

EL DESCUBRIMIENTO DE LA SABIDURIA DE ISRAEL

El camino recorrido en el estudio y comprensión de la Sabiduría de Israel durante este siglo sólo puede entenderse adecuadamente en el marco de la problemática veterotestamentaria del mismo período.

Tres acontecimientos históricos concretos ocurridos alrededor de la fecha, 1880, que el presente número de ESTUDIOS ECLESIASTICOS conmemora, pueden servirnos de hitos indicadores de las coordenadas que circunscriben el estudio del Antiguo Testamento en los últimos cien años. Estos tres acontecimientos son: primero, la publicación entre 1876-77 por J. Wellhausen de una serie de artículos que en 1885 se convertirían en el libro *Die Composition des Hexateuchs*¹. Bien es verdad que la propagación triunfal en los medios científicos de la visión wellhauseniana de la evolución de la historia de Israel y del reflejo que de dicha evolución nos proporcionan los textos tendría lugar a partir de 1878 con la publicación de su *Geschichte Israels*, reimpressa en 1883 con el título *Prolegomena zur Geschichte Israels*.

Por otro lado, el año 1890 el inglés Flinders Petrie excavó *Tell el-Hesi*, en el sur de Palestina, utilizando la experiencia obtenida durante diez años de trabajos arqueológicos en Egipto y sirviéndose, por primera vez, de la cerámica para establecer una cronología. Puede decirse que con F. Petrie nace la arqueología científica de Palestina y, en general, del Próximo Oriente. Hasta él, los excavadores de esta zona riquísima en testimonios del pasado habían sido guiados, casi siempre, por el interés de encontrar tesoros con los que lucrarse o recuerdos que exhibir en los museos. A partir de este momento, las excavaciones arqueológicas intentan reconstruir una civilización y conocer una

¹ Los artículos fueron publicados en *Jahrbücher für deutsche Theologie* 21 (1876) p. 392-450, 531-602 y 22 (1877) p. 407-479.

cultura mediante la recogida exhaustiva de datos y su fijación cronológica².

Finalmente, el 18 de noviembre de 1893, León XIII publicó la encíclica *Providentissimus Deus*³ sobre los estudios bíblicos.

Estos hechos hacen referencia a las tres líneas de fuerza que determinan la comprensión del A.T. en los últimos cien años: el desarrollo de la crítica históricoliteraria, que en su mayor parte tiene lugar fuera de la Iglesia Católica, los descubrimientos arqueológicos a los que acompañan los logros obtenidos en otras ciencias, como la filología y la geografía, y, por fin, las directrices marcadas en los documentos oficiales de la Iglesia, que se siente en la obligación de decir una palabra autoritativa desde el momento en que la exégesis católica comienza a entrar en contacto con el método históricocrítico y con las tesis de la paleontología acerca de la antigüedad del hombre y del evolucionismo biológico puestas sobre el tapete científico por las publicaciones de Lyell, Huxley y Darwin⁴.

La crítica históricoliteraria que había sido inaugurada por los estudios de De Wette y Vatke, impulsada después por Ewald, fue presentada de una manera sintética y compacta por J. Wellhausen⁵. Mediante el análisis interno de las fuentes escritas, la crítica históricoliteraria pretendía presentar un cuadro coherente y preciso de la historia de Israel. Se preguntaba, pues, por el testimonio que los textos bíblicos dan de los hechos históricos. Al minucioso análisis crítico-literario de los textos acompañaba una no disimulada desconfianza respecto a la fiabilidad del testimonio histórico que los documentos pudieran dar de hechos no contemporáneos. Además, dos presupuestos se hallaban a la base del análisis de las fuentes escritas: de un lado, la persuasión de que también en Israel, como ocurría en otros pueblos, el pensamiento religioso debía haber evolucionado desde formas más primitivas hasta estadios más desarrollados a lo largo de la historia. Y en segundo lugar, la reticencia a aceptar la intervención de Dios en la historia, intervención que la presentación de las ideas religiosas israelitas, como fruto de una mera evolución histórica, hacía aparecer como innecesaria.

² Cf. G. E. WRIGHT, *Arqueología Bíblica*, Madrid 1975, p. 33ss.

³ *Enchiridion Biblicum* (EB), Nápoles-Roma 1961, núms. 81-134.

⁴ C. LYELL publicó en 1863 *The geological evidence of the antiquity of man*, T. HUXLEY, en 1864, *Man's place in nature*, y C. DARWIN, *Descent of Man*, en 1871, aunque ya antes, en 1859, había sacado a la luz *On the origin of species by means of natural selection*.

⁵ Cf. O. EISSFELDT, *Einleitung in das alte Testament*, Tubinga 1956, p. 185-216, dedicadas a la historia de la crítica del Pentateuco.

Desde entonces hasta hoy el método históricocrítico se ha impuesto sin reservas, aunque ha sido obligado a mantenerse dentro de sus propios límites. Para ello se le ha liberado de los prejuicios propios de la filosofía racionalista y ha aceptado el auxilio de la arqueología y las otras ciencias históricas, no sólo para que su investigación respecto al testimonio histórico de los textos bíblicos sea fiable, sino para garantizar el estudio exegético-teológico de los mismos textos. Ni qué decir tiene que muchas de las conclusiones que la teoría wellhauseniana clásica dio por definitivas han sido después corregidas⁶.

La exégesis católica, por su parte, al entrar en contacto en el último tercio del siglo pasado con los estudios de crítica históricoliteraria, así como con las obras pioneras de la paleontología, sintió que tanto unos como otros parecían poner en duda la inerrancia de la Escritura. Por ello, el objetivo que preside la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII es mantener las afirmaciones de la fe tradicional de la Iglesia respecto a la verdad e inerrancia de la Escritura⁷, y respecto a la misma Iglesia como intérprete autorizado de esa verdad⁸. Asimismo recomienda la cautela frente a la nueva ciencia crítica y frente a las hipótesis de las ciencias naturales. No se podían ignorar las aportaciones de las ciencias, pero había que adoptar frente a ellas una postura crítica mientras sus afirmaciones no quedaran probadas sin asomo de duda⁹. En la encíclica aparece atisbada la problemática relativa a los géneros literarios que se ofrece tímidamente como una vía de solución para los problemas presentados a la exégesis desde la historia y las ciencias naturales¹⁰. Desde luego, en nin-

⁶ Cf. J. COPPENS, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, Brujas 1942, donde se puede encontrar una buena síntesis de las tesis de la escuela wellhauseniana y de las reacciones antiwellhausenianas.

⁷ EB n.º 124: «Etenim libri omnes atque integri, quos Ecclesia tamquam sacros et canonicos recipit, cum omnibus suis partibus, Spiritu Sancto dictante, conscripti sunt; tantum vero abest, ut divinae inspirationi error ullus subesse possit, ut ea per se ipsa, non modo errorem excludat omnem, sed tam necessario excludat et respuat, quam necessarium est, Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse.»

⁸ EB n.º 108 (citando palabras de Trento y del Vaticano I)... «ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu Sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta Mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam Sacram interpretari.»

⁹ EB n.º 131: «Permulta enim ex omni doctrinarum genere sunt diu multumque contra Scripturam iactata, quae nunc, utpote inania, penitus obsolvere; item non pauca de quibusdam Scripturae locis (non propie ad fidei morumque pertinentibus regulam) sunt quondam interpretando proposita, in quibus rectius postea vidit acrior quaedam investigatio.»

¹⁰ EB n.º 121: ... «scriptores sacros, seu verius 'Spiritus Dei, qui per ipsos lo-

gún caso podría haber contradicción entre la verdad de la ciencia y la verdad de la Escritura¹¹.

La postura de León XIII en la encíclica respecto a la crítica históricoliteraria aparece suficientemente matizada, como el mismo Papa seguirá manteniendo en las letras apostólicas *Vigilantiae* del 30 de octubre de 1902, por las que crea la Comisión Bíblica, cuando escribe: «Que los nuestros cultiven, con vehemente aprobación nuestra, la disciplina del arte crítico, como muy útil que es para penetrar a fondo el sentido de los hagiógrafos. Agucen esta misma facultad empleando oportunamente la ayuda de los heterodoxos, a lo que no nos oponemos. Veán, sin embargo, que por esta costumbre no se embeban la destemplanza de juicio, pues en ella cae muchas veces el artificio de la que llaman alta crítica, cuya peligrosa temeridad Nos mismo hemos más de una vez denunciado»¹².

