

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Chuecas, Ignacio
Credibilidad y Sagrada Escritura
Teología y Vida, vol. 45, núm. 3, 2004, pp. 210-237
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32245304>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Ignacio Chuecas

Profesor de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

Credibilidad y Sagrada Escritura

Según una perspectiva bíblica, el tema puede ser abordado desde dos puntos de vista diferentes: la dimensión de la *credibilidad de Dios y su mensaje al interior de las escrituras* (I) y, por otra parte y más bien desde el exterior de las escrituras, las preguntas actuales relativas a la *credibilidad de la tradición bíblica* en general (II).

Por motivos de tiempo y espacio, me referiré en este artículo a la problemática, sobre todo, desde el punto de vista de la investigación actual en el campo del AT, tratando, sin embargo, de considerar, en la medida de lo posible, el NT.

I. AL INTERIOR DE LA TRADICIÓN BÍBLICA

En general es posible partir de la base que toda la escritura está orientada a *convencer* al lector de la *verdad* del mensaje propuesto. Este artículo, por tanto, no trata de analizar la *veracidad* del mensaje bíblico en sí mismo, sino más bien de investigar los *medios utilizados* para demostrar la *verdad* del mensaje.

1. *La escritura y la negación atea de Dios*

En general, la escritura no se detiene a argumentar sobre la *verdad* de la *existencia* de Dios (1). El *ateísmo moderno* es ajeno a ella. Es impensable que alguien niegue rotundamente la existencia del divino. En este sentido es necesario admitir que nos encontramos en un mundo de por sí, *sensible a la realidad de lo sobrenatural*.

Sin embargo, es posible descubrir un *germen de duda ateísta* en ciertas expresiones que el salmista atribuye al *necio* o *impío*: el necio dice “no hay Dios” (Salmos 10, 14 y 53) (2). Nos encontramos ante un problema de tipo lingüístico, la expresión, בַּהֲלָל נָא ha de ser comprendida en el sentido de “no está Dios” (3) y

(1) Sobre este tema en general véase: MCKENZIE (1989) 1287-1288.

(2) Véase el comentario de Ravasi, al respecto: RAVASI (1985) Vol. 1, 225. 266-268.

(3) Pues נָא es negación del verbo נִנְחָה.

designa, por lo tanto, la *negación práctica* de la injerencia divina en las cosas de los humanos (4). Al parecer este tipo de argumentación es propia de la *reflexión sapiencial* de Israel. El necio cree “que Dios no lo ve”; el impío, aun llevando a la práctica obras de religión en su vida cotidiana, actúa como si “Dios no estuviese presente” o se “tapase la cara para no saber”.

Existen, según algunos comentadores, otras formas de *ateísmo práctico* contempladas por el autor bíblico, las cuales consisten en *negar alguna de las cualidades divinas*. Negar o dudar que Dios sea “misericordioso”, “lento a la ira”, “bueno”, “omnipotente”, etc. equivale a negar su propia existencia. Por otra parte, el desarrollo inorgánico de los *ritos y liturgias* para aplacar o contentar a Dios equivale a relegarlo a la *categoría de ídolo* (5). En general todo lo que tienda a clasificar a Dios dentro de la categoría de ídolo es rechazado como una *negación de la verdadera existencia* de Dios.

2. “Todos tienen sus dioses”

Del punto anterior se desprende que no resulta pensable, en el marco del mundo bíblico, que alguien no tenga un dios (6). *Todos tienen sus dioses*: Israel tiene su Dios y las naciones tienen sus dioses. El problema, desde la perspectiva del autor bíblico, es que los dioses de las naciones son *falsos*.

El AT es *monoteísta intolerante*, una afirmación masiva, que por desgracia no podemos analizar en profundidad en el marco de este artículo. De hecho conocemos muy poco, o casi nada, del panteón cananeo y de sus costumbres rituales a partir de los textos bíblicos (7). Por otra parte, escasamente encontraremos en toda la escritura alguna valoración positiva de elementos relacionados con cultos foráneos. Todo lo que huela, no solo a idolatría, sino que a “ajeno a la religión de Israel” es sospechoso y como tal rechazado (8).

El AT no se interesa en lo más mínimo por los dioses, y niega rotundamente su capacidad de accionar. Es característica su relegación a la categoría de “imagen” (לְבָבָם), “ídolo” (בָּבָם), “artefacto”, “obras de manos humanas” יְדֵי אָנָּשִׁים (מַעֲשֵׁה יְדֵי אָנָּשִׁים), todos apelativos que acentúan la *inanimación* y que los *contraponen* al Dios verdadero. Este momento es importante porque, al parecer, *veracidad de Dios* implica fundamentalmente la capacidad de *obrar* (“es verdadero si funciona”) (9). En la

(4) “É una formulazione di ateismo pratico (il teorico, come si è detto, è impossibile per l'orientale antico)” RAVASI (1985) Vol. 1, 225.

(5) Véase el famoso texto de Jeremías y su crítica a la confianza en el Templo (Jr 7, 1-15) o los Salmos que suplantan los “sacrificios rituales” por la ofrenda del propio corazón (Sal 39, 7-9; 49, 7-8; 50, 18-19; 140, 2).

(6) “In the ancient Near East the existence of divine beings was universally accepted without question”, MCKENZIE (1989) 1287.

(7) Incluso el texto del libro de Oseas, que es de aquellos que más se detienen en esta polémica, es oscuro y plantea más interrogantes que respuestas al respecto.

(8) Un ejemplo es la prohibición estricta de fabricar cualquier tipo de imágenes de Dios.

(9) Ejemplos de esta visión hay muchos, uno clásico es la disputa de Elías en el Carmelo con los profetas de Baal (1 Re 18, 20-40). La intención de este texto es dejar en evidencia la imposibilidad de los ídolos de ser causa de cualquier tipo de acción. Nótense las palabras provocadoras puestas en boca de Elías y, por otra parte, la respuesta súbita y eficaz por parte de YHWH. La

capacidad de *actuar*, de *intervenir* en el mundo de forma eficaz, se manifiesta la *veracidad* de Dios.

Por el contrario, en el NT sorprende la falta de polémica en contra de los dioses paganos. La población siro-helénica en Palestina era muy influyente en el tiempo de Jesús. Me parece que este fenómeno es un fruto importante de las políticas empleadas en el AT, el ídolo ha sido *olvidado*, declarado *inocuo*. Solo en Pablo volvemos a encontrar una cierta polémica contra los ídolos y quizás en el Apocalipsis.

3. ¿*Cómo es Dios?*

Por lo tanto, podemos concluir que la tradición bíblica (tanto el AT como el NT), de hecho, no se pregunta si existe Dios, sino más bien el “cómo es Dios”. Esta es la gran motivación que anima la literatura bíblica, *describir y hacer creíble* al lector-auditor su visión de *cómo es Dios*, cómo actúa, cómo se ha manifestado, cuál es el plan de Dios.

A mi juicio esta motivación parece tener su *origen* o, por lo menos, estar teñida de fuertes tintes *sapienciales* (es decir, la pregunta sobre el *conocimiento* de Dios). Este elemento me parece de mucha importancia: la reflexión sobre Dios, su *veracidad*, sobre cómo el hombre tiene *acceso a su verdad*, es, con mucha probabilidad, la inquietud mayor del *sapiente*. Toda la escritura, tanto el AT como el NT, está empapada de esta reflexión y de las categorías propias de esta *escuela* (en el NT pensemos en el empleo de parábolas, como un medio didáctico-sapiencial, para describir cómo es Dios).

Resumiendo drásticamente la respuesta a la pregunta sobre la *propuesta del Dios bíblico*, diría que es:

El Dios único
 El Dios creador
 El Dios salvador
 El Dios de Israel
 El Dios de Jesús
 El Dios de la Comunidad

No me he de detener en explicar cada característica divina, sino más bien en describir los *medios* utilizados para convencer al lector-auditor de la verdad de esta visión de Dios.

En todo caso me parece importante precisar, que de la *unicidad* de Dios (Dios es único) se desprende fundamentalmente de su *fidelidad*: Dios es *fiel* (תָּהֲבָה) (10)

misma noción aparece en el Salmo 95,5: “pues nada son todos los dioses de las naciones, en cambio YHWH hizo los cielos”.

(10) Con seguridad, la traducción más acertada del término תָּהֲבָה en relación a Dios, no es *verdad*, sino más bien *fidelidad*, véase el acabado estudio de: WILDBERGER (1971) 207. En hebreo moderno el término ha pasado a significar *verdad*.

porque *permanece* (נָמֵן), porque es el Dios vivo (בָּיִת־הָיָה אֱלֹהִים) (11); el ser humano, por el contrario, es efímero (12).

4 Creer: “adquirir firmeza en relación a”

El verbo *creer* en hebreo es la forma Hif'il de la raíz נָמֵן, la cual designa *aquello que permanece*, que es *estable, sólido* (13). Creer en alguien o en algo implica reconocer su *solidez, su estabilidad*. En esta línea, lo *inestable, fluctuante, cambiante*, difícilmente puede ser creíble.

El verbo נָמֵן Hif'il aparece 51 veces en la BH (14), catorce de las cuales acompañado de la preposición לְ (15), en este caso, tiene el significado de “creer”, “confiar”, “dar credibilidad” en relación con alguien o algo (16). La expresión de incredulidad נֹאכְלָה אֶמְנָה aparece 25 veces en la BH (17). Este verbo sirve, la mayoría de las veces, para designar el fenómeno de la confianza en un sentido *religioso*.

Investigando las citas que emplean la formulación נֹאכְלָה אֶמְנָה לְ en forma impersonal (18), se descubre que son cinco citas: en dos de ellas la frase aparece con la negación. La primera es del libro del Éxodo, donde la frase negativa expresa la falta de fe en el pueblo (19) y la segunda es del Salmo 106, inspirado en la temática del Deuteronomio; esta es la única cita que trae la expresión “creer en las palabras” (20). Las otras tres citas presentan la formulación positiva de la frase: en el Éxodo, se trata de la segunda parte del verso sobre la fe del pueblo (21); en una profecía del Deuteroisaías, donde el profeta se pregunta si alguno ha “creído en su anuncio”

- (11) Jr 10,10: “YHWH es el Dios verdadero (וָיְהִי אֱלֹהִים אֱמָנָה) (הָוֹא־אֱלֹהִים בָּיִת־הָיָה אֱמָנָה): él es el Dios vivo (בָּיִת־הָיָה) y el Rey eterno (בָּיִת־עָזָז)”.
 (12) Pensamiento típico de la *teología sapiencial*, pero no solo.
 (13) La raíz aparece unas 137 veces en todo el AT.
 (14) Sumario en: WILDBERGER (1967) 375.
 (15) Personal: Gn 45,26; Ex 4,1,8; Dt 9,23; 2 Cro 32,15; Is 43,10; Jr 40,15. Impersonal: Ex 4,8,9; 1 R 10,7 = 2 Cro 9,6; Is 53,1; Sal 106,24; Pr 14,15. Acompañado con la preposición בְּ aparece 24 veces: Personal: Gn 15,6; Ex 14,31; 19,9; Nm 14,11; 20,12; Dt 1,32; 1 S 27,12; 2 R 17,14; 2 Cro 20, 20 (2x); Jr 12,6; Jon 3,5; Mi 7,5; Sal 78,22; Pr 26,25; Jb 4,18; 25,15. Impersonal: Dt 28,66; Sal 78,32; 106,12; 119,66; Jb 15,31; 24,22; 39,12. Véase: WILDBERGER (1967) 375 n.5.
 (16) Wildberger en su estudio sobre el verbo נָמֵן Hif'il acota: “man hat also auch bei der Konstruktion mit לְ von der intransitiven Bedeutung auszugehen: Festigkeit, Vertrauen gewinnen im Blick auf eine Person oder eine Sache”, WILDBERGER (1967) 381; MULDER (1998) 517.
 (17) Es decir, más de la mitad del total de apariciones de נָמֵן Hifil. Fuera de las citas investigadas a continuación existen dos con objeto directo: una cita del libro de las Lamentaciones, que expresa la incredulidad de toda la tierra ante la destrucción de Jerusalén (בָּאָמָנָה מִלְכָרְצָאָמָנָה לְאָמָנָה נָאכְלָה לְאָמָנָה נָמֵן Nif'al).
 (18) Es decir, el objeto del verbo es una cosa.
 (19) Ex 4,9. El “signo” (מְרֹאָה) es el medio para reforzar la confianza, pero no el objeto de la fe, WILDBERGER (1967) 382. *Creer* está asociado a la expresión לְכָל שָׁמָעַ.
 (20) Sal 106,24. El objeto parece aludir al conjunto de las promesas de Dios y, quizás, a los signos del Éxodo. La expresión לְאָמָנָה לְדָבָר hace referencia a la incredulidad de los padres que “desprecian (בָּנָה) la tierra deleitosa”.
 (21) Ex 4,8b. Esta vez la fórmula está aplicada a la voz *del signo* (מְרֹאָה?).

