

HORACIO SIMIAN-YOFRE, S.J. *

LA EVOLUCIÓN DE LA LECTURA E INVESTIGACIÓN DE LOS LIBROS PROFÉTICOS

Fecha de recepción: octubre 2009.

Fecha de aceptación y versión final: octubre 2009.

RESUMEN: Este artículo, presentado como conferencia en las VI Jornadas de la Facultad de Teología de la Universidad Comillas, Madrid, el 28 de octubre 2009, resume a grandes líneas los momentos más importantes en la evolución de los estudios sobre los profetas, desde los estudios pre-críticos hasta los estudios actuales. Se reflexiona sobre el lugar que ocupan los libros proféticos en la Biblia, sobre los estudios iniciales centrados en los personajes «profetas» y su actuación en la sociedad, sobre el comienzo de los estudios históricos y críticos, sobre los problemas de redacción y composición tomando como ejemplo el libro de Isaías, sobre el influjo de von Rad en la teología de los profetas, sobre la interpretación canónica con referencia particular a los Doce Profetas, y sobre las consecuencias de esta evolución para la lectura actual de la Biblia.

PALABRAS CLAVE: estudios histórico-críticos, G. von Rad, Doce Profetas, interpretación canónica.

The Evolution of the Reading and Research of the Prophetic Books

ABSTRACT: This article was given as a public lecture at the VI Jornadas of the Faculty of Theology of Comillas University, Madrid, on October 28th, 2009. It provides an

* Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

overall view of the most important periods in the development of studies on the prophetic books from pre-critical to present-day studies. It reflects on the position occupied by the prophetic books in the Bible, on the early studies centered on the persons and their activity, on the beginning of historical and critical studies, on the problems of editing and composition, in particular in the Book of Isaiah, on the influence of G. von Rad in the theology of the prophets, on canonical interpretation with particular reference to the Twelve Prophets, and on the consequences of this development for reading the Bible today.

KEY WORDS: historical-critical studies, G. von Rad, Twelve Prophets canonical criticism.

El tema que me ha sido propuesto para esta publicación me obliga a una cierta cantidad de afirmaciones, ninguna de las cuales es gratuita, pero para las cuales no siempre es fácil ofrecer argumentos comprobatorios, al menos en los límites del tiempo y espacio a disposición. En algunos casos ni siquiera existen esos argumentos, y estamos abandonados a la especulación e hipótesis científica en el campo bíblico.

A medida que más nos acercamos a nuestros días, aumentan los argumentos que están al alcance de todos los que nos dedicamos a estos estudios.

La mención de unos pocos autores importantes para ejemplificar diversos momentos y aspectos de la evolución, no ignora ni pretende excluir tantos otros autores que se han dedicado a los mismos temas. Incluirlos, sin embargo, nos llevaría a proponer un verdadero catálogo de opiniones diversas, más confuso que útil. He procurado en cambio individuar algunos grandes momentos y problemas en esta evolución que nos ayuden a tener una visión de conjunto.

LOS LIBROS PROFÉTICOS EN EL CONJUNTO DE LA BIBLIA

A fines de los años 70 era todavía un dogma exegético la existencia de un libro del Deutero-Isaías diferente del primer Isaías (al menos como texto), asumiendo a veces pensamientos del primer Isaías para una situación diferente y con una intención diferente. Se suponía también un Tercer Isaías, más esfumado y escurridizo que los dos primeros, pero más cercano al segundo, y con una problemática menos unitaria. Todo eso

era obvio en los años 70, y fue defendido, con crecientes dudas, aún hasta fines de los 80.

Un siglo antes también había sido obvia la existencia de un único Isaías, testigo de los acontecimientos históricos de su tiempo, de los cuales hablaba, y que había recibido, en visión y por inspiración divina, el conocimiento acerca de los hechos que acontecerían después de él¹.

Las convicciones de los años 70 eran, en buena medida, las que desde hace casi veinte años se vuelven a discutir críticamente: los profetas como autores de los libros proféticos y su relación con los textos mismos, su período de actividad, sus intenciones, la relación de los textos entre sí, su relación con otros textos bíblicos.

La crisis de las antiguas convicciones acerca de los profetas se había manifestado claramente cuando las traducciones (entre ellas alguna muy importante como la TOB) comienzan a restituir el libro de Daniel a la categoría de los «Escritos» como en la Biblia Hebrea, apartándose así de la tradición de los Setenta que lo situaba entre los profetas «mayores». La promoción de Daniel a «Profeta» había sido favorecida por la necesidad de presentar un héroe de la justicia divina a una comunidad sometida a persecución, como la comunidad hebrea del siglo II a.C. y después la naciente comunidad cristiana.

El cambio de visión acerca de los profetas se manifiesta también en el caso de Jonás, reducido por mucho tiempo a personaje folclórico de un relato bíblico edificante, y rehabilitado como libro importante (aunque no como personaje histórico) solamente en los últimos años.

Ayuda también a esta reflexión inicial considerar más en detalle la posición de los libros proféticos en las traducciones de la Biblia, en las teologías bíblicas y en las introducciones².

Las traducciones protestantes de lengua inglesa, y también las alemanas, a partir de la Biblia de Lutero, y a diferencia del texto hebreo, interponen habitualmente los libros sapienciales hebreos (Job, Salmos, Proverbios, Qohelet y Cántico) entre los libros históricos y los proféticos.

¹ Esta opinión fue sostenida aún en 1998 por J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, MI / Cambridge, UK, 1998, xviii-755p. Véase mi recensión en *Bib* 81 (2000) 422-425.

² Estas reflexiones están inspiradas por CH. R. SEITZ, *Prophecy and Hermeneutics. Toward a New Introduction to the Prophets*, Grand Rapids, MI 2007, un libro sugerente, aunque no siempre orgánico.

La Biblia de Jerusalén, y muchas traducciones católicas contemporáneas, ha optado por esta división, incluyendo entre los sapienciales, después del Cántico, Sabiduría y Ben Sira (Eclesiástico).

La traducción de la Nueva Biblia Española, que dirigieron Luis Alonso Schökel y Juan Mateos, ha innovado en el orden de presentación de los libros bíblicos. Prescinde de la distinción entre textos griegos y hebreos, canónicos y deuterocanónicos, y se orienta por una división según géneros literarios: como es habitual respeta la unidad del Pentateuco, incluye a los Macabeos entre los libros «históricos», separa y reúne en un grupo las narraciones edificantes (hebreas y griegas: Rut, Esther, Judit y Tobías), sitúa a Daniel al final de la lista de los profetas, después de los Doce, junto a Baruc y a la carta de Jeremías, y distingue la «poesía» (Salmos, Cántico y Lamentaciones) de los libros propiamente sapienciales (Proverbios, Job, Qohelet, Ben Sira y Sabiduría).

Así pues, fuera del Pentateuco, que ha asegurado su posición al comienzo del AT en todos los tiempos y lenguas, hay decididas variantes al incluir unos u otros libros en cada grupo y establecer la posición relativa de los grupos. La secuencia originaria del AT según la Biblia Hebrea, quedó modificada por la interposición de los libros sapienciales entre el Pentateuco y los libros históricos de una parte, y los libros proféticos de la otra.

La predominancia de las traducciones y estudios exegéticos en inglés y alemán desde finales del siglo XVIII hasta los años 60 del siglo XX contribuyó de modo decisivo a consolidar la presuposición de que el *corpus propheticum* era casi una entidad independiente en sí misma, y separada del resto de la Biblia.

