de este grupo de Salmos se puede decir del Salterio en su conjunto. Pero esto formará parte de otro trabajo.

ELEUTERIO RAMÓN RUIZ
Buenos Aires
eleuteruiz@gmail.com

⁵⁰ Para la categoría de «lector modelo» o «lector implícito», cf. C. MORA PAZ – M. GRILLI – R. DILLMANN, *Lectura pragmatolingüística de la Biblia. Teoría y aplicación*, Estella, Verbo Divino, 1999, pp. 68-70.

**Rm 10, 4: «CRISTO, FIN DE LA LEY»
EN LA TRADICIÓN PATRÍSTICA Y ESPECIALMENTE
EN LA EXÉGESIS AMBROSIANA**

La continuidad y novedad del cristianismo con respecto a Israel logran una buena síntesis en Rm 10,4: «Cristo es el fin de la ley». Los Padres de la Iglesia leen a San Pablo e interpretan generalmente ese texto viendo en Cristo el cumplimiento de la revelación mosaica, no la ruptura. Entre ellos destaca Ambrosio que aplica el versículo al extenso salmo CXVIII. Con el comentario aislado del salmo más largo del salterio procura guiar a los fieles hacia el fin de la vida espiritual, la perfecta unión con Dios. Interceptando en el comentario de los versículos que elogian la ley divina el comentario paralelo del Cantar, da un sentido sponsal a la Ley para que la Iglesia encuentre en Cristo su ley viviente y personal.

Pocos versículos han dado lugar a un amplio debate¹. Esta expresión de San Pablo, texto polisémico capaz de varias interpretaciones en la exégesis actual, ha hecho correr mucha tinta en torno a Rm 10,4. La dificultad del versículo se debe a la ambigüedad en el uso de νόμος (código de mandamientos, Sagrada Escritura, Antiguo Testamento o *Torah*), pero

¹ F. REFOULÉ, «Romains X, 4. Encore une fois», *Revue Biblique* 91 (1984), p. 321: «Peu de versets ont, en effet, donné lieu à un aussi vaste débat. [...] «controverse sans fin»»; C. F. D. MOULE, «Obligation in the Ethics of Paul», en W. R. FARMER - C. F. D. MOULE - R. R. NIEBUHR (eds.), *Christian History and Interpretation. Studies Presented to John Knox*, Cambridge, University Press, 1967, p. 406: «one of the most hotly debated passages in the Pauline epistles»; J. N. ALETTI, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*. Roma, 1997, pp. 193-194. Para un resumen de toda la historia de la interpretación: R. BADENAS, *Christ the End of the Law. Romans 10,4 in Pauline Perspective*. Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 10, Sheffield, 1985, pp. 7-37.

sobre todo a la polisemia de la palabra τέλος (¿abrogación? ¿plenitud? ¿sentido?)².

Tradicionalmente coexisten en la exégesis dos significados de τέλος: fin con interpretación temporal³ y fin indicando finalidad⁴. El primer significado implica lo temporal cronológico y el vocablo es sinónimo de cese, abrogación, abolición; así se entiende que Cristo puso fin a la ley. El segundo es de tipo teleológico. El fin significa la finalidad, la meta, el cumplimiento; así en Cristo la ley se entiende como la ley de Dios, la *Torah* o el AT que alcanza su plenitud, su cumplimiento, su perfección. Existe también un número creciente de estudiosos que no consideran excluyentes los significados temporal y teleológico sino complementarios⁵. Y hay quien explica bien que si hace falta hablar de abolición, esta no atañe ciertamente a la Ley como tal, sino a una manera de entenderla y cumplirla⁶.

Ahora bien, recorreremos la acogida de Rm 10, 4 en la tradición patrística para luego adentrarnos en la utilización del versículo en la obra de Ambrosio.

² H. G. LIDDELL – R. SCOTT – H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1968, pp. 1772-1774. El espectro de traducciones de τέλος en los estudios de nuestro versículo desde fines del siglo XIX hasta nuestros días da el siguiente resultado: terminación, término, límite, cese, abrogación, abolición, conclusión/, consumación, cumplimiento, culminación, clímax, plenitud, fin, meta, propósito, objeto, designio, causa final, / sentido y significado/ y hasta alguno traduce: impuesto. Así, Rm 10,4 es interpretado de diferentes maneras. Entre las abundantes disertaciones de la última década del siglo XX merece destacarse TH. R. SCHREINER, «Paul's view of the Law in Romans 10:4-5», *Westminster Theological Journal* 55 (1993), pp. 113-135 por el *status quaestionis* que presenta. Critica siete interpretaciones para concluir proponiendo la suya propia.

³ M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul, Épître aux Romains*. Paris, 1916, pp. 253s.; E. KÄSEMANN, *An die Römer*. Tübingen, 1973, pp. 272s.; E. LOHSE, «Summa Evangelii – zu Veranlassung und Thematik des Römerbriefes», En: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1. Philologisch-historische Klasse, Göttingen 1993*, pp. 292s.; J. P. HEIL, «Christ, the Termination of the Law (Romans 9, 30 – 10, 8)», En: *The Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001), pp. 484-498.

⁴ G. E. HOWARD, «Christ the End of the Law. The meaning of Rom 10,4», En: *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), pp. 331-337; C. T. RHYNE, «Nomos DikaioSynes and the Meaning of Romans 10: 4», En: *The Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985), pp. 486-499.

⁵ ST. LYONNET, *Quaestiones in epistulam ad Romanos II*. Roma, 1956, p. 75; BAULÈS R., *L'Évangile Puissance de Dieu*. Paris, 1968, p. 236; W. S. CAMPBELL, *Christ the End of the Law. Rm 10,4*. En: E. A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Biblica 1978* (University Press, Sheffield 1980) 75-77.

⁶ R. PENNA, *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario*, (Villatuerta. Navarra 2013) 777.

1. La recepción de este versículo en la patristica

A este respecto conviene mencionar, aunque sin hacer referencia al texto paulino, una arcaica identificación de la Ley con el Λόγος. Los escritores cristianos más antiguos dan testimonio de la doctrina judeocristiana de la preexistencia de la Torah⁷. En el Pastor de Hermas es llamativo el sentido hipostático otorgado a νόμος⁸. Otro tanto se puede decir de Justino⁹. En la homilía pascual de Melitón de Sardes domina la idea de la preexistencia de Cristo. Para este obispo asiático la Ley se hizo Λόγος¹⁰.

De la documentación que ha llegado hasta nosotros, el primer escritor que trató nuestro versículo fue Marción. El texto paulino precedente (Rm 10,3) según la versión marcionita está modificado. En vez de *ignorantes iustitiam Dei*, Marción lee *ignorantes Deum* y piensa que por no conocer al verdadero Dios, los israelitas tratan de hacer valer su propia justicia y por lo tanto no se sujetan a la de Dios¹¹. Contrariamente a los autores ortodoxos que ven al dador de la Ley de las teofanías veterotestamentarias en el Cristo preexistente a la encarnación, para él Cristo no entra en la dispensación de la Ley de Moisés, sino que inicia la economía pneumática del nuevo Dios: la Ley pertenece a la economía del Demiurgo, ignorante de Cristo¹². Los fragmentos reportados muestran que Marción con Rm 10,4

⁷ J. DANIELOU, *Teología del judeocristianismo*. Madrid, Cristiandad, 2004, pp. 247-250. Sobre Logos y Nomos también: R. CANTALAMESSA, «Méliton de Sardes. Une christologie antignostique du Ile siècle», En: *Revue des Sciences Religieuses* 37 (1963), pp. 1-26; C. ANDRESEN, *Logos und Nomos*, Berlin, 1955.

⁸ HERMAS, *El Pastor*, 8,3,2: «Esta ley es el Hijo de Dios, que ha sido predicado hasta los confines de la tierra».

⁹ JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 43,1: Cristo «es la ley eterna, la nueva alianza cuya venida fue preanunciada al mundo entero, como muestran las profecías»; 24,1: «ahora hay otra alianza y de Sión salió otra ley».

¹⁰ MELITÓN, *Peri Pascha*, 6-7: «la inmolación del oveja, el rito de la pascua y la letra de la ley han culminado (κεχώρηκεν) en Cristo Jesús, por el cual sucedió todo en la antigua Ley, y más aún en el nuevo Logos. En efecto, la Ley se convirtió en Logos y lo antiguo en nuevo -habiendo salido ambos (la Ley y el Logos en alusión a Is 2,3 y Mq 4,2) de Sión y de Jerusalén-». Aún oponiendo Ley y Logos, Melitón los hace salir juntos (συνεξεληθών). Inspirándose también en Is 2,3 los *Kerygmata Petri* invocados por CLEMENTE ALEJANDRINO llaman al Señor νόμος y λόγος (*Stromata* I, 29, 182). En la apoteosis final de la Homilía pascual de Melitón se muestra la eternidad de Cristo en sentido absoluto. *Peri Pascha* 105: «Este es el Alfa y la Omega, este es el principio y fin (ἀρχή και τέλος), principio inexplicable (ἀρχή ἀνεκδιήγητος) y fin incomprendible (τέλος ἀκατάληπτον)».

¹¹ TERTULIANO, *Adversus Marcionem* V, 14, 6-7.

¹² cf. A. ORBE, *Teología de san Ireneo IV*. Madrid, Cristiandad, 1996, p. 164 n. 31.

expresa la radical oposición entre la Ley y el Evangelio considerando obsoleto el AT¹³. Por el contrario Tertuliano, al rebatirlo, entiende el *finis* de Rm 10,4 como la *consummationem legis* y el texto paulino sirve de apoyo para mostrar la unidad de ambos Testamentos¹⁴. Sin citar nuestro versículo, piensa que sólo el ceremonial del AT fue abolido con la *nova lex Christi*¹⁵; en efecto, el africano dice que Cristo no anuló el régimen de la ley sino que lo llevó a cumplimiento¹⁶.

La interpretación gnóstica de Rm 10, 4 no está bien atestiguada; sin embargo, se puede tener una idea aproximada. El comentario que hace Orígenes a Jn 4,22 —«la salvación viene de los judíos»— muestra la validez de la Ley contra Heracleón y hace pensar que probablemente los gnósticos también interpretaban Rm 10,4 en sentido antinómico como Marción¹⁷.

Contra estas corrientes gnósticas y marcionitas, y presentando a la vez la novedad del Evangelio, la gran Iglesia en los tres primeros siglos subrayó simultáneamente la continuidad entre AT - NT y la discontinuidad entre la sinagoga y la Iglesia. Ireneo es el primer Padre que interpreta Rm 10,4 y lo comenta en sentido antiherético: «¿Cómo podía ser Cristo el fin de la Ley si no fuera también su principio?»¹⁸. Según Marción, Cristo es el término de la Ley pero no su principio, pues la Ley proviene del Demiurgo que ignora a Cristo. Por el contrario, para Ireneo la Ley está animada desde el principio por el Verbo. Sin él no tendría sentido, aunque sólo en él alcanza su cumplimiento. En efecto, el Verbo es quien dio la Ley a Moisés y por tanto los fariseos al anular la ley de Dios para seguir tradiciones humanas, no aceptaron al Verbo de Dios y su justicia. Rm 10,4 le sirve para su argumento, al decir que si Cristo es el fin (τέλος como plenitud) de la ley, lo es porque también es su origen (ἀρχή), su autor¹⁹. En su doctrina de la recapitulación el final lleva a plenitud el inicio.

Para la mayoría de los Padres de la Iglesia el τέλος de Rm 10,4 tiene el significado de cumplimiento²⁰. O sea, se observa que prima el sentido

¹³ TERTULIANO, *Adversus Marcionem* IV 1, 1

¹⁴ *Adversus Marcionem* V 14, 12-20

¹⁵ *Adversus Judaeos* 3, 10.

¹⁶ *De Pudicitia* 4, 1: «statu legis Christus non dissolvit, sed implevit».

¹⁷ ORÍGENES, *in Iohannem*: 13.17-19, 107-108 «el salvador plenifica (πληροῖ) la ley [...]. Lejos de abolir la ley por la fe, nosotros afirmamos la ley través de ella [la fe] ».

¹⁸ IRENEO, *Adversus Haereses* IV, 12, 4

¹⁹ R. POLANCO, *El concepto de profecía en la teología de Ireneo*. Madrid, BAC, p. 293.

²⁰ K. H. SCHELKLE, *Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11*. Düsseldorf, Patmos Verlag, 1959, pp. 365-368.

teleológico. Y en esta línea destacan algunos que ya hemos mencionado –Melitón de Sardes, Ireneo, Tertuliano– y también Clemente Alejandrino²¹. En este último la asociación de los títulos Λόγος y Νόμος referidos a Cristo expresan la continuidad de AT y NT contra las corrientes gnósticas y marcionitas²².

En Orígenes el versículo se explica en la traducción rufiniana del comentario a la epístola a los Romanos. Prevalece el sentido teleológico, fin entendido como perfección de la Ley: *finis enim legis Christus: hic est perfectio legis et iustitia legis Christus est*²³. El término o el final de la ley sólo es considerado por Orígenes como el final (la muerte) de una etapa caracterizada por el dominio de la Ley según la letra. Con Cristo cesa sólo la interpretación literal, no la Ley de Moisés en cuanto tal; las ceremonias culturales se interrumpen pero permanece el espíritu de la Ley²⁴. Rm 10, 4 no aparece citado en el *De Principiis*, pero en el libro IV se dice que en la ley de Cristo, que son los preceptos del evangelio, todas las cosas (del AT) son llevadas a perfección²⁵.

También, dentro de la interpretación teleológica, τέλος o *finis* de la ley es visto como explicación de la misma. En esta postura están

²¹ *Stromata* 2, 9, 42: «No conocieron [los judíos], en efecto, ni pusieron en práctica el querer de la ley, sino que se imaginaron que la ley quería lo que ellos pensaban. Ni tampoco creyeron a la ley como algo profético, sino que obedecieron a la letra y por temor, no en el sentido interior de la fe. Porque la el fin de la Ley, para justificación de todo el que cree es Cristo, profetizado por la Ley»; *Stromata* 4, 21, 130: κατὰ τὸν ἀπόστολον πλήρωμα νόμου τὸν Χριστόν. En *Stromata* 2, 21, 128-133 describe numerosas teorías de los filósofos sobre el τέλος de la vida humana. Proponiendo por su parte en *Stromata* 2, 22, 134 que los cristianos «nos proponemos alcanzar un fin que no tiene final (τέλος ἀτελεύτητον), si obedecemos los mandamientos, es decir, a Dios, y vivimos según ellos [...]. Nuestro fin (τέλος) es la semejanza al regio Logos en la medida de lo posible, y de esta manera, al restablecimiento de la perfecta adopción filial a través del Hijo, glorificando siempre al Padre [...]. El Apóstol al referirse brevemente a nuestro fin (τέλος), en la carta a los Romanos, escribe: pero ahora, libres del pecado y siervos de Dios, tenéis por fruto la santificación y por fin (τέλος) la vida eterna».

²² *Pedagogo* 2, 6; *Stromata* 1, 182.

²³ *Com Rom* VIII, 2

²⁴ *Hom Num* XXII, 4, 3: «Consideremus ergo quae sit Moysi mors: finis sine dubio legis, sed legis illius quae secundum litteram dicitur. Quis autem eius finis est? Sacrificiorum scilicet interruptio ceterorumque quae simili observantia mandamur in lege. Haec ergo ubi finem accipiunt, Iesus suscipit principatum: Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti».

²⁵ 4,1. También: *Com Ioh* 10,42; *Hom Num* IX, 4.23. En *De Principiis* 1, 6, 2 se recuerda la doctrina tradicional griega: «el fin siempre es parecido a los comienzos».

Melitón²⁶ y Novaciano²⁷. Cristo vino a aclarar las ambigüedades de la ley.

Siguen la interpretación teleológica el Pseudo Hipólito²⁸, Eusebio de Cesarea²⁹, Atanasio³⁰, Gregorio Nacianceno³¹, Teodoro de Mopsuestia³², Apolinar de Laodicea³³. Cirilo de Alejandría remite siempre al sentido teleológico en sus comentarios sobre el Antiguo Testamento –*De adoratione et cultu in spiritu et veritate, Glaphyra*, comentario a Isaías-, en el *Adversus Julianum* y en los fragmentos del comentario a Romanos conservado en las *Catenas*. El τέλος tiene el significado de σκοπός³⁴, entendido como propósito o finalidad. Por su parte, el νόμος de Rm 10, 4 hace referencia a la revelación de la Sagrada Escritura y no a la ley entendida como código³⁵.

²⁶ *Peri Pascha* 40: «el Evangelio es la explicación (διήγημα) de la Ley y su cumplimiento (πλήρωμα)».

²⁷ *De cibis iudaicis* 5,1: «Hubo un tiempo antiguo, en el que se practicaban estas sombras o figuras sobre la abstinencia de alimentos, que determinada institución recomendaba, pero la ley lo prohibió. Cuando Cristo, el fin de la ley, vino, y todo lo que la antigüedad había cubierto con nebulosas de misterio».

²⁸ Comentando a Mt 3,15 *De Theophania* 5

²⁹ *Demonstratio Evangelica* 8, 2, 33. Νόμος como cuerpo profético y τέλος como plenitud en sentido muy cercano a πλήρωμα.

³⁰ *Ep. Festal* 14, 4. La fiesta de la Pascua cristiana es distinta de la judía, pero no se trata de abolir la ley, sino de confirmarla porque Cristo es el fin de la ley. Rm 10,4 está en relación con Mt 5,17.

³¹ *Oratio* 2, 23.

³² PG: 66, 845-846. Τέλος significa propósito y puede explicarse con el vocablo σκοπός. Cf. D. DE BRUYNE, «Le commentaire de Théodore de Mopsueste aux épîtres de Saint Paul». En: *Revue Benedictine* 33 (1921), pp. 53-54.

³³ «Fragmentos a la Epístola a los Romanos» 15, 69. En: K. STAAB (ed.) *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben* [Neutestamentliche Abhandlungen 15. Münster, Aschen-dorffschen, 1933: «Cristo proporciona esto, haciendo partícipes a los creyentes de la santa justicia; el fin de la ley es Cristo y en Cristo la ley preparó la salvación de los hombres, al mostrar que éste [Cristo] es el cumplimiento de la misma ley».

³⁴ Interpretación teleológica τέλος = σκοπός. *Glaph Gen* 5, 150; *Glaph Ex* 2, 284; *Adv Jul* 9; *Glaph Gen* 1, 2; *Is* 1, 5. En *Ador* 1,5 relaciona Gal 3,24 con Rm 10,4.

³⁵ R. BADENAS, *Christ the End of the Law. Romans 10,4 in Pauline Perspective*, 12 ha observado bien que Cirilo deja suficientemente clara esta interpretación mezclando la cita paulina con la frase τέλος νόμου και προφητών ὁ Χριστός.

El mismo significado se observa también en ámbito latino en autores como Hilario³⁶, Ambrosiaster³⁷, Paulino de Nola³⁸, Gregorio de Elvira³⁹, Zenón de Verona⁴⁰, Gaudencio de Brescia⁴¹, Pelagio. Para este último la fe en Cristo es como el sinónimo de la observancia de la ley: «el día que uno cree en Cristo es como si hubiera cumplido la ley entera»⁴².