(22); por último, en un proverbio relativo a las palabras: “el simple cree toda palabra” (Pr 14,15).

En segundo lugar, examinando las citas que emplean la formulación **האמין ?** en forma personal (23), se descubre que se trata de siete citas: la historia de José, cuando los hijos de Jacob refieren a su padre que José está vivo en Egipto, el corazón de Jacob permanece imperturbable “pues no les creía” (24); en boca de Moisés para expresar la incredulidad del pueblo cuando les cuente que YHWH lo ha enviado (25); en la cita siguiente encontramos, una vez más, la alusión a la fe del pueblo, en unión a la expresión algo peculiar de “escuchar la voz del signo” (26); en el libro del Deuteronomio para describir la incredulidad del pueblo cuando YHWH ordena la toma de posesión de la tierra (27); en la versión del discurso del Rab Shaqé de 2 Crónicas, este invita al pueblo a no creer en Ezequías (2 Cro 32,15); en el Deuteroisaías, YHWH escoge a su siervo “para que me conozcáis, me creáis y entendáis que yo soy ese” (Is 43,10); una última cita procede de la narración del asesinato de Godolías en Mispá, cuando este no da crédito a los avisos para prevenirlo de la muerte (Jr 40,14).

En el AT es también habitual el empleo del verbo **האמין** con **בּ** personal: algunas citas se encuentran en la narrativa (28); siendo bastante frecuente en el libro de Job (29); cuatro veces en el Salmo 78, un texto que hace continuas referencias al Deuteronomio (30); y, por último, tres citas en la literatura profética (31).

(22) **מִי** **הָמִין** **לְשִׁמְעָנָיו** Is 53,1.

(23) Es decir el objeto del verbo es una persona.

(24) **כִּי** **לֹא** **הָמִין** **לְהַ** Gn 45,26b.

(25) **וְלֹא** **יִשְׁמַע** **בְּקָלִי** **לְאַנְגָּלִים** **וְלֹא** Ex 4,1. La expresión es acompañada de una segunda frase con el mismo significado. En esta cita, además, se aprecia la importancia del tema *ver* unido al tema *creer*: **כִּי** **יָמַרְוּ** **לְאַנְגָּלִים** **וְיָהִי** Ex 4,1b.

(26) **וְנַהֲרָה** **אִסְלָא** **אַמְּנוּ** **לְךָ** **וְלֹא** **יִשְׁמַע** **לְקָלְלָה** **הָאָחָת** **הָרָאשָׁן** Ex 4,8a.

(27) **וְלֹא** **הָמִנְחָתָם** **בְּקָלְלָה** Dt 9,23b. Una vez más la expresión es paralela a **שְׁמַע** **בְּקָלְלָה**.

(28) En una frase en boca de YHWH **בְּיַד** **אַנְגָּלִים** **לְאַנְגָּלִים** **בְּתִתְנִינָה** **לְאַנְגָּלִים** **בְּתִתְנִינָה** Nm 14,11b); en la frase empleada por YHWH para justificar el castigo de Moisés y Aarón que no entrarán a la tierra prometida debido a su incredulidad (**בְּיַד** **חָמֵן** **בְּתִתְנִינָה** **בְּיַד** Dt 28,66); en el discurso que explica la deportación de Israel, producto de la incredulidad del pueblo (**וְלֹא** **שָׁמַשׁ** **לְאַנְגָּלִים** [...] 2 R 17,14). Una vez más el no *creer* es paralelo al no *escuchar*.

(29) Según el discurso de Elifaz, YHWH no se *fía* de sus siervos (**בְּעֵבֶרְיוּ** **לֹא** **יָמִין**) Jb 4,18); *incredulidad* de Job (**אַמְּנָתִי** **וְגַנְגִּנִּי** **לֹא** **יָמִין** **כִּי** **יָמִין** **כָּלְלִי**) Job 9,16); por segunda vez en boca de Elifaz, YHWH no *confía* en sus santos (**בְּקָדְשָׁיו** **לֹא** **יָמִין**) Jb 15,15); en el mismo discurso de Elifaz, hablando sobre la suerte del malvado, quien no *cree* que pueda retornar de las tinieblas (**שְׁמַעְמָדָה** **לְאַנְגָּלִים** **שְׁבָב** **גַּהְהָה** **לְאַנְגָּלִים** **בְּתִתְנִינָה**) Job 15,22); Job utiliza una expresión similar a Dt 28,66: “no tener seguridad de vida” (**בְּיַד** **אַנְגָּלִים** **לְאַנְגָּלִים** **בְּתִתְנִינָה**) Job 24,22); Job en su apología emplea una frase un tanto difícil de interpretar: “si les sonréa, no lo creían” (**וְלֹא** **יָמִין**) Job 29,24); en el primer discurso de YHWH, refiriéndose al caballo de guerra que “no da crédito al sonido de la trompeta” (**בְּיַד** **אַנְגָּלִים** **כִּי** **קָול** **שׁוֹפֵר**) Job 39,24), es decir, no se *atemoriza*.

(30) La primera cita en Nifal “no confió su espíritu en Dios” (**וְלֹא** **אָנָּתָמָה** **אַחֲרָאֵל** **רוֹחֵךְ**) Sal 78,8), refiriéndose a la generación del Éxodo; en Hifil “pues no creyeron en Dios y no confiaron en su salvación” (**כִּי** **לֹא** **הָמִינוּ** **בְּאֱלֹהִים** **וְלֹא** **בְּטַהּוּ** **בְּיִשְׁעָה**) Sal 78,22); en Hifil “no creyeron en sus milagros” (**וְלֹא** **אָמַנְתָּו** **בְּנִפְלָאֹתָיו**) Sal 78,32); en Nifal “no confiaron en su alianza” (**וְלֹא** **נָאַמְנָו** **בְּבְנִירָה**) Sal 78,37).

(31) Se encuentra la famosa frase retórica del primer Isaías durante la guerra siro-efraimita: “si no creéis, no tendréis estabilidad” (**אֵם** **לֹא** **חָמַינוּ** **כִּי** **לֹא** **חָמַינוּ**) Is 7,9). En Jeremías, en un texto poético un tanto oscuro: el profeta se lamenta de que Dios es para él “como aguas mentirosas, que

Según Wildberger, en este tipo de frases el sujeto no busca referirse en primer lugar a aquello que se tiene delante, haciendo el diagnóstico de que lo observado sea “digno de ser creído”, sino que, en primer lugar, se trata de hacer una *constatación sobre el sujeto* mismo del verbo, que *se afirma en la confianza*, a través de la apreciación de aquello que se observa (32). La fórmula es empleada, frecuentemente, para referirse a *la confianza que el sujeto experimenta* al confrontarse ante una situación particular (33).

Es común encontrar en el AT expresiones que aseguran que Dios es *verdadero*, sobre todo porque *es fiel a sí mismo* (34). Al parecer una gran preocupación del hombre bíblico es la posibilidad de que Dios pueda *cambiar*: cambiar de parecer, de forma de actuar, cambiar su benevolencia para con el hombre o la creación (35). Y, sobre todo, preocupación de que esto pueda suceder de forma *arbitraria*, sin explicación lógica ni aviso precedente.

Esta última constatación nos lleva a plantearnos la pregunta, del porqué de esta duda sobre la *estabilidad divina*. Me parece que la respuesta ha de ser buscada al interior de un fenómeno importante dentro de la experiencia del hombre bíblico: la realidad de la *precariedad de la existencia*. La expresión máxima de la precariedad de la existencia es la *muerte*, y la forma en que se expresa es el *miedo*. En el marco de la experiencia del hombre bíblico, Dios es el único que puede *asegurar la vida del hombre* frente a la precariedad de la existencia.

Cabe señalar que junto al empleo del verbo **מִתְּאַמֵּן** para designar el fenómeno que nos interesa el AT y el NT suelen emplear un segundo verbo. Para hablar de la fe en Dios se emplea con mucha frecuencia el verbo “conocer” **יְعַדֵּת** - γινώσκειν. La verdad de Dios implica al *conocimiento* de Dios. Por lo tanto es preciso aclarar que por lo general la respuesta humana frente a la verdad de Dios no es tanto el creer en el sentido de una fe abstracta, sino que la visión es fuertemente desde el ángulo del *conocimiento*, de la *comprensión*, del ser introducido en *sus caminos*, en la *lógica divina*, en la *manera como él piensa*. Por este motivo es común asociar la capacidad de encontrar a Dios con el órgano del *corazón*, el cual, como es bien sabido, no representa, en primer lugar, la sede del sentimiento y de los afectos, sino más bien del *intelecto* y la *voluntad*.

no son de creer” **לֹא קָמוּ אַקְבָּב מִים לֹא נָאַמְּנָה** (Jr 15,18). Quizás se refiere a un espejismo o a aguas en las cuales no se puede hacer fondo, “no son firmes”; en Habacuc para profetizar la destrucción por parte de los babilonios, “una obra en vuestros días, que no la creerías si se contara” (**לֹא חָמְרָנָה כִּי יָסְךָ**) Ha 1,5).

- (32) Ver: WILDBERGER (1967) 381; WILDBERGER (1971) 180.
 (33) “Es scheint übrigens, daß man es dort verwendet, wo es sich um die frage handelt, ob man in einer bestimmten Situation Vertrauen schenken darf”, WILDBERGER (1967) 381.
 (34) Es posible encontrar una larga lista de citas donde el Salmista apela a la *verdad* (**תְּהִלָּה**) de Dios como *garantía de salvación*, garantía de que Dios *siendo fiel a sí mismo* salva al orante: Sal 19,10; 25,5.10; 26,3; 30,10; 31,6; 40,11.
 (35) Un elemento importante del relato de la creación del mundo (Gn 1), de los Salmos y del pensamiento sapiencial.

– *El corazón como órgano de la fe*

El sustantivo “corazón” **לֵב/לֶבֶב**, común a las lenguas semitas, aparece un total de 853 veces en el AT (36), encontrándose en textos de diferentes épocas y estilos, no hallándose una diferencia sustancial en el uso de ambos lexemas (37). El vocablo sirve para designar, en un sentido anatómico-fisiológico, el “corazón” (38) y, por asociación, también la zona adyacente: “pecho”, “tórax”, en especial el “interior” de la persona en oposición al “exterior” (39). A partir de este significado originario, puede asumir diversas connotaciones; es relevante que a este órgano sean asignadas diferentes funciones en el campo psicológico y espiritual del ser humano.

Dentro del campo psicológico-mental **לֵב/לֶבֶב**, puede representar la sede de diversas *emociones* y *sentimientos*, muchas veces contrastantes (40): dolor, alegría, miedo, angustia, valor, entre otras. En este mismo ámbito, representa el órgano de la dimensión volitiva (41). El corazón, es también, el centro de la *actividad intelectual-mental* como órgano de la percepción, conocimiento, del recuerdo; en general, le son atribuidas diversas funciones que, en una perspectiva moderna, suelen ser localizadas en la *mente* (42). En él tienen lugar el entendimiento, la capacidad de *juzgar críticamente* un hecho, el pensamiento jurídico (43). De tal manera que, al parecer, el uso del vocablo en esta categoría parece ser con mucha distancia el más usual (44). En este campo **לֵב/לֶבֶב** representa un término cercano a **רִזֶּחָן** (45).

Ángel Gil Mondrego en su tesis doctoral, analiza ampliamente el uso de **לֵב/לֶבֶב** en el AT, dando especial importancia al ámbito del pensamiento y de la comunicación; al respecto observa: “tanto *peh* como *lēb* funcionan como adjetivos e

(36) En realidad son 861 citas, 853 en el texto hebreo y ocho en el arameo. Lauha expone en su estudio al respecto que el sustantivo **לֵב** se encuentra en el AT 602 veces y **לֶבֶב** 259 veces, LAUHA (1983) 46. Se concentra especialmente en: Dt, Jr, Ez, Sal, Pr, Qo y Cro, STOLZ (1971) 861. En adelante muchos ejemplos están tomados del artículo de Stolz.