En el mundo católico era además importante la dependencia de la Vulgata, que también sitúa a los profetas después de los sapienciales. De este modo se afirmaba la conciencia general en el mundo cristiano, de que ese orden de los libros bíblicos era el justo y no se debía modificar. Mucho más tarde, traducciones como la NBE y otras que se acercan a ella dejan, por el contrario, la impresión de que no tiene alguna importancia el orden tradicional de los textos, que se pueden reorganizar como una biblioteca moderna y leer separadamente.

¿Por qué se modificó el orden de los libros que había adoptado la Biblia Hebrea? Tal vez por el deseo de liberar a los profetas del pasado histórico de Israel, para convertirlos propiamente en anunciadores de un mundo nuevo —el Nuevo Testamento—. La proximidad «física» en la Biblia de

los profetas al NT, era el signo de la nueva función que adquirirían estos libros.

En efecto, numerosos autores del período «pre-crítico» de los estudios bíblicos, consideraban que los profetas eran solamente comentadores de la Ley. Ya Lutero había escrito: «Prophetia enim nihil aliud quam expositio et (ut sic dixerim) praxis et applicatio legis fuit»³. Tres siglos después, en 1848, Heinrich A. C. Hävernick aún afirmaba que la profecía «se enraiza profundamente en la Ley, ha sido generada por ella, y no es sino su ulterior desarrollo aplicado al presente y al futuro del pueblo»⁴.

LA VISIÓN ROMÁNTICA DE LOS PROFETAS

Cuando la función de intérpretes y predicadores de la Ley tácitamente asignada a los profetas se debilita hasta desvanecerse, y se hace más fuerte la conciencia de la «nueva posición» que ocupaba el grupo de libros proféticos en la Biblia, la atención se concentra sobre los «personajes-profetas», y sobre la «institución profética».

¿Quiénes eran los autores de los libros que llevaban su nombre, cuándo habían vivido, y si eran los profetas mismos, cómo habían adquirido una conciencia de su vocación profética, qué relación tenían con las instituciones y los problemas de su tiempo?

Estas preguntas llevaban a otras, que son en realidad lógicamente precedentes. ¿Los profetas escritores, eran diferentes de otros personajes semejantes, de la Biblia misma (los profetas no-escritores) o de otras culturas religiosas (adivinos, augures, sibilas, videntes, magos)? Cuando, desde mediados del siglo XIX, estas preguntas se hacían cada vez más apremiantes, apenas comenzaba a desarrollarse la búsqueda, hallazgo y traducción de textos del Antiguo Cercano Oriente —un ejemplo obligado son las cartas proféticas de Mari—. Esos textos podrían haber conducido a analogías más cercanas y seguras con el profetismo bíblico⁵.

³ M. LUTHER, WA VIII, 105, 6ss, citado por G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, München 1960, II, 14.

⁴ *Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments* [1848], 16, citado por G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, II, 14. (Traducción mía.)

⁵ Uno de los primeros estudios sobre estos textos es de W. VON SODEN, *Die Verkündigung des Gottes Willens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mari*: WO 4 (1950).

A falta de esas analogías, las semejanzas con la mántica, los fenómenos extáticos, los mitologemas (en cuanto narración de mitos) o las funciones culturales, sugerían teorías sobre el origen o sentido del profetismo, con posibles descuidos sobre el origen de cada fenómeno, sus propias características, y la posibilidad de contacto histórico entre culturas separadas por siglos y kilómetros.

Puesto que en la Biblia se habla de interpretación de los sueños y de visiones, colaboraron también en estas aproximaciones los estudios psicoanalíticos, que a partir de Sigmund Freud en los años 80 del siglo XIX adquieren una importancia fundamental. A este influjo se añaden los estudios descriptivos sobre la religiosidad, como la obra clásica de Erwin Rohde, *Psyche*, entre 1890 y 1894⁶, y con particular relación a los profetas, su estudio sobre los fenómenos extáticos en Asia Menor.

Privados aún de los instrumentos arqueológicos, epigráficos, lingüísticos e históricos, que pocos años después modificarían el panorama, los estudiosos estaban entonces limitados a afirmaciones relativamente genéricas.

Cuando el material disponible para el estudio se agotó, y los acercamientos personalistas y psicologistas a los profetas perdieron interés, los descubrimientos sobre el Antiguo Oriente y las lenguas antiguas a partir de fines del siglo XIX permitieron concentrar los estudios sobre los *textos* y las circunstancias históricas de los profetas. Es la hora del descubrimiento del texto y de los grandes comentarios «críticos», en particular en la Europa de habla inglesa y alemana, y algunas décadas después en los Estados Unidos.

EL DESCUBRIMIENTO DEL TEXTO: LA CRÍTICA HISTÓRICA

El tácito imaginario exegético de los primeros sesenta años del siglo XX, dominado en buena parte por la exégesis alemana, descubría o suponía, junto a los autores sagrados (los profetas), numerosos glosistas y redactores que, como en un atelier renacentista de pintura, o como en un *scriptorium* medieval, vivo a lo largo de siglos, habían procurado elaborar el

⁶ E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen I-II*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1907. La segunda edición era de 1898. Hay hasta hoy numerosas reediciones y traducciones.

mejor texto posible, más rico, coherente y más estrechamente conectado con el tiempo de los autores (por ejemplo, los profetas) o, al contrario, con el momento «actual» de esos glosistas y redactores que adaptaban los textos, aunque las circunstancias fueran diferentes de las del tiempo del profeta-autor⁷.

Este imaginario colectivo sugería los problemas a los cuales la exégesis ha procurado dar respuesta hasta hoy: ¿había sufrido el texto reelaboraciones sucesivas, en qué momento histórico y situación social había sido escrito o reelaborado, con qué destinatario y con cuál intención?

El instrumental elaborado a lo largo de años para responder a esas preguntas fue llamado a partir de un cierto momento «método histórico crítico». Prefiero hablar de «crítica histórica» en vez de método histórico crítico, para evitar una terminología que está sobrecargada de connotaciones imprecisas y por tanto injustas.

En el manual de metodología publicado por profesores del Pontificio Instituto Bíblico⁸, la sección sobre los «métodos histórico críticos»⁹, habla en plural, porque se trata en realidad de una variedad de operaciones exegéticas que se caracterizan por el interés histórico y crítico.

Tales operaciones procuran determinar los límites y la unidad de un texto y describir su forma interna (también con la ayuda de categorías literarias y sociológicas), para determinar el género literario. Un género literario, a su vez, no se puede concebir fuera de un contexto social y religioso. Concluidas estas operaciones se podrá intentar dar un nombre al autor o autores y redactores y descubrir sus rasgos.

A partir de un texto unitario, se puede buscar una más completa comprensión por medio del estudio de las «tradiciones» culturales subyacentes al texto. Estamos entonces en el campo de la «crítica de las tradiciones» que procura identificar y describir el lenguaje, las concepciones, las imágenes y sentimientos, es decir, el «diccionario» que está detrás de un texto:

Cuando un texto, en cambio, no se puede definir como «unitario», el estudioso procura ver cuáles son los factores que impiden esa unidad, de

⁷ Un reciente y repetido intento de desautorizar la existencia de los «redactores» de la Biblia es el de J. VAN SETERS, *The Edited Bible. The Curious History of the «Editor» in Biblical Criticism*, Winona Lake, IN, 2006, xii-428.

⁸ *Metodologia dell'Antico Testamento* (ed. H. SIMIAN-YOFRE), Bologna 1997.