Dentro de la Iglesia, de la situación de cautela que reflejaba León XIII se ha pasado a la total aceptación del método histórico-crítico. Dicha aceptación fue sancionada por la autoridad eclesiástica en la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII, publicada el 30 de septiembre de 1943. Entonces Pío XII escribía: «Así, pues, el intérprete, con todo empeño y sin descuidar luz alguna que hayan aportado las investigaciones modernas, esfuércese por averiguar cuál fue el carácter y condición de vida del escritor sagrado, en qué edad floreció, qué fuentes utilizó, ya escritas, ya orales, y qué formas de decir empleó. Porque así podrá conocer más plenamente quién haya sido el hagiógrafo y qué haya querido significar al escribir.» Y más adelante añade: «Por otra parte, cuál sea el sentido literal no está muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos orientales como en los escritores de nuestra época. Y efectivamente, qué quisieron ellos dar a entender con sus palabras, no se determina solamente por

quebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura' [Aug., *De Genesi ad litt.* lb. II c. 9,20]; quare eos, potius quam explorationem naturae recta persequantur, res ipsas aliquando describere et tractare aut quodam translationis modo aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos. Vulgari autem sermone quum ea primo propieque efferantur, quae cadant sub sensus, non dissimiliter scriptor sacer (monuitque et Doctor Angelicus) 'ea secutus est, quae sensibiliter aparent' [Summa th. I qu. 70 a. 1 ad 3], seu quae Deus ipse, homines alloquens, ad eorum captum significavit humano more».

¹¹ EB n.º 127: «Ea valeant universe quae idem Augustinus ad Hieronymum scripsit: '... Si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non adsecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam'»... [Aug *Ep.* (82) ad Hieronymum c. 1,3].

¹² EB n.º 142. La traducción en E. DENZINGER, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1963, p. 458, nota 2.

las leyes de la gramática y de la filología, ni sólo por el contexto del discurso, sino que es de todo punto necesario que el intérprete se traslade, como si dijéramos, mentalmente a aquellos remotos siglos del Oriente, a fin de que, debidamente ayudado por los recursos de la historia, de la arqueología, de la etnografía y de otras disciplinas, discierna y claramente vea qué géneros literarios, como dicen, quisieron usar y de hecho usaron los escritores de aquella vetusta edad. Porque los antiguos orientales no siempre empleaban, para expresar sus conceptos, las mismas formas y el mismo estilo que nosotros hoy, sino más bien aquellas que se usaban entre los hombres de su tiempo y de su tierra. Cuáles fueran esas formas, el exegeta no lo puede establecer como de antemano, sino solamente por la cuidadosa investigación de las antiguas literaturas del Oriente»¹³.

Bien es verdad que desde León XIII, época de encuentro y de cautela, hasta Pío XII, momento de madura aceptación, hubo que pasar por el rechazo, casi sin matices, de la crítica históricoliteraria que ocupó los pontificados de Pío X¹⁴ y de Benedicto XV¹⁵, y que se dejó sentir todavía en el pontificado de Pío XI. El rechazo fue provocado por los escritos de los teólogos modernistas, especialmente A. Loisy¹⁶. La Pontificia Comisión Bíblica, que había sido creada por León XIII en 1902, publicó durante los años 1905-15 una serie de decretos de corte netamente conservador sobre cuestiones de crítica histórica y literaria que paralizaron la investigación católica en el campo del A. T. Exegetas de valía como M. J. Lagrange fueron prácticamente reducidos al silencio y hubieron de dedicar sus esfuerzos a temas de problemática secundaria o al N. T., al que todavía no se había aplicado el método históricoliterario¹⁷. Entre 1918-30 el Santo Oficio, bajo la égida del cardenal Merry del Val, llevó a cabo una serie de acciones, como incluir en el Índice el *Manuel Biblique* de Vigouroux, Bacuez y

¹³ EB núms. 557-559. La traducción en E. DENZINGER, *op. c.*, p. 587-8.

¹⁴ El 3 de julio de 1907 el Santo Oficio publicó el decreto *Lamentabili* (EB números 190-256), y el 8 de septiembre del mismo año vio la luz la encíclica *Pascendi dominici gregis* (EB núms. 257-267). Sobre la falta de matices en estos documentos cf. R. E. BROWN, *Declaraciones de la Iglesia en Comentario Bíblico S. Jerónimo, V, Estudios sistemáticos*, Madrid 1971, p. 327-8.

¹⁵ El 15 de septiembre de 1920 Benedicto XV publicó la encíclica *Spiritus Paraclitus* (EB núms. 440-495), conmemorando el centenario de S. Jerónimo. A pesar de que la crisis modernista comenzaba a quedar atrás, Benedicto XV se muestra a la defensiva en lo tocante a la historicidad en los textos bíblicos, interpretando restrictivamente la encíclica de León XIII.

¹⁶ Cf. R. AUBERT en *Nueva Historia de la Iglesia, V*, Madrid 1977, p. 188-204.

¹⁷ Cf. L. VÉNARD, *Le Nouveau Testament et les origines chrétiennes*; en la obra en colaboración: *L'oeuvre exégétique et historique du R. P. Lagrange*, Saint-Amand 1935, p. 65-120.

Brassac (para las ediciones 12.^a-15.^a del N.T. y 14.^a del Antiguo), que denotaban una grave incomprensión frente a la problemática bíblica y frente a los exegetas¹⁸.

La raíz del problema planteado es no haber entendido adecuadamente la relación existente entre el testimonio acerca de Dios —fe y costumbres—, de los textos bíblicos y el testimonio de dichos escritos sobre los sucesos históricos y en algunos pasajes concretos, como los primeros capítulos del Génesis, sobre las ciencias naturales. El problema no fue visto adecuadamente durante la crisis modernista por la autoridad de la Iglesia, pero tampoco había sido planteado en sus justos términos ni por los investigadores que pusieron a punto el método ni por los teólogos modernistas. El mismo J. Wellhausen dimitió en 1882 de su cátedra de la Facultad de Teología de Greifswald y se pasó a la Facultad de Letras consciente de haber roto con las posiciones de la Iglesia protestante: «... freiwillig in dem Bewusstsein durchaus nicht mehr auf dem Boden der evangelischen Kirche oder des Protestantismus zu stehen»¹⁹.

Sin embargo, exegetas como Lagrange, que comprendieron adecuadamente el problema y aportaron ideas y señalaron los caminos para su solución²⁰, hubieron de esperar muchos años para ver al final de su vida cómo la exégesis católica comenzaba a caminar por la senda abierta por ellos y a andar un camino que de no haberse mantenido vallado durante tantos años ya se habría recorrido.

Este hubiera sido el planteamiento del problema en sus justos términos: ¿son aplicables a la Biblia los métodos de estudio de la literatura profana?, que en términos cristológicos tiene su paralelo en la pregunta acerca de la realidad de la encarnación del Hijo de Dios. Si Jesucristo es realmente hombre —igual en todo a nosotros, menos en el pecado—, la palabra de Dios consignada en la Biblia es susceptible de estudio como toda palabra humana. Si el hombre Jesús de Nazaret está sometido a las limitaciones humanas y, sin embargo, es el Hijo de Dios, también la palabra humana que es la Biblia está sujeta a todas las limitaciones de la palabra humana, sin que éstas contradigan en nada el hecho de ser palabra de Dios²¹. Y no solamente esto, sino que así como el acceso a Dios lo tenemos únicamente en su Hijo encarnado, en la Humanidad del Hijo, sólo podremos alcanzar el men-

¹⁸ Cf. EB núms. 497-504 y J. LEVIE, *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios*, Bilbao 1964, p. 180-1.

¹⁹ Citado por J. COPPENS, *op.c.*, p. 37-8.

²⁰ Especialmente con su libro: *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament*, publicado en 1903.

²¹ Cf. J. LEVIE, *op. c.*, p. 231.

saje divino de los escritos bíblicos comprendiéndolos como palabra humana que son. Precisamente por eso puede Pío XII imponer al exegeta como medio necesario para alcanzar el genuino sentido de los libros sagrados «ver y determinar con claridad cuál es el sentido de las palabras bíblicas que se llama literal»²².