(37) LAUHA (1983) 46.

(38) LAUHA (1983) 47.

(39) Generalmente, para denominar el exterior se usan “órganos visibles” como el ojo, el oído, la mano, los labios, LAUHA (1983) 48.

(40) Smith remarca el empleo de “corazón” como sede de las emociones, especialmente por parecer el lugar donde estas se localizan físicamente: “It is evident from both the Psalm and other biblical books that the heart is the locus of many emotional states. The heart is the organ expressing strong emotions of joy (Pss 4:8; 13:6; 16:9; cf. 9:2) and grief (13:3)”, SMITH (1998) 432. Ver también: STOLZ (1971) 862.

(41) 2 S 7,3; 1 R 8,17; Is 10,7; Jr 22,17; Sal 20,5; 21,3.

(42) No conociendo el hebreo una palabra para caracterizar el “cerebro”, en este sentido, a menudo, es empleado el corazón: el pensamiento autoconsciente es expresado como “decir en el corazón” (Sal 10,6; 11,13; 14,1; 15,2); al mismo tiempo, el corazón puede ser la sede de la maldad (Sal 5,10), SMITH (1998) 432; “denotes all that was in her mind, the heart (*lēb*) being the seat of the intelligence”, GRAY (1970) 260. Según Lauha: “833 Fälle sind immer auf irgendeine Weise mit emotionalen, intellektuellen oder religiös-ethischen Tätigkeiten oder Eigenschaften des Menschen (807mal) oder Jahwes (26mal) verbunden”, LAUHA (1983) 49.

(43) El corazón es importante dentro del lenguaje judicial. Véase: BOVATI (1997) 125.224-225.259.323.

(44) Así concluye Lauha: “Aufgrund des oben Gesagten kann davon ausgegangen werden, daß das Lexem **לֵב** ganz überwiegend (in über 95 % der Fälle) mit der Schilderung des emotionalen, intellektuellen und religiös-ethischen Lebens des Menschen verbunden ist”, LAUHA (1983) 50.

(45) “Parallelbegriffe”, STOLZ (1971) 864.

indican, de forma respectiva, la sede u órgano interno con el que pensamos y el órgano de la manifestación externa” (46). Por este último motivo, es posible designar a **לֶב/בָּבֶן** como *órgano de la sabiduría* (47), representando un elemento importante dentro de la tradición sapiencial y encontrándose, muchas veces, dentro de la literatura de este género (48). El corazón es el órgano de la retórica del sabio (49) a través del cual se conoce el *sentido de las cosas* (50).

Me parece que desde esta perspectiva ha de ser entendido el fenómeno de la fe en el AT: *percibir con el órgano sapiente* (el corazón) *cual es el verdadero sentido* de las cosas.

5. *Dios se revela a sí mismo*

Hemos visto que *creer* significa *ganar firmeza, seguridad en relación a una persona o a algo*. Quizás por este motivo se puede comprender el hecho de que el único camino que conoce la escritura para conocer a Dios, es el de la *autorrevelación*. Si Dios no se deja encontrar es inútil que el hombre lo busque. El único que puede enseñar la verdad de cómo es Dios, es Él mismo. Este es el contenido básico de los relatos de los patriarcas, del Éxodo, de los libros proféticos, sapienciales (Job), y del NT, con el evangelio de Juan como texto clásico (“solo el Hijo puede conocer quien es Dios y darlo a conocer”).

Por otra parte, no se puede afirmar que el Dios bíblico sea uno que *se oculte* del ser humano. Muy por el contrario, toda la tradición bíblica se esfuerza por mostrar y demostrar cómo Dios viene al encuentro del hombre (51). En este contexto es característico el vocabulario teológico: “visitar”, “acordarse de”, “aparecer”, “dirigir la palabra”, etc. En el fondo toda la escritura no busca otra cosa, que dar *testimonio y describir* como sucede este encuentro entre Dios y el hombre.

Es por este motivo que, en realidad, toda la escritura sea de carácter *epifánico*. Esta *intención revelatoria* de la escritura se hace especialmente evidente en los *escritos apocalípticos*, donde precisamente la intención del autor es que el lector *vea y comprenda* la verdad sobre Dios y su obra en la historia. El género apocalíptico es una forma de *interpretación de los sucesos presentes* a la luz de la *verdad de Dios*,

(46) GIL MONDREGO (s.d.) 144. Gil Mondrego observa como en 1 R 10,2 (2 Cro 9,1) y en Jc 16,17: “la manifestación de la mente (= lēb) es a través de la actividad del hablar (en vez de sus órganos)”.

(47) Así, por ejemplo: “der lēb ist organ der ḥokmā”, STOLZ (1971) 863; “Der sitz der Weisheit ist das Herz”, MÜLLER (1977) 929; Malfroy lo incluye entre los términos sapienciales del libro del Deuteronomio, MALFROY (1965) 53. Adviéntanse dos ejemplos del ciclo salomónico: “concede a tu siervo un corazón que escucha para juzgar a tu pueblo para discernir entre el bien y el mal” 1 R 3,9; “toda la tierra buscaba el rostro de Salomón para escuchar su sabiduría, aquella que Dios puso en su corazón” 1 R 10,24.

(48) Pr 2,10; 14,33; 16,23; Qo 1,16; también en 1 R 10,24. Lauha presenta al respecto una interesante tabla de apariciones del vocablo, de la cual resulta que **בָּבֶן**, en los libros de los Salmos, Proverbios, Lamentaciones y Eclesiastés, aparece por sobre el nivel de expectativa. Por el contrario, en la prosa, Reyes, por ejemplo, **בָּבֶן** se encuentra bajo el nivel de expectativa, LAUHA (1983) 67.

(49) Pr 16,23; 23,15-16.

(50) Qo 1,16; Sal 90,12.

(51) El tema de Dios que *visita* al hombre se encuentra presente en cada libro del AT al NT, comenzando por el relato del Adán en el Jardín y concluyendo con el Apocalipsis de Juan.

sirviéndose para alcanzar este objetivo de una serie de herramientas propias del género y conocidas por el auditorio.

6. Dios revela su *verdadero* rostro a un *mediador*

La verdad de Dios en la escritura es *siempre* una *verdad mediada*, una *revelación mediada*.

En la escritura la *gran mediación* de hecho se da por medio de la *palabra*. Queda claro en la teología de los libros proféticos, que no es otra cosa que un desarrollo de la teología del Sinaí (52): aquello que hace presente a Dios es la *palabra*.

En segundo lugar, el primer mediador de la palabra no es Moisés, o el profeta, sino que es el *autor bíblico*. El autor explica al lector-auditor quién es Dios. La pretensión del autor bíblico es inaudita: a través de él, Dios se explica a sí mismo. A partir de este fenómeno se percibe la gran autoridad del Autor-Relator: tiene la pretensión de hablar *in persona dei* (53). Por este motivo algunos autores opinan que de hecho la Biblia es un gran monólogo, un único gran *punto de vista* que domina la escena (54).

Este es quizás el punto más difícil y polémico, en cuanto a la credibilidad de las escrituras: el tener que *aceptar la mediación de un ser humano* (la teología tradicional dice “inspirado”) con toda la *limitación propia de lo humano* (incluso con la posibilidad que humanamente hablando se hubiese equivocado en algo).

En este proceso es central el recurso a la figura de un *mediador personal*: en el AT el mediador por excelencia es *Moisés*, en el NT es *Cristo*, el *logos*, y más tarde los *apóstoles* (55).

La figura del mediador personal implica, por una parte, que no toda persona es *apta* para el encuentro con Dios. El tema de la *aptitud* es ampliamente desarrollado en la escritura. En el AT este tema conlleva una noción aparentemente superficial (56), sin embargo cuando se desarrolla en el campo de los grandes mediadores (Abraham, Moisés, los Profetas) la aptitud aparece en primer lugar como una característica interior: obediencia, humildad, celo por las cosas de Dios, misericordia. No resulta extraño que la fe sea asociada ya en el AT al tema de la *obediencia*.

En el NT el único *apto* para *conocer y revelar* al Padre es el Hijo, y aquellos que Él desea destinar para esta tarea. En general los evangelistas desarrollan ampliamente esta visión del Mesías como mediador, una visión que en los textos del AT y en la tradición no eran tan evidentes. Una nueva perspectiva de *mediación de la verdad* se ofrece a los apóstoles con la promesa del *Espíritu* de Dios “os conviene que yo me vaya; porque si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito... Cuando venga él, el Espíritu de verdad, os guiará hasta la verdad completa” (Jn 16, 7.13).

(52) Dios se manifiesta en su *palabra* y Moisés presenta esta *palabra* al pueblo.

(53) “the reported word of God is found within the reporting word of the narrator”, POLZIN (1980) 21.

(54) “that is, its ideological evaluation is carried out from a single dominating point of view which subordinates all others in the work”, POLZIN (1980) 21.

(55) El *enviado* o *mensajero*, ya en el AT se caracteriza por ser una figura de mediación.

(56) Se trata de toda la noción de la *pureza cultural* como premisa del encuentro con Dios.

El mediador no se hace cargo unilateralmente de la veracidad del mensaje, existe una especie de *unión hipostática* entre el mensaje (la palabra) y la vida misma del mediador, su *vida se vuelve mensaje*. En el caso de la mediación profética es clarísimo que existe una intención premeditada de mostrar cómo la propia existencia del profeta es expresión del mensaje (la vida matrimonial de Oseas, o la vida trágica de Jeremías). En el caso de Cristo es más claro aún: el *evangelio*, que originalmente era *doctrina, anuncio, palabra*, se vuelve *vida*: Jesús es el Evangelio, la *buena nueva es Cristo mismo*.

El mediador es asociado a Dios. Es característico en los apelativos atribuidos al mediador encontrar relaciones de pertenencia: mi siervo, mi amigo, mi mensajero, mi hijo. Me parece que desde aquí podemos comprender toda la temática de lo *santo* en la escritura, pues la mediación implica una suerte de *identificación* con el *Santo*. En el AT encontramos esta visión en Moisés que irradia la luz de Dios cuando desciende del Monte, o en el siervo sufriente del Deuteroisaías que da testimonio de Dios ante las naciones. En general el rol mediador es *vocación última* de Israel (57).

7. *Diversos medios empleados para de-mostrar el mensaje*

- a) La apelación a los *sentidos*
 - La *visión*: “hay que ver para creer”

A menudo la escritura parece insinuar que “hay que ver para creer”. La conjunción de los verbos “creer” (אמָן) y “ver” (רָאָה) se encuentra 5 veces en la BH (58). La visión y la fe son temas importantes en el ciclo del Éxodo, como lo evidencia la siguiente cita, donde la visión es premisa del *temor* de YHWH y este desemboca en la fe en Dios y en Moisés:

וַיַּרְא יִשְׂרָאֵל אֶת-הַיד הַגְּדַלָּה אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה בְּמִצְרָיִם
Y vio Israel la mano grande, que hizo YHWH a Egipto
וַיַּרְא אֶת-עַם אֲחֵיכֶם וְאֶת-יְהוָה בְּיַדְךָ עָבָדָךָ
Y temió el pueblo a YHWH y creyó en YHWH y en Moisés su siervo

En especial, en la narrativa profética del libro de Reyes, es frecuente encontrar narraciones que consideran que hay que “ver para creer”. La visión como premisa de la confianza en alguien se expresa, por ejemplo, en el tema de los *actos de poder* como motivadores de la fe (59). En estas narraciones siempre se encuentra alguien que es testigo del acto y responde a él (60) y que reconoce, a través de un discurso,

(57) Es ciertamente una de las intenciones de los “cánticos del siervo”: Israel sufriente es testigo de YHWH entre los pueblos.

(58) Ex 4,1.5.31; Sal 27,13; Ha 1,5.

(59) Comunes en los ciclos de Elías y Elíseo, OVERHOLT (1982) 6-11.

(60) “We notice, then, the tendency to connect responses to accounts of prophetic acts of power”, OVERHOLT (1982) 7. Se trata de: la viuda de Sarepta frente a Elías, después de la resurrección de su hijo (1 R 17,24); el pueblo israelita en el Carmelo (1 R 18,39); el capitán de cincuenta (2 R

el poder y la superioridad del profeta (61). Este personaje es una invitación al lector-auditor a identificarse con él y aceptar creyentemente la propuesta del autor.