⁹ De la cual soy el responsable.

dónde provienen, y qué función tienen. Estamos entonces en el campo de la crítica de la redacción. A esos diferentes textos redaccionales también se podrá preguntar a qué tradiciones responden.

Si hay una sospecha bien fundada de que un texto amplio (un libro profético, por ejemplo) esté constituido por una cierta cantidad de textos heterogéneos, de orígenes y autores diferentes, y con propias intenciones, la crítica de la redacción desemboca naturalmente en la crítica de la composición: ¿Cómo se formó este libro, cuándo, por mano de quién, con qué particular intención?

Todas estas operaciones se desarrollan unas a partir de las precedentes en un modo muy lógico. Cada nuevo paso engendra una nueva pregunta a la cual es necesario responder. Y todas ellas se unifican en el mismo interés por descubrir por medio de métodos exegéticos cuál es la relación de un texto con la historia. En tal sentido se puede hablar de una crítica histórica.

Algunas disciplinas pueden parecer a-temporales, pero también ellas dependen estrictamente del momento histórico, por ejemplo la semántica, un instrumento progresivamente desarrollado, independiente de los estudios bíblicos, pero de los cuales también estos aprovechan. Todos sabemos hoy que una lengua no es una magnitud establecida sino viva, en crecimiento, que echa nuevos brotes y deja morir otros, sea en las palabras concretas, o en su sentido. La lengua bíblica de dos textos separados por siglos difícilmente puede ser la misma.

La vitalidad de la lengua, y las posibilidades que ofrecían nuevos instrumentos (comenzando por la famosa y aún válida concordancia hecha «a mano», de Salomón Mandelkern¹⁰, de la cual derivan casi todas las concordancias posteriores, impulsaron los estudios comparativos del lenguaje de los libros bíblicos. Allí está el germen de los estudios intertextuales, que a partir de los años 70-80 del siglo xx se convertiría en una práctica exegética habitual y fructuosa.

De todas estas tareas de la crítica histórica y de sus resultados vive aún el estudio de la Sagrada Escritura y de los profetas.

La crítica histórica había llegado a la conclusión de que era imposible imaginar que un profeta hubiera podido ser testigo de acontecimientos ocurridos en una distancia de siglos. Si no se querían aceptar imposi-

¹⁰ 1846-1902. La primera edición de la «*Hekal hakodesh*» o «*Veteris Testamenti Concordantiae*» es de 1896.

ciones doctrinales¹¹, se debía buscar una explicación a la diversidad de textos en un mismo libro bíblico. Las explicaciones fueron muchas, diversas y frecuentemente contrapuestas.

REDACCIÓN Y COMPOSICIÓN: EL CASO DE ISAÍAS

Para concretizar estas afirmaciones sobre la crítica histórica nos podemos concentrar brevemente en el libro de Isaías, que ha recibido una particular atención en los últimos treinta años porque es un texto largo, rico, de enorme resonancia en el AT y en el NT, y se refiere a situaciones tan diferentes como las mencionadas o aludidas en Isaías 1-39; 40-55; 56-66¹².

Como he aludido antes, y ha ocurrido con otros libros bíblico y proféticos, después de la lectura de Isaías como un texto unitario durante años, se comenzó a considerarlo como un conjunto de textos más o menos armonizados. Propongo aquí algunos puntos de vista bastante compartidos entre los estudiosos, que ofrecen una imagen más precisa sobre la evolución de la investigación de los libros proféticos.

La idea de los «tres Isaías» perdió progresivamente fuerza y seguridad. En el mejor de los casos, se pensaba en un libro de base (el «primer Isaías», o «Isaías hijo de Amoz» como dice el v.1 del libro) a quien pertenecían básicamente los capítulos 1-35 de su libro, y al cual se habían añadido en momentos diversos los capítulos 36-39, 40-55 y 56-66.

Pero también a propósito del presunto libro del primer Isaías la opiniones eran divergentes. ¿Había escrito él verdaderamente de su propia mano, o algún otro, un discípulo o un grupo de fieles, había recogido sus palabras y las había puesto por escrito? Hasta hoy ha sobrevivido una cierta confianza en reconocer en los capítulos 6-8, un núcleo fuerte, casi una «memoria del profeta», como si fuera un diario privado, que incluiría su vocación a la muerte del rey Ozías y sus oráculos al rey Ajaz, descendiente de Ozías, en parte amenaza, en parte promesa.

Las inseguridades son mayores que las certezas. ¿Cómo conciliar las palabras casi simultáneas de salvación y condenación hacia Israel en los

¹¹ Como algunas de la antigua Comisión Bíblica romana (por ejemplo, que Moisés había escrito todo el Pentateuco).

¹² Una visión de conjunto de la investigación sobre los profetas «mayores» (Isaías, Jeremías y Ezequiel) en los últimos 20-30 años, ofrece A. J. HAUSER (ed.), *Recent Research on the Major Prophets* (Recent Research in Biblical Studies, 1), Sheffield 2008.

capítulos 1-11? ¿Cómo suponer que un único autor pueda haber vivido acontecimientos que tienen como centro Asiria, y otros que se refieren al poder de Babilonia (por ejemplo, los capítulos 13-14, y otros textos hasta el capítulo 23), siendo así que Babilonia se convierte en potencia emergente solamente más de cien años después de la «vocación» de Isaías? ¿Cómo poner al mismo nivel la austeridad y dureza del lenguaje isaiano sobre circunstancias históricas que se pueden entrever y que lo requieren, con las utópicas promesas de los capítulos 24-27? ¿Cómo explicar que diferentes motivos literarios o expresiones que aparecen en Isaías sean utilizados también por la literatura apocalíptica?

Los primeros esfuerzos de solución habían hablado de «glosas». Sobre un texto amplio, patrimonio del profeta, diferentes glosistas habrían añadido sus comentarios o aplicaciones a situaciones posteriores al texto, tal vez contemporáneas del propio glosista. Pero el recurso a los «glosistas» dio origen a hipótesis frecuentemente contrarias, que desalentaban al estudioso por la compleja minuciosidad de los argumentos, y al lector medio por la inseguridad e irrelevancia de los resultados.

A partir de los años 70 del siglo xx estos esfuerzos atomizantes fueron así reemplazados por visiones más amplias. No se procuraba ya descubrir glosistas puntuales, sino llegar, sobre la base de tradiciones o documentos, a verdaderos *redactores*, con intereses particulares, de grandes secciones de texto.

En ese momento las exégesis alemana e inglesa ya están acompañadas y confrontada por los estudios que surgen en toda Europa, y en un modo especial en los Estados Unidos (USA).

Uno de los primeros amplios estudios sobre la redacción del libro de Isaías¹³ hipotiza siete estadios diferentes, que van desde el profeta mismo hasta la reelaboración apocalíptica. El quinto estadio tendría numerosos contactos con la tercera parte de Isaías (Isaías 56-66), que habría tenido un importante influjo en la redacción final.

Esta hipótesis no podía encontrar una general aprobación. La discrepancia sobre las hipótesis amplias es casi matemáticamente inevitable, ya que el número de suposiciones requerido para establecerlas vuelve imposible el acuerdo final. Pero el gran aporte de Vermeylen era haber intentado una visión de conjunto, abriendo así una línea de estudios, que tiene seguidores hasta hoy.

¹³ J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, I-II (Ebib), Paris 1977-78.