Como no se puede argüir la humanidad de Jesucristo contra su divinidad, tampoco las limitaciones de la Escritura en el campo científico o como testimonio de los hechos históricos son argumento contra la inspiración e inerrancia de la misma Escritura. Y recíprocamente, como no se puede negar la humanidad real de Jesucristo, dada su condición divina, tampoco puede negarse la palabra humana que es la Escritura por ser la palabra de Dios. Todo esto lo vio perfectamente Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu* al escribir: «Porque a la manera como el Verbo sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo 'excepto en el pecado' (Heb 4,15), así las palabras de Dios expresadas por lenguas humanas se han hecho en todo semejantes al humano lenguaje, excepto en el error»²³.

Creo no simplificar en exceso si afirmo que desde la encíclica de Pío XII hasta hoy el trabajo de la exégesis católica se ha mantenido en la misma línea, avanzando y tratando de recuperar el tiempo perdido. El Concilio Vaticano II confirmó plenamente las directrices de Pío XII dando un impulso ecuménico a los estudios bíblicos, como lo dio al conjunto de las actividades de la Iglesia. Es verdad que desde el último año del pontificado de Pío XII hasta el comienzo del Concilio, concretamente entre los años 1958-62, hubo un intento de reconducir la exégesis a posiciones ya superadas anteriormente que no tuvo mayores consecuencias²⁴. Quizá haya servido únicamente para recordarnos que hay que estar conquistando continuamente lo ya conseguido.

En resumen, ¿cuál puede ser el balance de los logros obtenidos en estos cien años de esfuerzos científicos, revelaciones arqueológicas e históricas y de reflexión y profundización de los problemas llevado a cabo por exegetas y magisterio?

Me parece que en este momento es un hecho adquirido que los textos bíblicos no sólo pueden, sino que deben ser estudiados con los métodos aplicables a la literatura profana. Es el camino imprescindible para captar el mensaje divino de dichos textos. Este principio tiene muchas consecuencias importantes, de las que voy a subrayar ahora

²² EB n.º 552. Traducido en E. DENZINGER, *op. c.*, p. 586.

²³ EB n.º 559. Traducido en E. DENZINGER, *op. c.*, p. 588.

²⁴ La controversia ha sido recogida por J. A. FITZMYER en TS 22 (1961) p. 426-44.

únicamente dos. Nadie se acerca a un texto literario en una traducción si puede hacerlo en su idioma original. Lo mismo ocurre con los libros bíblicos. Los originales superan en años-luz a las traducciones, por muy antiguas o autorizadas que sean²⁵. Asimismo, ante toda obra literaria la actitud del lector es empaparse del pensamiento de la obra que lee, dialogar con ella, y en ningún caso juzgarla desde presupuestos ajenos a la misma. Por esto ha surgido una nueva teología bíblica²⁶. Ya no podemos acercarnos a la Biblia a hacerle preguntas sobre un cuerpo de doctrina conocido de antemano, que los textos bíblicos confirmarían. Ahora nos acercamos a la Escritura a preguntarle cuál es su doctrina, que será luego normativa de nuestra fe.

En segundo lugar, la contribución de ciencias como la arqueología, la geografía y las diversas filologías del Antiguo Oriente al conocimiento del medio histórico y sociocultural en que la Biblia nace es imposible de ponderar en exceso. Estas ciencias han confirmado el testimonio histórico de la Biblia, obviamente no de una manera literalista, en un grado que la crítica racionalista del siglo pasado no podía sospechar²⁷.

Por fin, después de estos años de esfuerzos se puede afirmar que en los estudios exegeticos y pre-exegeticos, tanto en filología (crítica textual, crítica literaria), como en las ciencias históricas (arqueología, historia, etnografía, geografía) no hay campos confesionales. La ciencia bíblica es una. Ya no hay hombre o mujer, judío o griego, protestante o católico. Incluso por lo que toca a la teología bíblica, tras el impulso ecuménico del Vaticano II²⁸, las líneas divisorias están cada vez más desdibujadas. En las Facultades de Teología católicas se estudian los manuales de Teología Bíblica de G. von Rad o de W. Eichrodt, mientras los autores protestantes —y judíos— que se acercan al estudio de los sapienciales, por poner un ejemplo de los libros a los que me voy a referir en seguida, con dificultad observan la frontera que separa las Sabidurías de Ben Sira y de Salomón de los libros protocanónicos²⁹.

²⁵ Esta es una diferencia importante que separa las encíclicas de León XIII y Pío XII. Este último precisa asimismo los límites y alcance del decreto del Concilio de Trento sobre la Vulgata. Cf. J. LEVIE, *op. c.*, p. 218ss.

²⁶ Cf. A. SUEZER, *Crítica moderna del Antiguo Testamento*, en *Comentario Bíblico S. Jerónimo, V, Estudios Sistemáticos*, Madrid 1971, p. 271, así como el bosquejo de la historia de la disciplina de E. JACOB en su *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid 1969, p. 21-33.

²⁷ Cf. A. ROLLA, *La Biblia ante los últimos descubrimientos*. Madrid 1962.

²⁸ El Vaticano II en la Constitución «*Dei Verbum*», n.º 22, alienta el trabajo conjunto con exegetas no católicos.

²⁹ Cf. J. L. CRENSHAW, *Prolegomenon*, en *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, Nueva York 1976, p. 2-3.

LA SABIDURÍA SE OCULTÓ A LOS OJOS DE TODO VIVIENTE
Y EL AVE DE LOS CIELOS FUE VELADA (Job 28,21)

Es hora ya de preguntarnos por la inserción del estudio relativo a la literatura sapiencial en la problemática veterotestamentaria del último siglo descrita hasta aquí.

La Sabiduría de Israel como fenómeno antropológico y como movimiento, con una cierta unidad interna, creador de una literatura no fue descubierto en su especificidad hasta comienzos de nuestro siglo. Fue H. Meinhold quien en 1908, en un estudio de sorprendente modernidad³⁰, especialmente por sus finos análisis literarios, puso de relieve la peculiaridad del movimiento sapiencial y el valor y características de su producción literaria.

Hasta la obra de Meinhold el tratamiento de que había sido objeto la literatura sapiencial puede resumirse con dos palabras: olvido e incompreensión. Varios datos pueden servirnos para caer en la cuenta del olvido en que se encontraban los sapienciales. Si tomamos como exponente de la exégesis católica el *Manuel Biblique* de Bacuez y Vigouroux, cuya segunda edición es de 1881, que junto con el *Corpus Scripturae Sacrae*, publicado a partir de 1886 por R. Cornely, J. Knaubenbauer y F. von Hummelauer, está a la cabeza de la exégesis católica de la época, vemos, por ejemplo, que el manual francés dedica al libro del Génesis más espacio que a los cinco libros sapienciales juntos. Los escritos proféticos van precedidos de una introducción general que ocupa quince páginas, mientras en una sola página se completa la introducción a los libros «didactiques et sapientiaux». Y algo semejante ocurría en la exégesis no católica. Todavía en 1925 en la bibliografía *The People and the Book*, publicada por la *British Society for Old Testament Study*, mientras hay 91 entradas bajo «sacerdocio, culto, etc.», 71 bajo «profecía», aparecen solamente 4 bajo «sabiduría»³¹.

Testigo cualificado del olvido a que estaba sometido el movimiento sapiencial es la Pontificia Comisión Bíblica, que no tuvo un solo decreto haciendo referencia a los cinco libros propiamente sapienciales³².

³⁰ *Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung*, publicado en Leipzig.

³¹ Cf. R. B. Y. SCOTT, *The Study of the Wisdom Literature*, Interpretation, 24 (1970) p. 24.

³² El único decreto de la PCB que hace referencia a alguno de los «Escritos» fue publicado el 1 de mayo de 1910. En él se indica que aunque no es necesario considerar a David como único autor de todos los salmos, sí lo es de los salmos 2, 16, 18, 32, 69 y 110. Cf. EB núms. 332-339. El hecho de que la PCB olvidara los

A mi modo de ver, dos son las razones de ese olvido. La primera de ellas es que casi la mitad del *corpus* de la literatura sapiencial son textos deuterocanónicos y, por lo tanto, preteridos hasta muy recientemente por la exégesis protestante. Pero razón más importante aún es el hecho de que estos libros no plantean cuestiones históricas de relieve, al menos a primera vista. El sistema wellhauseniano clásico se había preguntado por el testimonio histórico de estos libros, como lo había hecho por el testimonio histórico de todo el A. T. Y se había contentado con situar el libro de Job en el exilio o poco después, pensaba que los otros libros habían recibido, cada vez en mayor medida, la influencia de la sabiduría griega y que, en consecuencia, se debía colocar su composición en la época de la dominación helenística. No se rechazaba, sin embargo, la posibilidad de que la sabiduría israelita hubiera tenido su origen antes del exilio (siglos VIII o VII antes de Cristo). La crítica históricoliteraria accedía, pues, al estudio de estos libros desde su propia perspectiva: la historia.