Jerónimo, sin negar el sentido teleológico, es muy categórico en negar las ceremonias de los judíos. Cuando comenta la reprensión de Pablo a Pedro (Gal 2, 11-14) afirma:

«Queriendo ser judíos y cristianos a la vez, no son ni judíos ni cristianos.[...] Yo por el contrario digo y, aunque proteste el mundo entero, proclamo con voz libre que las ceremonias de los judíos son perniciosas y mortíferas para los cristianos, y que cualquiera que las observe, ya venga del judaísmo, ya de la gentilidad, se precipita en el abismo del demonio. Porque el fin de la Ley es Cristo, para justificación de todo creyente. Es decir, tanto judío como gentil. Y Cristo no sería el fin para justificación de todo creyente, si se exceptúa al judío [...]. En lugar de la gracia de la Ley que ya pasó, hemos recibido la gracia permanente del Evangelio; y en lugar de las sombras e imágenes del AT, ha sido otorgada la verdad por medio de Jesucristo [...] Hablo así no con ánimo de destruir la Ley, como Manes y Marción, pues sé que es santa y espiritual [...], para que ya no vivamos bajo el pedagogo, sino bajo el que es adulto, bajo el Señor y heredero»⁴³.

Y en el libro III del comentario a Oseas al explicar *sembrad para vosotros en justicia y cosechad con rostro de misericordia ... ya es tiempo de buscar al Señor cuando llegue el que os enseñará la justicia* (Os 10, 12) dice:

«Ahora les manda que siembren para sí a través de la penitencia y que siembren en la justicia, es decir, dentro de la Ley, y que recojan la cosecha

³⁶ *De Trinitate* IX, 16; XI, 28: «el fin no es la desaparición, sino la perfección consumada». El *Tractatus super psalmos* contiene dieciséis alusiones de Rm 10, 4, de las cuales cuatro pertenecen al comentario al salmo CXVIII: *Tract super Ps* 51, 4; 53, 2; 54, 1; 55, 1; 56, 2; 58, 1; 68, 1; 68, 18; 68, 26; 118, 5, 4; 118, 11, 1; 118, 12, 11; 118, 21, 7; 119, 5; 129, 10; 131, 14. La mayoría de las veces alude al *finis legis* con motivo de la explicación del título del salmo que dice *in finem*. Rm 10, 4 sirve para introducir la interpretación cristológica del salmo.

³⁷ *Commentarius in epistulas Paulinas* CSEL 81/1 (1966) 90; 344-345; *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti, numero CXXVII* CSEL 1 69,3 (1908) 119.

³⁸ *Ep* 13,4

³⁹ Sobre el precepto del sábado: *Tractatus de libris sanctarum scripturarum* 8, 28

⁴⁰ *Tractatus* I, 3, 9.17

⁴¹ *Tractatus* IV, 1: aplica Rm 10,4 para explicar el fin de las ceremonias antiguas de la Pascua con la venida de Cristo, el cordero de Dios.

⁴² PLS 1, 1157

⁴³ *Ep.* 112, 13-14

en misericordia, o sea, en la gracia del Evangelio. [...] Es tiempo –dice– de buscar al Señor, cuando llegue Cristo salvador, que os enseñará la justicia que ahora esperáis en la Ley. Porque Cristo es el fin de la Ley para justificar a todo aquel que obra el bien»⁴⁴.

En las obras más tempranas de Agustín nuestro versículo aparece sólo una vez e implícitamente en *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* 21, 28. La cita paulina aparece en una obra escrita contra un supuesto rebrote marcionita. Allí se pregunta: «Finis autem Legis quis est? Ad hoc non ego, sed Apostolus ipse respondeat: «Finis enim legis –inquit– Christus». Finis perficiens, non interficiens»⁴⁵. En las demás obras Rm 10, 4 también es interpretado en sentido teleológico⁴⁶. En las *Enarrationes in Psalmos* está referido más de treinta veces. Casi siempre aparece con ocasión del título *in finem*, colocado antes del inicio de algunos salmos. Tomando la concordancia del título recurre a Rm 10, 4 para dar el sentido cristológico del salmo. Niega que *finis* implique destrucción⁴⁷.

«El fin es Cristo. ¿Por qué se llama fin? No porque se consuma o se destruya, sino porque concluye o perfecciona. *Consumere* significa terminar una cosa gastándose, y *consummare*, terminar perfeccionándose. Todo lo que decimos que concluyó, lo decimos atendiendo a su término. Pero de un modo decimos se terminó o concluyó el pan que se comía, y de otro, se terminó o concluyó la túnica que se tejía. El pan se termina por consumición o consunción; la túnica, por consumación o perfección. El fin de nuestro ideal o designio es Cristo; porque, por más que intentemos perfeccionarnos, sólo por él y en él nos perfeccionaremos. Nuestra perfección consiste, pues, en llegar a él. Pero una vez que hayas llegado, no vayas más allá. Es tu fin. Así como el término de tu camino es el lugar a donde vas y cuando llegas permaneces en aquel lugar, así el término o fin de tu esfuerzo, de tu designio, de tu empresa, de tu intención, es Aquel a quien te diriges, al cual, una vez que hayas llegado, no desees más, porque nada hay mejor que él»⁴⁸.

Después de Agustín sigue la misma interpretación de *finis* como plenitud, perfección, propósito y objetivo de la Ley.

⁴⁴ Nótese la variante *operanti bonum* en lugar de *credenti*.

⁴⁵ *Contra adversarium legis et prophetarum* 2, 7, 26

⁴⁶ Solamente en dos lugares parece abandonar el significado teleológico: en *Enarrationes* 78, 6; y en *Quaestionum in Heptateuchum* 7, 28, al comentar Jos 24,19: *No podréis servir al Señor, porque es un Dios santo, considera la Ley del AT superada por Cristo cuando dice: «la ley se introducía para que abundara el delito y luego sobreabundara la gracia por Cristo el Señor, que es el fin de la ley para la justificación de todo creyente».*

⁴⁷ *Enarrationes in Ps* 4, 1; 30 II s.1; 54, 1 67, 1: «finis qui perficiat, non qui consumat aut perdat».

⁴⁸ *Enarrationes in Ps* 56, 2. Cf. *Enarrationes in Ps* 54, 1.

En lo que respecta al otro sentido, fin con significado temporal, destaca la Carta del Pseudo Bernabé que, aún sin mencionar nuestro versículo, demuestra una actitud excluyente del fin como cumplimiento. La excepción patrística a la interpretación teleológica del versículo es Severiano de Gábalá, quien considera Rm 10,4 como el cese y el término de la Ley⁴⁹. Juan Crisóstomo alguna vez parece ser de la misma opinión⁵⁰, aunque a veces interpreta en sentido temporal y otras veces con el doble significado temporal y teleológico⁵¹.

2. Ambrosio y el uso de Rm 10, 4

De todos los autores, Ambrosio de Milán es quien ha utilizado Rm 10, 4 del modo más amplio y articulado. Hasta su época es el que más veces emplea el versículo. La presencia maniquea y judía en Milán lo anima a emplearlo, ya que los primeros no aceptan la Ley (AT) y los segundos no entienden su espíritu porque la interpretan carnalmente (literalmente). Aunque la cita está presente en su comentario a Lucas⁵², en el epistolario⁵³ y en otras obras⁵⁴, se encuentra con mayor frecuencia en la *Explanatio Psalmorum XII*⁵⁵ y sobre todo en las veintidós homilías correspondientes a las estrofas del salmo CXVIII, el salmo que alaba la Ley de Dios y que representa lo característico de la piedad israelita hacia la revelación divina⁵⁶. Las homilías pertenecen a los últimos años de su episcopado

⁴⁹ «Fragmentos a la Epístola a los Romanos» 15, 222. En: K. STAAB (ed.) *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben* (Neutestamentliche Abhandlungen 15. Münster, Aschendorffschen, 1933: «Cristo no es parte de la ley, sino el comienzo de una vida diversa. Se habla del fin de la ley, puesto que ha tenido lugar el fin de la ley, esto es, que ha terminado».

⁵⁰ *Homilía sobre la carta a los Romanos* 17, 1

⁵¹ *Hom 17 in Rm* 11: interpreta νόμος como código que debe ser observado y τέλος con doble connotación final (plenitud) y temporal; *Hom in Eph* 5, 3; *Hom 2 in 1 Tim* 1,1; *Hom 3 in Phil* 9,1. En *Hom 16 in Mt* 2 hay un rechazo de la idea de abrogación de la Ley.

⁵² 5, 21; 5, 95; 7, 21

⁵³ 1, 12; 29, 13. La numeración corresponde a CSEL.

⁵⁴ *De interpellatione Iob et David* 4, 4, 18; *De Tobia* 19, 66.

⁵⁵ *Expl Ps XXXV*, 5; *Expl Ps XXXVI*, 16; *Expl Ps XXXVII*, 32; *Expl Ps XLIII*, 11.58; *Expl Ps XLVII*, 1; *Expl Ps LXI*, 1.

⁵⁶ En todos los versículos del salmo, con la excepción del v. 22, el salmista introduce una expresión que pueda designar la ley de Dios. La numeración de los sal-

(395-396) –etapa de madurez obtenida con el descubrimiento del comentario de Orígenes al Cantar de los Cantares⁵⁷– y corresponden al comentario litúrgico del salmo más largo del salterio interpretando en orden sucesivo sus 176 versículos⁵⁸. Su género es parenético: se propone como finalidad ayudar a los fieles a tender a la perfección. El comentario es tres veces más extenso que el realizado por Hilario y Agustín al mismo salmo. Resulta original al elegir comentarlo separadamente del resto del salterio⁵⁹, también es nuevo el uso que hace de Rm 10,4 para unir el tema de la Ley con la nueva economía cristiana y, por último, se muestra excepcional en la técnica exegética de intercalar el comentario al Cantar mientras comenta los versículos del salmo de la Ley. Todo ello ayuda a una comprensión mística del

mos, como es común en el período patrístico, sigue la numeración de los LXX. La citas y alusiones de *finis enim legis est Christus* se encuentran doce veces en esta *Expositio* 1, 8; 2, 36; 5, 23.24; 8, 16; 12, 45.47.48; 15, 8; 16, 36; 18, 37; 20, 3. Un versículo similar, Rm 13,10 *plenitudo legis caritas est*, se encuentra citado también en la misma obra 1, 8; 5, 20; 16, 44; 18, 37; 20, 56. Sobre la interpretación actual del salmo L. A. SCHÖKEL – C. CARNITI, *Salmos* II. Estella, Verbo Divino, 1999, pp. 1434-1462.

⁵⁷ Sobre el descubrimiento del Cantar y su influencia en la espiritualidad de Ambrosio véase E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza dello Spirito. La spiritualità di S. Ambrogio vescovo di Milano*. Varese, 1975, pp. 153-159. Según este autor sus obras se enmarcan en dos períodos con el 386 como año divisorio de su episcopado (374-397): el primero, con gran influencia de Filón; en el segundo la influencia mayor es de Orígenes. La madurez ambrosiana se consigue en este segundo período, sobre todo, por la lectura del comentario del maestro alejandrino al Cantar.

⁵⁸ G. NAUROY, «L'Écriture dans la pastorale d'Ambrose de Milan». En: J. FONTAINE – CH. PIETRI (eds.) *Le monde latin antique et la Bible*. Bible de tous les temps II. Paris Beauchesne, 1985, p. 382: «Pour comprendre l'exégèse d'Ambroise, il faut garder présent à l'esprit que le commentaire d'Écriture est, avant tout, un acte liturgique, qui dans le déroulement du rite dominical suit 'lectiones' scripturaires». Todos admiten que sus escritos exegéticos constituyen la redacción definitiva de una predicación pronunciada anteriormente durante la asamblea litúrgica. Cf. B. STUDER, «L'esegesi patristica, un incontro con Cristo. Osservazioni sull'esegesi dei padri latini». En: *Augustinianum* 40 (2000), p. 329. En sus comentarios hay una preferencia por el AT; en efecto, de sus diecinueve obras exegéticas, nos queda un solo comentario al NT, la *Expositio Evangelii secundum Lucam*. Esta preferencia se constata también en otros autores latinos del siglo IV como Zenón de Verona y Gregorio de Elvira. Las razones por la preferencia veterotestamentaria son: 1) la mayor dificultad que ofrecen estos pasajes; 2) la polémica con los maniqueos, que negaban el valor del AT; 3) subsanar la ignorancia del pueblo con respecto a esta parte de la Biblia; 4) la convivencia y el diálogo con los judíos de Milán; 5) la importancia teológica de la unidad de la Revelación, de la unidad de ambos Testamentos.

⁵⁹ Además de este comentario, como otra obra separada, Ambrosio compuso los comentarios a otros 12 salmos: *Explanatio Psalmorum* XII.

AT que equivale a la superación de la categoría de *lex*, realizada por Cristo, fin de la Ley⁶⁰.

La postura tradicional de los estudiosos no daba a Ambrosio más que el valor de hacer conocer en Occidente gran parte de la enseñanza de los maestros de Oriente, pero sin aportar nada propio para la edificación de una doctrina espiritual⁶¹. En las últimas décadas la tendencia de los estudios ambrosianos se orientaron a la recuperación de la originalidad y autonomía compositivas e interpretativas del obispo de Milán⁶², catalogándose la lectura ambrosiana de Orígenes como una lectura crítica que lo ha llevado a saber elegir, retener ciertos aspectos y rechazar otros⁶³. Su originalidad se muestra en la habilidad de adaptación a la situación eclesial de lo heredado de la gran Tradición.

La originalidad de Ambrosio con relación a Orígenes, del cual aprendió a tener como maestro de exégesis a San Pablo⁶⁴, se manifiesta en la aplicación de las ideas paulinas del pecado y la gracia que dan a la explicación ambrosiana del salmo de la Ley un nuevo camino⁶⁵.

⁶⁰ L. F. PIZZOLATO, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio*. En: *Studia Patristica Mediolanensia* 9, Milano, Vita e Pensiero, 1978, pp. 255-256

⁶¹ G. BARDY, *Ambroise de Milan, Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* I. Paris, 1937, pp. 425-428. Desde antiguo estaba confirmado el débito origeniano (Cf. RUFINO, *Apologia contra Hieronymum* 2, 25-28). Sin embargo, la acusación enconada de Jerónimo al obispo de Milán marcaba su memoria como plagiador. (Prólogo a la traducción del *De Spiritu Sancto* de Dídimo: «adornarse como deforme corneja o cuervo con las plumas de pavo real de otro»).

⁶² VISONÀ G., *Origene nella spiritualità di Ambrogio*. En: L. F. PIZZOLATO – M. RIZZI (eds.) *Origene. Maestro di vita spirituale*. *Studia Patristica Mediolanensia* 22, Vita e Milano, Pensiero, 2001, p. 224; H. AUF DER MAUR, *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche*. Leiden, 1977, pp. 301-312.

⁶³ SAVON, H., *Ambroise lecteur d'Origène*. En: L. F. PIZZOLATO – M. RIZZI (eds.) *Nec timo mori*. *Atti del Congresso internazionali di studi ambrosiani nel XVI Centenario della morte di sant'Ambrogio Milano*, 4-11. Aprile, 1997. En: *Studia Patristica Mediolanensia* 21, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 222.

⁶⁴ *Expl Ps XXXV* 3: «veni Paule, interpretare nobis»; *De fide* 1,105: «peritus in lege». Hch 9, 15: *Vas electionis* es un título usado al menos seis veces en la *Expositio Ps CXVIII* (3, 18; 6, 32; 12, 41; 14, 24; 20, 16; 21, 11). La *Ep. 7* atestigua el pedido recibido para comentar al Apóstol: «delectari te insinuasti mihi, cum aliquid de Pauli apostoli scriptis coram populo ad disputandum adsumere».

⁶⁵ H. SAVON, *Ambroise lecteur d'Origène*, 233: «On comprend que l'irruption de ces idées pauliniennes donne à la explication du psaume CXVIII un tour nouveau. On a remarqué qu'Origène, en commentant ce psaume, s'en tenait à peu près toujours à l'interprétation littérale et vétérotestamentaire. Ambroise procède au contraire à une christianisation radicale». Es verdad que para preparar sus homilías al salmo CXVIII Ambrosio se sirve del comentario al Cantar de Orígenes; pero para Orígenes

Ahora bien, con respecto a la interpretación de Rm 10, 4 constatamos en Ambrosio la herencia recibida, sobre todo de Orígenes⁶⁶, y a la vez un empleo especial. Interpreta el τέλος del versículo como plenitud y escribe frecuentemente *finis* y también *plenitudo*⁶⁷, *consummatio*⁶⁸, σκοπός⁶⁹; ve a Cristo no sólo como fin sino también como principio y así rebate a los maniqueos que no aceptan la Ley del Antiguo Testamento, porque aunque ellos digan que poseen a Cristo no lo tienen, porque si no poseen el inicio no pueden poseer el fin⁷⁰. También entiende el fin como muerte de la interpretación corporal⁷¹; como cambio del régimen del culto, paso del sábado al domingo⁷²; como explicación⁷³; relaciona el fin con otro texto paulino,

el poema bíblico trata de la historia del alma que, con el libre albedrío recibido de Dios, busca al Esposo; para Ambrosio se trata de la *carne*, del individuo humano que en su fragilidad está llamado a la perfección de la unión mística. También es suya la propuesta de orar para sujetarse a Cristo, plenitud de la ley; ora para obtener esta sumisión. *Expl Ps XXXVI*, 16: «Non solum ut subiectus domino sis, moneris, sed etiam ut obsecres dominum, quo possis tuae studium subiectionis implere». Por el contrario, Orígenes propone orar luego de haberse sometido a Dios; es propio de Orígenes resaltar la libertad humana contra la negación de la misma por parte gnóstica, pero es propio de Ambrosio poner el acento en la iniciativa divina *Expl Ps XXXVI*, 15: «non nostrae est potestatis iter nostrum ex voluntate dirigere»; *De fuga* 1, 1: «Non enim in potestate nostra est cor nostrum et nostrae cogitationes» Texto citado y aludido por Agustín en las controversias sobre la gracia: *Contra duas ep. Pelagianorum*, IV, II, 30; *Contra Iulianum Pelag*, II, 8, 23; *De dono perseverantiae* 8, 20; 13,38). El orden que Orígenes parece dar a su comentario –primero la ascesis y el esfuerzo moral, luego la oración– es deliberadamente invertido por Ambrosio (Cf. H. SAVON, *Ambroise lecteur d'Origène*, pp. 226-227).

⁶⁶ Ambrosio es deudor en su exégesis del maestro alejandrino. En su obra deja constancia del aprecio por la filología bíblica de Orígenes, por el trabajo crítico sobre las diferentes versiones del AT. *Exp Ps CXVIII* 4, 16: «qui multorum interpretationes diligenti discussit indagine». En Ep 65, 1 admite en su maestro una mejor desenvoltura en el AT que respecto del NT.

⁶⁷ *Exp Ps CXVIII* 16, 36; 18, 37; *Exp Ev sec Luc* 5, 21; 5, 95

⁶⁸ *Exp Ps CXVIII* 12, 45; 16, 36

⁶⁹ *Expl Ps* 61, 1

⁷⁰ *Exp Ps CXVIII* 5, 24-26 se refleja aquí el presupuesto tradicional de la ética antigua según la cual el τέλος es la recuperación del ἀρχή.

⁷¹ *Exp Ps CXVIII* 8, 16 «Consideremus ergo quae sit Moysi mors: finis sine dubio legis, sed legis illius quae secundum litteram dicitur. Quis autem eius finis est? Sacrificiorum scilicet interruptio ceterorumque quae simili observantia mandantur in lege. Haec ergo ubi finem accipiunt, Iesus suscipit principatum: Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti». También *Exp Ps CXVIII* 15, 8.