La *visión* es también lo que posibilita el *comprender del corazón* (62). En el Deuteroisaías se asegura que los ídolos paganos no razonan; pues, para conocer algo, es necesario *ver con los ojos* (Is 44,18). La frase “tienen ojos y no ven” en el Salterio es aplicada a los ídolos (63), en cambio en Jeremías y Ezequiel sirve para caracterizar al pueblo incrédulo (64).

La unión del sustantivo עין “ojo” con la raíz חָנַךְ “ver” es extremadamente corriente en el AT (65). Es común la expresión “ver con los (propios) ojos”, de esta forma, la *visión* recibe intensidad con la mención del órgano visual. Vetter interpreta este tipo de formulación en el sentido de *ver lo evidente* (66), de tal manera que la expresión “ver con los ojos” expresa la *capacidad de juzgar* de forma segura e imparcial (67). Por otra parte, el empleo de חָנַךְ dentro del ámbito judicial está bien atestiguado (68), especialmente junto a otros verbos de visión en el lenguaje jurídico (69).

A partir de todas estas citas sería importante investigar, más a fondo, al interior de la literatura veterotestamentaria, el tema de la *fe* y la *visión*: especialmente en el ámbito del libro del Deuteronomio, donde reviste especial importancia la noción de aquello que el pueblo ha visto al salir de Egipto, y que debe servir de prueba fehaciente del poder y de la existencia de Dios; así como en el libro de Job, donde la visión parece ser premisa del conocimiento. En ambos casos, sería importante determinar la dimensión *sapiencial* de esta noción bíblica. Por otra parte, en el marco de este estudio, solo es posible hacer algunas consideraciones básicas.

Una conclusión importante es el hecho que, en la práctica, el *lector-auditor no ve nada*. Solo *lee o escucha* lo que Dios hizo hace mucho tiempo. Pero este está llamado a identificarse con los que sí vieron o dudaron, está llamado a confrontarse con la experiencia de otros “que sí vieron”.

1,13-14); los “hijos de los profetas”, cuando Elíseo separa las aguas del Jordán (2 R 2,15); la mujer sunamita (2 R 4,37); Naamán, después de su curación (2 R 5,15-19).

(61) “and such responses are always of essentially the same nature: they acknowledge the prophet’s power and authority”, OVERHOLT (1982) 21.

(62) Dt 29,3; Is 6,10.

(63) עִינֵיכֶם לְמִרְאֹת וְלֹא יַרְאָה Sal 115,5; 135,16.

(64) אֲשֶׁר עִינֵיכֶם לְמִרְאֹת וְלֹא יַרְאָה Jr 5,21; Ez 12,2.

(65) El sustantivo עין aparece 866 veces en todo el AT, encontrándose con bastante frecuencia relacionado a expresiones que indican visión, especialmente con el verbo חָנַךְ; Jenni trae una lista larga de referencias: Gn 45,12; Lv 13,12; (Nm 11,6); Dt 3,21; 4,3,9; 7,19; 10,21; 11,7; 21,7; 28,32,34,67; 29,2; Jos 24,7; 2 S 24,3; 1 R 1,48; 10,7; 2 R 22,20; Is 6,5,10; 11,3; 30,20; 33,17,20; 64,3; Jr 5,21; 20,4; 42,2; Ez 12,2,12; 23,26; 40,4; 44,5; Mi 1,5; Sal 17,2; 35,21; 50,21; 91,8; 94,9; 115,5; 135,16; 139,16; Jb 7,7,8a; 10,18; 13,1; 19,27; 20,9; 21,20; 24,15; 28,7,10; 29,11; Pr 20,8,12; 22,12; 23,33; 25,7; Qo 5,10; 6,9; 11,7,9; Especialmente “ver con los propios ojos”: Dt 3,27; 29,3; 34,4; 1 S 24,11; 2 R 7,2,19; Za 9,8; Jb 42,5; Esd 3,12; 2 Cro 9,6; 29,8; 34,28. JENNI – VETTER (1976) 262.

(66) “das augenfällige Sehen”, VETTER (1976) 693.

(67) Como por ejemplo: limpieza de ojos como premisa del juicio רְשָׁתָה עִינֵיכֶם מִרְאֹת רְשָׁת Ha 1,13).

(68) BOVATI (1997) 58-59,69-70,222-226,240-241.

(69) BOVATI (1997) 240-241, especialmente n.11.

- *Los signos*

El tema de los signos (**אֶתֶן**) como motivadores de la fe encuentra amplio empleo, sobre todo, en la literatura *deuteronomista*. En el marco de los relatos del Éxodo el deuteronomista emplea el vocablo para referirse a los *milagros y portentos* (es usual el binomio **אֶתֶן – מֹפֵת**) que hizo YHWH al sacar a Israel de Egipto. El sustantivo “signo” (**אֶתֶן**) aparece para designar las *acciones* desplegadas por Dios en Egipto (70).

Un elenco de citas puede servir para hacernos una idea del empleo de este elemento y su función como *motivador de la fe*: “multiplicaré en la tierra de Egipto mis señales y mis maravillas” (**אֶתֶן-אֶתֶן וְאֶתֶן-מוֹפֵת**) Ex 7, 3; “Entra a la presencia del faraón, porque yo he endurecido su corazón y el corazón de sus siervos, para mostrar entre ellos estas mis señales” (**לִפְנֵן שְׁהִי אֶתֶן אֶתֶן בְּקָרְבָּן**) Ex 10,1; “para que cuentes a tus hijos y a tus nietos las cosas que yo hice en Egipto y las señales que hice entre ellos” (**אֶתֶן-אֶתֶן אָשֶׁר-שְׁמַנְיִי בָּם**), y así sepáis que yo soy YHWH (Ex 10,2; “¿Hasta cuándo no me creerán (**וַיַּעֲשֵׂה אֶתֶן לְאַיִלָּמִינוּ בָּנָם**), con todas las señales que he hecho en medio de ellos (**בְּכָל הָאָחוֹת אָשֶׁר עֲשִׂיתִי בְּקָרְבָּן**)?” Nm 14,11; “que ninguno de los que vieron mi gloria (**חֶרְאִים אֲתִיכְבָּדֵר**) y las señales que he hecho en Egipto y en el desierto (**אֶתֶן-אֶתֶן אָשֶׁר-עֲשִׂיתִי בְּמִצְרָיִם וּבְמִדְבָּר**), los que me han tentado ya diez veces y no han oido mi voz, (**וְיִגְנֹס אֶתֶן זֶה עָשָׂר פָּעָמִים וְלֹא שָׁמַעַו בְּקוֹלִי**), verá la tierra...” Nm 14,22-23; ¿O ha intentado Dios venir a tomar para sí una nación de en medio de otra nación, con pruebas (**בְּמִתְחָה**), con señales (**בְּאֶתֶן**), con milagros (**וּבְמֹפֵחִים**) y con guerra (**וּבְמַלְחָקָה**), y mano poderosa y brazo extendido (**וּבְיָדָךְ רָאִי עַנְיָנִים וּדְלִים**), y hechos aterradores (**וּבְמַרְאָה עַנְיָנִים**), como todo lo que hizo con vosotros YHWH, vuestro Dios, en Egipto ante tus ojos? Dt 4,34; “YHWH hizo delante de nuestros ojos (**לְעַנְיָנֵינוּ**) señales y milagros grandes (**אֶתֶן וּמֹפֵחִים גָּדוֹלִים**) y terribles (**וּגְעִימִים**) en Egipto, contra el faraón y contra toda su casa”, Dt 6,22; “de las grandes pruebas (**הַמִּתְחָה הַגָּדוֹלָה**) que vieron tus ojos (**אֶתֶן**), de las señales y milagros (**וְהַמִּפְתִּיחִים**), de la mano poderosa y el brazo extendido (**וְהַזְּרָעָה הַגְּדוֹלָה**) con que YHWH, tu Dios, te sacó. Así hará YHWH, tu Dios, con todos los pueblos en cuya presencia tú temes” Dt 7,19; “las señales y las obras (**וּבְאֶתֶן**) que hizo en medio de Egipto contra el faraón, rey de Egipto, y toda su tierra” Dt 11,3; “YHWH nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido (**וְבָזָר עַנְיָנָה**), con grande espanto (**וּבְמַרְאָה גָּדוֹלָה**), con señales y milagros (**וְבְמִפְתִּיחִים**) Dt 26,8; “las grandes pruebas (**הַמִּתְחָה הַגָּדוֹלָה**) que vieron tus ojos (**אֶתֶן רָאִו עַנְיָנִים**), las señales y las grandes maravillas (**הַמִּפְתִּיחִים הַגְּדוֹלִים**) Dt 29,3; “nadie como él por todas las señales y prodigios (**לְכָל-הָאָחוֹת וְהַמִּפְתִּיחִים וְהַמִּזְרָעִים**) que YHWH le envió a hacer en tierra de Egipto, contra el faraón y todos sus siervos, y contra toda su tierra” Dt 34,11; “porque YHWH, nuestro Dios, es el que nos sacó a nosotros y a nuestros padres de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre; el que ha hecho

(70) Del contexto es posible deducir que se refiere a las plagas, pero no solo, también el paso del Mar Rojo, la columna de fuego, el maná y todo aquello que acompaña el Éxodo son “signos”.

delante de nuestros ojos (וְאָשֶׁר שָׁה לְעֵינֵינוּ) estas grandes señales (אֲתָה־הָאֲחֹתָה) y nos ha guardado durante todo el camino por donde hemos andado, y en todos los pueblos por los cuales pasamos” Jos 24,17; “Hiciste señales y maravillas (וְמִפְתִּיחָה) contra el faraón, contra todos sus siervos, y contra todo el pueblo de su tierra, porque sabías que habían procedido con soberbia contra ellos; y te hiciste nombre grande como hasta este día” Ne 9,10; “cuando manifestó en Egipto sus señales y sus maravillas (אֲתָה־וְמִפְתִּיחָה) en el campo de Zoán” Sal 78,43; “Puso en ellos las palabras de sus señales, y sus prodigios (שְׁמוֹדֶבֶם דְּבָרֵי אֲתָה־וְמִפְתִּיחָה) en la tierra de Cam” Sal 105,27; “Envió señales y prodigios (אֲתָה־וְמִפְתִּיחָה) en medio de ti, Egipto, contra el faraón y contra todos sus siervos” Sal 135,9; “Tú hiciste señales y portentos (וְמִפְתִּיחָה) en la tierra de Egipto hasta este día, en Israel y entre los seres humanos; así te has hecho renombre, como se ve en este día” Jr 32,20; “Sacaste a tu pueblo Israel de la tierra de Egipto con señales y portentos (בְּאֲתָה־וְמִפְתִּיחָה) con mano fuerte y brazo extendido (וְבָמָרָא נָרוּעַ נְטוּיהָ)”, y con gran terror (וּבִידְתָּקָה וּבִאָזְרוּעַ נְטוּיהָ)” Jr 32,21.

De las primeras citas se desprende que YHWH *desea a toda costa* mostrar sus signos en Egipto, esta es, por ejemplo, la función del motivo del endurecimiento del corazón del faraón (Ex 10,1), es un medio por el cual Dios puede mostrar su poder. La *finalidad* de los signos de Egipto es *convencer* al pueblo que YHWH es Dios, una *verdad* que ha de ser trasmisida a la generación siguiente (Ex 10,2). Incluso los signos son *prueba de la incredulidad* del pueblo: a pesar de todos ellos, Israel no se *convence* (Nm 14,11.22). Los signos son prueba de la elección de Israel por parte de Dios (Dt 4,34). Los signos fueron hechos a la *vista* de todos (Dt 4,34; 6,22; 7,19; 29,3; Jos 24,17). Son signo de la salvación de YHWH delante de todos los pueblos (Dt 7,19). Repetidas veces aparece en este contexto el empleo de la fórmula “con mano poderosa y brazo extendido” (וְבִידְתָּקָה וּבִזְרוּעַ נְטוּיהָ) Dt 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; Jr 32,21). Este antropomorfismo tiene como función destacar los signos desplegados por YHWH como una *acción personal* de Dios: es con su propia mano, con el poder de su brazo que Dios salva. Al mismo tiempo evoca imágenes como la del pastor que guía a su pueblo con su mano como a un rebaño (Sal 94,7).