Por eso la segunda palabra con que he calificado la actitud frente a la literatura sapiencial ha sido incomprensión. Incomprensión en el sentido de que la exégesis se acercaba a la literatura sapiencial desde presupuestos ajenos a su propio significado. Eran fundamentalmente cuestiones históricas las que se discutían respecto a estos libros, como se hacía en el Hexateuco. Asimismo, no se intentaba tanto sintonizar con su pensamiento y su significado peculiar dentro del A. T., cuanto comprenderlos asimilando su mensaje al resto de los libros bíblicos, en especial a los del N. T. Especialmente significativo a este respecto es el hecho de haber considerado estos libros, ante todo, como *tratados morales*, textos donde la ley y la enseñanza profética se habrían expresado en forma de exhortación moral.

Voy a ilustrar brevemente estas afirmaciones con sendos ejemplos de Job, Qohelet y Proverbios, tomados del *Manuel Biblique* citado³⁸.

En el libro de Job aparece patente el interés del manual y de la época por los problemas históricos. El primer párrafo del manual relativo a Job presenta las «opinions diverses sur le caractère historique du livre de Job», mientras en el segundo encontramos la «preuve du caractère historique» de dicho libro, es decir, que el libro de Job

libros sapienciales fue, sin duda, beneficioso para la exégesis católica de esos libros. H. DUESBERG pudo escribir *Les Scribes inspirés*, una de las obras donde la investigación bíblica católica alcanzó más alta cota antes de Pío XII. La primera edición fue publicada en Paris-Brujas 1938-39. Cf. J. Coppens, *op. c.*, p. 162ss.

³⁸ Otro tanto se podría decir del *Corpus Scripturae Sacrae*.

nos relata una historia que ha sucedido realmente —¡como si no sucediera todos los días y en todos los países!—³⁴.

De forma semejante, gran parte del espacio que el manual dedica a introducir los diferentes libros se emplea en responder la cuestión histórica de la autoría de los libros: ¿fue realmente Salomón quien compuso Proverbios o escribió Qohelet?

Si Job no hubiera existido o Salomón no hubiera compuesto Proverbios o Qohelet, sería la misma Escritura quien nos induciría a error, pues afirma lo contrario en Ez 14,14, Prov 1,1 y Qoh 1,1, respectivamente. Sin embargo, el manual no tiene inconveniente en rechazar la autoría de Salomón para el libro de la Sabiduría, habida cuenta de que la atribución a Salomón de tal libro no aparece en la *Vulgata*, y ha sido reconocida como una ficción literaria por varios Paddres de la Iglesia, entre otros, Jerónimo y Agustín³⁵.

Un ejemplo de cómo el exegeta al acercarse a estos libros intenta acomodar su pensamiento al del resto de los libros bíblicos podemos verlo en la lectura que el manual que nos sirve de referencia hace de Qoh 3,19-20: «Quant au sens de l'ensemble du passage, qui peut donner lieu à quelques difficultés, les mots *unus interitus est hominis et jumentorum et aequa utriusque conditio... nihil habet homo jumento amplius, ... omnia pergunt ad unum locum; de terra facta sunt et in terram pariter revertuntur*, III, 19-20, ces mots, dis-je, doivent s'entendre seulement de la vie physique. Salomon ne compare l'homme à la bête que sous un rapport: la nécessité pour l'un et pour l'autre de mourir»³⁶. Y más adelante añade: «Il est donc complètement faux que l'Ecclésiaste nie l'immortalité de l'âme et la rétribution du bien et du mal. Il faut remarquer toutefois qu'il ne parle pas de ces grandes vérités d'une manière *aussi claire et aussi explicite* que le Nouveau Testament»³⁷.

El acercamiento a los textos sapienciales desde presupuestos ajenos a ellos mismos, algo que todavía no ha pasado definitivamente a la historia, tiene un especial exponente en la consideración de estos libros como *morales*, libros que nos exhortan a cumplir nuestros deberes para con Dios, con nosotros mismos y con el prójimo. El manual que estamos siguiendo escribe: «Les Proverbes sont le premier des livres appelés sapientiaux, dans le sens strict, parce qu'ils nous enseignent la véritable sagesse, celle qui nous apprend à pratiquer la vertu,

³⁴ Cf. MM. Bacuez et Vigouroux, *Manuel Biblique*, II, Paris 1881, p. 210ss.

³⁵ Ibidem p. 433ss.

³⁶ Ibidem, p. 415.

³⁷ Ibidem, p. 417. El subrayado es mío.

à devenir meilleurs et à faire, comme nous le disons aujourd'hui dans la langue chrétienne, notre salut. La sagesse est, par conséquent, la même chose que la vertu: elle consiste à connaître et à faire le bien pour plaire à Dieu, III,4; à fuir le mal pour ne point lui déplaire, III,7; cf. VIII,13; à agir, en un mot, d'une manière surnaturelle»³⁸.

La Sabiduría de Israel ha sido entendida, incluso en tiempos recientes en algunas teologías del A.T.³⁹, como la esencia de la moral del antiguo Israel, dando por admitido que la Sabiduría se identifica con la Virtud. Y esto, como ha puesto de relieve von Rad⁴⁰, sólo es verdad hasta cierto punto. La Sabiduría es un fenómeno pluriforme que, sólo en un segmento del amplio arco que describe su evolución, y únicamente en cierto sentido, se identifica con la Virtud. Y desde luego, sin coincidir con las nociones tradicionales de moral o ética.

En fin, creo que estos ejemplos han podido ilustrar los presupuestos hermenéuticos que han hecho de la Sabiduría una incomprendida oculta a los ojos de todo viviente hasta ya entrado nuestro siglo, y que podemos resumir: 1) el dominio de la problemática acerca de la fiabilidad del testimonio histórico proporcionado por los libros bíblicos; 2) la asimilación de su pensamiento a los contenidos del conjunto de la Revelación, especialmente a la teología neotestamentaria, y 3) la lectura de la enseñanza de la Sabiduría como exhortación moral.

LA SABIDURÍA GRITA EN LAS CALLES,
EN LAS PLAZAS ALZA SU VOZ (Prov. 1,20)

I

La situación de olvido e incompreensión en el tercio final del siglo pasado se prolongó en amplios círculos de exegetas, a pesar de la obra de H. Meinhold, hasta 1924, año en el que una de las coordenadas a las que he aludido al comienzo, la de los descubrimientos arqueológicos, pasó por los libros de la Sabiduría. En dicho año A. Erman hizo notar la relación existente entre una de las colecciones del libro de Proverbios, en concreto Prov 22,17-23,11, y la *Enseñanza de*

³⁸ Ibidem, p. 389.

³⁹ Cf. G. VON RAD, *La Sabiduría en Israel*, Madrid 1973, p. 103, nota 1.

⁴⁰ G. VON RAD, *La Sabiduría en Israel*, p. 103ss.

Amenemope que había sido publicada por primera vez el año anterior por W. Budge ⁴¹.

La semejanza entre ambas obras sapienciales atrajo la atención y el interés de los estudiosos hacia los libros de la Sabiduría. Atención e interés que han seguido creciendo hasta hoy y que han producido excelentes trabajos de crítica literaria y que intentan lograr que la Sabiduría encuentre su puesto en la teología del A. T.

Pero antes de referirme brevemente a algunas de las aportaciones significativas en estos campos, me parece importante hacer notar una serie de trabajos filológicos, especialmente de crítica textual, llevados a cabo en los últimos años, por lo que tienen de representativo del esfuerzo crítico en el campo del A. T. Estos trabajos, aunque olvidados a veces, están a la base de los estudios de crítica literaria y teología bíblica, imposibles sin ediciones críticas.

Desde S. Jerónimo hasta Pío XII el texto bíblico leído en la Iglesia occidental fue el de la Vulgata, y tras el Concilio de Trento lo fue además de una manera autoritativa para los católicos, de forma tal que incluso las traducciones se basaron en la Vulgata. No ocurría lo mismo entre los protestantes.