⁷² *Expl XVII*, 1

⁷³ Comentando Ps 43,15 *Posuisti nos in similitudinem gentibus, commotionem capitis in populis* presenta a Cristo, fin de la ley (Rm 10,4), como la explicación de las Escrituras. La Ley y los profetas se explican por Cristo.

el cumplimiento del amor (Rm 13,10)⁷⁴; también toma de los antiguos la explicación del título del salmo que consideraban inspirado y que daba ocasión para la interpretación cristológica cuando, por ejemplo dice, *in finem servo domini psalmus David*⁷⁵.

Al poner en paralelo el comentario de Ambrosio al salmo CXVIII con el de Orígenes conservado en la Catena palestinese constatamos dependencia y separación⁷⁶. El trabajo hermenéutico del alejandrino dio el sentido espiritual a un salmo que él mismo juzgaba de naturaleza moral⁷⁷; sin embargo, la primera observación importante que hacemos es la ausencia de Rm 10,4 en todos los fragmentos de Orígenes de la Catena palestinese. Es llamativo que Ambrosio en *Expositio Psalmi CXVIII* 1,8; 2,36 y 5,23-25 siga al pie de la letra a Orígenes en las citas y Rm 10,4 aparezca como propiamente suya⁷⁸; lo sigue en muchos aspectos, pero elaborando

⁷⁴ *Exp Ps CXVIII* I, 8; V, 20; XVI, 44; XX, 56

⁷⁵ *Expl Ps XXXV*, 5

⁷⁶ El comentario origeniano al salmo CXVIII se encuentra actualmente perdido. Pero la publicación de *La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118*, (SC 189-190, Paris, 1972) tiene comentarios de diversos autores de lengua griega, entre ellos Orígenes. La editora, M. HARL, indica sistemáticamente los pasajes de la *Expositio* de Ambrosio paralelos a los extractos de Orígenes.

⁷⁷ Cf. SC 189, 183. La interpretación de conjunto la da Orígenes con los temas del camino y del progreso espiritual, las pruebas y castigos pedagógicos, el amor de la ley, la fidelidad en las pruebas, la imitación de Cristo. Las citaciones de los demás autores de la Catena –Eusebio de Cesarea, Atanasio, Apolinario, Dídimo y Teodoreto– no aportan más que retoques. Cf. SC 189, 151-159.

⁷⁸ Algunos ejemplos: en el primer sermón del salmo CXVIII cuando comenta *beati immaculati in via*, para decir que la Ley es un camino y que el hombre camina en Cristo introduce Jn 14, 6 «Yo soy el camino». En la parte parenética exhorta a no desviarse hasta llegar a la meta con Fil 3,13-14. Todo el pasaje es casi una traducción literal de Orígenes (SC 189, 186, 14-18), sin embargo la elección de Rm 10,4 para identificar a Cristo con la Ley es suya. En *Exp Ps CXVIII* 5,23-25 también sigue a Orígenes en lo que respecta a los distintos tipos de caminos: *mandata, iustitiae, testimonia*; también encontramos Jn 14,6; encontramos además el mismo tema: Cristo es el fin (τέλος) de los caminos y también el principio (ἀρχή). Cf. SC 189, 248, 33-39. Sin embargo, Ambrosio se apoya en Rm 10,4 para explicar que Cristo es el fin de los caminos. Pizzolato señala que Ambrosio para explicar un pasaje introduce varias frases de la Escritura y que muchas veces las citaciones son tomadas de Orígenes, a quien se confía plenamente. El valor de la citación escriturística en Ambrosio es introducida por la conciencia de la falta de preparación doctrinaria del obispo, le sirve para explicar la Escritura con la plenitud del divino; así no cristaliza el texto en una única dirección interpretativa. Cf. L. F. PIZZOLATO, *La «Explanatio Psalmorum XII»*. *Studio letterario sulla esegesi di sant'Ambrogio*. Milano, 1965, pp. 110-112. La misma M. Harl que dio gran impor-

algo personal teniendo en cuenta a sus oyentes. Las otras citas de Rm 10, 4 puestas en paralelo con los fragmentos catenarios no sugieren ninguna otra dependencia⁷⁹. Lo mismo constatamos en las *Expl Ps XXXVI* y *XXXVIII* de Ambrosio que siguen muy de cerca a Orígenes⁸⁰: hemos rastreado nuestro versículo en las homilías conservadas del alejandrino sobre los salmos XXXVI y XXXVIII y no encontramos ninguna alusión a Rm 10,4. Sobre el otro comentario ambrosiano se puede comparar la *Explanatio Psalmi XXXVII*: verificamos una limitada influencia de las dos homilías de Orígenes sobre el mismo salmo⁸¹.

La relevancia de Ambrosio ante este versículo paulino y el entusiasmo que manifiesta para aprovechar la revelación de la antigua alianza e incorporarla en la vida de los fieles son dignos de ser destacados. *Cristus finis legis* se convierte en la ley viviente y personal del cristiano: «Es necesario caminar según la ley espiritual para llegar al fin de la ley, el Señor Jesús. [...] Conviene caminar en los mandamientos divinos para llegar al *magnum praeceptum* [...] y diría, no abusivamente sino con verdad, que así como está el santo de los santos también está el *praeceptum praeceptorum*»⁸².

tancia al comentario de Ambrosio, «porque su fidelidad al texto de Orígenes permite más de una vez tomar ahí un argumento a favor de la atribución a un fragmento anónimo a Orígenes». Cf. SC 189, 158.

⁷⁹ AMBROSIO, *Exp Ps CXVIII* 8,16; 12,45-48; 13,6; 15,8; 16,36; 18,37; 20,3

⁸⁰ Cf. E. PRINZIVALLI, «Il rapporto fra Origene Didimo e Ambrogio» en *Didimo il cieco e l'interpretazione dei salmi*, Roma, 1988, pp. 62-73.

⁸¹ Por lo que concierne a las dos homilías sobre este salmo conservadas en la traducción de Rufino (ORIGÈNE, *Homélie sur les psaumes 36 à 38*, SC 411, 258-326), es extrañamente limitado el influjo sobre el comentario ambrosiano (Cf. E. PRINZIVALLI, *Didimo il cieco e l'interpretazione dei salmi*. Roma, 1988, p. 68. Prinzi-valli, editora también de estas homilías origenianas, analiza la relación entre Orígenes, Ambrosio y Dídimo). Tal vez el desarrollo diverso de la disciplina penitencial en el ambiente y la época de Ambrosio y Orígenes podría explicar la poca referencia al alejandrino en este comentario. Sobre la Penitencia en Orígenes: H. CROUZEL, *Orígenes. Un teólogo controvertido*. Madrid, BAC, 1998, pp. 321-327. Sobre la Penitencia pública en Milán en tiempos de Ambrosio: R. GRAYSON, SC 179, pp. 31-50.

⁸² *Exp Ps CXVIII* V, 24: «Oportet igitur, ut ambulemus secundum legem spiritalem, ut veniamus ad legis finem dominum lesum. Oportet, ut sequamur testimonia, ut pervenire possimus ad magnum testimonium dominum lesum. Oportet etiam, ut in praeceptis domini ambulemus, ut perveniamus ad magnum praeceptum, de quo legistis: *Dictum est antiquis: non occides, ego autem dico vobis hoc est: 'Super omne praeceptum dico'*. Itaque non usurpatorie dixerim, sed vere, quia, sicut sunt sancta sanctorum, ita praeceptum est praeceptorum».

El obispo de Milán, al encolumnarse en la interpretación tradicionalmente teleológica y recibir con frecuencia influencias de otros autores, ha dado muestras de audacia exegética para hacer gustar a los fieles el Antiguo Testamento, relacionando la Ley de Dios con el Cantar de los Cantares y armonizando con Rm 10, 4.

HERNÁN GIÚDICE
Buenos Aires
h_giudice@yahoo.com.ar

¿PABLO, EL PRECURSOR?

Pablo y las tradiciones sobre Elías

Es habitual afirmar que Pablo es «apóstol», que es misionero, y hasta que es profeta, o que se ve a sí mismo como tal. La tradición de Elías, como personaje esperado no es ajena al ambiente judío ni tampoco al primer cristianismo. «Algo» se afirma de este emblemático profeta del Antiguo Israel. Y algo se proyecta hacia el futuro: Elías o alguien/algo que se le asemeja es esperado para el futuro más o menos inmediato. La tradición de Elías es importante no solamente en el judaísmo sino también en los escritos evangélicos. Sin embargo, parece ausente en la primera generación, la tradición de Elías parece no tener nada para decir en los escritos paulinos. Pero ¿es realmente así? ¿No será que Pablo se ve a sí mismo como una suerte de Elías que anuncia la venida definitiva del Salvador?

1. Importancia en el Nuevo Testamento de la Tradición de Elías

Una rápida mirada por el Nuevo Testamento permite descubrir que el personaje de Elías ha sido sumamente valorado. No solamente la memoria histórica del sujeto, sino una actualización hecha presente. Por momentos hay alusiones explícitas al «*Elías histórico*», como cuando Jesús afirma, en Lucas que «muchas viudas había en Israel en tiempos de Elías» (4,25), o Pablo alude a la queja de Elías ante Dios (Rom 11,2), o Santiago a su oración para que no llueva (Sant 5,17); pero en otras ocasiones se hace expresa referencia a una «*venida*» de Elías (Mt 11,14; 17,10-12par; 27,47.49; Jn 1,21.25). Finalmente, encontramos alusiones a una «*presencia*» de Elías (o uno que se le asemeja) las cuales probablemente supongan

la concreción de esta «venida» a la que se hizo referencia (Mc 6,15par; 8,28par; 9,4.5par), en cuyo caso se destacaría que este Elías que debía venir se identifica en estos casos con Juan, el Bautista, o con Jesús.

Esto nos lleva, todavía, a muchos otros textos donde es posible –o aún probable– que se piense en Elías aún sin mencionarlo explícitamente. Los textos son variados (y variada también su probabilidad). Veamos simplemente a modo de ejemplo, la referencia a la vestimenta del Bautista: Mc 1,6 afirma que llevaba un «vestido de piel de camello y un cinturón de cuero» (*endedyménos tríjas kamêlou kai zônên dermatínên peri tèn osfun autou*; cf. Mt 3,4). En 2 Re 1,8 se alude a la vestimenta de Elías con términos semejantes: «Era un hombre con manto de pelo (*zônên dermatinên*) y con una faja (*osfun autou*) de piel ceñida a su cintura. El rey, ante esta descripción afirmó sin dudarlo: «Es Elías tesbita»». Sin embargo, Zac 13,4 presenta esa vestimenta como propia de profetas: «no se vestirán el manto de pelo (*endysontai dérrin trijínên*) con ánimos de mentir».¹ No es este el lugar para preguntar si Zacarías es posible que se haya influenciado en Elías para esta ocasión; simplemente importa aquí mostrar que es sumamente probable que Marcos esté pensando en Juan como «nuevo Elías» (o Elías que ha venido), algo más claramente afirmado aún en Mateo (11,14; 17,13).

Lo que interesa en este momento es simplemente destacar que la imagen de Elías, tanto como personaje del pasado como también personaje del futuro es importante en el Nuevo Testamento. Sin embargo, al afirmarse que se espera a Elías, o un «Elías redivivo», o que descienda de los cielos, ¿qué es lo que se afirma? ¿Qué se espera cuando se espera a Elías?

2. La Tradición de Elías en el judaísmo

En los escritos del judaísmo, la figura de Elías ocupa un lugar importante, aunque debemos ser precisos y tener en cuenta la dificultad de fechar ciertos textos o escritos. También encontramos referencias al «*Elías histórico*», como es de esperar, y otras a alguien «*como Elías*», se trate de personajes futuros o de cualificaciones ideales. El tema es sumamente extenso y complejo por lo que solamente mencionaremos lo general deteniéndonos en lo que hace a nuestra investigación.

¹ El códice D (s.V) en Mc 1,6 dice «*derrin*» en lugar de «*tríjas kamêlou*».

Dos obras clásicas de principios de s. xx (y anteriores ambas a los descubrimientos de Qumrán) dedican unos párrafos importantes a Elías.² Veamos aquellos elementos que hacen a nuestro tema:

A. *Elías y el celo de Yahvé*. En 1 Re 19,10.14 Elías insiste en que «arde de celo por Yahvé» (la fórmula es redundante en el texto y podría traducirse «estoy celoso de celo por Yahvé». De quien también se afirma claramente que tiene «celo» por Yahvé es de Pinjás, nieto de Aarón (Núm 25,11-13; cf. Ex 6,25). El «celo» de Pinjás pasa a ser emblemático hasta el punto que es recordado en Sal 106,30. Así, en las «leyendas» de los judíos, la comparación entre ambos es frecuente, tanto que Elías es comparado a Pinjás en las tradiciones posteriores.³

B. *Elías y los milagros*. No es algo habitual en los profetas bíblicos la realización de milagros, de allí que llame la atención en el ciclo de Elías (y de Eliseo más todavía) la presencia de varios signos. El aceite y la harina que no se acaban (1 Re 17,7-16) ocurren «según la palabra que Dios había dicho por boca de Elías» (v.16), como también por boca del profeta cesan las lluvias (17,1). Como hemos señalado (y se sigue profundizando) parecen muchas las influencias de ambos profetas en los relatos evangélicos. Muchos milagros de Jesús parecen interpretarse o presentarse a la luz de ambos profetas (la multiplicación de los panes, la curación de la suegra de Pedro, la curación del leproso, la resurrección del hijo único de la viuda de Naim entre otros). Es evidente que aparece más como hacedor de milagros Eliseo que Elías, pero no es precisamente este punto el que más nos interesa en nuestro trabajo.⁴

C. *Elías y la resurrección de los muertos*. La resurrección del hijo de la viuda representa el mayor milagro realizado por Elías (replicado en un paralelo con Eliseo). Es sabido que muchos judíos esperaban para «aquel día», el final de los tiempos, la resurrección de los muertos (Dn 12,2). Siendo entonces que se espera dicha intervención de Dios, hay una estrecha relación entre esta resurrección esperada y la venida de Elías, también aguar-

² H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (1928) excursus 28 (IV, pp. 764-798); L. GINZBERG, *Legends of the Jews* (1903-1938) [edición 2003, vol 2 pp. 993-1024].

³ Cf. también M. REISS, «*Elijah the Zealot: A Foil to Moses*». En: *Jewish Bible Quarterly* 32 (2004), pp. 174-180; J. M. COHEN, «*Phinehas, Elijah & Circumcision*». En: *Jewish Bible Quarterly* 41 (2013), pp. 14-18.

⁴ Cf. D. J. ZUCKER, «*Elijah and Elisha: Part II. Similarities and Differences*». En: *Jewish Bible Quarterly* 41 (2013), pp. 19-23.

dada.⁵ Evidentemente, la resurrección de los muertos, iniciada con Jesús en la Pascua es un tema fundamental en el N.T.

D. *Elías, el «día del Señor» y el Mesías.* Es evidente que en los textos del «*Elías histórico*» no hay referencias mesiánicas, pero su «elevación» (2 Re 2,11) permite que se empiece a señalar que Elías –como Moisés– volverá en «algún día». Esto ya estaba anunciado por Mal 3,23 precisamente en el contexto del anuncio de su venida preparando «el día» (3,2-23). Así se encuentran numerosos escritos en los que se alude a Elías como precursor del Mesías (lo que explica la interpretación de la persona del Bautista como «nuevo Elías»).⁶

E. *Elías y otras tradiciones:* hay muchos otros elementos que cuentan al hablar de Elías, aunque no hacen a nuestro trabajo: se lo relaciona con la circuncisión, se afirma que es sacerdote (esto también dice relación a Pinjás), que tendrá relación con la futura celebración de la Pascua... y, si bien no se dice nada en el texto bíblico, además de la tribu de Leví, otras dos tribus se «disputan» su genealogía: la tribu de Gad y la de Benjamín.⁷

⁵ «En *'Vitae prophetorum'* escrito judío alrededor del cambio de era, se menciona que Elías «juzgará a Israel» (*krinei ton Israêl*) con clara resonancia al texto de Is 42,1, aplicado al siervo de Dios. En otros escritos encontramos desarrollada la figura de Elías y la resurrección de los muertos. A diferencia del texto de Sir 48, 5 que trata de Elías en relación a la resurrección de otro, en la tradición judía rabínica el hecho mismo de la resurrección viene asociada a Elías, como precursor del día de Yahvéh (39) [ver OrSib 2, 187; 4Ed 6, 26]. En algunos textos como Sot 9, 15 se menciona «el Espíritu Santo conduce a la resurrección de los muertos, y la resurrección de los muertos vendrá por mediación de Elías, de bendita memoria» [ver Sot 49b; OrSib 2,187]», C. CARBULLANCA, «Estudio del paradigma mesiánico de Elías. Historia de su interpretación». En: Teología y Vida 47 (2006), pp. 423-442, 433.

⁶ Algunos autores niegan esta expectativa en el judaísmo del s. I afirmando que se trata de un aporte cristiano, cf. M. M. FAIERSTEIN, «*Why do the Scribes say that Elijah must Come First*». En: JBL 100/1 (1981), pp. 75-86; R. NIR, «*The Appearance of Elijah and Enoch 'Before the Judgement was held' (1Hen 90:31): A Christian Tradition?*». En: Hen 33/1 (2011), pp. 108-112; pero no parece convincente; cf. M. ÖHLER, «*The Expectation of Elijah and the Precense of the Kingdom of God*». En: JBL 118/3 (1999), pp. 461-476; E. ASSIS, «*Moses, Elijah and the Messianic Hope. A New Reading of Malachi 3,22-24*». En: ZAW 123 (2011), pp. 207-220.

⁷ Legends p. 996 n.2.; J. JEREMÍAS, «*Êl(e)ías*». En: TDNT II, pp. 930.931 n.20. Pablo es de la tribu de Benjamín (Fil 3,5; Rom 11,1) pero no tendremos en cuenta este dato; no solamente por no ser unánime la supuesta procedencia benjaminita de Elías, sino porque tampoco Pablo manifiesta conocerla, aunque en los dos textos donde Pablo lo afirma hay conexiones con Elías, como veremos: insistencia en el celo (Fil) y comparación con Elías expresamente (Rom).

F. *Elías, Moisés y el profeta escatológico, y el esperado don del Espíritu*. Sin embargo, hay una serie de elementos que parecen mezclarse (y que probablemente se entremezclen en las tradiciones judías y sus «leyendas»). También se espera una venida de Moisés, e incluso un «profeta semejante a Moisés»; también hay expectativas en un profeta escatológico ya que en «aquel día» Dios volverá a enviar profetas. Ese día será, además, el día en el que descienda el Espíritu que Dios ha retirado de la tierra y de su pueblo a causa de la «dureza de sus corazones». Las imágenes de Moisés y Elías en el monte de la Transfiguración y la frase –refiriéndose a Jesús– «a él, escúchenlo» (Lc 9,35) sin duda hace referencia a todas estas expectativas. Estos textos, por otra parte, no son ajenos a los cantos del Siervo Sufriente de Yahvé. Esta expectativa en el derramamiento del Espíritu no se separa, además, de la resurrección que se espera.⁸

Sin dudas, muchos de estos elementos influyeron en el Nuevo Testamento, y pudieron ser utilizados por los primeros escritores «cristianos» para aplicarlos y predicar sobre diferentes personajes de su presente histórico. Por ejemplo, afirmar que Juan, el Bautista –más allá de si el personaje lo hizo o no– es presentado, o si expresamente se presenta como Elías, sirve a los escritores neotestamentarios para afirmar que con Jesús está llegando «el Día de Yahvé», o el «Reino de Dios», y por tanto que Jesús es «el que había de venir».