- “Dichosos los que sin ver han creído” (Jn 20,29) o la negación de la visión

El evangelio de Juan da mucha importancia al tema de la visión y la fe. Todo el evangelio parece estar estructurado en torno a los *signos* (σημεῖον) realizados por Cristo y que son prueba de su *verdadera identidad*. A través de este esquema teológico Juan reelabora la teología de los milagros presente en los sinópticos. En la tradición sinóptica los milagros son prueba del poder de Jesús (“una doctrina nueva expuesta con autoridad” Mc 1,27), una constatación de que el tiempo mesiánico ha llegado y las profecías de Isaías sobre el siervo se cumplen (Mt 8,17; Lc 4,18-19). En las cartas joánicas se retoma todo el tema de dar testimonio de lo que se ha visto y contemplado (1 Jn 1,1).

El tema de los milagros-signos en el evangelio de Juan es todavía bastante debatido, no solo en cuanto al número (probablemente siete), sino que sobre todo en cuanto a la naturaleza de los signos. Me gustaría, en el marco de este artículo hacer una observación al respecto: es el hecho que los signos de Juan se diferencian notablemente de los milagros de los sinópticos, sobre todo en el campo del tratamiento

simbólico. Es el caso evidente del primer signo (las bodas de Caná) o del cuarto signo (la multiplicación de los panes con Jesús que camina sobre las aguas). Al evangelista no solo le interesa *que se vea el signo*, sino que se trata de una escena cargada de *reminiscencias y alusiones a la tradición del AT*. Son signos en su *carácter parabólico, simbólico*. El comprender esa trama significa ver verdaderamente el signo.

Al final de su evangelio Juan propone una última escena, la cual representa una especie de *superación de la visión*: el encuentro del Resucitado con Tomás y el mensaje dirigido a las nuevas generaciones cristianas: “Dichosos los que sin ver han creído” (Jn 20,29). Ahora, el lector se encuentra frente algo que parece nuevo, y que no lo es tanto. La escritura siempre ha sido crítica frente a la visión como fuente del conocimiento. “La fe es garantía de lo que se espera, la prueba de las realidades que no se ven”, dice el autor de la carta a los hebreos (Hb 11,1). Resulta curioso que con esta postrera negación de la visión, el evangelista retorna, de hecho, a la temática del prologo del evangelio: “en el inicio existía el *logos*” (Jn 1,1). Nos encontramos frente al *retorno de la escucha de la palabra*.

– *La escucha*

El verbo שָׁמַע “escuchar” se caracteriza por ser un verbo de percepción sensorial, *verbum sentiendi*, cuyo significado básico aparece unido a la capacidad física de percepción acústica (71). Es una raíz extremadamente frecuente, con unas 1.159 citas en el texto hebreo del AT, encontrándose en todos sus libros, así como también en la literatura extrabíblica (72). Como demuestra Arambarri la distribución de las citas es muy variada, un porcentaje alto se encuentra en Jeremías (184 veces) y en Isaías (106 veces) (73), también aparece con abundancia en el Deuteronomio (74). Por otra parte, Arambarri subraya la ausencia de la raíz שָׁמַע Qal en diversos complejos proféticos (75), así como la diferencia existente entre Esdras (con tres citas) y Nehemías (con 29), o 1 Crónicas (con 14) y 2 Crónicas (con 48) (76). A partir de estas estadísticas, Schult determina que el verbo se encuentra especialmente presente en la *narrativa* y en la *literatura sapiencial* (77), pero que, sin duda, sobre el nivel medio en *Deuteronomio-Jeremías* (78). La conclusión de Arambarri, al respecto, es la probabilidad de que las citas sean obra de un mismo autor, perteneciente a la *escuela deuteronomista* (79).

(71) SCHULT (1976) 976; ARAMBARRI (1990) 180.

(72) SCHULT (1976) 975; ARAMBARRI (1990) 11.

(73) De las cuales 46 en los capítulos del Deuteroisaías, 14 de ellas en Hifil.

(74) 90 veces, tratándose de un libro significativamente más breve que Isaías.

(75) Is 2–5; 8–15; 25–27; Ez 26–32; Za 9–14. Lo cual resulta curioso, sobre todo teniendo en cuenta que שָׁמַע Qal representa con distancia la forma más común con que aparece el verbo (diez veces más que el resto de las conjugaciones), ARAMBARRI (1990) 12.

(76) Para más detalles, ver ARAMBARRI (1990) 13.

(77) Job y Proverbios.

(78) SCHULT (1976) 975.

(79) “Die allgemein anerkannte Verwandtschaft vieler Belege in diesen Büchern kann aber auch bedeuten, daß ihre große Zahl auf einen einzigen Stil, Redaktor oder Zeit hinweist”, ARAMBARRI (1990) 12. A partir del contexto, parece obvio que Arambarri se refiere a la llamada *escuela deuteronomística*. Schult, por su parte: “scheint ein Schlüsselwort der dtn.-dtr. Schule und ihrer Erben zu sein”, SCHULT (1976) 975.

Es preponderante el empleo del verbo “escuchar” שָׁמַע en el *ámbito sapiencial*, es decir, en relación con la temática de sabiduría (80). Según Schult el vocablo y el tema del “escuchar” ocupan un *lugar central* dentro del ámbito de la *sabiduría*, pues, según observa, es la escucha la principal premisa para que una enseñanza sea fructífera bajo la forma de *adquisición de sabiduría* (81). Malfroy presenta el verbo שָׁמַע dentro de los términos sapienciales del libro del Deuteronomio (82). La raíz שָׁמַע es empleada, a menudo, con relación a la sabiduría, especialmente en la obra deuteronomista (83), en el libro de Job (84) y en el Qohélet (85). Pero por encima de todo, es evidente el uso específico de שָׁמַע en las exhortaciones del libro de los Proverbios (86). El tema de la *escucha de la sabiduría* se encuentra, especialmente, desarrollado dentro del ciclo salomónico (87). La petición salomónica de un “corazón que escucha” apunta especialmente en un sentido sapiencial (88).

Esta preponderancia de la escucha desde una perspectiva sapiencial es muy importante para la *captación de la verdad del mensaje*. De hecho es el *único camino que de verdad está abierto para el lector-auditor*, a diferencia del camino de la visión o de los signos. Es escuchando que el receptor se puede abrir un ámbito de fe. Una escucha que implica, según la tradición bíblica algo más que una simple acción acústica: escucha es un *abrirse a la palabra* y un *someterse en la obediencia*. Esta dimensión de la escucha ha de ser calificada de *sapiencial*: solo el sabio es capaz de *llegar a la*

- (80) “doch zeigen die o.g. Sentenzen und Mahnungssprüche, welche konstitutive Bedeutung der Begriff des Hörens auch für die israelitische Weisheitsideal hatte”, MÜLLER (1977) 932.
- (81) “Hören ist nicht folgenlose Kenntnisnahme, sondern hat Weise-Sein zum Ziel”, SCHULT (1976) 978.
- (82) MALFROY (1965) 53, 58.
- (83) Fuerza del ciclo salomónico: los pueblos escuchan las leyes de Israel y reconocen su sabiduría (כל-חֲקִים הָאֱלֹהִים שָׁמַעַן אֶחָד עַם-חֲקִים וְגַבּוֹן) Dt 4,6); el pueblo escucha a Josué por su sabiduría (Dt 34,9); la mujer sabia de Abel Bet-Maaká pide ser escuchada (אֲשֶׁר קָרְאָה אֶשְׁׁה חֲכָמָה מִן-הָעָר שָׁמַעַנָּה עַמּוֹן) 2 S 20,16).
- (84) Sabiduría y escucha del secreto de Dios (הַבָּסָוד אֶלְוֹתָה שָׁמַע וַיְגַע עַל-יְהֹוָה חֲכָמָה Jb 15,8); escuchar para aprender sabiduría (הַחֲרֵשׁ וְאָמַר בְּקָרְבָּן חֲכָמָה Jb 33,33); Elihú invoca la escucha de los sabios (שָׁמַע חֲכָמִים מִלְּאָמָר Jb 34,2); por segunda vez (וְבָרֵךְ חֲכָמָם שָׁמַע לִי Jb 34,34).
- (85) Es bueno escuchar la represión del sabio (וְבָרֵךְ שָׁמַע גַּעֲרָה חֲכָמָה Qo 7,5); la sabiduría del pobre no es escuchada (בָּזְבָּדָה וְדָרְבָּיו אַגְּמָן שָׁמַע בְּזִבְדָּה וְחֲכָמָתָה הַפְּסָכָן Qo 9,16); palabras del sabio escuchadas con tranquilidad (בְּנִתְחַנְּתָה נְשָׁעֵנִים Qo 9,17).
- (86) La primera cita, de la introducción al libro, trata sobre la escucha como *premisa de la sabiduría*: “Escucha el sabio y crece en doctrina” (חֲכָמָה יְוָדָךְ שָׁמַע Pr 1,5); “Escuchad la instrucción y creceréis en sabiduría” (חֲכָמָתָה מִסְרָר שָׁמַע Pr 8,33); un macarismo en boca de la *Señora Sabiduría*: “Bienaventurado el hombre que me escucha” (שָׁמַע לִבְנֵי חֲכָמָה לִנְצָחָה חֲכָמָה Pr 12,15); “El hijo sabio (atiende) el consejo paterno y el soberbio no escucha la doctrina” (בְּנֵי חֲכָמָם מִסְרָר אָבִיו לֹא-שָׁמַע עַדְרָה Pr 13,1); “el oído que escucha la represión de vida, en medio de los sabios se establecerá” (שָׁמַע חֲכָמִים בְּקָרְבָּן חֲכָמָם יְמִינָה Pr 15,31); “escucha el consejo, acoge la instrucción para que crezcas en sabiduría en tus postimerías” (שָׁמַע עַצְחָה וְכָל-מִזְרָחָה מִזְרָחָה מִזְרָחָה בְּאַרְיָה חֲכָמִים בְּאַרְיָה Pr 19,20); “allega el oído y escucha las palabras de los sabios” (אָמַר בְּנֵי חֲכָמִים בְּנֵי חֲכָמִים בְּנֵי חֲכָמִים Pr 22,17); “escucha, hijo mío, y crecerás en sabiduría” (שָׁמַע רְבָרִי שָׁמַע רְבָרִי חֲכָמִים Pr 23,19); “anillo de oro y collar de oro fino es la represión del sabio en el oído que escucha” (מִזְכִּית חֲכָמָם עַל-אָזְן שָׁמַע חֲכָמָה Pr 25,12).
- (87) 1 R 3,9.28; 5,14; 10,6.8.10.24.
- (88) SCHÄFER-LICHENBERGER (1995) 274. El motivo del “corazón que escucha” como propio de la literatura sapiencial egipcia, especialmente en las “Enseñanzas de Ptahhotep”, en: BRUNNER (1954) 697-700. Un estudio más desarrollado en: GÖRG (1975) 82-88.

verdad de las cosas, la credibilidad depende proporcionalmente de la *capacidad de descubrir verdades*, según el testimonio bíblico esta capacidad de descubrir verdades es propia del *hombre sapiente* y no de todos los hombres en general (89).

La raíz שְׁמַע juega, también, un papel en el *lenguaje jurídico* (90), apareciendo, por ejemplo, diversas veces relacionada al término “juzgar” שְׁפַט (91). También en este contexto, el vocablo בָּבָר comparece con el significado de “materia del pleito” (92), así lo demuestra Bovati en su estudio sobre el lenguaje judicario (93). En esta línea se ha de retener que la escucha no implica una especie de sometimiento a-crítico, sino que implica fundamentalmente la *capacidad de juzgar*, de *ponderar lo escuchado*, para asumirlo o descartarlo.

Algunas veces encontramos ambos verbos de percepción en relación: el escuchar (שְׁמַע) y el ver (תַּבְּנֵן) (94), lo cual es indicio de su gran importancia como premisa de la fe en el AT (95). Como por ejemplo en Ex 3,7-8 donde, basándose en los verbos רָאָה - שְׁמַע - יָדַע, YHWH percibe toda la situación de los trabajos forzados de Israel, una percepción que lo motiva a intervenir. En Dt 26,7, describiendo la misma situación, la *visión* de YHWH es producto de su *escucha* precedente. Un tercer ejemplo, con Dios como sujeto, es Dn 9,18. El mismo esquema con el ser humano como sujeto se encuentra a menudo en AT (96). Como conclusión, dictamina Arambarri: “es posible constatar: el idioma hebreo expresa a través del ver + escuchar la total comprobación de una verdad” (97).