León XIII en la *Providentissimus Deus* reconoce la autoridad de la Vulgata, pero pide no olvidarse de las «reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum» ⁴². La situación cambió a partir de la encíclica *Divino afflante Spiritu*, que subrayó la primacía de los textos en lengua original sobre cualquier traducción.

El texto hebreo bíblico que había dominado durante cuatrocientos años, al que, por ello, se puede calificar de *textus receptus*, fue el de la Biblia rabínica preparado por el investigador judío J. ben Hayyim, y que fue editada por D. Bomberg en 1524-5. Este texto fue el único que se imprimió repetidas veces hasta que R. Kittel y P. E. Kahle, entre 1929 y 1937, prepararon para la *Bibelanstalt* de Stuttgart el texto de la *Biblia Hebraica* (BH³), basado en el códice de Leningrado. Es el códice completo y fechado (año 1009) más antiguo que conservamos. Este texto se ha vuelto a imprimir con frecuencia. Otras dos ediciones se han preparado posteriormente sobre el mismo manuscrito: la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BH⁴), editada bajo la dirección de K. Elliger y W. Rudolph durante los años 1967-77, y la edición de A. Dotan,

⁴¹ Cf. A. ERMAN, *Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope*, OLZ, 27 (1924) p. 241-252. También H. GRESSMANN, *Die neugefundene Lehre des Amenemope und die vorexilische Spruchdichtung Israels*, ZAW 42 (1924) p. 272-96.

⁴² EB n.: 106.

publicada en Tell-Aviv en 1976. N. H. Snaith preparó para la *British and Foreign Bible Society* una edición (Londres 1958) basada en un manuscrito lisboeta de 1483⁴³.

Entre las ediciones del texto griego, que continúan una tradición secular inaugurada por las ediciones *Complutense*, impresa en 1517 pero no publicada hasta 1921 por esperar el permiso papal, y la *Aldina* de 1518, conviene distinguir las ediciones manuales, basadas en unos pocos manuscritos, de las grandes ediciones críticas. Entre las primeras la edición hoy al uso es la de A. Rahlfs (1935), que suplantó a la de H. B. Swete⁴⁴.

En cuanto a las grandes ediciones críticas con acopio importante de variantes y restauración del texto incluso, es curioso constatar la diferente situación en que nos encontramos respecto a los sapienciales deutero y protocanónicos. Mientras para Job, Proverbios y Qohelet, también para el Cantar, todavía hoy hemos de recurrir a la edición de Holmes y Parsons (1798-1825), para los libros de la Sabiduría de Salomón y la Sabiduría de Ben Sira tenemos las recientes ediciones críticas preparadas por J. Ziegler dentro del programa *Vetus Testamentum Graecum Societatis Litterarum Gottingensis editum* y publicadas en 1962 y 1965, respectivamente⁴⁵.

Cuando la suerte da la mano al trabajo del filólogo, la aportación de éste al conocimiento de los textos antiguos puede ser más espectacular. En este sentido hay que subrayar una serie de descubrimientos de textos fragmentarios que en conjunto nos han proporcionado dos tercios del original hebreo de la Sabiduría de Ben Sira⁴⁶.

Al lado de estos trabajos sobre el texto bíblico los filólogos del Antiguo Oriente han gastado mucho tiempo y esfuerzo en descifrar, interpretar y comprender la ingente cantidad de textos que en tabletas de arcilla cocida o sobre papiro ha puesto a su disposición la arqueología. Dejando aparte con sólo mencionarlos, los textos sume-

⁴³ En este momento se están llevando a cabo otros dos proyectos críticos de envergadura: la edición crítica basada en el códice de Alepo, a cargo de la Universidad de Jerusalén (hasta ahora ha visto la luz sólo el libro de Isaías [1965]), y la *editio princeps* del códice de profetas de El Cairo en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid). Han aparecido solamente los tomos dedicados a los Profetas Menores (1979) y Josué. Jueces (1980).

⁴⁴ Publicadas respectivamente en Stuttgart y Cambridge. Esta última entre 1887 y 1894.

⁴⁵ Sobre el estado actual de las ediciones de la Biblia Griega cf. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Los estudios de «Septuaginta». Visión retrospectiva y problemática más reciente*, CFC, 11 (1976) p. 413-468.

⁴⁶ El texto en H. L. STRACK, *Die Sprüche Jesus, des Sohnes Sirachs*, Leipzig 1903; J. MARCUS, *JQR* 21 (1930-31) p. 223-240; A. A. DI LELLA, *Bib.* 45 (1964) p. 153-167, y, finalmente, Y. YADIN, *The Ben Sira Scroll from Masada*, Jerusalem 1965.

rios, acadios y egipcios, que se nos presentan como parientes lejanos de los textos bíblicos⁴⁷, quiero fijarme únicamente en los descubrimientos de Ugarit. Y esto porque los textos de Ugarit constituyen un instrumento lingüístico hay ya imprescindible para leer muchos pasajes oscuros del A. T. hebreo.

Entre 1929 y 1939 C. Schaeffer excavó Ras Shamra (Ugarit), paraje de la costa siríaca donde crece el hinojo salvaje. De ahí su nombre actual: «cabeza de hinojo». Con la reanudación de las excavaciones en 1949, interrumpidas a causa de la segunda guerra mundial, se llevaron a cabo una serie de campañas que resultaron extremadamente fecundas. Aquí se descubrió una escritura alfabética consonántica que servía para notar un dialecto semítico noroccidental muy semejante al hebreo. Aparte su aportación al conocimiento de la historia del alfabeto, que encontramos ya formado en el mismo orden que el griego, con las necesarias acomodaciones, en el siglo XIV a. C., la contribución de este dialecto semítico, el ugarítico, relativa a los textos bíblicos, es su ayuda en la comprensión sintáctica y semántica de muchos pasajes veterotestamentarios, especialmente de los libros sapienciales, los Salmos y el Cantar de los Cantares⁴⁸.

II

Por lo que toca a la crítica literaria, tres son las direcciones que ha seguido en el estudio de la Sabiduría de Israel, direcciones que tratan de dar respuesta a las siguientes preguntas: ante todo, ¿qué es la Sabiduría?, ¿en qué formas literarias se ha transmitido? y ¿cuáles fueron los contextos vitales en que se originó y tuvo su desarrollo?; segundo, ¿qué relación media entre la Sabiduría de Israel y el resto de la Sabiduría del Antiguo Oriente?, y, por fin, ¿ha influido la Sabiduría en otros libros del Antiguo y Nuevo Testamento, aparte los propiamente sapienciales?

⁴⁷ Dos importantes colecciones de textos del antiguo Oriente en relación con la Biblia son las de H. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum AT*, Berlin-Leipzig 1962, y J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1955. Sobre el ambiente histórico-cultural que rodea a Israel, cf. M. NORR, *El mundo del Antiguo Testamento*, Madrid 1976.

⁴⁸ Trabajos importantes, entre otros, son los de M. DAHOOD, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Roma 1963, *Canaanite-Phoenician Influence in Qohelet*, Bib 33 (1952) p. 30-52 y 191-221, *Some Northwest-Semitic Words in Job*, Bib 38 (1957) 306-320, *Ugaritic and the Old Testament* EThL, 44 (1968) p. 35-54.

Quizá la definición más extendida hoy sea la que dio von Rad en su teología del A.T., para quien la Sabiduría es «un conocimiento práctico de las leyes de la vida y del universo, basado en la experiencia»⁴⁹. Esta definición es válida como una primera aproximación. Pero la Sabiduría, que se extiende a todos los campos de la actividad humana y a lo largo de toda la historia de Israel, es un fenómeno más diversificado y pluriforme de lo que tal definición transparenta. Y así, habría que distinguir, al menos, una sabiduría a la que podríamos calificar de «popular», que transmitiría los conocimientos para la vida práctica acrisolados en la experiencia del pueblo. Su medio humano de transmisión y desarrollo sería la familia o el clan. Es la sabiduría más antigua de Israel y su origen se confunde con el origen del pueblo. Entre sus formas literarias, el proverbio, la fábula y el acertijo. Un segundo tipo de sabiduría, que llamaríamos «cortesano» porque nace en la corte y en la corte se desarrolla, haría su aparición en Israel en tiempo de Salomón, al organizar este rey el estado sobre el patrón de los países vecinos, sobre todo, Egipto. En esta sabiduría cortesana habría que distinguir dos vertientes. De un lado tendríamos una sabiduría jurídica y diplomática cuyo objetivo sería formar los funcionarios requeridos por la burocracia del estado. De otro lado encontraríamos una sabiduría cuyo objeto serían las ciencias naturales y que tendría por finalidad la formación científica de los jóvenes cortesanos. Ambas vertientes de esta sabiduría cortesana se desarrollan en un ambiente profano, si es que en el Antiguo Oriente algún ambiente puede calificarse de profano, y en la medida que la comunicación de los diversos pueblos lo permite, es una sabiduría internacional. Sus formas literarias principales serían los poemas didácticos, las disputas, los proverbios y los onomástica⁵⁰.