Ahora bien, esto es posible en los personajes históricos de Juan y Jesús, y también en lo que más tarde se dijo acerca de ellos, pero, en la etapa intermedia, es decir entre los personajes históricos (etapa uno) y los escritos (etapa tres), ¿nada se dijo acerca de esto? ¿Nadie habló, o predicó, o se presentó como ese Elías esperado?

3. Pablo ¿nuevo Elías?

Una serie de elementos se conjugan en el pensamiento de la primera generación cristiana: la resurrección de Jesús es indicio de la llegada del tiempo nuevo, Jesús es «primicia de los que durmieron», de allí que luego de la «primicia» vendrán «los de Cristo en su Venida» porque «por un hombre viene la resurrección de los muertos» (1 Cor 15,20-23). Y si ha comenzado el tiempo de la resurrección, esto se debe a la efusión del espíritu como don escatológico (cf. Rom 5,5; 2 Cor 1,22; 5,5). Sin embargo, Dios

⁸ Cf. J. C. POIRIER, «*The Endtime Return of Elijah and Moses at Qumran*». En: DSD 10/2 (2003), pp. 221-242.

ha intervenido en la historia enviando a su hijo, que ha de volver (1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 1 Cor 15,23) bifurcando así el tiempo de la intervención divina: ya vino, pero volverá.

No es evidente si es unánime que los judíos contemporáneos de la primera generación cristiana creyeran que ya no había profetas hasta el tiempo designado por Dios. Por ejemplo Flavio Josefo habla del Egipto como de un «falso profeta» (BJ 2:261), y parece relacionar a los zelotes también con estos (BJ 4:387; quizás porque se creyera profeta también él).⁹ Sin embargo podemos afirmar –y volveremos sobre esto– que muchos sí lo afirman: Dios ha retirado su espíritu y ya no hay profetas en Israel. De todos modos sí parece generalizada la expectativa en un profeta futuro (escatológico), semejante a Moisés (cf. Dt 18,18). Es sabido que los Samaritanos, por ejemplo, esperaban un Taheb, una figura mesiánica con características de profeta.¹⁰ En este caso, la figura profética es en sí mismo mesiánica; pero muchos otros, como ya señalamos, esperaban un profeta como Elías. Sea que se creyera o no que hubiera otros profetas contemporáneos, sin dudas estos profetas esperados tienen otras características de definitividad que los diferencian de los restantes. Y en esta perspectiva son inseparables la presencia del profeta y la donación del espíritu. De este modo se puede encontrar una relación entre el profetismo, el espíritu y los nuevos tiempos inaugurados por la resurrección de Jesús.

3.1. Pablo profeta escatológico

A. *Su vocación*: Resulta muy probable afirmar que Pablo se ve a sí mismo como «profeta escatológico». Lo señala claramente en el texto autoreferencial en el que se refiere a la llamada recibida de parte de Dios para incorporarse al grupo de discípulos.

«... cuando quiso [Dios] el que me separó del seno de mi madre y me llamó por su gracia, revelar en mí a su Hijo...» (Gal ,15-16). El texto hace

⁹ Agradezco esta sugerencia a la profesora Mary D'Angelo (Notre Dame, IN). Ver el excursus en K. O. SANDNES, *Paul - One of the Prophets?* Tübingen: J. C. B. Mohr 1991: *A Time Without Prophets?*, pp. 43-47.

¹⁰ Sobre el tema ha trabajado especialmente F. DEXINGER, «*Die Taheb-Vorstellung als politische Utopie*». En: *Numen* 37 (1990), pp. 1-23; id., «*Samaritan Eschatology*». En: A. D. CROWN, *The Samaritans*. Tübingen: J. C. B. Mohr 1989, pp. 266-292 especialmente pp. 272-279; cf. J. P. MEIER, «*The Historical Jesus and the historical Samaritans: What can be Said?*». En: *Bib* 81 (2000), pp. 202-232, especialmente p. 230 nota 57.

referencia a la relectura que el Dt-Is ha realizado de la vocación de Jeremías 1,5 en Is 49,1.¹¹ Jeremías presenta el texto en segunda persona «formarte en el seno (*koilía-i*) antes que nacieras de tu madre», mientras que el texto del discípulo de Isaías habla en primera persona: «desde el seno de mi madre (*ek koilias mêtros mou*)». El texto de Pablo repite este último: *ek koilias mêtros mou*. El encargo misionero a los gentiles (*ethnê*) se encuentra en los tres casos. En Isaías se insiste además en el «llamado» (*kalêô*), como también en Pablo. Es cierto que la fórmula es conocida (Sal 21,11; 70,6; Jb 1,21, cf. Jue 16,17 [A]) pero en este caso se trata claramente de un llamado a una misión entre los paganos.

Pablo, entonces, no solamente ve su vocación en el marco común de la vocación de los profetas, sino especialmente en el marco del siervo de Yahvé.¹²

De todos modos, es evidente que Pablo entiende su ministerio y su llamado vocacional en línea con el ministerio profético. De esto Pablo mismo da testimonio, la iniciativa es de Dios.¹³ Esta iniciativa profética de Dios marca una continuidad y a su vez una discontinuidad. Así lo señala J. Louis Martyn: «Así, en su propio caso, él subraya la aguda discontinuidad entre la Antigua Era de sincera observancia de la Ley y la Nueva Era de la vocación apostólica (cf. Is 43,18-19)».¹⁴

Resulta importante, en suma, destacar que Pablo se ve a sí mismo en continuidad con la tradición profética.

Ya en 1957 Albert Marie Denis ha señalado –comentando 1 Tes 2,1-6– que Pablo se presenta como profeta «mesiánico» de los gentiles, comentando los temas de la parresía, la paráklesis, lo escatológico (el error diabólico

¹¹ «... the language of the Servant's call is that of an individual prophet (cf. Jer 1,5; Gal 1,15)», J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*. (NICOT), Michigan Grand Rapids: Wm. B. EERDMANS 1998, p. 289.

¹² Es interesante notar que J. JEREMÍAS destaca la relación entre Elías y el Siervo de Yahvé en las tradiciones bíblicas: Haciendo referencia a lo que dice de Elías Sir 48,1-10 acota al referir al v.10: «There is thus attributed to the returning Elijah a task which Dt.Is. ascribes to the Servant of the Lord (Is 49,6)», «*Él(e)ías*» TDNT II, p. 931.

¹³ J. L. MARTYN, *Galatians*. [AB 33A] New York - London - Toronto - Sydney - Auckland, Doubleday 1997, p. 157; M. C. DE BOER, *Galatians. A Commentary*. Kentucky: Westminster, John Knox press, 2011, p. 91 destacan que el texto no es tanto autobiográfico cuanto testimonial; «*in a prophetic fashion*», MARTYN p. 157.

¹⁴ MARTYN, *ibid*: «*Thus, in his own case, he underlines the sharp discontinuity between the Old Age of sincere Law observance and the New Age of apostolic vocation (cf. Isa 43,18-19)*».

lico, la relación con el siervo de Yahvé, la confianza en Dios).¹⁵ Karl O. Sandnes, años más tarde, presenta el profetismo de Pablo mirándolo particularmente como profeta predicador del crucificado (pp.77-117) comentando 1 Cor 2,6-16; la predicación compulsiva (comentando 1 Cor 9,15-18, pp.117-129), la cristofanía de Damasco (2 Cor 4,6; pp. 131-145), en continuidad con los profetas (Rom 1,1-5; pp. 146-152), la predicación del Evangelio (Rom 10,14-18; pp. 154-171), el misterio profético revelado (Rom 11,25-36; pp. 172-182), el rechazo a la acusación de falso profeta (1 Tes 2,3-8; pp. 185-222) continuando luego con Efesios («apóstoles y profetas»; cf. Ef 2,19-3,7; pp. 224-238).¹⁶

Pablo sabe que en sus comunidades hay profetas, varones y mujeres, (1 Cor 11,4.5), es un carisma donado por el espíritu en la comunidad (12,10.28.29; 13,2.8.9; 14,1.3.4 passim; Rom 12,6). Pablo exhorta a los tesalonicenses a «no despreciar la profecía» señalado esto en paralelo con «no extingan el espíritu» (1 Tes 5,19-20). Sea que el tiempo contemporáneo fuera tenido como un tiempo sin profetas hasta la llegada del tiempo establecido, o sea la relativización de esto, por ejemplo, en el sentido planteado por Richard A. Horsley, de la expectativa en dos tipos diferentes de profetas: un tipo de «profetas populares» que generan movimientos populares, y –por otra parte– los «profetas escatológicos».

«El campesinado, de cuyas filas vinieron los profetas populares y sus seguidores, probablemente estaba enterado de las expectativas en un profeta escatológico, sobre todo aquellos como el ardiente Elías. Sin embargo, ninguno de los profetas populares aparece de un modo distinto como para ser el cumplimiento de esta expectativa de Elías como profeta escatológico».¹⁷

Sin dudas, el profetismo entendido como carisma marca la presencia del espíritu, pero no se destaca en esto el profetismo como «vocación». Por otra parte, es evidente que Pablo tampoco se ve a sí mismo como profeta

¹⁵ A. M. DENIS, «L'Apôtre Paul, prophète 'Messianique' des gentiles», *Étude thématique de 1 Thess II, 1-6*. En: ETL 33 (1957), pp. 245-318: «Profondément pénétré de la pensée biblique, Paul juge qu'il accomplit ce que le prophète Isaïe décrit dans les chants du Serviteur de Yahweh, la consommation eschatologique de l'Ancien Testament et toute son attente», p. 317.

¹⁶ K. O. Sandnes, Paul - One of the Prophets?

¹⁷ R. A. Horsley (with John S. Hanson), *Bandits, Prophets & Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus*, Pennsylvania: Trinity Press International, 1999, 135: «The peasantry, from whose ranks the popular prophets and their followers came, were probably acquainted with the expectations of an eschatological prophet, especially those as the fiery Elijah. However, none of the popular prophets appear in any distinctive way to be the fulfillment of this expectation of Elijah as the eschatological prophet».

«popular» entendido en este sentido. La vocación profética ha quedado señalada, pero entendida especialmente como una iniciativa divina («revelación») «para que lo evangelice entre los paganos» (Gal 1,16).

B. *Signos y prodigios*: Hay un elemento interesante planteado por Luke Timothy Johnson que puede destacarse para dar un paso más en nuestro trabajo:

La frase "prodigios y signos", sin embargo, también dibuja una conexión literaria con el primer y el mayor de los profetas de Israel. Prácticamente cada empleo de la frase en los LXX se refiere a los acontecimientos del éxodo, cuando Moisés condujo a la gente de Egipto y por el desierto [ver, e.g. Ex 4:8, 9,17, 28, 30; 7:3, 9; 10:1, 2; 11:9-10; Núm 14:11-12; Dt 4:34; 6:22; 7:19; 11:3; 26:8; 29:3; Sal LXX 77[Ing. 78]:43; 104[105]:27; 134[135]:9]. De particular importancia es la declaración final hecha sobre Moisés en el Deuteronomio: "Desde entonces ningún profeta ha surgido en Israel como Moisés, a quien el Señor trataba cara a cara. Él no tenía ningún igual en todos los signos y maravillas que el Señor le envió a realizar en la tierra de Egipto contra el Faraón y todos sus criados y toda su tierra, y la fuerza y el poder aterrador que Moisés expuso a la vista de todo Israel" [Dt 34,10-12]. La declaración une "signos y prodigios" explícitamente al rol profético de Moisés, señala el carácter público de sus hechos poderosos "a la vista de todo Israel", y presenta una expectativa en un profeta como Moisés que podría "surgir". Notamos inmediatamente la semejanza lingüística que Lucas hace usar a Pedro para Jesús: él les fue acreditado por Dios con hechos poderosos, prodigios y signos (Hch 2:22), y él fue "levantado» (2,32).¹⁸

¹⁸ L. T. JOHNSON, *Prophetic Jesus, Prophetic Church. The Challenge of Luce-Acts to contemporary Christians*. Michigan – Cambridge, W. B. Eerdmans Publ. Comp. 2011, p. 33: *The phrase «wonders and signs,» however, also draws a literary connection to the first and greatest of Israel's prophets. Virtually every use of the phrase in the LXX refers to the events of the exodus, when Moses led the people from Egypt and through the desert (see, e.g. Exod 4:8, 9,17, 28, 30; 7:3, 9; 10:1, 2; 11:9-10; Num 14:11-12; Deut 4:34; 6:22; 7:19; 11:3; 26:8; 29:3; Pss LXX 77[Eng. 78]:43; 104[105]:27; 134[135]:9). Of particular importance is the final statement made about Moses in Deuteronomy: «Since then no prophet has arisen in Israel like Moses, whom the Lord knew face to face. He had no equal in all the signs and wonders the LORD sent him to perform in the land of Egypt against Pharaoh and all his servants and all his land, and for the might and terrifying power that Moses exhibited in the sight of all Israel» [Deut 34:10-12]. The statement joins «signs and wonders» explicitly to Moses' role as a prophet, notes the public character of his mighty deeds «in the sight of all Israel,» and sets an expectation for a prophet who might «arise» like Moses. We note immediately the similarity to the language that Luke has Peter use for Jesus: he was commended by God to them with mighty deeds, wonders, and signs in their midst (Acts 2:22), and he was «raised up» (2:32). Para J. Heath, «Moses' End and the Succession: Deuteronomy 31 and 2 Corinthians 3, NTS 60 (2014) 37-60, la mención a Moisés en 2 Corintios 3 viene dada por presentar a Jesús como su sucesor, sin presentar relación alguna entre Moisés y Pablo.*

Pablo afirma dos veces que en su ministerio se han visto estos «signos y prodigios» (*sêmeia kai terasín*): afirma a los corintios que «entre ustedes» se vieron cumplidas los «signos» del apóstol:¹⁹ «en toda resistencia, signos y prodigios y milagros (*dynamesin*)» (2 Cor 12,12). Por otra parte, a los romanos les afirma que no osará hablar sino de lo que Cristo ha obrado por su intermedio para la obediencia de los paganos, de palabra y obra, con la fuerza de signos y prodigios, con la fuerza del espíritu (de Dios)...» completando en todas partes el anuncio del evangelio de Cristo (15,19). No sabemos exactamente a qué «signos y prodigios» y milagros en concreto se refiere Pablo, pero eso no es importante en este trabajo. Lo cierto es que la fórmula «signos y prodigios», de clara reminiscencia al éxodo, Pablo la aplica expresamente a su ministerio apostólico.²⁰ En 1972 Fritz Stolz afirmó que la fórmula «signos y prodigios» era utilizada para autenticar el ministerio profético manifestando la presencia de Dios en los acontecimientos del Éxodo, y también para probar la presencia divina en la Iglesia naciente.²¹ Una vez más, Pablo se ubica en un contexto profético, y un profetismo que en este caso nos remite a Moisés, o a un profeta que se le asemeja.

3.2. Pablo como Elías

A. *El Día del Señor*: En continuidad con los profetas, Pablo hace referencia expresa a la venida futura del «día del Señor»; por cierto que tras pasando cristológicamente el título. «Señor», que en los profetas refiere al «Día de Yahvé» leído «señor» por la Biblia griega, es entendido ahora aludiendo al «Señor Jesucristo». Así Pablo expresamente habla de «el día de nuestro señor Jesús (Cristo)» [1 Cor 1,8; 2 Cor 1,14]; «el día del Señor» [1 Cor 5,5; 1 Tes 5,2]; «el día de Jesús Cristo» [Fil 1,6]; «el día de Cristo» [Fil 1,10; 2,16]; «el día» [Rom 2,5.16; 1 Cor 3,13; 1 Tes 5,4]. En los profetas hay un paso en la referencia a este día según el tiempo de su predicación.

¹⁹ El uso del artículo indica que se trata de conceptos precisos y concretos que eran esperados, cf. M. E. THRALL, *II Corinthians*. Volume II, viii-xiii, [ICC]. Edinburgh, T&T Clark, 2000, p. 837.

²⁰ Seguramente por lo evidente del tema, en cuanto «signos del apóstol», es de notar el poco espacio (¡sólo 5 renglones!) que a los «signos y prodigios» dedica H. KLEIN, «Paulus ald Apostel, Prophete und Lehrerin seinem Unumstrittenen Breifen (*Homologoumena*)». En: *Sacra Scripta X/2* (2012), p. 130.

²¹ F. STOLZ, «Zeichen und Wunder. Die prophetischen Legitimation und ihre Geschichte». En: *ZTK* 69 (1972), pp. 125-144 (en p. 143 alude brevemente al uso paulino).

Ante el endurecimiento de Israel, en el preexilio el «día» se refiere a un futuro de castigo a Israel por su pecado. Así Am 5,18-20; Sof 1,14-16; Ez 22,24; Lam 2,22 [día de ira]; Is 2,11-20; Jer 30,16 LXX. Pero ante el drama del exilio, el anuncio del castigo se traslada a los enemigos de Israel: sobre Babilonia (Is 13,6.9; Jer 50,27; 51,2); Egipto (Is 19,16; Ez 30); Filistea (Jer 37,4); Edom (Is 34,8; 63,4). A la vuelta del exilio, en cambio, se plantea como «juicio» en el que los justos son recompensados mientras que los pecadores son castigados (Mal 3,19-23; cf. Job 21,30; Pr 11,4; Is 26,20-27,1).²²

Mirando los escritos de Pablo, «el ‘día’ juega un rol esencial como el juicio universal para la Comunidad (1 Cor 1,8; Fil 1,6.10 [¿1 Cor 5,5?], para el mismo apóstol (2 Cor 1,14; Fil 2,16) y también por supuesto para no-cristianos».²³

En 1 Tesalonicenses, Pablo refiere al tiempo y el momento (*tôn jronôn kai tôn kairôn*) señalando que los destinatarios conocen «perfectamente» (hapax paulino) que la venida del Día del Señor es inesperada, como la llegada de un ladrón. Para aquellos que digan «paz y seguridad» (¿slogan romano?) vendrá la ruina, pero para «los hijos del día» esto será diferente (5,2.4).

En 1 Corintios, Pablo refiere a los que esperan la «revelación (*apoká-lipsis*) de nuestro señor Jesús Cristo» a quienes él fortalecerá (*bebaioô*) para que sean irreprochables (*aneglêtos*, única vez en los escritos auténticos de Pablo) en el Día de nuestro Señor Jesús Cristo. En el caso del incestuoso –texto que recibe muchos y diversos comentarios en su interpretación– lo cierto es que Pablo pretende que a partir de ser «entregado a Satanás» su espíritu se salve «en el Día del Señor» (5,5). En 3,13 destaca que la obra de cada uno se revelará (*fanerôs*) en «el día» por el fuego.

A los Filipenses les afirma que los miembros de la comunidad irán consumando (*epitelêô*), hasta el Día de Cristo Jesús lo que «la gracia de Dios» ha comenzado en ellos (1,6) y ser considerados (*dokimázô*) «puros y sin tacha» para el Día de Cristo (1,10). En 2,16 los filipenses podrán mostrar la Palabra de vida para orgullo (*kaujêma*) de Pablo en el Día de Cristo. Pablo se jacta de lo que Dios mismo ha obrado en la comunidad por su intermedio.

²² Cf. P. IOVINO, *La Prima lettera ai Tessalonesi* [SOC 13]. Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1992, pp. 239-240; SAEBO, «*yôm*». En: TDOT VI, pp. 30-31.

²³ DELLING, «*êmera*». En: TDNT II, p. 952: «*the ‘day’ plays an essential part as the day of the world judgment for the community [1 C 1,8; Phil 1,6.10 [1 C 5,5?]], for the apostle himself [2 C 1,14; Phil 2,16] and also of course for non-Christians*».