Casi al mismo tiempo que el estudio de Vermeyleylen, P. R. Acroyd¹⁴ propuso considerar los capítulos 1-12 de Isaías, como una «presentación del profeta», producto final de numerosos influjos de capítulos que en el libro vienen después. La combinación de oráculos de condenación contra Israel y Asiria, con promesas para Jerusalén, lo llevaban a definir estos doce capítulos como un producto judaico post-exílico. Esta conclusión no se opone diametralmente al estudio de Vermeyleylen, pero reduce la amplitud de las afirmaciones.

Diez años más tarde otro estudio¹⁵ insistía sobre la datación tardía del libro de Isaías. Los contactos lingüísticos entre los capítulos 1 y 65-66, sugerían que éste era el marco del libro de Isaías, una exhortación a la comunidad judía post-exílica del siglo v. Los capítulos 2-4, con sus contactos con Is 45-55 y 60-62 corresponderían a una precedente redacción del siglo vi y ambas redacciones habrían utilizado materiales del profeta Isaías del siglo viii, aplicados a situaciones particulares.

En el 2001 L. Boadt¹⁶, aunque no renuncia completamente a la tentación de descubrir los textos originales del antiguo profeta Isaías, abre la puerta al escepticismo, y sugiere que la asimilación y cuidadosa reelaboración de eventuales materiales del siglo viii en sucesivas redacciones hace más o menos imposible distinguir unos de otros. La distinción entre elementos «originales» y editoriales resulta así puramente hipotética.

Su propuesta alternativa es organizar los materiales en función de elementos temáticos y estructurales: el día de Yavé (Is 2-12), el juicio contra reyes de Israel y poderes extranjeros (Is 13-33), y la esperanza de un rey que impondrá la justicia en Sion (Is 34-38) serían las tres líneas que organizan los tres momentos del libro con trasfondos históricos diversos. Se vuelve así a posiciones que justifican la organización actual del libro de Isaías, y respetan la cronología tradicional.

Estas interpretaciones y otras numerosas, no obstante su variedad, han dejado algunos resultados como adquiridos:

¹⁴ «Isaiah 1-12: Presentation of a Prophet», en Congress Volume Göttingen (ed. J. A. EMERTON) (VTS 29), Leiden 1978, 16-48.

¹⁵ M. A. SWEENEY, *Isaiah 1-4 and the Post-exilic Understandig of the Isaiah Tradition* (BZAW 171), Berlin 1988.

¹⁶ L. BOADT, *Re-examining a Pre-exilic Redaction of Isaiah 1-39*, en *Imagery and Imagination in Biblical Literature: Essays in Honor of Aloysius Fitzgerald*, ed. L. BOADT - M. S. SMITH (CBQMS 32), Washington D.C. 2001, 169-190.

- a) No se puede ya hablar del «libro de Isaías» como de *un* libro, pero tampoco como de *tres* libros pre-existentes e independientes uno de otro, reunidos más o menos al azar bajo un autor único por razones editoriales, y ni siquiera de *tres* libros, de los cuales los dos más tardíos, procuran interpretar el primero.
- b) Es improbable que se puedan individuar secciones o versículos que se han mantenido tal como fueron pronunciados o escritos por el profeta (las famosas *ipsissima verba*) en medio de toda la reelaboración redaccional. El destino normal de un texto breve o de una frase aislada, es desaparecer. Tampoco existe un testimonio fehaciente sobre la presencia de discípulos de los profetas escritores, que los acompañaran y conservaran sus palabras, como en cambio queda testimoniado en el proceso de formación de los Evangelios.
- v) Los contactos entre las tres secciones de Isaías, y también entre capítulos diferentes en cada una de ellas son tantos que, por una parte obligan a pensar en una relación entre ellos, pero por otra ofrecen una casi ilimitada posibilidad de combinaciones.
- d) A diferencia de cuanto ocurre en el tiempo del NT, la falta casi completa de elementos externos a los textos, por ejemplo de textos no bíblicos, o de datos culturales «laicos» que ayuden a describir situaciones y reconocer personajes, hace que el exegeta de los profetas se deba reducir casi exclusivamente al estudio semántico del texto mismo: a su vocabulario, a sus expresiones. Pero éstos son ambiguos. El «día de Yavé», por ejemplo, puede aparecer en Isaías, pero aparece también fuera de Isaías en textos diferentes, de datación discutible, que difícilmente puede evocar un momento histórico preciso. Lo mismo se puede decir de otros elementos temáticos. Los redactores de Isaías los pudieron conocer en cualquier momento y aplicarlos al texto de Isaías.
- e) Los datos concretos que ofrecen los libros de los profetas se reducen a nombres de reyes, naciones, o lugares, que podían ser conocidos en el período del profeta y hacer referencia a acontecimientos precisos, pero podían ser también confusos recuerdos paradigmáticos, utilizados mucho tiempo después. Muchos de esos nombres adquieren, en textos como los del profeta Ezequiel, y tal vez en Amós y Oseas, un valor casi exclusivamente simbólico¹⁷.

¹⁷ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, *Gli scritti profetici e la storia del loro tempo. Una riflessione a partire da Amos 1-2 e Ezechiele 28*, en *Biblical Exegesis in Progress. Old and New*

En conclusión, la composición del libro de Isaías y en general de los libros proféticos, adquiere así una importancia teológica. Es importante ver cómo un *tema* aparece, se conecta con otros, se desarrolla, se aplica a situaciones al menos literariamente diferentes, se contrapone a otros, y cómo desaparece.

De la inocente seguridad de la primera crítica histórica, que pensaba descubrir un autor preciso, más o menos encuadrado en un período histórico correspondiente a los epígrafes de los respectivos libros proféticos, como ocurre con Isaías, Jeremías, Ezequiel, Oseas, Amós, Miqueas, Sofonías, Ageo, y Zacarías, hemos caído en la inseguridad de tener ante nosotros una cantidad de personajes anónimos, los redactores, entre los cuales se podría esconder el profeta que da nombre al libro. Cada vez más, los exegetas renuncian decididamente a la tarea de dar un perfil biográfico a cada uno de los profetas.

De la frustrada individuación de los personajes y de sus mensajes personales, y a partir de la conciencia de numerosos contactos entre los libros de los profetas se ha despertado al deseo de una visión unificada de los libros, y de su posición en el cuerpo canónico.

LA NOSTALGIA DE LA UNIDAD: LA TEOLOGÍA DE GERHARD VON RAD

Por mucho tiempo el estudio de los libros proféticos había seguido un modelo estable, que seguía el orden canónico de la Biblia, incluía algunos datos sobre el presunto período de acción del profeta, obtenidos a partir de los epígrafes o de las informaciones internas de los mismos libros, continuaba con una cierta reconstrucción de la «biografía» del profeta y concluía con una exposición de «los temas» importantes de cada uno¹⁸.

Poco a poco algunas introducciones y teologías optaron por el presunto orden histórico y no por el orden canónico. Es decir, no se comenzaba con Isaías y los profetas «mayores», sino que se integraban los pro-

Testament Essays. 100th anniversary of the Foundation of the Pontifical Biblical Institute (ed. J. N. ALETTI - J. L. SKA), Rome 2009, 125-150.

¹⁸ Esta tendencia se puede constatar aún en introducciones recientes. Cf. TH. L. LECLERC, *Introduction to the Prophets. Their Stories, Sayings and Scrolls*, Mahwah, NY, 2007, que sigue el orden «histórico».

fetas mayores y menores en el orden temporal deducido de los textos, desde el siglo VIII¹⁹, hasta los profetas exílicos y post-exílicos²⁰, para concluir con el tercer Isaías, Joel y Jonás.