Por fin, hay que mencionar una sabiduría «teológico-moral», desarrollada en los círculos de sabios, escribas, que en el Israel post-exílico, sin corte, pudo, tal vez, ubicarse alrededor del templo. Estos escribas habrían acometido la tarea de repensar la antigua sabiduría de Israel a la luz de la fe en Yahvéh. Lo que se ha llamado, con expresión quizá poco acertada, la «nacionalización» de la Sabiduría.

⁴⁹ *Teología del A.T.* I, Salamanca 1972, p. 508.

⁵⁰ Sobre el estado de la investigación acerca de la crítica literaria de los textos sapienciales cf. J. L. CRENSHAW, *Wisdom in Old Testament Form Criticism*, ed. J. H. Hayes, San Antonio 1974, p. 225-264, y R. E. MURPHY, *Assumptions and Problems in Old Testament Wisdom Research*, CBQ 29 (1967) p. 407-18, y *Form Criticism and Wisdom Literature*, CBQ 31 (1969), p. 475-483. En la imprenta el presente trabajo, he recibido la publicación del *Colloquium Biblicum Lovaniense XXIX* (agosto 1978) dedicado a los libros sapienciales con las más recientes aportaciones sobre el tema: *La Sagesse de l'Ancien Testament*, ed. M. GILBERT, Lovaina 1979.

Rasgo fundamental de este tipo de sabiduría es la meditación sobre la historia del pueblo y sobre las Escrituras. Sus principales formas literarias: el poema, el himno, la exhortación e, incluso, la diatriba.

Las colecciones más importantes de las sabidurías popular y cortesana han sido recogidas en el libro de Proverbios, excepción hecha de los nueve primeros capítulos. Restos de la que hemos llamado sabiduría popular han sido detectados en otros muchos libros del Antiguo Testamento. Cuando la sabiduría antigua, cuyo objetivo era enseñar al hombre a bandearse, deja al descubierto su incapacidad para dar razón del sentido de la vida y para responder al cuestionamiento profundo de la existencia aparecen los libros de Job y Qohelet. Representan el momento de inflexión de la Sabiduría sobre sí misma y el reconocimiento de su propia limitación. Finalmente, la Sabiduría de Ben Sira, la primera colección del libro de Proverbios (Prov 1-9), muchos de los salmos sapienciales y la Sabiduría de Salomón constituyen la producción de la sabiduría teológico-moral. Estos libros representan la asunción de la Sabiduría por la fe yahvista y la Sabiduría de Salomón, en concreto, una lograda síntesis de sabiduría y apocalíptica⁵¹.

Aunque la *Enseñanza de Amenemope* es la única obra de la Sabiduría del Antiguo Oriente con bastante probabilidad emparentada de forma directa con un texto bíblico⁵², las afinidades de los sapienciales israelitas con otros textos orientales han sido puestas de relieve en diversos estudios.

Pionero en notar los paralelos entre pasajes del A. T. y la Sabiduría egipcia fue H. Gunkel en *Aegyptische Parallelen zum A. T.*⁵³. Otros trabajos importantes son los de P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel* (Neuchatel 1929) y los de J. Leclant, *Documents nouveaux et points de vue récents sur les sagesses de l'Égypte ancienne*, y S. Morenz, *Aegyptologische Beiträge*

⁵¹ Cf. J. FICHTNER, *Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur und Geistesgeschichte ihrer Zeit*, ZNW, 36 (1937) p. 113-132, y C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, especialmente los cap. II y IV, p. 86-178 y 237-327, respectivamente.

⁵² La cuestión ha sido muy discutida. En general hay acuerdo en que el autor israelita de Prov. 22,17-24,22 se basó para la primera parte de este conjunto en una fuente egipcia. Sin embargo, ha sido defendida, y no hace mucho tiempo, la hipótesis contraria. Puede verse E. DRIOTON, *Sur le sagesse l'Aménémopé*, Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert, ed. Henri Cazelles, 1957, p. 254-280, y *Le livre des Proverbs et la sagesse d'Aménémopé*, Sacra Pagina, I, 1959, p. 229-241. En contra, B. COUROYER, *L'origine égyptienne de la sagesse d'Aménémopé*, RB 70 (1963) p. 208-224.

⁵³ ZDMG 63 (1909) p. 531-39.

zur Erforschung der Weisheitsliteratur Israels, ambos en *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, Paris 1963, p. 5-26 y 63-72, respectivamente.

La influencia egipcia sobre la Biblia es detectable en textos de Proverbios, Qohelet, varios salmos, entre ellos el 104. Puede verse, quizá, también en la sátira de las profesiones de Ben Sira 38,24-39,11⁵⁴, así como en los capítulos 38-39 de Job, como ha mostrado von Rad⁵⁵, por citar unos textos entre otros. Pero sobre todo es digna de subrayarse la influencia del concepto *ma'at* —el orden, la justicia, el sentido del mundo y de la existencia, en una palabra—⁵⁶, que aparece como trasfondo del pensamiento sapiencial israelita y, quizás, también de la figura de la Sabiduría personificada.

Por lo que respecta a la relación de la Sabiduría israelita con la de Mesopotamia, en lugar de pensar en influencias concretas o relaciones literarias directas, es preciso hablar de una común mentalidad de la que participarían ambas sabidurías. Trabajo importante acerca de la sabiduría de Babilonia es el de J. Nougayrol, *Les Sagesses babyloniennes: Etudes récentes et textes inédits*, publicado también entre los textos del coloquio de Estrasburgo, *Les Sagesses du Proche-Orient ancien* (p. 41-51), así como el de J. J. A. van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux*, Leiden 1953.

Dentro de esa mentalidad común es obligado hacer referencia al tema literario del justo sufriente que tuvo un temprano tratamiento en Sumer⁵⁷, continuado en las culturas mesopotámicas posteriores. Aparece entre otros textos en la llamada *Teodicea Babilónica* y en el poema titulado *Alabaré al Señor de la Sabiduría*⁵⁸. O. Loretz⁵⁹ ha puesto de relieve la influencia en Qohelet de esta literatura mesopotámica que cuenta entre su producción con poemas acerca del sentido de la vida en los que se respira una atmósfera entre pesimista y excéptica acerca de la validez de lo que la existencia puede ofrecer. Entre otros, el *Diálogo pesimista del amo y del esclavo*⁶⁰.

La influencia de Egipto y Mesopotamia se ha visto acompañada

⁵⁴ Cf. W. BAUMGARTNER, *Die israelitische Weisheitsliteratur*, ThR 5 (1933) p. 266.

⁵⁵ *Job XXXVIII and Ancient Egyptian Wisdom en The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Edimburgo-Londres 1966, p. 281-291.

⁵⁶ Cf. A. VOLTEN, *Der Begriff der Maat in den Agyptischen Weisheitstexten en Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, Paris 1963, p. 73-120.

⁵⁷ Cf. S. N. KRAMER, «Man and his God». *A Sumerian Variation on the «Job» Motif*, VTS 3 (1960) p. 170-182.

⁵⁸ Cf. R. E. MURPHY, *Introducción a la Literatura Sapiencial en Comentario Bíblico San Jerónimo II*, Madrid 1971, p. 401.

⁵⁹ En *Qohelet und der alte Orient*, Freiburg 1964.

⁶⁰ Traducción al castellano en J. B. PRITCHARD, *La Sabiduría del Antiguo Oriente*, Barcelona 1966, p. 296-8.

por la de otras sabidurías del Antiguo Oriente cuyo parentesco con la de Israel es indudable, como ocurre en Ugarit⁶¹ o muy probable como en Edom, aunque imposible de determinar, dada la carencia de textos de su literatura⁶².

Por otra parte, la importancia del influjo de la cultura griega, que durante largo tiempo se había reconocido en Job y Qohelet, ha comenzado a estimarse menor. Sin embargo, la huella de la cultura helénística está presente de una manera profunda en la Sabiduría de Salomón, sin que esto reste un ápice al carácter profundamente judío de la obra⁶³.