En 2 Corintios Pablo afirma que los mismos miembros de la comunidad son su motivo de orgullo (*kaújêma*) en el día del Señor. Como en Filipenses, Pablo se jacta de la obra de Dios en la comunidad como algo que puede «mostrar» en el día «de Cristo».

En Romanos Pablo quiere destacar, al comienzo, que Dios tiene motivos sobrados para descargar su ira sobre paganos y judíos, por cuanto «todos pecaron». Lo que se juzgará se presenta en paralelo como un «Día de cólera» para los que tienen el corazón duro y sin conversión (*ametanóêtos*) y como «revelación (*apokálypsis*) del justo juicio (*dikaiokrisía*)», «a los que con perseverancia (*hypomonê*), buenas obras, gloria, honor e incorruptibilidad busquen vida eterna». Como en 1 Cor 3,13 la diferente actitud será dada por las «obras de cada uno», citando en este caso el Sal 63,13 LXX (cambiando simplemente la persona ya que el Salmo celebra que tú [Dios] «darás», mientras que Pablo afirma que «Dios... dará»). En v.16 insiste que en ese «día», Dios juzgará «las acciones secretas según mi evangelio, por Cristo Jesús»

Sin duda el contexto es judicial y futuro. A su vez habitualmente se encuentra acompañado por cierta terminología habitual en el marco escatológico: revelación, manifestación, juicio, vida eterna, perseverancia, fuego, consumación, evaluación, venida. La escatología paulina es inseparable de su referencia a este «día» esperado, pero día inseparable de la cristología (venida, día del «Señor / Jesús»). Pero Pablo es evangelizador activo y quiere preparar a sus comunidades a recibir su Evangelio, su revelación, a fin de que el Día los encuentre viviendo como «hijos del día» (1 Tes 5,5) y cuando llegue el «día» poder mostrarse él mismo –o mejor dicho mostrar a sus comunidades como «prueba»– del evangelio predicado. Ese día y su calidad será probado (*dokimazô*, probar la calidad, testear si una moneda es falsa o no) «cada cual». ²⁴

En los primeros escritos paulinos (1 Tes, 1 Cor) hay, además, una relación entre el «día» del Señor y su venida (*parousía*). El término Pablo lo utiliza en sentido cotidiano (la visita de Pablo [Fil 1,26; 2,12; 2 Cor 10,10], visita de Estéfanos [1 Cor 16,17], venida de Tito [2 Cor 7,6.7]), y se utiliza de modo solemne cuando se espera o anuncia la «venida» de algún funcionario, personaje importante, o incluso una divinidad. La venida

²⁴ Con justicia, creemos, Schrage, Delling y Barbaglio relacionan especialmente esta referencia de 1 Cor 3,13 con Mal 3: W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 1,1-6,11)* [EKK VII/1]. Zürich, Benziger Verlag - Neukirchener Verlag, 1991, p. 301; DELLING, «*hêmera*». En: TDNT II, p. 952; G. BARBAGLIO, *La Prima lettera ai Corinzi* [SOC 16]. Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995, p. 200.

inminente de Cristo que Pablo espera (1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 1 Cor 15,23; cf. 16,22 donde «maran atha» probablemente sea una reafirmación de la confesión de que el Señor vendrá) continuará la «serie» de resurrecciones empezada por la Pascua, en la que los «irreprochables» (*amémp-tous*; cf. Fil 2,15) «frente» (*emprosthén*; 1 Tes 2,19; 3,9.13) al que ha venido pueden recibir la «corona» (2,19; cf. 1 Cor 9,25). La convicción de Pablo de que estará vivo cuando Jesús «vuelva» (1 Tes 4,15.17; 1 Cor 15,51) ha desaparecido; quizás a causa de las frecuentes situaciones en las que la muerte era una posibilidad inminente (cf. 2 Cor 11,23-27), pero eso no implica que haya desaparecido la esperanza de que «el día del Señor» llegará en algún momento cercano y revelará, como el fuego, como quien sabe reconocer una moneda auténtica y una falsa, lo que es «cada cual» ante el Señor.

La estrecha relación que Pablo presenta entre su ministerio y el «día», entre sus comunidades que serán motivo de «jactancia» paulina ante el Señor, que serán «reveladas» por sus obras, asemeja a Pablo con la misión del enviado al que hace referencia Malaquías 2,17-3,24, enviado que debe mover los corazones.²⁵ La teología de la retribución, entendida como teodicea, quedó herida mortalmente a partir de Job, pero eso no debe implicar una concepción de que Dios se desentiende de la vida y obra de los seres humanos, ni que estos deban desentenderse de Dios. Malaquías lo repite insistentemente, y también Pablo, que afirma claramente que «siendo todavía pecadores» Dios nos amó (Rom 5,8) pero que en el «día» del Señor se revelará lo que somos, y esto quedará manifestado según las obras, según el Evangelio.

Hemos señalado que muchos en Israel afirmaban que ya no había profetas desde la muerte de los «últimos» porque Dios había retirado su espíritu. Sea que se tuvieran en cuenta dos tipos diferentes de profetas (Horsley), o que algunos grupos o personas se consideraran a sí mismos (verdaderos) profetas, lo cierto es que la donación del espíritu es algo esperado para «aquellos días». «La teología oficial solucionó estas cuestiones reconociendo únicamente a los profetas cuyos escritos se hallaban en la Biblia: «Cuando murieron Ageo, Zacarías y Malaquías, los últimos pro-

²⁵ Malaquías habla del «día de su venida» [3,2], simplemente de «el día» [3,17.19.21] y del envío de Elías antes que llegue «el día del Señor». Mientras el texto hebreo afirma que este día será «grande y temible» (*lyr'*) en LXX este día será «grande y glorioso» (*epifanés*). Elías vendrá para mover a padres e hijos a la conversión («y del hombre hacia su vecino», LXX) para que Dios «no venga» a herir la tierra.

fetas, desapareció el Espíritu Santo de Israel» explica un rabino (Bill. I, 127)». ²⁶ Esto parece al menos frecuente en diferentes escritos:

«No vemos nuestras enseñas, no existen ya profetas, ni nadie entre nosotros que sepa hasta cuándo» (Sal 74,9)

«... depositaron sus piedras en el monte de la Casa, en un lugar conveniente, hasta que surgiera un profeta que diera respuesta sobre ellas» (1 Mac 4,46).

acción tan grande no sufrió Israel desde los tiempos en que dejaron de aparecer profetas» (1 Mac 9,27)

«... a los judíos y a los sacerdotes les había parecido bien que fuese Simón su superior y sumo sacerdote para siempre hasta que apareciera un profeta digno de fe» (1 Mac 14,41)

«Que se acomoden sus actos a los decretos antiguos, según los cuales los hombres de la comunidad dieron comienzo a su conversión. Por ellos se regirán hasta la llegada del Profeta y de los mesías de Aarón e Israel» (Regla de la Comunidad de Qumrán 9,10-11)

«Su venida es impredecible, como propia de un profeta del Altísimo, venido de la estirpe de Abrahán, nuestro padre» (Testamento de Leví 8,15; del Testamento de los Doce Patriarcas).

«... desde el imperio de Artajerjes hasta nuestra época, todos los sucesos se han puesto por escrito; pero no merecen tanta autoridad y fe como los libros mencionados anteriormente, pues ya no hubo una sucesión exacta de profetas» (Flavio Josefo, Contra Apión 1,8)

«... pero ahora la justicia se ha convocado y los profetas duermen» (Apocalipsis siríaco de Baruc 85,3)

Los cristianos, sin duda, afirman desde los orígenes de su pensamiento que esos «días» han llegado, y por tanto el profeta ha sido enviado. Esto ha motivado a Ernst Käsemann a afirmar que la escatología es la que impulsa «los comienzos de la teología cristiana». Así lo afirma:

«después de Pascua y del don del Espíritu a la comunidad comenzó ya el final de los tiempos y por consiguiente la misión entre los paganos lleva el carácter de un signo escatológico y es introducida por la acción personal de Dios». ²⁷

²⁶ E. SCHWEIZER, *El Espíritu Santo*. Salamanca, Sígueme, 1984, pp. 46-47.

²⁷ E. KÄSEMANN, «*Los comienzos de la teología cristiana*». En: *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 197 (orig. de 1960).

«El resultado al que hemos llegado, tomado en sí mismo resulta casi evidente, mientras que ilumina de forma impresionante la historia de la cristiandad primitiva: lo mismo que en la iglesia pagano-cristiana ulterior, la profecía y la comunidad dirigida proféticamente eran portadoras del entusiasmo judeo-cristiano pospascual. Lo que la caracteriza es que ve en la posesión del Espíritu la prenda de la parusía inminente y la omnipotencia de su misión. De esta forma el entusiasmo y la teología apocalíptica se unían en ella por una necesidad interior».²⁸

Aunque así dicho resulte exagerado no puede negarse, creemos, que la escatología (entendida a partir de la resurrección de Jesús como el inicio –primicia– del «tiempo de las resurrecciones» inminentes, la donación del espíritu, el nuevo eón comenzado) influyen decisivamente en el comienzo de la teología cristiana.

Dicho esto, resulta evidente que Pablo destaca notablemente la donación del espíritu: que las comunidades tienen el espíritu, pero también que Pablo mismo lo tiene. Más aún, expresamente señala que su predicación es con «espíritu y poder» (1 Tes 1,5; 1 Cor 2,4) y con ese espíritu ha realizado Dios por su intermedio «signos y prodigios» (Rom 15,19). Pablo habla de las «gracias» (*jarízomai*) por las que habla con palabras «aprendidas del espíritu» que ha «recibido». E identificando sinonímicamente «espíritu» (*pneuma*) y «mente» (*nous*) afirma que «nosotros [= Pablo] tenemos la mente de Cristo» (1 Cor 2,10-16). Después de afirmar que «el espíritu de los profetas [entendido en este caso como «carisma»] está sometidos a los profetas» (1 Cor 14,32) afirma que «si alguien cree ser profeta o espiritual (*pneumatikós*), reconozca que lo que les escribo es un mandato del Señor» (v.37). Dios marcó a Pablo con la garantía (*árrabôn*) del espíritu (2 Cor 1,23; cf. 5,5) por eso los mismos corintios son una «carta» escrita «con el espíritu de Dios» (3,3; cf. 3,6), por eso Pablo les ha comunicado el Evangelio y el espíritu (11,4). Los gálatas, por su parte, han recibido el espíritu al creer en la predicación (Gal 3,2), lo mismo que los tesalonicenses (1 Tes 1,5) por eso finaliza esta, su primera carta, insistiendo que «no extingan el espíritu; no desprecien la profecía» (1 Tes 5,19-20).

Así podemos ver una estrecha relación entre la gracia que «capacita» a Pablo para predicar, la cual le da eficacia (poder) movido por el espíritu, y la recepción de ese mismo espíritu por parte de los miembros de la comunidad por «la fe en la predicación» del Evangelio de Pablo. Hay, entonces, una fuerte conexión entre la predicación movido por el espíritu y la comunicación de ese mismo espíritu en la aceptación creyente del evangelio. Es el espíritu que impulsa a Pablo como predicador, a la comunidad

²⁸ Ibid, p. 201.

para aceptar el Evangelio, y a ambos para comprenderlo. Pablo se considera llamado «por la gracia» (1 Cor 15,10; Gal 1,15) con vocación profética. Su vocación, su predicación, el contenido, la recepción y escucha de los destinatarios, su fe es todo un gran movimiento del espíritu. Pero –y acá lo que nos interesa especialmente– es importante detenerse en que ese espíritu esperado por la «*teología oficial*», ese espíritu ausente por la falta de profetas, ahora está presente en Pablo y por su intermedio en las comunidades creyentes.²⁹ El tiempo del espíritu ha comenzado en la aceptación del Evangelio que Pablo predica.

B. Pablo arrebatado al cielo. Como Elías, Pablo es «arrebatado» al cielo; pero en el caso del viejo profeta (2 Re 2,10-11; cf. Sir 48,9) se dice *analambanô*, verbo que Pablo jamás utiliza. En 2 Re 2,10 se utiliza *lqh* que en 2 Re 2,3.5.14 LXX se traduce por *lambanô*, y 2 Re 2,11 usa ‘*ly* que es traducido de diversos modos en LXX (p.e. 2 Re 2,1 utiliza *anagô* y en 2,23 utiliza *anabainô*). El arrebato (*arpázô*) de Pablo (2 Cor 12,2.4) tiene una connotación más violenta, se utiliza frecuentemente incluso de animales salvajes como leones o lobos, e incluye desgarrar o despedazamiento. Sin duda el contexto polémico de la unidad literaria constituida por 2 Cor 11,16-12,13 y su expresa intención de mostrarse asociado a la cruz hace que Pablo prefiera este verbo, aunque ha utilizado *lambanô* en esta sección (11,4.8.20.24; 12,16, que por otra parte es la única ocasión en que lo utiliza en toda la carta).

El fragmento paulino sobre el «arrebato» al tercer cielo (2 Cor 12,2.4) tiene diferentes aristas para su análisis que escapan a nuestra intención.³⁰ Del mismo modo, es dudoso sacar demasiadas conclusiones de Hen

²⁹ Es interesante notar que en las «teologías de Pablo», donde suele dedicarse un justo espacio al «espíritu», no suele destacarse la importancia del mismo espíritu en el ministerio paulino. Cf. G. F. HAWTHORNE, RALPH P. MARTIN, D. G. REID (eds.), *Dictionary of Paul and his Letters*. Illinois-Leicester, InterVarsity Press, 1993; JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh, T&T Clark, 1998; U. SCHNEELLE, *Apostle Paul. His Life and Theology*. Michigan, Baker Academic, 2005; J. SÁNCHEZ BOSCH, *Maestro de los pueblos. Una teología de Pablo, el Apóstol*. Navarra, Verbo Divino, 2007; A. C. THISELTON, *The Living Paul. An Introduction to the Apostle's Life and Thought*. Illinois, IVP Academic, 2010; F. PASTOR RAMOS, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de San Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio*. Navarra, Verbo Divino, 2010.

³⁰ Se ha planteado si el «hombre» arrebatado es Pablo mismo o si con la tercera persona se refiere a otro, si es ficción literaria o remite a un momento real, si el género es apocalíptico, si se refiere a revelación o éxtasis... sobre esto cf. M. THRALL, *II Corinthians*, pp. 772-798.

(esl) [= 2 Hen]: «*Me levantaron de allí aquellos hombres y me llevaron al séptimo cielo...*» (9,1) ya que el origen del texto es demasiado dudoso.³¹ Es cierto que una relación con Elías (2 Re 2,10-11; y más brevemente con Henoc, Gén 5,24) tiene la dificultad de que ambos son elevados, pero no vuelven a la tierra (lo que sí ocurre en 2 Hen).³² Sin embargo, ya hemos visto que se espera un retorno de Elías, precisamente (Sir 48,10-11). Es decir, su elevación no supone un volver a la tierra en el texto de 2 Reyes, pero sí lo supone en la tradición judía que el movimiento cristiano hace suya. El «arrebato» de Pablo (en realidad es Dios que arrebató, «secuestra», ya que se trata de un pasivo divino) bien puede, entonces, aludir en cierto modo a que Dios lo ha llevado para su encargo misionero. Es cierto que no es unánime a qué momento histórico se refiere con el arrebato («catorce años» ¿a partir de qué momento?), y las opiniones son variadas: vocación, o –más probablemente– el período «oculto» de Pablo post-creyente antes de su ministerio en Antioquía (entre los años 35 y 45, Harris; año 42, Thrall) lo que lo ubica en el momento en que Pablo empieza a profundizar y/o descubrir la misión a los paganos, como diremos. Hay una relación entre este arrebato y el encargo misionero de Pablo (revelación: «para que no me engría de la grandeza de esas revelaciones, fue dado un agujón a mi carne», 12,7; cf. v.1).

³¹ No hay consenso entre los estudiosos acerca de la fecha de composición, y así mientras R. H. Charles propone su origen en la Alejandría judeo-helenista del s.I a.C., J. T. Milik propone un libro escrito por un monje cristiano en Bizancio en el s.IX d.C., cf. F. I. ANDERSEN, «2 (*Slavonic Apocalypse of Enoch*)». En: J. H. CHARLESWORTH (ed.) *The Old Testament Pseudepigrapha* vol I. Garden City - New York, Doubleday & comp. Inc., 1983, p. 95; A. DE SANTOS OTERO, «*Libro de los Secretos de Henoc (Henoc eslavo)*». En: A. DIEZ MACHO (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid, Cristianidad, 1984, pp. 151-154.

³² Cf. THRALL, *II Corinthians*. p. 786. K. PRÜMM habla de «Vision» (*Diakonia Pneumatosa. Der Zweite Korintherbrief als zugang zur apostolischen Botschaft*, Roma - Freiburg - Wien, Herder, 1967, p. 651); V. P. FURNISH propone que Pablo está usando lenguaje de sus adversarios refiriendo a lo que «otros» esperan de él, (*II Corinthians* [AB 32^a]. New York - London - Toronto - Sydney - Auckland, The Anchor Bible, Doubleday, 1984, p. 543; P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians* [NICNT]. Michigan - Cambridge, W. B. Eerdmans, 1997: «by his faintly humorous tone he is ridiculing his opponents», p. 562); M. J. HARRIS habla de «ecstatic experience» (*The Second epistle to the Corinthians* [NIGTC]. Michigan, W. B. Eerdmans Pub. Comp. 2005, p. 837; también C. K. BARRETT, *The Second Epistle to the Coninthians*. London, Hendrickson Publ. Inc., 2004, pp. 309-10); LAMBRECHT y LORUSSO lo ubican en el marco de la literatura apocalíptica siendo «en el cuerpo» más judío, y «fuera del cuerpo» más helenista: J. LAMBRECHT, *Second Corinthians* [SP 8]. Minnesota, Liturgical Press, 1999, p. 201; G. LORUSSO, *La Seconda Lettera ai Corinzi* [SOC 8]. Bologna, EDB, 2007, p. 291.

C. *Viaje de Pablo a Arabia*. Hay, finalmente, un elemento interesante de tener en cuenta. El viaje de Pablo a Arabia. Es interesante el análisis de J. Murphy O'Connor teniendo en cuenta las consecuencias de este viaje en el contexto bélico entre Antipas y Aretas y encontrar allí las razones por las que Aretas quiere capturarlo en Damasco (cf. 2 Cor 11,32), pero esto hace a las consecuencias y al motivo del intento de captura, pero no a la razón del viaje.³³ Del mismo modo, A. Bunine propone razonablemente que no es en este momento inicial que Pablo descubre su vocación misionera a los paganos, sino que esta es paulatina.³⁴ Personalmente creemos que es en Antioquía, y movido por la teología que la misma comunidad ha ido gestando, donde Pablo comprende el sentido de la misión a los paganos.³⁵ Pero esto no es lo que aquí nos interesa. La motivación del viaje es lo que nos importa. Se ha dicho que la razón de la ida a Arabia fue la meditación o la predicación, aunque la predicación a paganos pareciera un tanto anacrónica en uno que hasta escasos «momentos» antes se presentaba como celoso de la ley y es súbitamente incorporado al movimiento de Jesús.³⁶ No que Pablo necesitara el «visto bueno» de la comunidad de Jerusalén, como pareciera entenderse en la lectura de Hechos, ya que Pablo mismo afirma que «había corrido» (Ga 2,2). De todos modos, es razonable pensar que el paso del judaísmo celoso a la predicación a los paganos ha de haber sido paulatino, progresivo. Una clave parece darla la otra referencia a «Arabia» del nuevo Testamento, que encontramos precisamente en la misma carta, donde en un extraño paréntesis afirma que en Arabia queda «la montaña del Sinaí» (Gal 4,25). Hay consenso en que se refiere a la región de los nabateos y no a la península arábiga, pero no a la causa del viaje.