En su *Teología del Antiguo Testamento*, G. von Rad optaba por este camino, con una marcada atención hacia algunos profetas. Esta decisión implicaba un paso importante para la comprensión de los profetas como grupo literario²¹.

Es posible que ni siquiera el mismo von Rad estuviera completamente convencido de su opción. En 1967 von Rad publica *El mensaje de los profetas*²², que retomaba la sección sobre los profetas del segundo tomo de su *Teología*. Aparte de las probables presiones editoriales para publicar esta obra, se insinúa la duda de que realmente exista una diferencia con su concepción inicial.

La *Teología* dedica la tercera parte del tomo II (110 páginas) a una larga, difícil y rica exposición sobre la relación del Antiguo Testamento con el Nuevo, que se construye en buena parte sobre el pensamiento de los profetas. En su libro posterior, *El mensaje de los profetas* esa exposición desaparece, lo cual es por una parte lógico, porque esa exposición valía como conclusión para los dos volúmenes.

Pero la decisión de publicar esta obra breve parece indicar una distancia de la concepción unitaria y original que unía estrechamente las «tradiciones históricas» a las «tradiciones proféticas» y ambas al Nuevo Testamento. De algún modo, el retorno al «mensaje» de los profetas, rompía la unidad del cuerpo profético y su relación, hacia atrás y hacia adelante en la Biblia²³.

Hace ya mucho tiempo se criticó a von Rad que hubiera construido su teología sin tener en cuenta los libros sapienciales. Tal vez esta crítica contiene una incompreensión de su posición, que no ponía al mismo nivel todos los textos del AT, sino que consideraba los libros «históricos»

¹⁹ Oseas, Amós y el primer Isaías, Miqueas, Sofonías, Nahún y Abacuc.

²⁰ Pasando por el siglo VII, Jeremías y Abdías, y los profetas exílicos, Ezequiel y el Segundo Isaías, hasta llegar a Ageo, Zacarías y Malaquías.

²¹ Véase mi presentación de las teologías bíblicas y en particular de la visión de G. von Rad en H. SIMIAN-YOFRE, *La naturaleza de la teología bíblica. Un acercamiento histórico y crítico*: RevBib 66 (2004) 13-36.

²² *Die Botschaft der Propheten* (Siebenstern Taschenbuch), München-Hamburg 1967; trad. ing., *The Message of the Prophets*, London 1968.

²³ También esta reflexión es deudora a CH. R. SEITZ, *Prophecy and Hermeneutics*.

como la descripción del «ambiente» en el cual se desarrollan los libros proféticos. Los sapienciales, los «escritos» de la Biblia Hebrea, por su parte, quedaban en su categoría de textos complementarios.

Gerhard von Rad había dado pues un paso fundamental y autoritativo, por una parte en el camino de la individuación de los profetas, no realizada exclusivamente sobre la base de los momentos históricos contextuales, sino de sus textos, y por otra en la profundización de la relación de esos textos, como conjunto, y con el NT.

Esta breve reflexión quiere, una vez más, poner de relieve su importancia en la exégesis de los profetas. Después de trabajar durante años en la línea de la crítica histórica (como manifiestan sus comentarios) von Rad favoreció con su *Teología* una lectura canónica de la Escritura (aunque él mismo no utilice frecuentemente el término «canónico»), que se ha convertido en un tema central de la exégesis y de la teología bíblica a partir del final de los años 70.

LOS TIEMPOS NUEVOS: LA INTERPRETACIÓN CANÓNICA

En este apartado y en los dos siguientes²⁴, querría presentar algunos aspectos teóricos y problemáticos de la interpretación canónica, para evaluar después su influjo en el estudio de los profetas, en particular en los profetas menores o libro de los «Doce profetas».

La línea de estudios de James A. Sanders, dedicó su atención al *proceso* histórico de reconocimiento, recepción y fijación por escrito de las tradiciones religiosas, consideradas como documentos autoritativos y normativos por y para una comunidad de fe, un proceso difícil de determinar cuando se refiere al AT, y por eso muy hipotético. Esta línea ha tenido menos resonancia en el estudio del AT.

A diferencia de ella, la lectura e interpretación canónica de la Biblia se ha convertido en objeto de numerosos estudios y amplia controversia a partir de los estudios de Brevard S. Childs²⁵, que se interesan por el

²⁴ Cf. H. SIMIAN-YOFRE, *Possibilità e limiti dell' interpretazione «canonica» della Bibbia. Due contributi recenti in ambito ecclesiale*: RivBibIt 56 (2008) 157-175, artículo centrado sobre la relación canónica entre el AT y el NT, y del cual retomo aquí algunas propuestas.

²⁵ Véase la larga evolución de B. S. CHILDS, sobre esta problemática, comenzando con su *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970, seguido por *Introduction to the Old*

texto (libro o colección) en cuanto tal, en su forma canónica, aceptada por la comunidad y autoritativa para la expresión de la fe.

El adjetivo *canónico* se aplica en este caso no al *proceso* sino a la *colección* de escritos, resultado final del proceso mencionado antes. Pero el acercamiento canónico, frecuentemente, no parece distinguirse de una teología bíblica sincrónica y temática, que procura establecer los grandes temas de la Sagrada Escritura y sus mutuas relaciones, incluyendo el NT en el caso de los exegetas cristianos²⁶. Queda la impresión de que estos resultados no correspondan a las expectativas suscitadas por la obra de Childs ni aprovechen sus posibilidades.

La importancia de este lectura canónica ha sido reconocida también por algunos documentos eclesiales. El documento «La interpretación de la Biblia en la Iglesia», del 1993²⁷, mencionaba una presunta incapacidad del método histórico crítico para alcanzar el «nivel teológico», en oposición al acercamiento canónico, que ofrecería la solución satisfactoria para interpretar teológicamente la Biblia en su unidad y en un marco de fe.

Quince años después, el documento preparatorio (*Lineamenta*) para la XII Asamblea General ordinaria del Sínodo de Obispos sobre el tema «La palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia»²⁸ recordaba la necesidad de aprender a ver la unidad interior de la Escritura con la

Testament as Scripture, Philadelphia 1981; *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986 (trad. it.: *Teologia dell'Antico Testamento in un contesto canonico* (Cinisello Balsamo 1989); *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London 1992, y *Biblical Theology: A Proposal*, Minneapolis 2002.

²⁶ La posición del mismo Childs en su libro *Biblical Theology of the Old and New Testaments* no parece ir más allá de esta perspectiva, que es evidente también en su comentario *Isaiah*, Louisville, KY 2001, trad. it.: *Isaia*, Brescia 2005. Véase mi recensión en RivBibIt 50 (2007) 351-357.

²⁷ «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» de la Pontificia Comisión Bíblica, en particular el párrafo I C 1. Sobre este documento presentado oficialmente el 23 de abril de 1993, cf. J. A. FITZMYER, *The Biblical Commission's document «The interpretation of the Bible in the Church»: Text and Commentary* (Subsidia Biblica 18) Roma 1995; J. L. HOULDEN, *The Interpretation of the Bible in the Church*, London 1995; G. GHI-BERTI - F. MOSETTO, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Commento*, a cura di, Leumann-Torino 1998; *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, 16-19 settembre 1999 (Atti e Documenti 11), Città del Vaticano 2001; P. S. WILLIAMSON - A. VANHOYE, *Catholic Principles for Interpreting Scripture: A Study of the Pontifical Biblical Commissions's «The Interpretation of the Bible in the Church»* (Subsidia Biblica 22; Roma 2001).