La tercera pista por donde ha discurrido el trabajo de la crítica literaria conducía a la investigación del influjo del movimiento sapiencial en otros libros bíblicos. Se pueden subrayar, entre otros, los trabajos de J. Fichtner, *Jesaja unter den Weisen*⁶⁴, J. Jensen, *The use of tórâ by Isaiah. His Debate with the Wisdom Tradition*⁶⁵, S. Terrien, *Amos and Wisdom*⁶⁶, M. Weinfeld, *The Dependence of Deuteronomy upon the Wisdom Literature*⁶⁷ y G. von Rad, *The Joseph Narrative and Ancient Wisdom*⁶⁸.

Estos trabajos basan su argumentación en tres tipos de semejanza entre los textos que estudian y los sapienciales: el empleo del mismo vocabulario, el tratamiento de los mismos temas, o el hecho de transparentar una misma cosmovisión. Como ha puesto de relieve J. L. Crenshaw⁶⁹, con dificultad estos razonamientos escapan al círculo vicioso. Si Isaías emplea el mismo vocabulario y terminología que los sabios, ¿es porque este profeta mantiene alguna relación especial con el movimiento sapiencial o precisamente porque esa terminología es común y no propia de la Sabiduría? En general, estos estudios no toman su-

⁶¹ Cf. W. F. ALBRIGHT, *Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*, VTS 3 (1960) p. 1-15; C. I. K. STORY, *The Book of Proverbs and Northwest Semitic Literature*, JBL 64 (1945) p. 319-27, y E. JACOB, *Ras Shamra et l'ancien Testament*, Paris 1960.

⁶² Cf. R. H. PFEIFFER, *Edomitic Wisdom*, ZAW 24 (1926) p. 13-25, y J. L. CRENSHAW, *Prolegomenon en Studies in Ancient Israelite Wisdom*, Nueva York 1976, p. 6-7.

⁶³ Cf. A. A. DI LELLA, *Conservative and Progressive Theology: Sirach and Wisdom*, CBQ 28 (1966) 139-54.

⁶⁴ ThLZ 74 (1949) 75-80.

⁶⁵ CBQMS, 3, 1973.

⁶⁶ En *Israel's Prophetic Heritage, Festschrift J. Muilenburg*, ed. B. W. Anderson and W. Harrelson, Nueva York 1962, p. 108-115.

⁶⁷ En *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, Jerusalem 1960, p. 89-108.

⁶⁸ En *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Edimburgo-Londres 1966, p. 292-300.

⁶⁹ *Method in Determining Wisdom Influence upon 'Historical' Literature*, JBL 88 (1969) p. 129-142.

ficientemente en serio la existencia de un tronco lingüístico común y la universalidad de muchos conceptos y situaciones que tienen que ver simplemente con la condición humana.

Para terminar este apartado, una palabra acerca del desarrollo posterior de la Sabiduría. El movimiento sapiencial no terminó con los libros deuterocanónicos. Se prolongó en otros textos de la literatura intertestamentaria, como ocurre en amplios pasajes de la Carta de Aristeas o el cuarto libro de los Macabeos, y cumplió un papel relevante en el cristianismo primitivo. A este respecto hay que citar trabajos como el de J. M. Robinson, *Jesus as Sophos and Sophia: Wisdom Tradition and the Gospels*⁷⁰, donde se analiza la tradición de Jesús como sabio y se entiende la fuente Q como una colección de dichos sapienciales atribuidos a quien fue más [sabio] que Salomón. Asimismo es preciso subrayar el papel desempeñado por la Sabiduría personificada en los himnos cristológicos del cristianismo primitivo, como ha sido señalado, por ejemplo, por E. Schüssler Fiorenza, *Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament*⁷¹.

III

Quizá la cuestión más acuciante hoy para la Sabiduría sea lograr una adecuada inserción de su mensaje en el conjunto de la teología del A. T. Esta inserción debe hacer justicia al propio pensamiento sapiencial y a la peculiaridad de sus textos, permitiendo al mismo tiempo la integración de dicho pensamiento en la teología del A. T. de una forma coherente y bien articulada.

Se trata de que la literatura sapiencial no sea un cuerpo extraño o apendicular, en el mejor de los casos, en el conjunto del A. T.⁷² La dificultad ha sido planteada y se han ofrecido intentos de solución en artículos como los de J. F. Priest, *Where is Wisdom to be placed?*⁷³,

⁷⁰ En *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, ed. R. L. Wilken, Londres 1975, p. 1-16.

⁷¹ *Ibidem*, p. 17-41.

⁷² La dificultad relativa al valor teológico de la Sabiduría no es nueva. Ya Teodoro de Mopsuestia pensaba que el libro de Proverbios contenía simplemente sabiduría «humana». En los tiempos modernos ha encontrado su formulación más radical en H. D. Preuss, quien niega todo contenido revelatorio a la Sabiduría, tras constatar las similitudes entre la Sabiduría de Israel y la Sabiduría del entorno profano, cf. J. L. CRENSHAW, *Prolegomenon*, en *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, Nueva York 1976, p. 1-3.

⁷³ JBR 31 (1963) p. 275-282.

y W. Zimmerli, *The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology*⁷⁴.

El problema radica en la escasa relación de la Sabiduría con los grandes temas teológicos que han vertebrado la teología veterotestamentaria en los últimos años, como son la historia de la salvación o la alianza. Como consecuencia de la dificultad para integrar la Sabiduría en la teología de las tradiciones históricas de Israel, coloca von Rad los libros de la Sabiduría junto con los Salmos al final del tomo primero de su *Teología del A. T.* bajo el título «*Israel ante Yahvéh. La Respuesta de Israel*»⁷⁵. Aunque el título, claramente inapropiado, ha sido criticado con frecuencia⁷⁶, las páginas de von Rad han contribuido de manera decisiva a poner de relieve el valor teológico que la Sabiduría concede a la experiencia.

Habría que preguntarse, quizá, si los esquemas que han servido de armazón para estructurar la teología del A. T. no son demasiado estrechos para hacer justicia a la aportación sapiencial.

W. Eichrodt ha tratado la Sabiduría, al lado de la Palabra y del Espíritu, como una de las «fuerzas cósmicas de Dios»⁷⁷, que le relacionan con la creación. Y éste es el camino actualmente seguido para la integración de la Sabiduría en la teología del A. T.: considerar su pensamiento como teología de la creación⁷⁸.

Mientras los escritos históricos y proféticos consideran la creación como el presupuesto necesario para la historia de la salvación, es decir, mientras los escritos históricos y proféticos caminan de la experiencia del encuentro con un Dios salvador, que ha hecho una alianza con el pueblo, hacia el encuentro de ese mismo Dios como creador del mundo y como único Dios de todo, en la Sabiduría encontraríamos el movimiento contrario, o mejor, complementario. Es el Dios creador el que ha actuado en la elección y salvación del pueblo.

Como hemos visto, la Sabiduría es el conocimiento práctico logrado a partir de la experiencia que permite al hombre bandearse en las nuevas situaciones que puedan presentarse. La Sabiduría antigua así entendida tiene tras de sí un presupuesto básico. Esas situaciones

⁷⁴ SJTh 17 (1964) p. 146-158 = *Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie*, en *Les Sagesses du Proche Orient ancien*, Paris 1963, p. 121-137.

⁷⁵ *Teología del A. T.* I, Salamanca 1972, p. 435ss.

⁷⁶ Cf. J. L. CRENSHAW, *Prolegomenon*, en *Studies...*, p. 1.

⁷⁷ Cf. *Teología del A. T.* II, Madrid 1975, p. 88ss.