El contexto de la carta nos invita a extraer algunos elementos que son importantes: antes de ser llamado «desde el seno de mi madre» y decir

³³ J. MURPHY O'CONNOR, «Paul in Arabia». En: CBQ 55 (1993), pp. 732-737.

³⁴ A. BUNINE, «Paul: 'Apôtre des Gentils' ou... 'des Juifs d'abord, puis des Grecs'?». En: ETL 82 (2006), pp. 35-68.

³⁵ E. DE LA SERNA, *De Jesús a la «Gran Iglesia»*. *El nacimiento del cristianismo*. Buenos Aires, Agape libros, 2012, pp. 72-73.

³⁶ «Por el contexto... a predicar» (H. SCHLIER, *La carta a los gálatas*. Salamanca, Sígueme, 1975, p. 72), «purpose of mission» (H. D. BETZ, *Galatians* [Hermeneia]. Philadelphia, Fortress Press, 1987, p. 74); DE BOER, citando a Lutero dice: «What else was he to do but preach Christ» (M. C. DE BOER, *Galatians. A Commentary* [The New Testament Library]. Louisville - Kentucky, Westminster John Knox Press, 2011, p. 96); en cambio sólo lo pone para señalar por contraste que no fue a Jerusalén (J. L. MARTYN, *Galatians* [AB 33A]. New York - London - Toronto - Sydney - Auckland, The Anchor Bible, Doubleday, 1997, p. 170).

que «al punto» (*eutheôs*) fue a Arabia, Pablo había destacado su celo en el que superaba «a muchos de mis compatriotas contemporáneos» (v.14). La importancia del «celo» era resaltada en algunos importantes personajes como Pinjás, Elías, Matatías.³⁷ Ya hemos señalado la importancia de este celo de Elías en la tradición del judaísmo y su semejanza y comparación con Pinjás, cosa que reiteran Sir 48,2; 1 Mac 2,58; cf. 2 Cr 21,12-15. Más de una vez Pablo recuerda su propio celo pasado (cf. 2 Cor 11,2; Fil 3,6; cf. Hch 22,3). Es este celo, que una vez que Dios le reveló a su Hijo Pablo comprende como honesto pero incompleto (cf. Rom 10,2) el que lo lleva a haber sido perseguidor, y en cuanto ocurre tal revelación es que «al punto» se dirige a Arabia donde se halla el Sinaí. Ante la amenaza de Jezabel, Elías teme y huye al Horeb / Sinaí («oíste en el Sinaí la reprensión, y en el Horeb los decretos de castigo», Sir 48,7); el temor que provoca la huida se transforma en peregrinación dada la elección del lugar. El diálogo entre Yahvé y Elías invita a pensar que el profeta ha abandonado su misión ante la situación, pero que Dios lo reenvía: «anda, vuelve por tu camino al desierto de Damasco» (1 Re 19,15).³⁸ El motivo de la ida al Horeb era que «ardo de celo por Yahvé» (19,10.14). Pablo, en su caso, aventaja en el celo a sus «contemporáneos» (hapax del NT, ¿para compararse con el celo de los antiguos, como Elías?). El profeta Pablo, con su antigua comprensión que luego reconocerá como limitada, busca «aniquilar» a la Iglesia de Dios persiguiéndola, pero Dios –como ocurre con algunos escogidos– le ha revelado (*apokalypsis*) un misterio. El elegido Pablo, entonces, ahora busca, como Elías, ir a las fuentes de su fe.³⁹ Con la nueva luz de la revelación Pablo ahora conocerá el sentido que su celo debe tener de ahora en más; su regreso a Damasco le da un sentido concreto al camino que ahora debe emprender.

4. Conclusión

No pretendemos con estas notas haber demostrado que Pablo se ve a sí mismo como un nuevo Elías o un «*Elías redivivus*», pero nos parece que hay elementos suficientes para considerar que es bastante probable que él se vea inmerso en esta tradición. El Pablo que anuncia la llegada de los

³⁷ MARTYN, *Galatians*. p. 155.

³⁸ J. BRIEND, *Dios en la Escritura*. Bilbao, Desclée De Brouwer, 1995, pp. 13-40.

³⁹ Cf. N.T. WRIGHT, «Paul, Arabia, and Elijah (*Galatians 1:17*)». En: *JBL* 115/4 (1996), pp. 683-692.

tiempos de las resurrecciones,⁴⁰ el Pablo que anuncia la llegada más o menos inminente del Día del Señor esperado, el Pablo que comunica con la predicación del Evangelio el Espíritu que se había retirado, y que Pablo tiene y a su vez transmite, el Pablo que se ve a sí mismo como profeta escatológico, el Pablo que perseguía a causa de su celo comparable al de los antiguos, y mayor que el de los contemporáneos, y que ante el encuentro misterioso y revelador con el resucitado se dirige a las fuentes de su fe (= Sinaí) para desde allí recomenzar en Damasco el nuevo camino, el Pablo que anuncia o prepara la «venida» (segunda, definitiva) del Mesías Jesús, se asemeja bastante a lo que los contemporáneos afirmaban de Elías. En Rom 11,1-5 Pablo señala en su propia persona, «israelita, del linaje de Abraham, de la tribu de Benjamín» que Dios no ha rechazado a su pueblo, y se compara precisamente con Elías en el Horeb.⁴¹

EDUARDO DE LA SERNA
Buenos Aires

Al amigo y hermano Gabriel M. Nápole op (+ 26/12/2013), que celebró misteriosamente en la Navidad su encuentro pleno con la Palabra

⁴⁰ La resurrección de Jesús es la primera de una serie de resurrecciones que están por llegar con la venida de Jesús en su Día, cf. 1 Tes 4,14; 1 Cor 15,20; cf. Col 1,18.

⁴¹ El presente trabajo no lo hubiera podido concluir sin el aporte en tiempo, biblioteca y confianza de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana (Bogotá) a quienes manifiesto en este texto mi gratitud fraterna.

EL PROBLEMA HERMENÉUTICO DE LA HISTORIA EFECTUAL EN EL ACERCAMIENTO AL TEXTO BÍBLICO

1. Introducción

En el contexto occidental, la hermenéutica ha venido concientizándonos sobre uno de los más grandes y debatidos problemas con el cual se puede enfrentar todo intérprete en su trabajo hermenéutico: la subjetividad o ausencia de objetividad o de neutralidad.¹ Este trabajo de concientización habría de ser llevado a cabo principalmente por la hermenéutica filosófica en el contexto europeo, a través de uno de sus más destacados e influyentes representantes y precursores del pensamiento hermenéutico posmoderno; me refiero al humanista y filósofo alemán Hans-Georg Gadamer (1900-2002), con quien, según Thiselton², en la mitad del siglo veinte, la hermenéutica habría de experimentar su segundo giro, después del experimentado con la obra del más grande teólogo y filósofo del siglo diecinueve, juntamente con G. W. F. Hegel y S. Kierkegaard: F. D. E. Schleiermacher (1768-1834).³

¹ Problema ya ampliamente reconocido en la hermenéutica bíblica; ver, por ejemplo: A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992; C. PADILLA, *La palabra de Dios para el pueblo de Dios*. Buenos Aires, Kairós, 2007.

² A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, pp. 148-161, 206-227.

³ Schleiermacher es a la vez considerado el padre de la hermenéutica moderna y de la teología protestante moderna y quien definiría la hermenéutica no como «reglas de la interpretación», sino como «el arte o doctrina de la comprensión en general en todas las formas de comunicación entre los hombres». En este sentido, es con Schleiermacher que la hermenéutica viene a ser también filosófica, no simplemente filológica ni limitada a un conjunto de reglas para interpretar los textos,

Sin pretender agotar la riqueza del pensamiento de Gadamer al respecto, en este capítulo, y en su primera parte, procuraré sintetizarlo, básicamente de su obra fundamental: *Verdad y método*. En la segunda y final parte, resumiremos su contribución y su desafío.

2. La historia efectual

Radicalizando la filosofía hermenéutica de su maestro, el filósofo existencialista M. Heidegger, Gadamer⁴ mueve la hermenéutica de la epistemología y del método, propios de las ciencias históricas y naturales del Renacimiento, Romanticismo y Modernismo, a la ontología y la lingüística; en otras palabras, Gadamer mueve la hermenéutica al ser, a la realidad, al lenguaje humano –mediador existencial de la experiencia hermenéutica– y a la experiencia antropológica o antrópica.⁵ Para Gadamer,

y se comienza a reflexionar sobre el elemento subjetivo o psicológico en la misma; A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, pp. 153-154; W. PANNENBERG, *Teoría de la ciencia y teología*. (E. Rodríguez Navarro, trad.). Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, p. 166. Ahora bien, aquí cabría hablar también de otros autores que han tenido un papel importante en esa concientización, tales como P. Ricoeur, A. Thiselton, J. Habermas y, en nuestra región latinoamericana, J. S. Croatto (1984) y otros hermeneutas.

⁴ H. G. GADAMER, *Verdad y Método II*. (M. Olasagasti, trad.). Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998; H. G. GADAMER, *Verdade e Método*. (F. P. Meurer, trad.). Petrópolis, Vozes, 1999; H. G. GADAMER, *O problema da consciência histórica*. (Paulo César Duque Estrada, trad.). Rio de Janeiro, Editora FGV, 2003.

⁵ De este modo, basado en la ontología de Heidegger, H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, pp. 11-224, 319-347, ontologiza, des-regionaliza y universaliza la hermenéutica, ya que ella, y los grandes problemas que envuelve, conciernen a todas las esferas de la vida y a todas las ciencias. De acuerdo con Gadamer, interpretar es una capacidad natural de todo ser humano y de toda ciencia por medio del lenguaje –históricamente condicionado– y el diálogo; nada escapa de la interpretación y de los problemas que ella implica. Por ello es que Gadamer arguye que la hermenéutica, más que un método y epistemología, es una forma de ser intrínseca del ser humano. P. RICOEUR, *La tarea de la hermenéutica*. En: F. BOVON Y G. ROUILLER (eds.) y J. S. CROATTO (trad.), *Exégesis: Problemas de método y ejercicios de lectura* (pp. 219-243). Buenos Aires, Aurora, 1978, p. 232, resume esta ontologización así: «...en lugar de preguntar ¿cómo sabemos? se preguntará: ¿cuál es el modo de ser de este ser [en el mundo] que no existe sino comprendiendo?» Ver un análisis de la ontología de Heidegger en la determinación categorial del ser «ahí» humano, en C. J. GONZÁLEZ SERRANO, *Historicidad, comprensión, hermenéutica. Heidegger, Hegel y el problema del tiempo*. Recuperado el 15 de agosto del 2014, de <http://www.apuntesdelechuza.wordpress.com/2014/07/11/historicidad-comprension-y-hermeneutica-heidegger-hegel-y-el-prob>.

entonces, la hermenéutica es un modo de ser y, por ende, no metódica ni, por ende, sujeta a cálculo.⁶ De este modo Gadamer distancia su hermenéutica de la clásica renacentista y modernista, y de la epistemología cientificista moderna la cual, según el cientificismo –siguiendo a René Descartes (1596-1650), padre del racionalismo moderno y de la duda sistemática–, guarda al intérprete del subjetivismo y del error, y lo lleva a un conocimiento objetivo y así único, claro y exhaustivo de los textos. Además, es de este modo que Gadamer desmitifica la pretendida objetividad de la metodología científico-empírica la cual, según él, distorsiona y somete la verdad,⁷ y no está libre de la intromisión del sujeto o de la metafísica la que por naturaleza es inverificable. Consecuentemente, Gadamer pone en la mesa del debate uno de los más grandes problemas que median en el proceso de la comprensión y con el que todo intérprete se enfrenta: la subjetividad. Pero tal subjetividad se origina por causa de la gran distancia temporal existente entre el horizonte de un hecho histórico y el horizonte de quien lo interpreta, es decir, entre la visión que posee el hecho (el texto) y la del intérprete en el presente.

La noción de distanciación temporal o histórica irá a desembocar en la teoría de la conciencia histórica, considerada la cima de la reflexión de Gadamer⁸. Para Gadamer la hermenéutica ha de comenzar desde la tradición histórica –a la que desean interpretar las llamadas ciencias del espíri-

⁶ No en vano H. G. GADAMER, *Verdad y Método II*. (M. Olasagasti, trad.). Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, p. 293, argumenta que la «palabra hermenéutica es antigua; pero también la cosa por ella designada, llámese hoy interpretación, exposición, tradición o simplemente comprensión, es muy anterior a la idea de una ciencia metódica como la construida en la época moderna». Por ese hecho, y si interpretamos correctamente a Gadamer, la hermenéutica nunca habría estado interesada en algún sistema metodológico ni habría tenido como fin la formulación de una teoría metodológica, sino la llegada al lenguaje sobre el tema de la verdad; H. G. GADAMER, *Verdad y Método II*. (M. Olasagasti, trad.). Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, p. 293-308 cf. A. C. THISELTON, *Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica*. En: JOHN BARTON (Ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (pp. 120-139), (J.P. Tosaus Abadía, trad.). Santander, Sal Terrae, 2001, p. 128.

⁷ Convirtiéndola en un mero objeto pasivo, configurado e interpretado conforme a las categorías que el sujeto humano le impone; cf. A. C. THISELTON, *Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica*. En: J. BARTON (Ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (pp. 120-139), Santander, Sal Terrae, 2001, pp. 128, 131.

⁸ P. RICOEUR, *La tarea de la hermenéutica*. En: F. BOVON y G. ROUILLER (eds.) y J. S. CROATTO (trad.), *Exégesis: Problemas de método y ejercicios de lectura* (pp. 219-243). Buenos Aires, Aurora, p. 241; A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992, p. 327.

tu— y la experiencia del arte, no desde la razón individual como R. Descartes la entendía y proponía.⁹ Esto es porque para Gadamer el intérprete y el texto son «entes» ubicados en la historia, en el seno de una tradición e influidos por aquello que él denomina técnicamente bajo una categoría la que, según Ricoeur¹⁰, no se deriva más de la metodología ni de la investigación histórica, sino de la conciencia reflexiva de esta metodología: historia efectual, conciencia-de-la-historia-de-los-efectos¹¹ o «sociología del conocimiento», como la define Gorringer¹² Con ello Gadamer quiere significar la esencia que une el pasado, el presente y el futuro, y que fluye debajo de la historia que no son más que las perspectivas o cosmovisiones que, mediante el lenguaje hablado agente existencial mediador de la experiencia hermenéutica, se han adquirido y se adquieren del contexto del que se participa sea éste socio-cultural, político, económico o religioso; en otras palabras, es el fenómeno de apropiación espontánea y productivo de contenidos adquiridos. Esta contextualización, situacionalidad histórica y gran horizonte de vida y de conocimiento constituye, piensa Gadamer, en el telón de fondo de toda interpretación que es imposible de anular y hacer de este un proceso objetivante, puesto que es parte y parcela del ser mismo ubicado en una tradición histórica y consecuencia de estar expuesto a su efecto poderoso. En sus propias palabras:¹³

Con eso quiero decir que no podemos sustraernos del devenir histórico, distanciarnos de él, para que el pasado sea para nosotros un objeto...Estamos siempre situados en la historia...Quiero decir que nuestra conciencia está determinada por un devenir histórico real de tal modo que no tiene libertad de

⁹ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 3; Recuérdese que en el método de Descartes (1984) es fundamental que la reflexión filosófica empiece con el individuo a solas, es decir, el individuo desconectado del mundo o vaciado de toda cosa que lo pueda influir.

¹⁰ P. RICOEUR, *La tarea de la hermenéutica*. En: F. BOVON Y G. ROUILLER (eds.) y J. S. CROATTO (trad.), *Exégesis: Problemas de método y ejercicios de lectura* (pp. 219-243). Buenos Aires, Aurora, 1978, p. 241.

¹¹ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, pp. 449-458.

¹² Idea propuesta originalmente por Marx con la cual quería decir que el conocimiento yace situado socialmente y sólo resulta inteligible en relación con dicha situación. Esta idea fue desarrollada posteriormente por Karl Mannheim, quien acuñó la expresión «sociología del conocimiento», y más reciente por Jürgen Habermas; ver T. GORRINGER, *Lecturas políticas de las Escrituras*. En: JOHN BARTON (Ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (pp. 89-104), Santander, Sal Terrae, 2001, pp. 90-94.

¹³ GADAMER, *Kleine Schriften*, Tübinga, 1967, p. 158, citado por: P. RICOEUR, *La tarea de la hermenéutica*. En: F. BOVON Y G. ROUILLER (eds.) y J. S. CROATTO (trad.), *Exégesis: Problemas de método y ejercicios de lectura* (pp. 219-243). Buenos Aires, Aurora, 1978, p. 242.

situarse frente al pasado. Quiero decir por otra parte que se trata siempre de nuevo de tomar conciencia de la acción que se ejerce así sobre nosotros, de manera que todo pasado cuya experiencia acabamos de hacer nos fuerza a hacernos cargo totalmente de ella, a asumir de alguna manera su verdad...

En la hermenéutica, insiste Gadamer¹⁴, la implicación principal es que esa imposibilidad de anular ese telón de fondo (la historia efectual o memoria histórica) nos permite interpretar o traducir a nuestra realidad subjetiva, conscientemente o no, los textos desde y dentro de una tradición, ubicación, situación u horizonte comunitario determinado. «Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual», opina Gadamer¹⁵. De esa cuenta, no sólo la tradición servirá de puente entre el intérprete y el texto, salvándolo de la distancia histórica y de la enajenación que sufre el significado del texto,¹⁶ sino que también el influjo de la tradición –que no depende de su reconocimiento– va a ser poderoso sobre la conciencia humana finita del intérprete. Según Gadamer¹⁷, negar ese influjo (la propia historicidad) mediante una fe ingenua sobre la objetividad que se haya de conseguir en los métodos científicos puede resultar

hasta en una deformación real del conocimiento. Se sabe de tal cosa a través de la historia de la ciencia...Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: el poder de imponerse inclusive ahí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad [situacionalidad histórica hermenéutica]. De ahí la urgencia con la que se impone la necesidad de estar consciente de la historia efectual: se trata de la exigencia necesaria de la conciencia científica. Esto, sin embargo, no significa, de ningún modo, que ella se la pueda llevar a cabo pura y simplemente.

Sin embargo, para Gadamer¹⁸, es necesario enfatizarlo, no solo el círculo hermenéutico (ver más adelante) y el lenguaje tienen en el comprender una función positiva, sino también la distanciamiento histórica –que demanda lingüísticamente un punto de contacto dialógico entre el intérprete receptor del mensaje y el texto comunicador del mensaje–, ya que «no es un abismo devorador, sino que está lleno de continuidad de la

¹⁴ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 449-451.

¹⁵ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 448.

¹⁶ De este modo, ya no hay necesidad de proyectar al texto hacia el pasado (contexto histórico de producción), la audiencia original y el autor, ya que la tradición y las precomprensiones se encargarán de interpretar al mismo.