²⁸ Tenida en Roma del 6 al 25 de octubre de 2008.

posible ayuda de la exégesis canónica²⁹, que permitiría integrar el sentido histórico literal y el sentido teológico espiritual.

Estos textos muestran un deseo de asimilar las «nuevas» tendencias presentes en la exégesis, pero también dejan entrever las dificultades que existen, o que se imaginan, cuando se procura integrar estas tendencias en un contexto exegético cristiano y católico.

El interés por el acercamiento canónico puede estar inspirado más por motivos doctrinales y pastorales que propiamente exegéticos, como si se pretendiera apoyar con una justificación más o menos académica, una tendencia fundamentalista que, en una lectura unificada de la Escritura, busca y encuentra a toda costa, un mensaje único, claro, articulado y progresivo desde el comienzo hasta el final, ignorando las tensiones de los textos, las perícopas y los libros bíblicos, en beneficio de una tesis establecida desde fuera del texto bíblico.

En esta situación el exegeta fiel a su tarea debería distinguir entre las exigencias de una profesión de fe y las perspectivas y posibilidades que ofrece la exégesis e interpretación del texto mismo.

CANON Y SAGRADA ESCRITURA: EL PROBLEMA TEOLÓGICO

En uno de sus últimos escritos (del 2005), menos conocido que sus obras clásicas³⁰, B. S. Childs ha repensado y propuesto una vez más algunos aspectos de su comprensión de la lectura canónica. Partiendo de sus escritos, considero aquí algunos de los problemas más importantes que suscitan sus tesis. No es pues una reseña completa de sus opiniones y menos aún una defensa.

Cuando se habla del canon de la Escritura y de su naturaleza teológica, pienso que se deba mantener una clara distinción entre sagradas escrituras y canon³¹. Sagradas Escrituras son los *escritos* religiosos recibidos

²⁹ Párrafo 16, citando un discurso del Papa Benedicto XVI a los obispos de Suiza, 7 de noviembre de 2006 (L'Osservatore Romano, 10 novembre 2006) 4.

³⁰ B. S. CHILDS, *The Canon in Recent Biblical Studies: Reflection on an Era*, en C. BARTHOLOMEW *et al.* (eds.), *Canon and Biblical Interpretation* (The Scripture and Hermeneutic Series 7), Grand Rapids, MI 2006, 33-57, publicado antes en *ProEccl* 14 (2005) 26-45. Mis referencias son a la publicación del 2006.

³¹ Sigo aquí la línea propuesta por A. C. SUNDBERG, *The Old Testament of the Early Church*, Cambridge, MA 1964.

en diversos modos por una comunidad como autoritativos. Canon designa en cambio, en primer lugar, la *lista* de los textos oficialmente recibidos como autoritativos, con exclusión de otros no aceptados como tales³².

Esta distinción introduce una distancia entre los textos religiosos en cuanto tales, independientemente de una comunidad concreta y de sus eventuales autoridades jerárquicas, y los textos revestidos de una autoridad normativa extrínseca a ellos mismos.

Hablar de interpretación canónica o escritos canónicos, favorece la tendencia a considerar los textos y su interpretación como necesariamente conectados con un grupo institucional, y dependientes de una autoridad. Desde ese punto de vista, un no creyente que se aproxima a la Sagrada Escritura podría comprender algunas cosas pero no el sentido profundo de los textos. En cuanto lector de la Escritura, no se beneficiaría de la salvación que la Escritura promete. La Biblia sería la propiedad privada del creyente y su interpretación legítima sería accesible solamente a quien pertenece al grupo de los iniciados, hebreos o cristianos.

La misma naturaleza de las Sagradas Escrituras requiere, sin embargo, que quien se acerca a ella con un corazón bien dispuesto deba recibir de ella *todos* sus beneficios. Las palabras de los profetas dirigidas a quienes estaban lejanos del Señor, como las palabras de Jesús a los pecadores, publicanos y prostitutas, y como las de Pablo a los paganos, palabras que constituyen la esencia de la Escritura, no presuponen la pertenencia a un grupo elegido, casi al contrario.

El concepto que define la Biblia no parece ser, por tanto, «canon» sino Sagradas Escrituras. La comunidad puede elegir algunos textos como fundacionales, pero se trata de una medida didáctica para guiarla, ofrecida por las generaciones más próximas a los acontecimientos fundacionales, y que no excluye el valor de otros escritos sagrados.

Esta selección de textos no excluye a nadie de la comprensión de cualquier texto donde se manifiesta la salvación de Dios. La lógica de esta concepción sugiere también que ella no excluye del carácter de «Sagrada Escritura» ningún texto que manifieste la salvación de Dios. Quien no está contra nosotros está con nosotros (Mc 9,40).

La Sagrada Escritura podrá entrar en diálogo con las ciencias humanas, con la filosofía y la historia, con la ética, el arte y la cultura³³, si se

³² Cf. CHILDS, *Canon in Recent Biblical Studies*, 36.

³³ Como se prometen los *Lineamenta*, n. 16, véase nota 17.

mantiene esta distinción entre «canon» y Sagrada Escritura, y si las Sagradas Escrituras quedan abiertas también a quienes no aceptan ni tienen la intención de aceptar un credo, y a quienes no están seguros de poder identificarse completamente con una confesión, cristiana o hebrea, con todas sus implicaciones textuales, comunitarias y autoritativas.

EL PROBLEMA EXEGÉTICO DE UNA LECTURA CANÓNICA

La perspectiva canónica en el estudio de la Biblia y de los profetas en particular no podía abrirse camino sin conflictos con la exégesis, dominada por los métodos históricos y críticos con un poder hegemónico por sesenta o setenta años.

¿Es la lectura canónica una disciplina exegética o recurre a otras fuentes?

Childs afirma que «en general, el proceso canónico se ha separado del trabajo exegético de interpretación»³⁴. La proposición no es unívoca, y podría significar que por su propia naturaleza el proceso canónico es diferente del trabajo exegético, pero también que el proceso que culminó con la formación del AT y del NT, el «canon», deriva de tensiones teológicas —no exegéticas— condicionadas a su vez por procesos históricos e ideológicos.

La afirmación repropone algunos problemas. Childs mismo ha encontrado una real dificultad para mantener la tensión y armonía entre el principio de lectura canónica y el trabajo exegético. Su desconfianza inicial hacia los métodos críticos e históricos³⁵ nunca desapareció completamente, y a veces parece convertirse en una ruptura completa entre ellos y una lectura teológica o religiosa, que surge de una dimensión de fe y no necesita de ellos³⁶.

³⁴ CHILDS, «Canon in Recent Biblical Studies», 39.

³⁵ Una desconfianza que he explicitado con algunos particulares en mi recensión de su *Introduction, Bib* 62 (1981) 423-428. Hoy mi juicio sobre esa obra sería probablemente más matizado.

³⁶ El método histórico-crítico se interesaría solamente por el desarrollo de la *literatura hebrea*, mientras el «análisis canónico», procura comprender la forma peculiar y la función especial de los textos, y centra su atención en la forma final de los textos mismos; cf. *Introduction*, p.40, 72-73.

La lectura canónica parece suponer que la «comunidad», por sucesivas decisiones de fe, ha asumido algunos sentidos parciales y sucesivos, ha eliminado voluntariamente otros que no podían integrarse en el sentido final y ha llegado así a un único sentido.