⁷⁸ Sobre la Literatura sapiencial y la Teología del A. T. cf. R. B. Y. SCOTT, *The Study of the Wisdom Literature*, *Interpretation* 24 (1970) p. 39ss., y J. L. CRENSHAW, *Prolegomenon*, en *Studies...*, p. 26ss.

nuevas no serán nuevas del todo porque todas ellas están gobernadas por el orden profundo del universo. Por el sentido interno de las cosas. Es lo que expresa el término *ma'at* egipcio, al que ya he aludido⁷⁹. Así, es sabio el hombre que siembra en el momento adecuado porque se acomoda a las leyes de la Naturaleza y, precisamente, por acomodarse a esas leyes obtendrá fruto. El cereal germinará y granará a su tiempo porque también el grano y la tierra y el agua están sujetos, todos, al orden y al sentido del mundo. Por el contrario, necio sería el hombre que siembra trigo en agosto, por ejemplo, porque no ha descubierto el orden por el que se guía el mundo, su sentido. Orden y sentido que han sido puestos en el mundo por Dios. Esta es la concepción que está a la base de las antiguas colecciones de la Sabiduría y por lo que se entiende ésta como teología de la creación. Dios ha creado un mundo en orden⁸⁰. Este es también el punto de inserción de lo que se ha llamado, con expresión poco feliz quizá, la *retribución* de las acciones del hombre, afirmada por el pensamiento sapiencial. Y digo expresión poco feliz porque la Sabiduría entiende la felicidad o la desgracia, más que como premio o castigo de Dios a la actuación del hombre, como consecuencia derivada inexorablemente de esa actuación. El éxito es el resultado de actuar conforme al sentido del mundo, mientras el fracaso es la meta de toda acción contraria al orden que Dios ha puesto en la creación⁸¹.

Pero esta concepción de la Sabiduría antigua hace crisis, en parte, en Israel como siglos antes había hecho crisis en Mesopotamia y Egipto. Y esto ocurre cuando la Sabiduría descubre parcelas de sinsentido en el mundo, campos de sucesos que no dejan descubrir un orden. Es en los libros de Job y Qohelet donde la Sabiduría hace crítica de sí misma. ¿Es verdad que hay un orden en el mundo, un sentido de la existencia al que se acomodan todos los seres? Pues bien, ese orden, aunque exista, no es perceptible para el hombre. Job es un mosaico de preguntas sin responder. Únicamente se señalan como falsas respuestas que pasaban por verdaderas. No es verdad que el dolor sea castigo del pecado porque Job es justo. Tampoco el dolor es una prueba. ¿Qué Dios sería el nuestro si se entretuviera en probar al hombre con el dolor? Si alguna respuesta encontramos en Job es la afirmación de Dios como misterio⁸².

⁷⁹ Cf. W. ZIMMERLI, *art. c.* p. 148ss.

⁸⁰ Cf. G. VON RAD, *La Sabiduría en Israel*, p. 165ss.

⁸¹ Cf. G. VON RAD, *ibidem*, especialmente a partir de la p. 170.

⁸² Cf. R. A. F. MACKENZIE, *Job*, en *Comentario Bíblico San Jerónimo II*, p. 498-99.

Y no ya desde el dolor, como en Job, sino desde la pregunta por el sentido de las cosas encontramos la angustia en Qohelet. ¿Adónde lleva la búsqueda de la felicidad?, ¿adónde el esfuerzo y el trabajo?, ¿adónde conduce la misma Sabiduría? ¡A la mansión de los muertos!⁸³. Todo es absurdo porque allí va el sabio y el necio, quien se esforzó y quien no trabajó, quien fue feliz y quien no lo fue. Y ni siquiera en esta vida la acción del hombre es proporcional al resultado. El hombre tiene lo que Dios le da y, además, no alcanza a comprender cómo actúa Dios.

La tesis sobre el orden y el sentido del mundo ha hecho crisis. ¿Quién puede afirmar que el mundo está ordenado si reina la injusticia, si Qohelet ha visto a la necedad ir a caballo y a la sabiduría tirando de la brida? (cf. 10, 5-7).

Tanto para Job como para Qohelet los sabios antiguos que afirman conocer el sentido del mundo se engañan. «Con vosotros morirá la Sabiduría», dice Job a sus amigos (12,2). Y Qohelet afirma expresamente: «Aunque afirme el sabio conocer [la obra que se ejecuta bajo el sol], no es capaz de descubrirla» (cf. 9,17).

Los sabios han palpado el misterio irreductible de la existencia del hombre y su relación con Dios, en contra de la Sabiduría más antigua que durante largo tiempo opuso resistencia a aceptar que su explicación de la realidad no fuera total⁸⁴. Descubrir que no lo era es lo que hizo comprender a los maestros sapienciales que, en el fondo, el único verdaderamente sabio es Dios y que el hombre sólo lo es en la medida que Dios le ha comunicado algo de su propia Sabiduría (cf. Job 28).

Sin embargo, al lado de la crítica que la Sabiduría ha hecho sobre sí misma, la concepción de la Sabiduría como orden del mundo sigue extendiéndose. Bellos ejemplos son los poemas de Prov 8 o Ben Sira 24. Pero en ellos el *sentido* ya no es, sin más, accesible al hombre, a partir de los datos de la experiencia, sino que ha pasado a ser don de Dios, es decir, revelación. Dios es el único sabio y los hombres pueden lograr bandearse en el mundo si Dios les comunica algo de su Sabiduría. Aquí se inicia el movimiento de síntesis de la Sabiduría con la fe yahvista que llevará a Ben Sira a identificar la Sabiduría con la Ley.

Comenzó siendo sabio quien actuaba de acuerdo con las leyes internas del mundo. Sabio fue después quien, sin dejar de acomodar su vida al orden del mundo, reconocía que, en el fondo, la existencia era un misterio y Dios el único sabio. En la última época de la Sabiduría

⁸³ Cf. Qoh. 9,3.

⁸⁴ Cf. Job 12,2; Qoh 8,17; Sal 37,25.

del A. T. es sabio quien conoce que la participación en la Sabiduría de Dios no la puede conseguir el hombre por sus propias fuerzas, sino que es don y revelación del cielo. Por eso para Ben Sira la Sabiduría se identifica con la Ley. Esta no ha adquirido todavía las connotaciones peyorativas que tendrá para el cristiano después de S. Pablo. La Ley es para Ben Sira todo lo que el creyente puede conocer de Dios. La Ley es la Revelación. Al tiempo, vista desde el lado del hombre, la Sabiduría se identifica con la Virtud, porque sabio es el hombre que cumple la Ley, el que acomoda su actuación a la revelación de Dios. En una palabra, el temeroso de Dios, o, en términos más actuales, quien vive el sentido religioso de la existencia, pues el temor de Dios es el principio de la Sabiduría.

Los libros de las Sabidurías de Ben Sira y de Salomón meditan asimismo sobre la actuación del Dios de Israel en la historia del pueblo. Y es precisamente la Sabiduría quien les hace comprender esa actuación salvadora. La Sabiduría de Salomón, que identifica la Sabiduría con el espíritu (cf. 1,5), nace en el mismo contexto histórico que produjo los escritos apocalípticos. Comprende, pues, al sabio como el hombre que ve las cosas con los ojos de Dios. Es sabio quien tiene el espíritu de Dios, y por ello sabe ver desde Dios lo que ocurre en el mundo, sin quedarse en la apariencia, quien es capaz de caer en la cuenta de que los judíos perseguidos en la época helenística por ser fieles a la Ley de sus padres triunfan a los ojos de Dios, aunque a los necios les parezca que perecen. El sabio es quien descubre la ambigüedad de los hechos históricos y reconoce en ella la acción salvadora de Dios allí donde aparece. Como ocurrió en el Exodo, donde los mismos sucesos suponen la salvación para los judíos y el castigo de los necios, en este caso, los egipcios (cf. Sab 11,2-19,22).

El Dios que había creado un mundo ordenado en el que quienes lograban descubrir y acomodar su vida a ese orden alcanzaban el éxito ha pasado a ser el Dios salvador de quienes le temen. Salvador, incluso, de la muerte. Porque la justicia es inmortal (cf. Sab 1,15).

La Sabiduría, en su pluriforme concepción, confluye en Jesús de Nazaret. La Sabiduría, como sentido del mundo y como misterio profundo de la existencia, como revelación y como virtud llegan a su meta en el misterio de Cristo. El es el justo en quien se revela el sentido del mundo, El es el Lógos del Padre⁸⁵, pero en su muerte se hace tangible como en ningún otro punto de la historia el misterio de la

⁸⁵ Sobre la relación entre la Sabiduría y el Lógos en el Ev. de Juan cf. C. H. DODD, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid 1978, p. 266-87.

existencia humana. En este sentido, también los libros sapienciales dan testimonio de Cristo, puesto que como los otros libros del Antiguo «alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento y a su vez lo iluminan y lo explican»⁸⁶.

J. R. BUSTO SAIZ, S.J.

Universidad Comillas
Madrid

⁸⁶ Vat. II, *Dei Verbum*, n.º 16.