¹⁷ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 450

¹⁸ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 436-448, 452-458; cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. (P. Corona, trad.). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 95-110.

herencia histórica y de la tradición, a cuya luz se nos presenta todo lo transmitido». ¹⁹ La función positiva es porque esta distanciaci3n produce comprensiones preliminares (precomprensiones) del texto que, en lugar de oscurecerlos, contribuye m3s bien a esclarecerlos cuando se da un di3logo dial3ctico a distancia entre la conciencia del int3rprete y la del texto, finalizando en una fusi3n de sus horizontes; esto es, finalizando en una compenetraci3n que se lleva a cabo sin reglas met3dicas precisas en la conciencia del int3rprete entre su horizonte actual –el 3mbito propio y privilegiado que abarca todo lo visible desde un punto determinado dentro del cual el int3rprete se mueve y este se mueve con 3l en un proceso de constante formaci3n, que lo distancia, por ejemplo, del autor material del texto–²⁰ y el del texto –horizonte del pasado extraño o diferente de aquel del int3rprete– que al haber un horizonte com3n entre ambos da como resultado la compresi3n de la «cosa» del texto –su verdad, o su sentido verbal mediando entre el signo y la referencia– el cual ya no pertenece m3s a su autor. La distanciaci3n tiene otra contribuci3n positiva para Gadamer²¹: impedir que la interpretaci3n sea neutral y plena –que lo abarque todo y se comprenda a cabalidad los textos– aun si en ella se

¹⁹ H. G. GADAMER, *Verdade e M3todo*, Petr3polis, Vozes, 1999, p. 445. Si uno se recuerda, esto es contrario a la hermen3utica del siglo 17 y 18 para la cual la distanciaci3n era un obst3culo para la compresi3n. Por eso es que esta hermen3utica sostenía que, si el lector actual deseaba entender realmente un texto, debía vaciarse y procurar entrar en la mente del autor hist3rico y as3 re-producir lo que el autor original hab3a tenido en mente. Como es sabido, J. Calvino y Schleiermacher sostenían esta teor3a hermen3utica; sin embargo, A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, pp. 21, 153-161, opina que a lo que principalmente Schleiermacher se refería era a la meta y prop3sito subyacente en el texto que señalan el deseo, voluntad y acci3n del autor que se evidencia en el texto y sus contextos literarios. Ahora bien, aunque para Gadamer el lenguaje constituye tambi3n un problema hermen3utico –ya que nuestra compresi3n se restringe a los l3mites de nuestro lenguaje–, tiene una funci3n positiva que es la de proveer las condiciones hermen3uticas para la compresi3n, pues el mundo lingüístico es un mundo intersubjetivo que abre la posibilidad de la comunicaci3n y posee una dimensi3n universal; aqu3 se percibe una vez m3s el giro ontol3gico que Gadamer da a la hermen3utica; A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992, pp. 322-323.

²⁰ Hay que recordar que para H. G. GADAMER, *Verdade e M3todo*, Petr3polis, R.J., Vozes, 1999, pp. 444-448, este autor material ha muerto, en su af3n por superar el m3todo objetivante en la hermen3utica. El texto una vez escrito adquiere personalidad propia o independencia y, al pasar por el devenir hist3rico, es objeto de m3ltiples elucubraciones que se le van apropiando.

²¹ H. G. GADAMER, *Verdade e M3todo*, Petr3polis, Vozes, 1999, p. 452-458

usare algún método científico que pueda evitar las arbitrariedades y caprichos de la subjetividad.

La implicación es que para comprender la verdad de un texto son necesarias las comprensiones preliminares engendradas de lo que hemos heredado de la sabiduría o del sentido común de la comunidad y de las tradiciones dentro de las cuales hemos nacido y hemos sido educados; si entendemos correctamente a Gadamer²², la razón es porque no todas ellas serían necesariamente injustificadas, erróneas o distorsionadoras de la verdad que se pretende comprender, si se recuerda que las comprensiones preliminares que guían nuestra comprensión de un texto no es una acción de la subjetividad en sí, sino de la comunidad que nos une con la tradición. De ahí que para Gadamer esa sabiduría que se nos ha transmitido sea superior a la subjetividad propia de la conciencia individual desconectada de la tradición histórica, subrayada por el método cartesiano racionalista y empirista para el quehacer filosófico. Otra implicación es que para comprender la verdad de un texto el intérprete ha de poner en práctica la condición hermenéutica suprema que da inicio a esa comprensión: dialogar con el texto hasta que ambos logren introducirse en el horizonte del uno y del otro. Pero aquí, en ese viaje a la fusión, es fundamental reconocer la prioridad de la tradición respecto de nuestra comprensión. También es fundamental reconocer en esa fusión la naturaleza interpelante de esa tradición, a la cual hay que abrirse, ya que, al ser el intérprete interpelado durante el diálogo, es capaz de reconvertir los signos escritos nuevamente en sentidos. Este es el modo cómo se realiza la tarea hermenéutica.

3. Implicaciones para la hermenéutica del texto bíblico

Se podría observar muchas cosas respecto a la propuesta de Gadamer. Aquí, sin embargo, observaré apenas lo siguiente que considero vale la pena recalcar. Por un lado, como piensa Ricoeur²³, la hermenéutica de Gadamer se sitúa en la línea metacrítica o neohermenéutica al cuestionar y deconstruir los presupuestos de la hermenéutica racionalista y objetivista moderna que habría de pasar por alto la naturaleza intersubjetiva, ontológi-

²² H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 416-417, 449-451.

²³ P. RICOEUR, *Hermeneutics & the Human Sciences*. (J. B. Thompson, ed./trad.). Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 76-77.

ca y lingüística de la hermenéutica.²⁴ Por el otro, y más importante todavía, es que esta hermenéutica metacrítica deconstruye la pretendida objetividad y exhaustividad alegada por la interpretación y comprensión hermenéutica científicista metódica racionalista. Además, contrariamente a la tendencia prevaleciente en la época de la Ilustración – en la que la noción de prejuicio habría no solo de adquirir una connotación negativa, sino también de ser condenada a fin de que no interfiriese contra el avance de la ciencia–,²⁵ Gadamer asigna a las comprensiones preliminares –generadas por la historia efectual– una función positiva como lentes que filtran toda interpretación. De modo que la propuesta hermenéutica de Gadamer termina así perdiendo la objetividad en el acercamiento al texto. Queda claro, pues, por qué ha sido atacada agudamente. Thiselton²⁶ resume este ataque, arguyendo que el mismo ha sido frecuentemente desde dos frentes:

Más notablemente Jürgen Habermas, quien, mientras concuerda con Gadamer en su arremetida contra el positivismo y racionalismo, insiste que el rol que Gadamer adjudica a la tradición raya en ingenuidad, ya que no da lugar suficiente a una posible distorsión ideológica o al engaño de la hermenéutica psicoanalítica. Como hemos visto, Emilio Betti ataca a Gadamer por claudicar de una noción de objetividad. Karl-Otto Apel concuerda con el énfasis de Gadamer sobre la intersubjetividad, pero arguye que él ha comprometido y relativizado lo que queda de la noción de racionalidad...Apel concuerda decididamente con Gadamer respecto a que el problema de la «comprensión» es universal, pero arguye que la hermenéutica implica una comprensión expandida de racionalidad, en lugar de alguna que se mueva en dirección al relativismo. Por otro lado, la evaluación que hace Richard Rorty viene desde un ángulo diferente. Rorty está de acuerdo con el énfasis que Gadamer hace sobre el rol de los prejuicios, la tradición, historia efectual, y la relativización de la finitud histórica radical. Pero Rorty arguye que Gadamer no ha llevado tanto la «verdad» a términos más pragmáticos...

²⁴ Esto se puede notar en la crítica que Gadamer más que nadie hace a Descartes y al Iluminismo respecto a su posición de árbitros del significado y de la verdad; A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, p. 226.

²⁵ Esta negatividad afectaría al conocimiento histórico, y llegaría a formar parte de nuestra conciencia histórica hoy. Se puede entender por qué Gadamer procura volver positiva a esa noción en la hermenéutica. De este modo Gadamer vuelve positiva también la noción de autoridad aquella que ejerce la tradición sobre el intérprete al orientarlo desde un principio en su tarea.

²⁶ A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992, pp. 329-330; cf. A. C. THISELTON, *Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica*. En: J. BARTON (Ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (pp. 120-139), Santander, Salterae, 2001, p. 128-129; W. PANNENBERG, *Teoría de la ciencia y teología*. [E. Rodríguez Navarro, trad.]. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1981, p. 173-176.

Por su parte, Thiselton²⁷ considera, por ejemplo, que Gadamer establece la naturaleza fundamental del problema que plantea, incluyendo el rol universal de la hermenéutica, de la tradición, de la historia efectual y de la razón práctica en comunidad, todo ello ignorado incluso por el racionalismo. En la misma obra y página anterior, Thiselton considera también que Gadamer tuvo éxito en subrayar la importancia de la intersubjetividad y de la comunidad en relación con la verdad. No obstante, él ve que la ambigüedad, que Rorty y otros han observado respecto al relativismo contextual, pone en dificultades a Gadamer. Desde un punto de vista teológico, continúa Thiselton²⁸, es preocupante que Gadamer no haya propuesto otros criterios más que la performance del texto en sí para una interpretación textual.

Más en relación con nuestro tema, nos parece que Apel tendría razón, ya que se percibe que la hermenéutica de Gadamer se mueve más allá del objetivismo hacia un cierto relativismo que desafía los cimientos de la hermenéutica metódica textual tradicional. Es más, en la propuesta de Gadamer la subjetividad pareciera volverse la clave hermenéutica fundamental en el proceso interpretativo, ni se clarifica lo que él considera ser lo más crítico de la hermenéutica: el modo cómo se podría distinguir los prejuicios positivos (los que nos llevan a la comprensión) de los negativos (los que producen malos entendidos) en ese proceso, haciéndolo depender simplemente, por ejemplo, del diálogo y de la virtud práctica del sentido y juicio común (*phronēsis*)²⁹. Si bien Gadamer no habla de interpretación bíblica interesada en algún sentido preexistente codificado en el texto, y aunque enfatiza la mencionada virtud práctica en la hermenéutica, no presta atención suficiente a los criterios que rigen una interpretación verdadera olvida ni a algo fundamental en la hermenéutica bíblica: la iluminación de la regla de fe de Iglesia y del Espíritu Santo.

Con todo y las dificultades que la filosofía hermenéutica de Gadamer pudiera revelar e implicar, su aporte no debiera ser desmerecido por la hermenéutica académica y pastoral bíblica. Opino que ella se puede beneficiar de la hermenéutica de Gadamer de varias maneras. Una es mostrán-

²⁷ A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992, p. 330.

²⁸ Ibid; A. C. THISELTON, *Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica*. En: JOHN BARTON (Ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (pp. 120-139), Santander, Sal Terrae, 2001, p. 129.

²⁹ A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids, Michigan, Zondervan, 1992, p. 327.

dole cómo la hermenéutica da razón de la historicidad de toda comprensión y ofreciéndole los rasgos fundamentales de una teoría de esa comprensión. Sin embargo, ese aporte general de Gadamer le lanza al mismo tiempo el desafío de tomar conciencia de los problemas hermenéuticos que implica la historia efectual en su tarea con el texto sagrado. Esto es porque, aunque los conocimientos preliminares son inevitables en el ser humano y en la hermenéutica, y pueden contribuir en alguna medida positivamente en ella,³⁰ pueden también ser negativos y bloquear la correcta interpretación, enmudecer al texto y someterlo a la voluntad de poder al servicio de la agenda política, de deseos, de autoafirmación personal, o de fuerzas opresoras y de perspectivas sociopolíticas, culturales y económicas globalizadas de moda.³¹

Otra manera en que la hermenéutica bíblica se puede beneficiar de la de Gadamer es aceptando la importancia de tener en el momento hermenéutico una disposición para escuchar al texto con mayor diálogo hermenéutico circular o, mejor, espiral³² con él y con mayor apertura al mismo. Diferenciando la filosofía hermenéutica de la filosofía tradicional, Thiselton³³, opina que el aspecto más creativo de la hermenéutica depende fundamen-

³⁰ De hecho, A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, p. 12, sostiene que los exponentes de la hermenéutica consideran que las precomprensiones constituyen un punto de partida más fructífero para la comprensión que el método cartesiano. La razón, prosigue Thiselton (en la misma página), es porque «estas sirven como fase inicial y provisional en el viaje hacia una comprensión más completa» y correcta. ¿No fue con base a la precomprensión que el Antiguo Testamento ofrecía a los escritores del Nuevo Testamento que estos interpretaron el Evangelio de Jesucristo? Es claro que esta precomprensión era válida, contrariamente a muchas de las nuestras que pueden ser equivocadas; A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, pp. 76-83.

³¹ Piénsese, por ejemplo, en las claves hermenéuticas subyugadoras del texto como, valgan los términos, las masculinizantes, feminizantes, homosexualizantes y otras.

³² En lugar de diálogo hermenéutico «circular», preferimos hablar mejor de diálogo hermenéutico «espiral» porque este último denota un proceso dialógico constructivo que va desde un punto inicial hasta uno más completo, pero que retorna a ver si hay necesidad de alguna corrección o modificación de las precomprensiones que ayude arribar a la comprensión del texto. Optamos por diálogo hermenéutico «espiral» también porque este diálogo desemboca en un proceso que va a examinar las partes del todo y a la vez relacionarlas con el todo; ver Osborne (1991). De este modo ese diálogo no es infinito porque llega a su fin cuando el intérprete y el texto alcanzan la verdad en la fusión ya mencionada.

³³ A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, p. 7.

talmente de esa disposición. De ahí que, prosigue Thiselton (en la misma página), para una mayor apropiación de lo que se procure entender, la sensibilidad debe tener prioridad sobre el método tradicional de escrutar «objetos» de percepción, pensamiento y conocimiento; esto es porque en el racionalismo de Descartes, así como en el de otros filósofos racionalistas, observa Thiselton³⁴, «el ego humano como sujeto activo tiende a escrutar lo que quiere conocer como si fuese un objeto pasivo... En cambio en la hermenéutica, el texto en sí (o lo que se procure entender) hay que permitirle operar como sujeto activo, que expone e interroga a su investigador humano, tomándolo como su objeto de indagación». (Énfasis suyo). Un resultado de este grado de simpatía o compañerismo con el texto es que se le da la oportunidad de expresarse en sus propios términos, de interrogar a su intérprete y, si fuese necesario, de corregirle los conocimientos preliminares que prueben ser erróneos o impositivos, si el intérprete examina el modo cómo está exegetizando el texto con una medida saludable de sospecha (Ricoeur). No hay que olvidar que es fácil dejarse llevar por el engaño y el interés propio. Pensamos que solamente así el intérprete podría evitar someter al texto al más duro racionalismo o irracionalismo, o dispersarse en el error metodológico y epistemológico o en el solo placer de la lectura del texto como si su autor fuese irrelevante en la exégesis y careciese de un orden y propósito comunicativo y pedagógico.³⁵ Es así también como el intérprete del texto bíblico podría ser un intérprete analógico, es decir, un intérprete que se sitúa en el punto intermedio entre la epistemología positivista unvocista y de la romántica o posmoderna equivocista.³⁶ Finalmente, y a la luz del desafío y realidad anterior, la hermenéutica bíblica ha de ser más precavida, vigilante de sí misma y capaz de autoaplicarse la sospecha hermenéutica de la que hablaba Ricoeur, y ha de ser realizada con mayor conciencia de la naturaleza del comprender humano y de la gracia y luz del Espíritu Santo, el autor e intérprete infalible. Me gustaría pensar que solamente así se podría ser más humilde y respetuosa de la intención comunicativa del autor y del texto, y evitar que la voluntad de poder distor-

³⁴ Ibid. p. 8.

³⁵ No se puede negar que hay textos como algunos salmos que parecieran servir simplemente para producir un efecto de placer, pero acompañado de alabanza y gratitud. Solo placer, como en su crítica a Roland Barthes opina A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, pp. 335-336, sugiere un hedonismo o narcisismo desorbitado.

³⁶ Lo análogo tiene una margen de variabilidad que le impide reducirse a lo unívoco, pero le impide también dispersarse en la equivocidad; M. BEUCHOT, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México, D.F., Un. Autónoma de México, 2005, p. 25.

sione y vicie su tarea³⁷, es decir, según la define Gadamer³⁸, la tarea de explicar el milagro de la comprensión la que no se trata de alguna comunión misteriosa de almas, sino de la participación de un sentido común, agregaríamos nosotros, entre el texto, el autor y el lector.³⁹

GEORGE REYES
george_reyes@email.com

³⁷ M. FOUCAULT, *Microfísica del poder*. (J. Varela y F. Alvarez-Urías, trads.). Madrid, Ediciones la Piqueta, 1992; M. FOUCAULT, *La verdad y las formas jurídicas*. (E. Lynch, trad.). Barcelona, Gedisa, 1992; G. REYES, *Hermenéutica del poder: Foucault, Calvino, contexto y texto*. En: *Anámnesis* 2 (2008), 125-165.

³⁸ H. G. GADAMER, *Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 437-438

³⁹ Ya vimos que para Gadamer el autor histórico de un texto carece de importancia. El autor ha muerto en el texto y es el texto que se yergue ahora como el autor; de ahí que critique a Scheleiermacher de estar fuertemente influido por Kant, de ser objetivista y de no haber ofrecido una hermenéutica adecuada por estar obsesionado por la intención comunicativa del texto; sin embargo, como ya dijimos (nota 2 de este mismo capítulo), A. C. THISELTON, *Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 2009, pp. 153-154, 160-161, piensa lo contrario. En este sentido, la hermenéutica de Gadamer llama a una reelaboración de la obra por parte del lector; cf. U. CHIALVA, *Principales corrientes hermenéuticas*. 2007. Recuperado el 10 de julio del 2014, de <http://www.monografias.com/trabajos55/corrientes-hermeneuticas/corrientes-hermeneuticas2.shtml>. Sin embargo, la reflexión hermenéutica de Gadamer al respecto gira en torno al arte de ficción, así como también la perspectiva de R. Barthes, quien radicalizaría no sólo la muerte del autor, sino también el papel del lector en la lectura de los textos; ver nota 6 del capítulo primero de esta obra.

MERCEDES GARCÍA BACHMANN, *Women at Work in the Deuteronomistic History*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2013, 413 pp.

La obra que nos convoca es un estudio detallado de los trabajos y tareas que las mujeres llevan a cabo en los libros de la llamada «historia deuteronomista». Es una investigación de profundidad, donde no solo se presenta la lista de trabajos mencionados en los textos sino que comienza con dos extensos capítulos donde la autora plantea las dificultades y límites de indagar este tema. En la introducción plantea la primera dificultad, que consiste en determinar qué es «trabajo» en el lenguaje bíblico y qué lo es aplicado a las mujeres que lo ejercen. Señala que al menos ha identificado veinticinco palabras o participios que denotan trabajos aplicados a mujeres, entre los cuales también los hay en versión masculina. Señala también que es difícil determinar cuándo esos trabajos eran ejercidos por mujeres libres o esclavas. Estas primera páginas revelan al lector que está frente a una investigación; no es un simple libro de opinión sino un trabajo exegético de envergadura y respaldado por la solidez de explorar los textos con un análisis sintáctico serio.

El capítulo 1 ahonda en las cuestiones metodológicas y en el análisis de los problemas con formas sintácticas en las que es difícil discernir su significación. Señala que es más que un problema de traducción, pues en ciertos casos el sentido general es claro y no ofrece problemas en ese sentido, pero en muchos otros los participios que habitualmente actúan como verbos lo hacen como sustantivos y crean cierta ambigüedad. Esto que puede parecer un detalle sofisticado (¡y sin duda que lo es!) muestra el grado de seriedad y complejidad del trabajo que estamos comentando. Pocos autores, si algunos, han indagado el concepto de trabajo en las narrativas bíblica con la precisión y detalle que lo encontramos en esta obra. Por otra parte, es común en muchos trabajos de investigación que ante un dilema no resuelto se arroje una hipótesis para luego asumirla como un dato probado y construir a partir de él. Deseamos decir que este no es el caso de García

Bachmann: cuando no puede resolver un problema lo dice y lo deja en ese estadio para quien desee continuar investigando. Un ejemplo es su análisis de siete casos de lexemas (p. 25-30) donde expone las diferencias mencionadas arriba y concluye que ha señalado el problema pero que queda aun sin resolver para futuros esfuerzos. Esto lleva tranquilidad al lector acostumbrado a que en muchos estudios bíblicos las hipótesis superen a las certezas.