-
- (89) Del mismo modo, en el Antiguo Oriente era común atribuir al rey esta capacidad, y no al común de los mortales. El rey era el único sabio, quien conocía la verdad de las cosas. Vestigios de esta creencia se encuentran en 2 S 14,17.
- (90) En este sentido interpreta Schult las apariciones en Dt 1,16, Jc 11,10, 2 S 15,3, 1 R 3,11, Jb 31,35 (inseguro en 2 S 14,17), SCHULT (1976) 977; BOVATI (1997) 58-59.166-168.298-301; Así lo observa Arambarri: “Man braucht Klugheit oder Einsicht, um in schweren Fragen das Recht für alle sprechen zu können. ‘Hören’ ist somit: richtig hören + richtig erkennen + richtig entscheiden”, ARAMBARRI (1990) 212.
- (91) Dt 1,16-17; 5,1; 7,11; 2 S 15,3; 1 R 3,11. Ver: ARAMBARRI (1990) 210; “I verbi šm^c e dbr (Pi) possono, in certi contesti, apparire come sinonimi di špt, in quanto rappresentano l’attività del giudice secondo due dimensioni fondamentali, quella della “udienza” (fase dibattimentale) e quella della emissione della “sentenza” (fase conclusiva del processo)”, BOVATI (1997) 192, véase también: 168.188-190.
- (92) BOVATI (1997) 192-193.336-337.
- (93) “di particolare interesse anche perché non sempre oggetto di attenzione, è il sostantivo dābār nell’ambito della terminologia forense”, BOVATI (1997) 192.
- (94) “Beachtung verdient hier die Prävalenz des Hörens vor dem Sehen im AT”, SCHULT (1976) 978. Con respecto a 1 R 10,1-13 observa Arambarri: “Hier handelt sich um sukzessive Handlungen: Durch das Sehen wird das Gehörte bestätigt. Die Handlungen sind in diesem Fall ergänzend; beide Handlungen schließen den Kreis; es folgt die Gewiheit”, ARAMBARRI (1990) 273.
- (95) “A look into any Biblical concordance will show that in the Bible seeing and hearing are two complementary components of a pair”, RADDAY (1974) 60; “Das gemeinsame Vorkommen von שְׁמַע + תַּבְּנֵן ist im Alten Testament bemerkenswert”, ARAMBARRI (1990) 272. Cita como distribución de los textos más significativos: Is (10x), Dt (6x), Jb (4x), Ez (3x), Sal (3x), Nm (2x), Jr (2x), Ex (1), 1 R (1), Pr (1), Qo (1) y Dn (1). Schult hace la misma afirmación, citando algunos de los textos que Arambarri más tarde estudiará, SCHULT (1976) 978; Vetter ve en estas apariciones el sentido de “gewahr werden”, VETTER (1976) 693.
- (96) Por ejemplo en Nm 24,16 (con תַּבְּנֵן en lugar de תַּבְּנָה): Dt 29,1,3; Jb 13,1-2; Is 6,8-10; 18,3; 21,3-4; 29,18; 30,21; 42,18; 66,19; Jr 4,19.21; 5,20-21; Ez 12,2; 40,4-5. Para más detalles ver la presentación hecha por Arambarri de cada texto, ARAMBARRI (1990) 272-278.
- (97) “Man kann feststellen: die hebräische Sprache äußert durch Sehen + Hören die volle Bestätigung einer Wahrheit”, ARAMBARRI (1990) 278.

b) *La palabra*

En el AT el inicio de la vida está representado por la palabra creadora de Dios, es ella la que hace la historia. Por este motivo surge la pregunta en torno a la *primacía* de la *escucha* en relación con la *visión*. Los textos del AT representan, en efecto, una tradición basada en la *palabra*, el anuncio juega un papel importante: solo en la *escucha*, aquello que se ha visto, comienza a ser *comprendido*. En la misma dirección indica la tradición de *dichos sapienciales*, un género que existía primero bajo la forma de *enseñanza oral*: escucha-conocimiento-conservación interior (98).

– El valor de la *palabra*

No resulta extraño encontrar el sustantivo “palabra” בְּרֵךְ como objeto acusativo del verbo “escuchar” שָׁמַע; más de 90 veces se encuentra esta unión en el AT (99). Por lo general, la expresión בְּרֵךְ שָׁמַע sirve para describir la percepción sensorial directa (100) cuando se trata de algo que es contado, escuchado o reconocido (101). Según Aramburri, el significado de esta expresión sería “eine Rede hören, Worte hören oder einfach hören”, en este sentido בְּרֵךְ “ist ein ‘Fürwort’ für Wort, Spruch, Rede” (102).

En este caso, el vocablo בְּרֵךְ; encierra la intención de resumir la “totalidad de lo escuchado”; por este motivo, Aramburri aconseja traducir el término en un sentido general, como “Sache, Angelegenheit” (103). Al mismo tiempo observa la peculiaridad de que, algunas veces, en lugar del plural (הַבְּרִים) aparece el singular (בְּרֵךְ שָׁמַע); esta expresión convierte en unidad diversas palabras emitidas durante un lapso que se prolonga en el tiempo (104). Aquello que es puesto en primer plano, no es la percepción sensorial directa, sino el hecho de que: *palabras*, como conjunto, son escuchadas, asimiladas a lo largo del tiempo.

Las palabras, por ende, no encierran solamente un mensaje, sino que *hechos*. Cada palabra es la descripción-condensación de un hecho. El valor reside en los hechos narrados, que son objeto de la escucha.

En su estudio sobre la raíz שָׁמַע, Aramburri propone el esquema: *palabra + escucha + reacción*, cuando se trata de una palabra que es escuchada directamente (105). Específicamente, la expresión puede significar una noticia o situación que se

(98) “Diese enge Verbindung zwischen Hören, Sehen, Erkennen und Verstehen wird sich bestätigen als eine der Verwendungen von שָׁמַע”, ARAMBARRI (1990) 22.

(99) El mayor número de citas en Jeremías (30x) y en Ezequiel (13x). Véase: ARAMBARRI (1990) 197.

(100) Gn 27,34; 1 S 11,6.

(101) 1 S 17,11. ARAMBARRI (1990) 197.

(102) ARAMBARRI (1990) 198.

(103) “Der zusammenfassende Charakter von בְּרֵךְ”, ARAMBARRI (1990) 199.

(104) “Durch diese Wendung werden die einzelnen Wörter zu einer Gesamtheit zusammengefaßt; es kommt offenbar weniger auf den Vorgang des sukzessiven Hörens der einzelnen Wörter nacheinander an als vielmehr darauf, daß hier viele Wörter nacheinander an als Einheit angesehen werden”, ARAMBARRI (1990) 199.

(105) Como ejemplo trae Gn 31,1; 39,19. Al mismo tiempo explica que el esquema puede prescindir del término בְּרֵךְ, ARAMBARRI (1990) 198.

hace conocida a través del continuo relato; en esta línea, la formulación **שָׁמַע** **דָּבָר** “*conocer a través del relato*” (106). La *reacción* es siempre el resultado de la escucha, no se puede escuchar sin reacción. Es la *reacción* la que *comprueba* o *descarta* la veracidad.

El valor de la palabra como trasmisora de la verdad de Dios radica en el hecho que según la tradición bíblica, YHWH es *un Dios que habla*. Lo que nos remite a toda la temática de su autorrevelación. Se trata de autorrevelación por la palabra. Es curioso que en todos los textos teofánicos donde se esperaría un “cara a cara” con Dios de hecho esto no se da: por este motivo no tenemos descripciones de la apariencia divina. Moisés frente a la zarza ardiente, no ve a Dios, tampoco lo puede ver en el Sinaí, a pesar de formular expresamente este deseo (Ex 33, 18), Dios responde: “mi rostro no puedes verlo, porque no puede verme el hombre y seguir vivo” (Ex 33,20). De la misma manera, la nube espesa sirve más para ocultar a Dios que para revelarlo (Ex 19,9). Característico es el texto de Ex 24,10 cuando se relata la visión de Moisés y los setenta ancianos: “vieron al Dios de Israel: debajo de sus pies había como un embaldosado de zafiro, semejante al cielo cuando está sereno...”. Lo mismo sucede con Isaías en su visión vocacional, cuando exclama: ¡Ay de mí, estoy perdido ... pues al rey YHWH han visto mis ojos! (Is 6,5) cuando en realidad lo único que vio fue: “al Señor sentado en un trono exelso y elevado, el borde de su manto llenaba el Templo” (Is 6,1). Más tarde lo único que percibe el profeta es la voz de YHWH (Is 6,8).

– *El “creer” y la “palabra”*

Es curioso que la expresión positiva **אָמַן** **דָּבָר** “*creer en la palabra*”, “*dar estabilidad, credibilidad a la palabra*” aparezca diez veces en la BH (107): en la historia de José (108), en el Deuteronomio (109), en el ciclo salomónico, durante la oración consagratoria del Templo (110), otras dos veces en el libro de Crónicas (111) y en el Salmo 106 (112). Una expresión parecida se encuentra en Jeremías, se trata de un versículo un tanto controvertido en cuanto a su ubicación en el texto, el cual parece

- (106) “Wenn ein Wort wahrgenommen wird, wird auch der Inhalt wahrgenommen, also wird es auch verstanden. Eine Nachricht, ein Spruch wird weitererzählt. So ist die Sache bekannt gemacht. Das Bekanntwerden durch Weitergabe oder durch Erzählen kann auch mit dem Ausdruck gesagt werden. So hat die Wendung auch die Bedeutung ‘durch Erzählungen oder Berichten’ erfahren”, ARAMBARRI (1990) 202.
- (107) Ya sea como un objeto directo o acompañado de las preposiciones **ל** o **בְּ**.
- (108) Cuando este exige de sus hermanos que vuelvan con Benjamín para *creer en sus palabras* (**דָּבָרִים**) (Gn 42,20a). La raíz está en Nifal.
- (109) “Ni aun con esa palabra confiasteis en YHWH” (Dt 1,32).
- (110) “Da cumplimiento a la palabra” (**הַקְרִב אֲשֶׁר דָּבָר**) 1 R 8,26 = 2 Cro 6,17). La raíz en Nifal.
- (111) En boca de David, como respuesta a la profecía dinástica de Natán (**הַקְרִב אֲשֶׁר דָּבָר**) 1 Cro 17,23 (**עַל עַבְדָךְ וְעַל קָאשֶׁר דָּבָר**). La raíz aparece en Nifal. Y en la oración de Salomón durante la aparición nocturna de YHWH al inicio de su reinado (**וְיָמִן דָּבָר עַמְדוּ אֲבָבָל**) 2 Cro 1,9a). También en Nifal.
- (112) Fuera del ya citado v.24, se encuentra la formulación positiva como referencia al cántico del Mar Rojo: “creyeron en sus palabras, cantaron sus alabanzas” (**וַיַּאֲמִינוּ בְּדָבָרָיו יִשְׁרוּ תְּהִלָּתָה**) 106,12).

referirse al profeta perseguido en su propio clan, por eso YHWH le recomienda “no creas en ellos, aun si te dicen palabras buenas” (113). Por último, una cita del libro de Proverbios, que ha sido presentado como ejemplo de la fórmula **הָאָמַן** **לְ** con objeto impersonal. Esta cita resulta notable al hacer la comparación: “El simple cree toda palabra **חָכֵץ יָאמַן לְכָל־קָבָר** (Pr 14,15), el astuto reflexiona su propio paso” Pr 14,15. Adviéntase la puesta en guardia, según las nociones de la tradición sapiencial delante de la credulidad frente a la palabra (114): no solo es cauta “en creer las palabras”, sino que con una *reacción de movimiento* comprueba aquello que ha escuchado. Porque la palabra ha de ser siempre *verificada* con la propia experiencia.

¿Por qué este hincapié tan grande en la noción de la palabra? Porque en el fondo la escritura no es otra cosa que *teología narrada*. Teología en forma de narración y/o poesía.

– *La palabra de los profetas*

Un *recurso de credibilidad* importantísimo en el NT es *la recurrencia al AT*. Una y otra vez y por diferentes caminos los autores hacen mención, como prueba de veracidad de lo que se afirma o relata, de algún tipo de referencia veterotestamentaria.

Podemos distinguir dos tipos de alusiones: las *alusiones explícitas* y *alusiones implícitas*.