Pero no parece posible demostrar la existencia de una voluntad teológica que en el período bíblico haya elegido unos textos y desechado otros para lograr un sentido final homogéneo, ni que se pueda defender una opción preliminar entre un estudio crítico e histórico de la Escritura y una interpretación teológica y religiosa, ni que sea posible definir una «forma final» sobre la cual ésta se apoya.

Un acento puesto exclusivamente sobre la forma final del texto, se trate de un libro bíblico o de un conjunto de ellos, ignoraría las claves de lectura que provienen de los diferentes momentos de composición de un texto, de las diferentes situaciones, de la intención específica de cada texto y de los destinatarios en los cuales se piensa.

Una lectura religiosa o teológica auténtica procura más bien entrever el mensaje de conjunto a partir de sentidos parciales y sucesivos, inclusive contradictorios, sin intentar una forzada homogeneidad.

Un legítimo acercamiento canónico supone pues una exégesis crítica e histórica, que presta atención por una parte a la *intención* teológica de los autores (y eventualmente redactores de los textos), que se descubre a partir del contexto socio-político, religioso o cultural; y por otra al *grado de identificación* que logran los sucesivos receptores (lectores) con la comunidad o las comunidades de los autores y receptores originales de la tradición³⁷.

LA LECTURA CANÓNICA: EL CASO DE LOS DOCE PROFETAS

¿Qué repercusiones ha tenido o tiene aún esta lectura canónica en la interpretación de los profetas? Nos concentramos en el caso de los Doce Profetas, cuyo estudio en los últimos quince años parece ofrecer algunos resultados positivos.

³⁷ También los documentos eclesiásticos citados aluden a la dificultad de integrar la posible ayuda de la exégesis canónica con el sentido «histórico-literal» y el sentido teológico espiritual, y se afirma la necesidad del método histórico-crítica para una exégesis correcta.

La pregunta de la cual parte esta discusión es la siguiente: ¿constituyen estos doce textos (Oseas, Joel, Amós, y los otros nueve) *un* verdadero libro profético, que debe ser leído todo junto, y en el orden (canónico) en el cual aparece en la Biblia, casi como secciones o capítulos de un único libro? ¿O se trata simplemente —como hemos pensado por mucho tiempo y muchos piensan hasta hoy— de una cierta colección de textos, puestos uno detrás de otro, casi casualmente?

Esta problemática no es gratuita —un juego de biblistas— como es evidente si se piensa en el NT. ¿Es indiferente el orden en que aparecen los cuatro Evangelios? ¿La interrupción entre el Evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles (del mismo Lucas, según la opinión corriente), es un error de la casa editorial apostólica, o tiene importancia exegética y teológica haber introducido entre ellos el Evangelio de Juan?

El problema de los Doce profetas fue planteado hace siglos por la misma Biblia, aunque solamente en los últimos años se haya tenido cuenta de él. Eclesiástico 49,10 dice: «En cuanto a los doce profetas, que sus huesos revivan en sus tumbas, porque ellos consolaron a Jacob y lo salvaron con esperanza confiada». Parece una invitación a considerarlos como una unidad y no es posible dudar que se trata de nuestros doce profetas «escritores», ya que son mencionados después de hacer el elogio de Isaías, Jeremías y Ezequiel.

Los estudiosos han procurado identificar algunos criterios, generales y extrínsecos al texto, que habrían guiado la programación editorial de estos doce libros, por ejemplo una cierta alternancia de textos largos (Oseas, Amós, Miqueas) con otros más breves³⁸, o bien la alternada presencia y ausencia de oráculos con o sin epígrafes históricos, un criterio que funciona bien hasta Miqueas, pero no a partir de Nahún. Y además ¿qué importancia tendría una organización basada en estos criterios?

Para aceptar un posible libro de 67 capítulos de los profetas menores ayuda a la imaginación compararlo con los 66 capítulos de Isaías, constituido también él por muchas piezas diferentes. Pero Isaías tiene la ventaja de presentar un único epígrafe histórico en Is 1,1, que unifica todo el libro.

³⁸ Pero Zacarías con sus 14 capítulos, el penúltimo de la serie, destruye la teoría. ¿O se trata de establecer casi una inclusión con el primer libro, Oseas, que también tiene 14?

Como argumento de conveniencia extrínseco se puede recordar que, en un manuscrito de Wadi Muraba'at en hebreo, y en otro de Nahal Hever en griego, varios de los Doce profetas aparecen juntos. Y que una norma del Talmud Babilónico dirigida a los escribas establece que la división entre cada uno de los profetas menores sea de tres líneas solamente, y no de cuatro, como para los otros libros bíblicos, un signo que los consideraban más estrechamente unidos, o como un libro³⁹.

Estos últimos argumentos tienen un escaso valor, porque la preocupación principal de los testimonios parece ser solamente el espacio físico que ocupan los textos. El mismo texto del Eclesiástico que he citado, en cuanto tal, significa que los Doce ya aparecían juntos, pero la mención no implica necesariamente una unidad interna.

Así pues, el argumento decisivo para hablar de *un* libro debería ser la unidad y progresión de los textos, de modo que su lectura de conjunto dejara un sentido más rico e interesante del que tendrían las partes separadas, independientemente de que cada texto haya tenido su propia prehistoria.

En estos últimos quince años, también gracias a las concordancias electrónicas, se han establecido múltiples relaciones entre los textos. Un estudio pionero y convincente en esta línea fue el de Jörg Jeremias⁴⁰, que mostró una estrecha y compleja relación entre los libros de Oseas y Amós. La constatación de los influjos de Oseas sobre Amós y viceversa llevaron a Jörg Jeremias a la conclusión de que los «discípulos» de ambos profetas habían introducido referencias cruzadas en ambos textos, para dejar en claro que ninguno de ellos se podía comprender adecuadamente si no en relación con el otro. Los contactos textuales descubiertos son objetivos, pero la interpretación de los «discípulos de los profetas», frecuentemente afirmado en la historia de la exégesis, es claudicante.

Puede ser útil mencionar aquí como ejemplos algunas expresiones idénticas y motivos literarios más sugestivos comunes a los textos de los Doce profetas, para mostrar solamente que *no es imposible* hablar de *un* libro de los Doce profetas.

³⁹ Sobre estas informaciones, cf. D. E. PETERSEN, *A Book of the Twelve*, en J. D. NOGALSKI - M. A. SWEENEY, *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBL Literature Symposium Series 15), Atlanta 2000, p.5.

⁴⁰ Presentado en el congreso internacional del IOSOT en París en 1992, retomado y ampliado por su autor numerosas veces y generalmente aceptado.

Joel (segundo libro), hacia el final declara «Yavé ruge desde Sión, desde Jerusalén alza su voz» (Joel 4,16), y Amós (tercer libro) retoma literalmente la expresión después del epígrafe (1,2).

Joel menciona frecuentemente el «Día de Yavé» (Joel 1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14), un concepto que Amós 5,18.20 no explica y parece suponer. La posición de Joel antes de Amós querría introducir ese importante motivo teológico. Pero también Is 13,6.9 menciona el «Día de Yavé».

Joel 2,12-14 insiste en la benignidad y misericordia de Yavé, que puede cambiar su decisión de castigar si percibe buena voluntad. Amós por su parte en sus cuatro visiones (capítulo 7,1-9), expresa cómo el Señor está dispuesto a perdonar y de hecho renuncia a la condena mientras se puede.