Luego de dedicar el capítulo 2 a repasar otros trabajos sobre este tema, por lo demás escasos, dedica el cuerpo central de la obra al análisis pormenorizado de los pasajes donde se presentan mujeres trabajando. Esto corresponde a los capítulos 3 a 7. El tercer capítulo está dedicado a exponer las condiciones generales del trabajo de las mujeres y los siguientes tres a las mujeres cuyos trabajos se hacían bajo condiciones de esclavitud o dependencia (cap. 4); mujeres que trabajan pero cuya mención en los textos quedan ocultas por utilizar términos masculinos para designar sus tareas; este capítulo incluye mujeres mensajeras, acompañantes en la desgracia o tristeza, mujeres artistas (cap. 5); mujeres que trabajan en el palacio o para el rey (cap. 6); mujeres prostitutas y trabajadoras sexuales (cap. 7). El capítulo 8 obra de conclusión y tiene un sesgo distinto. Está dedicado a evaluar el aporte social y económico de las mujeres a la sociedad israelita de tiempos bíblicos. Es un intento de valorar su presencia no en relación a los valores vistos desde los intereses del varón (virginidad, condición de esposa, belleza física, etc.) o por su relación con varones (sean estos padres, hermanos, esposos, hijos) sino en su presencia como constructoras de la sociedad y en su contribución a la dinámica social. En esa empresa vuelve sobre algunos papeles ya analizados pero esta vez los evalúa en esa perspectiva como hacedoras activas de la realidad social.

Que el presente libro sea fruto de la reelaboración de su tesis doctoral presentada en 1999 en la *Lutheran School of Theology at Chicago* se nota tanto en lo detallado de los análisis (propios de ese género literario) como en el cuidado de no afirmar nada sin su respectivo respaldo analítico. El lector que domine el hebreo —o esté en camino de hacerlo— sabrá apreciar que todos los estudios de términos y frases estén hecho sobre esa lengua original y recién luego se pase a utilizar la traducción más habitual o que la autora proponga.

Quien escribe estas líneas considera que por su magnitud y lo exhaustivo de su análisis, estamos ante una obra que es referencia indispensable para cualquier otro estudio del mismo tema o tangencial a él. Como toda obra que abre camino en un tema hasta el momento poco

transitado podrá servir de respaldo o de contraste para otros avances, pero no podrá ser ignorada. Que la autora participe de la reflexión teológica y la docencia en nuestro medio es algo que nos llena de orgullo y de alegría.

PABLO R. ANDIÑACH

STUDIUM BIBLICUM FRANCISCANUM, *Liber Annus LXIII*. Milano, Edizioni Terra Santa, 2014, 575 pp.

Nos llega la edición LXIII, correspondiente al año 2013, del *Liber Annuus* del Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén. Este volumen se publica bajo la dirección de Leslaw Daniel Chrupcala, Massimo Pazzini y Gregor Geiger. El volumen editado reúne las mismas características de los anteriores, ya presentados oportunamente en la Revista Bíblica: la impresión de los textos es clara y cuidadosa, y numerosas fotografías y diseños se intercalan en las páginas dedicadas a la arqueología. Este volumen contiene veintiún artículos cuyos autores son personalidades del mismo SBF y de otros importantes centros de estudio. Los primeros trece artículos están dedicados a temas exegéticos y los ocho siguientes a cuestiones históricas y arqueológicas.

El primero de los trabajos exegéticos lleva la firma de Valerio Barbieri, de la Facultad Teológica de Italia Central de Florencia, y lleva como título «La linguistica testuale applicata alla *Vulgata*: le parti narrative di Gn 37-50» (págs. 9-44), y es un resumen de una obra de mayor extensión elaborada como tesis para acceder a la Licenciatura en el SBF. El modelo de la lingüística textual presentado por H. Weinrich fue aplicado al hebreo bíblico por A. Niccacci. V. Barbieri aplica esta teoría al sistema de los tiempos latinos de la *Vulgata*, y estudia en particular las secciones narrativas de Gn 37-50.

Dos artículos están dedicados al libro de los Salmos: El primero es de Alberto Mello, Profesor invitado en el SBF, que ofrece un estudio titulado: «L'amico-nemico: il Sal 55 nel suo contesto canonico» (págs. 45-61). Un tema recurrente en el salterio es el del enemigo (con frecuencia «mi enemigo»). Un caso especial es el del amigo que se convierte en enemigo. El artículo toma en consideración el Sal 55, que es iluminado por su contexto (Sal 51-55) desde el punto de vista canónico.

El segundo artículo se debe al Profesor Jean-Paul René Ondua Omgba, docente en la Universidad Católica del África Central y en el Instituto

Católico de Yaoundé (Camerum), y lleva como título «La facture syntaxico-poétique du Ps 86» (págs. 63-85). El autor, que obtuvo el Doctorado en el SBF con una tesis sobre el Salmo 86, presenta este artículo que tiene como objeto iluminar la sintaxis y la belleza poética de ese mismo salmo, que no ha sido suficientemente estudiado y que con frecuencia ha sido catalogado como una composición antológica carente de originalidad literaria y poética. A través de este estudio, el autor se propone mostrar lo contrario.

En un artículo titulado «La traiettoria della Sapienza dall' AT a Giovanni, al NT e sviluppi ulteriori» (págs. 87-115), el p. Alviero Niccacci OFM, profesor del SBF, estudia la trayectoria del tema de la Sabiduría a partir del Antiguo Testamento, los apócrifos, el evangelio de Juan, las cartas paulinas y los demás escritos del Nuevo Testamento, para llegar hasta los Santos Padres y los escritores medievales y modernos.

Vincenzo Lopasso, Profesor en el Instituto Teológico Calabro (Catanzaro) y Profesor invitado en el SBF, presenta un artículo que tiene como título «Ebed-Melec nella letteratura biblica e giudaica» (págs. 117-136). En este estudio, V. Lopasso compara los textos bíblicos y rabínicos referentes a Abdemélec, el oficial cusita de la corte de Sedecías que sacó a Jeremías del pozo (Jer 38,7-13). Por esta razón y por su actitud religiosa se le prometió la salvación durante la destrucción de Jerusalén (Jer 39,15-18). La versión de los LXX, sin embargo, lo presenta como opuesto al rey, en una función que correspondería más bien a un profeta. Comenzando con el Targum, su persona comienza a ser legendaria y representa a los que Dios premiará con la inmortalidad por sus buenas obras.

El profesor Alessandro Coniglio, candidato al doctorado en el Pontificio Instituto Bíblico, estudia un texto del profeta Amós en el artículo: «'The tabernacle of David that is fallen' (Am 9:11): An Exegetical Study of a Moot Expression» (págs. 137-156). En la opinión del autor, la *Sukkat David* se debería leer en el contexto de la rica imaginería de la construcción en el libro de Amós. De este modo aparece claro que no es importante identificar lo que indica el profeta (Jerusalén, el templo, la dinastía davídica, etc.), sino más bien entender la metáfora de la temporalidad y frágil estructura (una cabaña) de David en oposición a las estables y firmes construcciones de los territorios vecinos a Judá (las naciones paganas de Am 1, junto con Samaría): fortalezas, templos, casas, etc.

Un artículo del profesor Gregor Geiger, docente del SBF, está dedicado a «Imperative and *waw*-imperative: A Text-Linguistic Description of the Distribution» (págs.157-181). En este trabajo se intenta describir la distribución de la cláusula inicial de los imperativos con y sin *waw*, aplicando el modelo lingüístico textual de Weinrich y Niccacci.

El P. Rosario Pierri OFM, docente en el SBF, se ocupa de la última edición crítica del Nuevo Testamento griego en el artículo: «Codex B e Nestle-Aland XXVIII a confronto. Il Vangelo di Marco» (págs. 183-196). Se ofrecen algunas observaciones e interpretaciones de cómo esta edición del Nuevo Testamento griego usa el texto de Marcos del códice B. En algunos casos los criterios elegidos por una lectura en la edición Nestle-Aland no parecen claros y a menudo no son del todo coherentes.

El problema de la relación entre los evangelios de Marcos y de Juan es encarado por el profesor Paul N. Anderson, de la Universidad George Fox (Newberg OR), en el artículo «Mark, John, and Answerability: Interfluentially and Dialectic between the Second and Fourth Gospels» (págs. 197-245).

Un tema del evangelio de Lucas es objeto de estudio del P. Leslaw Daniel Chrupcala OFM, docente del SBF: «E il Signore si voltò. Un tratto lucano dell'agire itinerante di Gesù» (págs. 247-274). En este trabajo, se explora el sentido de un gesto de Jesús mencionado varias veces en el evangelio de Lucas: el hecho de que el Señor se «vuelva» hacia personas que lo acompañan por el camino se expresa siempre con la misma forma verbal (el participio aoristo *strapheís*). El gesto de Jesús es un elemento de su forma de vida itinerante y se relaciona con el tema lucano del discipulado.

El P. Piotr Blajer OFM, docente del SBF, desarrolla el tema de «The Parable of the Pounds or Talents: One Story in Two Different Contexts» (págs. 275-292). La parábola de las minas en Lc 19,11-27 tiene semejanza con la de los talentos de Mt 25,14-30. Las dos parábolas se originan en una misma parábola proclamada por Jesús, y las diferencias entre ambas se explican por los diferentes contextos.

El profesor Leonardo Giuliano, del Instituto de Ciencias Religiosas «Fides et ratio» (L'Aquila), avanza sobre el estudio acerca del uso del participio en la Carta a los Colosenses, comenzado en el *Liber Annuus LXII* (2012). Esta vez se ocupa de «Il participio nell'*argumentatio* di Col 1,24-4,1: valore sintattico e funzione retorica» (págs. 293-317).

Un aporte de la profesora Elisa Chiellini, candidata al doctorado en el SBF, está destinado a estudiar las dificultades que surgen en el momento de interpretar el imperativo *kaujásthō* en el texto de la Carta de Santiago: «'Si vanti il fratello umile'. E il ricco? Uno *zeugma* in Gc 1,9-10a» (págs. 320-338).

El primero de los artículos dedicados a temas históricos y arqueológicos es obra del P. Émile Puech, profesor de la École biblique et archéologique française de Jérusalem: «Une stèle funéraire araméenne de Tayma'»

(págs. 339-342). Una publicación reciente presentó esta estela con su inscripción como un caso de *damnatio memoriae*. El P. Puech estudia esta inscripción y llega a la conclusión de que contrariamente a lo que se dice en aquella publicación, no hay indicios a favor de una *damnatio memoriae*.

Dos profesores de la Universidad de Tel Aviv, Asher Ovadia y Yehudit Turnheim, estudian una pintura del Herodion: «A Wall Painting in Herod's Theatre at Herodion» (págs. 343-349). Parecería que el teatro de Herodes en el Herodion habría formado parte de un mausoleo. De las pinturas que lo decoraban sobrevive una en la que aparecen gacelas y un perro de caza. Se preguntan si estas figuras aparecen allí sólo incidentalmente o si se deben interpretar en forma alegórica.

El mismo profesor Asher Ovadia dedica un estudio a otra de las pinturas del Herodion: «A Fragmentary Wall Painting in Herod's Theatre at Herodion: Te Drinking Contest between Dionysos and Herakles» (págs. 351-359). Se trata del fragmento de una pintura, que representa un banquete. Aunque en el fragmento falta la figura de Hércules ebrio, la clave de su interpretación y significado reside muy probablemente en una narración mitológica: Hércules y Dionisio como competidores en la bebida.

El profesor Itamar Taxel, del Departamento de Arqueología y antiguas culturas del cercano oriente, de la Universidad de Tel Aviv, presenta un estudio titulado: «The Olive Oil Economy of Byzantine and Early Islamic Palestine: Some Critical Notes» (págs. 361-394). Mientras que el Profesor Yitzhak Magen propuso en sus estudios que ciertos métodos e instrumental para la producción de aceite de oliva en Palestina comenzaron a utilizarse en el comienzo del período islámico, el Profesor Taxel muestra con abundancia de evidencias arqueológicas que estos métodos e instrumental ya estaban en uso en el período bizantino.

El tema de la ética en la práctica de la arqueología en los territorios es estudiado por el profesor Salah Hussein A. Al-Hudalieh, del Instituto de Arqueología de la Universidad Al-Quds (Abu Deis Main Campus), en el artículo «Toward a Code of Ethics for Archaeological Practice in the Palestinian National Territories» (págs. 395-413).

El profesor Owen Chesnut, candidato al doctorado en la Andrews University (Berrien Springs MI.), presenta el trabajo «The Hellenistic Period at Tall Safut» (págs. 415-422), en el que examina los elementos pertenecientes al período helenista hallados en las excavaciones llevadas a cabo entre 1982 y 2001 en Tall Safut, un sitio ubicado a 12 kilómetros al norte de Amán (Jordania).

El profesor Jonathan Ferguson, del Departamento de civilizaciones pertenecientes al oriente cercano y medio de la Universidad de Toronto, en

el artículo «Masuh: The 2001 TMAP Topographic and Archaeological Survey» (págs. 423-459), informa detalladamente sobre el reconocimiento topográfico y arqueológico de Masuh, en la Jordania central, llevado a cabo en el año 2001 por la Universidad de Toronto.

El último de los artículos sobre cuestiones históricas y arqueológicas tiene como autor al profesor Dimitri Cascianelli, del Departamento de estudios humanísticos de la Università degli Studi Roma Tre: «Una nuova immagine di Davide da Khirbat al-Makhayyat? Riflessioni intorno al mosaico pavimentale superiore della cappella del prete Giovanni» (págs. 461-480). El artículo propone una nueva interpretación del piso de mosaico de la capilla superior del sacerdote Juan en Khirbat al-Mukhayyat (en la cercanía del Monte Nebo): la figura del pastor con la honda se debe identificar con David en su enfrentamiento con Goliat, símbolo de la lucha victoriosa contra Satanás y en consecuencia del eterno enfrentamiento entre el bien y el mal.

El volumen del *Liber Annuus LXIII* se cierra con las habituales secciones de «Recensiones y libros recibidos» y la Crónica del año académico 2012-2013 del Studium Biblicum Franciscanum.

Como en los años precedentes, el *Liber Annuus* testimonia la vitalidad siempre creciente del Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén.

LUIS HERIBERTO RIVAS

GEORG RUBEL, *Erkenntnis und Bekenntnis. Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung im Johannesevangelium*. Aschendorff, Münster, Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 54, 2009; 385 pp.

No es fácil traducir el título y subtítulo de esta tesis, *Conocimiento y reconocimiento confesional. El diálogo como camino de comunicación del saber en el Evangelio de Juan*. Por supuesto, *Bekenntnis* significa en este contexto *confesión* o *profesión* y así se designan las diversas confesiones de fe en la persona de Jesús que expresan sus interlocutores en los seis diálogos del evangelio de Juan aquí tratados; pero central en la propuesta del autor es que en ellos la *confesión* o *profesión* de fe en Jesús se da como culminación de un proceso en que él comunica un conocimiento acerca de sí mismo; así pues, para reflejar la relación semántica presente en la pareja de términos *Erkenntnis* – *Bekenntnis*, acudimos a la castellana *conocimiento* – *reconocimiento*, entendiendo desde ya que se trata del ‘reconocer’ creyente manifestado en la confesión de fe. Presenta dificultades también el término *Wissensvermittlung*, referido en general a todo proceso de comunicación de saberes, tal como son la enseñanza docente, la publicación de datos de investigación científica o la difusión de información en la ciudadanía. El lexema contiene la nota semántica de ‘mediación’, lo cual es importante porque en este trabajo se asume de modo relevante que la comunicación de la fe es un proceso dinámico que necesita de mediaciones y el ‘diálogo’ sería, precisamente, un medio que favorece esa comunicación.

G. Rubel estudia aquí, pues, aquellos diálogos del cuarto evangelio en que Jesús interactúa con personas de manera individual de tal modo que el conocimiento mediado–comunicado por este medio culmina en reconocimiento creyente expresado en confesión de fe. Analiza así pormenorizadamente los diálogos de Jesús con Natanael (Jn 1,47-51); la samaritana (4,7-26); el ciego de nacimiento (9,35-38); Marta (11,20-27); y del Resucitado con María Magdalena (20,15-17) y con Tomás (20,27-29), diálogos que se dan con muy diverso tipo de personas, pero siempre de ambiente

judío, salvo un caso en que es samaritano (en el cual hay, en definitiva, un saber religioso muy cercano al judío). Pese a las muchas diferencias que exhiben, ve en ellos un elemento común: «en el trascurso del diálogo Jesús comunica un determinado saber cristológico y con ello conduce al ocasional interlocutor al conocimiento de su persona, i.e., a la fe en él» (p.334), de modo que «[c]onocimiento y reconocimiento confesional son los dos conceptos clave para caracterizar» estos diálogos; a la vez «representan las dos etapas más importantes en el camino de la comunicación del saber» que se da en ellos (pp.344-5): la autorevelación de Jesús –último paso de esa comunicación– otorga al interlocutor un conocimiento confiable de su persona, el cual es apropiado en la fe y termina expresándose como confesión de la misma.

En opinión de Rubel, el evangelio de Juan intenta «fortalecer a los cristianos ya creyentes, a fin de que ellos conozcan y confiesen cada vez más la significación de la persona de Jesús» (p.344, n.1) y su situación comunicativa original sería la crisis de una comunidad cristiana debilitada tras la expulsión de la sinagoga. Ahora bien, la forma literaria ‘diálogo’, que en cierta manera reproduce las vicisitudes del camino de la adquisición del conocimiento, sería especialmente apta para involucrar a los receptores del texto en su dinámica interna y así ayudarlos a crecer en su propio camino de profundización en el conocimiento de la persona de Jesús y la confesión de fe cristológica en él: teniendo en los interlocutores de Jesús «figuras de identificación» (p.346) en las que vería reflejadas sus propias experiencias, el oyente/lector del evangelio «está activamente desafiado a reproducir el camino de la comunicación del saber en el diálogo y así a llegar por sí mismo a una fe más profunda» (pp.349-50). No sería casual, pues, el empleo que el evangelio de Juan hace de esa forma literaria en los textos estudiados.

FERNANDO ALBISTUR

Esta tirada de 300 ejemplares se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2015 en
Bibliográfica de Voros SA, Barzana 1263, Buenos Aires, Argentina

RB

FUNDADA EN 1939 POR MONS. JUAN STRAUBINGER

Director:
Luis Heriberto Rivas

ISSN 0034-7078
Registro Nacional
de la Propiedad Intelectual N° 398558

Tercer y cuarto trimestres de 2013

Suscripción anual por cuatro números:

Argentina	\$ 198
Resto del mundo	U\$ 65

Comunicaciones y correspondencia:

Editorial PPC

Avda. Callao, 410, 2º Piso

C 1022AAR

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Correo electrónico: revistabiblica@ppc-editorial.com.ar

Web: www.revistabiblica.org.ar

www.ppc-editorial.com.ar

Cheques, giros, depósitos y transferencias
a nombre de PPC Argentina, S.A.