Las *explícitas* son citas textuales de algún texto o pasaje del AT. Es común el empleo de alguna fórmula introductoria, como por ejemplo: “todo esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor por medio del profeta” (Mt 1,22); “conforme está escrito en Isaías el profeta” (Mc 1,2); “porque os digo que es necesario que se cumpla en mí esto que está escrito” (Lc 22,37); “esto sucedió para que se cumpliera la Escritura” (Jn 19,36). El evangelista que muestra mayor interés por este recurso es Mateo.

Las alusiones *implícitas* son de diversos géneros. Algunas sin ser citas explícitas son alusiones bastante obvias: la comparación de Jesús con Jonás, con Salomón, con el siervo sufriente, con Moisés. Existen eso sí alusiones implícitas más sutiles, de las cuales está llena la literatura del NT: la viña, la luz, la palabra, el rebaño, el signo, la incredulidad, la infidelidad, etc. una gran cantidad de motivos y temas que tienen su origen en el AT. Este tipo de referencias implícitas son utilizadas de tal manera que produzcan todo un mundo de significados y asociaciones, el evangelista Juan es un maestro en esta técnica (véase por ejemplo el encuentro de Jesús con la mujer samaritana).

Todo este bagaje ha de servir para conceder *autoridad y credibilidad* al anuncio de la Buena Nueva. La máxima a seguir sería algo así como: “si coincide con el AT es verdadero”.

Para entender esta dinámica es importante comprender las técnicas de verificación utilizadas por la Iglesia primitiva, una clave pueden ser los discursos del libro de

(113) **אָלְקָנָן בְּמִרְיָנְבָרָו אַלְקָנָן בְּמִרְיָנְבָרָו** Jr 12,6b. La raíz está en Hifil.

(114) “Die profane Bedeutung von *’mn* hi. *l’* einer »Person oder Sache Glauben schenken«, die nach Ausweis von Stellen wie Gn 45,26 (J) und 1 Kön 10,7 (vgl. auch Jer 40,15) schon früh üblich war und auch in der weisheitlichen Belehrung verwendet wurde (Spr 14,15; vgl. 26,25)”, WILDBERGER (1971) 190.

los Hechos de los Apóstoles. Un buen ejemplo es el discurso de Pedro el día de Pentecostés (He 2,14-36). En su discurso Pedro sigue tres líneas de argumentación cada una acompañada de una cita del AT como prueba: el espíritu de Dios ha descendido sobre los discípulos (cita Jl 1-5); Jesús ha resucitado del sepulcro (cita el Sal 16,8-11); Dios ha exaltado a su diestra a Jesús (cita el Sal 110). Como síntesis de lo dicho concluye Pedro: “Sepa con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado” (He 2,36).

Lo que resulta evidente es el hecho que para un auditorio empapado de las escrituras, *esta técnica funciona*. Por otra parte no deja de ser sorprendente la *gran cantidad* de citas empleadas en la literatura del NT y en las *ocasiones más diferentes*. Surge la impresión como si los primeros cristianos se hubiesen entretenido buscando nuevas *referencias* a la persona de Cristo en el AT.

Esta técnica no deja, por otra parte, de levantar sospechas entre algunos autores en relación a la autenticidad de los hechos narrados: como si primero existiese la cita y después el hecho de la vida de Cristo fuese inventado *ad hoc*. Por ejemplo, la *presunción* de que Jesús nunca estuvo en Egipto, pero como Oseas escribe “de Egipto llamé a mi hijo” (Os 11,1), Mateo *inventa* una supuesta huida a ese país. Evidentemente este es un problema complejo, pero en base a este último ejemplo (tomado totalmente al azar) me gustaría hacer un par de consideraciones:

- Es un hecho que en los primeros receptores del Evangelio esta forma de verificación *funcionó*.
- Por otra parte resulta evidente que el autor del texto (en este caso Mateo) conoce muy bien las escrituras, y el pasaje en cuestión es una cita de una frase más larga que comienza “Cuando Israel era niño lo amé, de Egipto llamé a mi hijo”. Es obvio que Mateo deja afuera la primera parte, es decir es obvio que él sabe (y con él el auditorio) que la frase se refiere a la salida de Israel de Egipto. Pero igualmente es apta a sus ojos para aplicarla a Jesús.
- Existen muchas frases similares en el AT: “lo sacaré de las naciones”, “salid de Babilonia”, “traeré a mis hijos de lejos”, etc. La pregunta es por qué elegir esta y no otra. Seguramente que la mención del hijo representa un elemento importante, pero ¿será el único?

Como reflexión final: es sorprendente la forma en que las citas se adaptan al *misterio* de Cristo. Sobre todo aquellas que son empleadas en el contexto de la pasión y de la resurrección. No en vano el profeta Isaías parece haber sido el favorito de las primeras comunidades (toda la temática del siervo, pero no solo).

8. *El elemento sorpresa*

Porque es *insólito* es verdadero (115). Cuando se habla de patrones culturales que condicionan la credibilidad es importante recordar la *dimensión irracional de la fe*. Es quizás esta dimensión la más propia de un ser humano (y no de una máquina

(115) Algo así como los criterios de *desemejanza* o *disimilitud* como los llama Käsemann.

que actúa según patrones preestablecidos). Es importante asumir, como teólogos, lo *irracional de lo humano* (y no solo lo racional).

Un ejemplo: Cuando Mateo llega a la formulación-aceptación de que *Jesús de Nazaret*, es el *Hijo de Dios*, esto es un *hecho de verdad insólito*. Porque es inaudito para un judío que vive de su tradición y que la conoce y la defiende (y a esta categoría pertenece el evangelista) llegar a algo así. En este sentido el escándalo de los sacerdotes durante el juicio de Cristo está en perfecta concordancia con la sensibilidad judía tradicional (Mt 26,63-66). Hemos de recordar que el tema del Mesías como “Hijo de Dios” no ha hecho nunca su aparición en la doctrina judía (116).

Se trata de la superación de las expectativas, del elemento del “exceso” (117). Porque es *excesivo* es *creíble*. Existe una tensión entre lo que, razonablemente, cabe esperar (lo tradicional) y lo inesperado y, por lo tanto, inexplicable (lo que se opone abiertamente a lo tradicional-cultural).

II. DESDE EL EXTERIOR DE LA TRADICIÓN BÍBLICA

A continuación me gustaría, breve y muy deficientemente, presentar algunos *puntos de conflicto* que se presentan en la actualidad en el *debate sobre la credibilidad de las escrituras* (AT).

1. *Historia (de la Salvación) vs. Historiografía*

Un punto de quiebre importante se produce debido a la supuesta *oposición* existente entre la *verdad bíblica* y la *historiografía bíblica* (118). La crítica suele coincidir en la intención de los libros de presentar una verdad histórica (119), pero por otra parte se le acusa de no ajustarse al *concepto moderno de historia* (120). Nadie pone en duda el valor fundamental del *concepto histórico* para la noción de Israel (121), pero sí la *fiabilidad* de los datos presentados como verdad histórica.

Asimismo, encontramos el afán de la investigación, bajo la divisa del llamado método histórico crítico de investigar y explorar los *orígenes de la fe* en Israel, es

(116) En general, la noción que YHWH pudiese “generar un hijo” resulta aberrante en el contexto de la tradición judaica. Como ejemplo véase el Salmo 2: בָּנֵי אָמֶר אֶלְيָהוּ אָנָּי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךְ Sal 2,7. Donde como bien interpreta Ravasi: “Al centro dell’attenzione non è la persona del re o la sua “generazione” como persona, quanto piuttosto la sua dignità regale”, RAVASI (1985) Vol. 1, 105.

(117) Véase Kermode en su comentario a Mateo, KERMODE (1994) 388-392.

(118) Sobre el tema Biblia e historiografía, véase: HOWARD (1993) 29-44; BECKER (2000) 200-201.

(119) “Yet, the overall structure found in the historical books reveals their intent to be historical narratives, that is, accounts of past events with the purpose of edification and instruction”, HOWARD (1993) 25.

(120) “Though these are generally termed ‘historical books’ they have serious limitations as history”, GRAY (1970) 36.

(121) “«Ecrire l’histoire» est un phénomène culturel permanent en Israël, une expression immanente de sa constitution, de ses dispositions et de ses traditions spirituelles”, JAPHET (1996) 123.

decir los estratos más antiguos del texto y sus tradiciones. Muchas veces, bajo la máxima: “*si es antiguo es verdadero*” (122).

La *tensión* entre el hecho histórico y el relato bíblico es tan fuerte que muchos autores, en la actualidad, niegan el *valor histórico* de este (123). Así por ejemplo, Körner a partir del estudio de los motivos característicos del cuento popular presentes en el ciclo salomónico se pregunta sobre el valor histórico del relato. Llega a la conclusión que historia es importante en la medida en que tiene un significado para el lector en el presente. Invita a olvidar nuestro concepto de historia: “Das Interesse der Menschen, sich mit Geschichte zu beschäftigen liegt in der Gegenwart. Diese soll durch die Geschichte gedeutet und legitimiert werden” (124).

2. *Relato vs. Hecho histórico*

Recientemente la *nueva investigación literaria* ha traído cambios importantes en el ámbito de la exégesis. Su postulado fundamental es la investigación a partir del texto “tal cual es”, aplicando los métodos y herramientas de trabajo desarrollados en los últimos decenios en el campo de la investigación de la literatura, principalmente inglesa. Desde inicios de la década de los 70, es posible apreciar un nuevo interés en materias narrativas (125), el cual se refleja en la aparición de numerosas obras en esta línea (126). David Jobling expresa: “Recently, many of us have determined to take as the object of our research “the text itself,” rather than some history to which it might refer” (127). En esta afirmación de Jobling se aprecia la *oposición* entre *texto-relato* e *historia*.

La nueva crítica literaria acusa a la exégesis tradicional de “often lacking general competence in literary matters, and approaching the text with inherited presuppositions about its incoherent nature...” (128). Y también, de actuar a partir del *prejuicio* de que el texto está compuesto por una compilación de fuentes y por lo tanto de no asumir el libro tal cual se encuentra (129): “This is not surprising, given the widespread conviction among scholars that the book is not in its fundamental nature a story in the conventional sense, but a more or less incoherent combination of sources and redactional layers” (130). El gran desafío es, precisamente, descubrir y desarrollar la *coherencia del texto*: “we are still responsible for making sense of the present text by assuming that the present text, in more cases than previously realized, does make sense” (131).

(122) “The project that has dominated the field is the historical reconstruction of the biblical text; ... This project is marked by its quest of origins...”, SCHWARTZ (1992) 37.

(123) “The Old Testament is not a book of history in which - even in those books we call historical - an authentic report is given of the course the history of the states of Israel and Judah has taken”, MULDER (1989) 51.

(124) KÖRNER (1992) 29.

(125) HOUSE (1995) 54; PROVAN (1997) 35-36; JOBLING (1997) 490.

(126) SKA (1994) 139-170.

(127) JOBLING (1997) 488.

(128) PROVAN (1997) 35.

(129) “But the reading of the book as it stands as a complete story there has been, until recently, scarcely any”, PROVAN (1997) 34.

(130) PROVAN (1997) 34.

(131) POLZIN (1980) 17.

El estudio literario ha centrado su atención en diversos elementos (132): género (*genre*), estructura (*structure*), trama (*plot*) que va más allá de los simples sucesos, busca explicar las razones de estos; caracterización (*characterization*); punto de vista (*point of view*). Algunos temas importantes son (133): “repetición”, “variación en el estilo”, “inconsistencias”, estructuras quiásticas (134). Algunos temas nuevos son: ironía, teología compleja, ambivalencia (135). Precisamente, es en el campo de la investigación de las *repeticiones* (*dubletten* en el vocabulario tradicional de la exégesis), *variaciones* e *inconsistencias* donde la nueva crítica literaria socava el talón de Aquiles de los métodos tradicionales (136). Subrayando el carácter unitario y la intención del redactor final de los textos (137).

Obviamente, una perspectiva literaria no implica necesariamente una *autoría singular*: “It is possible to conceive of a text which is artistically and skillfully constructed, yet the product nevertheless of a number of author/editors working over an extended period of time” (138). De esta forma, parece bastante probable a muchos autores que los textos, en una mayor dimensión a la presupuesta con anterioridad, derivan de una mano unitaria: “In fact, the theory of a single author could just as easily be advanced based on the evidence in the text” (139).