Amos (tercer libro) menciona cinco veces la condena de Edom (1,6.9.11; 2,1; 9,12), tema central y único de Abdías (1,1.8) (cuarto libro). Pero no se puede olvidar la importancia excepcional que la condena de Edom tiene también en Jeremías (9,25; 25,21; 27,3; 40,11; 49,7.17.20.22) y Ezequiel (25,12-1; 32,29; 35,15; 36,5), un texto que podría ser contemporáneo de Abdías.

Jonás (quinto libro) es una parábola de la misericordia de Yavé en la misma línea de los textos precedentes. La posibilidad de la conversión de los habitantes de Nínive está abierta, y el profeta mismo, debe comprender la bondad del Señor, que declara: «¿Y no voy yo a compadecerme de Nínive?».

Pero Nahún (séptimo libro) deja en claro que el Señor está también dispuesto a castigar a esa misma Nínive junto con las otras naciones. Abacuc (octavo libro) confirma su tesis.

Nos detenemos aquí en cuanto a los detalles.

Un estudio⁴¹ sintetiza el mensaje de los Doce Profetas como libro en los siguientes cuatro puntos:

- a) La historia de Dios es una totalidad organizada providencialmente.
- b) El Señor incluye en su plan también a las naciones.
- c) El libro presenta tres modelos de obediencia al Señor, en los salmos de Jonás y Abacuc, que abren el libro hacia el salterio, y en la exhortación a la penitencia de Joel.
- d) La imagen de Dios lo presenta como justo pero paciente, pero no paciente sin límites.

⁴¹ SEITZ, *Prophecy and Hermeneutics*, 214-216.

Estos cuatro puntos no son nuevos en la Biblia, ni comienzan solamente con los Doce Profetas. En tal sentido, ¿no son desproporcionados el gran esfuerzo por poner en relación esos doce pequeños libros, y las múltiples hipótesis elaboradas sobre el crecimiento de la colección, en relación al mensaje que de ellos se destila como conjunto? Más aún, este mensaje, necesariamente general, ¿no es modesto en relación a los matices, propios de cada uno de los libros, y casi de cada capítulo, que se perciben solamente en una paciente lectura meditativa?

Es legítima, sí, la tesis central de los autores que han entrado por el camino de la lectura canónica: una verdadera lectura histórica de las Escrituras no puede descuidar el último momento de esa historia, aquel en el cual un «redactor ideal» —que representa a todos los redactores reales— establece cuál es la amplitud de cada texto, cuál su posición en la Biblia y cuál su función, originaria y actual.

PARA CONCLUIR: UNA LECTURA ABIERTA DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Al hablar antes de la relación entre canon y Sagrada Escritura he mencionado la posibilidad de una lectura «abierta» de la Sagrada Escritura. Esta cuestión presenta una inquietud y sugiere una cierta línea de lectura e investigación de la Biblia, válida también para los profetas.

La inquietud es: no es evidente que el único contexto adecuado para una justa interpretación de la Escritura sea la fe de una comunidad confesional. Esa posición excluiría la legitimidad de una hermenéutica inspirada por un honesto sentimiento religioso, y no ligada a una óptica confesional de la fe. El «honesto sentimiento religioso» es el deseo sincero de encontrar en la Sagrada Escritura, que ha guiado generaciones durante siglos, algunas respuestas a las numerosas preguntas con las cuales se confronta hoy (y siempre) cualquier ser humano que no mira solamente a su ventaja personal.

La autoridad eclesiástica, en su sentido más amplio, podrá ejercitar, al servicio de la comunidad, la aplicación dogmática o disciplinar de la Escritura, pero esa actividad está más allá de la interpretación propiamente dicha.

B. S. Childs resume sus propias objeciones y las de otros autores, que asumen una interpretación única y vinculante para todo un grupo con-

fesional, frente a una interpretación considerada «liberal» de la Biblia⁴². Las objeciones de Childs, autor cristiano «evangélico», reflejan la misma desconfianza que se intuye en círculos católicos frente a la idea de una lectura abierta de la Sagrada Escritura. Sus objeciones son:

- a) Una interpretación abierta de la Escritura no consideraría el canon como *regula fidei*, es decir como reconocimiento de una propuesta de fe y vida que proviene de Dios mismo, sino como un horizonte general, dentro del cual se reconocen los diferentes intentos de una comunidad que busca en el curso de la historia su propia identidad religiosa, en medio de contingencias culturales, sociales y políticas.
- b) El canon cristiano concebido de este modo no tendría un centro cristológico, sino que sería solamente un paradigma que oscila entre la estabilidad y la adaptabilidad (categorías de Sanders) sin un contenido teológico claramente definido.
- c) En tal concepción, la acción del Espíritu Santo, que ilumina las Escrituras como palabra de Dios y que sobrepasa aquella palabra fijada históricamente en las Escrituras, quedaría substituido por un ejercicio de creatividad propiamente humana.
- d) El NT quedaría reducido a una función casi midrásica en su relación con el AT⁴³.

Esta precisa síntesis puede ser un programa de discusión sobre la interpretación de la Sagrada Escritura, una discusión que va más allá de los límites de esta propuesta⁴⁴.

Querría indicar aquí solamente que la diferencia fundamental entre una interpretación abierta de la Escritura, y una interpretación vinculante del canon, reside en una tensión aún no resuelta, por una parte entre exégesis e historia, y por otra entre fe y teología.

⁴² Cf. B. S. CHILDS, *Canon in Recent Biblical Studies*, 41. Childs considera el principal representante de esta tendencia a J. A. SANDERS, *Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon*, en F. M. CROSS - W. E. LEMKE - P. D. MILLER (eds.), *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God: Essays on Bible and Archeology. In memory of G.E. Wright* (New York 1976), 531-560. Treinta años después de él las dificultades parecen estar aún en pie, no obstante las discusiones.

⁴³ Las mismas preocupaciones manifestaba J. RATZINGER, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, en *Idem, Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg i. Br.-Basel-Wien 1989, 15-44.

⁴⁴ He hecho alusión a ella en el artículo citado en la nota 24.

En otras palabras, parecería que no hay un acuerdo sobre la relación de la Biblia como historia y palabra humana por una parte, y la Biblia como instrumento de la palabra de Dios por otra, es decir entre lo que los autores sagrados han escrito concretamente y lo que Dios quiere comunicarnos con las palabras de los hagiógrafos⁴⁵.

Esta relación no se puede comprender como una distinción y casi como una contraposición, que lleva a buscar la profundidad de la palabra de Dios por medio de *otras* fuentes —como la teología o la mística— diferentes de la Sagrada Escritura misma. La disponibilidad a abrirse al dinamismo interior de la palabra de Dios es un proceso de fe y oración que no se puede encuadrar en ninguna metodología, pero tampoco puede dictar sus normas a una metodología exegética.

Que una pre-comprensión de fe pueda ayudar a descubrir sentidos particulares en un texto bíblico, no niega la posibilidad, la legitimidad y el valor de cualquier exégesis que se mueva fuera de las premisas de la fe, es decir de una lectura abierta de la Sagrada Escritura. La Biblia, como toda palabra humana que nos habla desde la profundidad del hombre mismo, va más allá del sentido histórico inmediato y queda siempre abierta a nuevas lecturas e interpretaciones.

⁴⁵ En esta línea, cf. las observaciones restrictivas de I. DE LA POTTERIE, *L'esegesi biblica, scienza della fede*, en ÍD. (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, 127-165, en particular p.138, interpretando Dei Verbum 12.