Como se ve, el aporte de esta nueva tendencia es positivo, pero con la dificultad de que en la práctica *elude la pregunta de la veracidad histórica* para concentrarse en materias de orden artístico-literario.

3. Se trata de *ficción literaria*

Por el motivo anterior se deduce que fácilmente el contenido del mensaje bíblico sea comprendido como *ficción literaria*. Precisamente, un representante importante de la nueva crítica, Rober Alter, define la literatura bíblica como “ficción literaria” (140). Literatura que fue creada con un *alto sentido estético* y cuya función, a demás de la teológica entre otras, es *entretenrer*. Literatura implica siempre un cierto *grado de ficción* y la *intención de captar al lector* por medio de técnicas y modelos que acaparan su atención.

-
- (132) Un análisis del texto de Reyes desde estas perspectivas en: HOUSE (1995) 54-68. Véase además las introducciones al tema de la narrativa bíblica: HOWARD (1993) 39-57. Sobre la pregunta relativa a lo apropiado del método literario aplicado a la literatura hebrea antigua, POLZIN (1980) 16-18.
- (133) PROVAN (1997) 35.
- (134) RADDAY (1974) 66-67.
- (135) Sobre la ambigüedad en la narrativa sobre Salomón: “It is entirely possible, then, that the author may want the reader to hold two contradictory views simultaneously in a state of tension”, PARKER (1988) 20; WALSH (1995) 472-473.
- (136) “Yet, even though the theory of multiple authorship is based upon textual repetitions, contradictions and stylistic differences, it is not self-evident that these tensions automatically imply different authors or traditions”, PARKER (1988) 20
- (137) “It is corresponding easier to adopt the general hypothesis that, whether they used sources or not, they have presented to us the material which they wished to present, ordered and crafted in the way they wished to do it”, PROVAN (1997) 36.
- (138) PROVAN (1997) 40-41.
- (139) PARKER (1988) 20.
- (140) A pesar de que, para Alter, esto no implica que no sea “histórica”, ALTER (1981) 23-24. Sobre el trabajo de Alter y su recepción a través de la crítica, lo que representa las dos corrientes dominantes en este plano, véanse los artículos de: WHYBRAY (1983) 75-86; JOBLING (1983) 87-99.

Este diagnóstico de Alter es acertado, pero no puede ser entendido de forma absoluta. Como lo hace por ejemplo Jobling: “Neither he nor I read a text as “representing” historical data. What the text represents is the historical necessity of its production (and, especially in the case of an ancient canonical text, its subsequent reproduction)” (141).

4. Se trata de *literatura ideológica*

En la actualidad, en el campo del AT, el grupo más radical en cuanto a la negación de la “historisidad” es la llamada *escuela escandinava* (Gösta Ahlström, Niels Peter Lemche, Philip Davies, Thomas Thompson). Representan lo que Bultmann significó durante el siglo XX para los estudios del NT. Su postulado básico es leer la Biblia como literatura artística tardía y no basada en fuentes (142). Es impensable plantearse, según su propuesta, la pregunta sobre aquello “que verdaderamente sucedió” (143), la pregunta sobre los “factos históricos” (144). Al ser clasificada como literatura tardía y, por ende, fuera del radio histórico de los hechos que relata, la escuela escandinava concluye que nos encontramos frente a un *constructo ideológico* que sirve solo para justificar la existencia de un determinado grupo, y de su visión, dentro del Israel actual (aquel del tiempo de la redacción).

En el sentido de la ideologización de la historia, según Knauf, los autores del libro de Reyes ofrecen, *no un relato histórico*, sino más bien una *filosofía de la historia*: “le(s) rédacteur(s) de 1-2 R, lesquels n’offrent pas une œuvre historiographique, mais plutôt une philosophie de l’histoire: l’histoire factuelle y est présupposée, non pas racontée” (145).

Iain Provan, un notable especialista en libros históricos, escribe un artículo masivo contra la escuela escandinava. Llama la atención sobre la disociación entre *history* y *story* (146). Se pregunta: ¿Qué es historiografía? La *historiografía es siempre ideología* (147): “Historiography is story: it is narrative about the past. Historiography is also ideological literature: narrative about the past that involves, among others things, the selection of material and its interpretation by authors who are intent on persuading themselves or their readerships in some way” (148). El autor bíblico tiene la intención de hablar del pasado (149), por lo tanto, aun si es *literatura tardía*, no significa que no sea “histórica” (150). Provan acusa a la escue-

(141) JOBLING (1997) 473.

(142) PROVAN (1995) 586; JAPHET (1996) 124; NA’AMAN (1999) 3-4.

(143) “il est devenu impossible d’appeler “historiographie” un œuvre qui n’a rien à voir avec l’histoire telle qu’elle s’est passée”, KNAUF (1996) 412.

(144) HOWARD (1993) 29-33.

(145) KNAUF (1996) 412-413.

(146) PROVAN (1995) 585.

(147) Sobre el tema “ideología” véanse las consideraciones de ROSE (1996) 445-446. Sobre el tema de la “objetividad versus subjetividad”, POLZIN (1980) 8.

(148) PROVAN (1995) 592.

(149) PROVAN (1995) 596-597.

(150) PROVAN (1995) 598; “However, we should note that historical distance between events and writing does not, in and of itself, necessitate the conclusion that the writing will be less than accurate”, HOWARD (1993) 33.

la escandinava de ser tan ideológicos como la Biblia (151): la define como *positivista* (152): “positivism is intellectually incoherent - incoherent, among other reasons, because if its level of skepticism with regard to some favorite thing were applied consistently to everything, there could be no knowledge of anything” (153). Lo llama *escepticismo selectivo* (154). “I mean to suggest here that such arguments in their behalf are often misused in support of the supposed greater objectivity of a scholarly mode of interpretation based upon the natural sciences as models” (155).

Al mismo tiempo encontramos partidarios de una total disociación de las ciencias bíblicas de la lógica de ciencias naturales, como por ejemplo Polzin un importante investigador hebreo: “any literary or historical criticism modeled after the supposed objectivity of the natural sciences will be seen to operate according to hermeneutic principles that are in conflict with the message and spirit of the biblical text” (156).

III. CONCLUSIÓN

El presente artículo ha visto la luz como contribución al seminario interno de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Santiago de Chile, durante el año 2003, cuyo tema versaba sobre la *credibilidad como desafío a la teología actual*. Debido a su carácter introductorio en la temática, la ponencia original tenía la intención de motivar el intercambio entre los participantes en dicho seminario, a esta razón se debe el hecho de su organización bajo la forma de un conjunto de propuestas, muchas veces independientes unas de otras, sin pretender hacer una síntesis que excedería con creces el marco de este artículo y las posibilidades del autor. Esta de más decir que el *tema de la credibilidad*, si bien toca puntos neurálgicos de la teología bíblica, escasamente ha sido tratado como tal por los biblistas, es mi esperanza que el presente trabajo pueda ser un aporte en este campo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, London – New York 1981.
 Arambarri, J., *Der Wortstamm “ hören ” im Alten Testament: Semantik und Syntax eines hebräischen Verbs*, Stuttgarter Biblische Beiträge 20, Stuttgart 1990.
 Becker, U., “Die Reichsteilung nach I Reg 12”, ZAW 112 (2000) 200-229.
 Bovati, P., *Ristabilire la giustizia, Procedure, vocabolario, orientamenti*, AnBib 110, Roma 1997.

(151) PROVAN (1995) 599-601

(152) PROVAN (1995) 601-603. Na’aman los llama “revisionistas”, NA’AMAN (1999) 4.

(153) PROVAN (1995) 602.

(154) PROVAN (1995) 603-604. Trae el ejemplo de Davies en relación a Esdras y Nehemías, a los cuales si adjudica *verdad histórica*.

(155) POLZIN (1980) 8.

(156) POLZIN (1980) 7.

- Brunner, H., "Das hörende Herz", *ThLZ* 79 (1954) 697-700.
- Deurloo, K.A., "The King's Wisdom in Judgement, Narration as Example, 1 Kings 3", en A. S. VAN DER WOUDE, ed., *New Avenues in the Study of the Old Testament*, Fs. M. J. Mulder, OTS 25, Leiden 1989, 11-21.
- Gil Modrego, A., *Estudio de lēb/āb en el Antiguo Testamento: análisis sintagmático y paradigmático, Investigación realizada para la obtención del Doctorado*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filología (s.d.).
- Görg, M., *Gott-König-Reden in Israel und Ägypten*, BWANT 105, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1975.
- Gorgulho, G. – Anderson, A. F., "Proverbs", en W. R. FARMER, ed., *The International Bible Commentary, A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*, Collegeville Minnesota 1997, 860-882.
- Gray, J., *I-II Kings. A Commentary*, The Old Testament Library, Philadelphia 1970².
- House, P. R., *1,2 Kings*, The New American Commentary 8, Nashville 1995.
- Howard, D. M. JR., *An Introduction to the Old Testament Historical Books*, Chicago 1993.
- Japhet, S., "L'historiographie post-exilique: comment et pourquoi?", en A. de Pury – TH. Römer – J. D. Macchi, ed., *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Le Monde de la Bible 34, Genève 1996, 123-152.
- Jenni, E. – Vetter, D., יְהוָה, THAT II (1976) 259-268.
- Jobling, D., "Robert Alter's *The Art of Biblical Narrative*", *JSOT* 27 (1983) 87-99.
- Jobling, D., "The Value of Solomon's Age for the Biblical Reader", en L. K. Handy, ed., *The Age of Solomon. Scholarship at the turn of the millennium*, SHCANE 11, Leiden – New York – Köln 1997, 470-492.
- Knauf, E. A., "L'"Historiographie Deutéronomiste" (DtrG) existe-t-elle?", en A. de Pury – TH. Römer – J.-D. Macchi, ed., *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Le Monde de la Bible 34, Genève 1996, 409-418.
- Kenik, H. A., *Design for Kingship. The Deuteronomic Narrative Technique in 1 Kings 3:4-15*, SBLDS 69, Chico, California 1983.
- Kermode, F., "Matthew", en R. Alter – F. Kermode, ed., *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge 1994, 387-401.
- Körner, R., "Märchenmotive bei König Salomo (1 Kön 1-11)", *BN* 62 (1992) 25-31.
- Lauha, R., *Psychophysischer Sprachgebrauch im Alten Testament: eine Struktural-semantische Analyse von בָּלֶג, שְׁפָט und מִלְּאָכָל*, AASF Dissertationes Humanarum Litterarum 35, Helsinki 1983.
- Mckenzie J. L., "Aspects of Old Testament Thought", en *NJBC* (1989) 1284-1315.
- Malfroy, J., "Sagesse et Loi dans le Deutéronome", *VT* 15 (1965) 49-65.
- Müller, H.-P., בָּלֶג, TWAT II (1977) 927-944.
- Mulder, M. J., "Solomon's Temple and Yhwh's Exclusivity", en A. S. Van Der Woude, ed., *New Avenues in the Study of the Old Testament*, Fs. M. J. Mulder, OTS 25, Leiden 1989, 49-62.
- Mulder, M. J., *1 Kings 1-11. Volume 1 of 1 Kings*, HCOT, Leuven 1998.
- Na'aman, N., "On the Antiquity of the Regnal Years in the Book of Kings", *ThZ* 55 (1999) 44-46.

- Overholt, TH. W., "Seeing is Believing: The Social Setting of Prophetic Acts of Power", *JSOT* 23 (1982) 3-31.
- Parker, K. I., "Repetition as a Structuring Device in 1 Kings 1-11", *JSOT* 42 (1988) 19-27.
- Parker, K. I., "Solomon as Philosopher King? The Nexus of Law and Wisdom in 1 Kings 1-11", *JSOT* 53 (1992) 75-91.
- Polzin, R., *Moses and the Deuteronomist, A Literary Study of the Deuteronomistic History, Part One, Deuteronomy-Joshua-Judges*, New York 1980.
- Provan, I. W. "Ideologies, Literary and Critical Reflections on Recent Writing on the History of Israel", *JBL* 114 (1995) 585-606.
- Provan, I. W., *1-2 Kings*, Old Testament Guides, Sheffield 1997.
- Radday, Y. T., "Chiasm in Kings", *Linguistica Biblica* 31 (1974) 55-56.
- Ravasi, G., Il Libro dei Salmi, Commento e Attualizzazione, Volumén I, Bologna 1985.
- Rose, Martin, "Idéologie deutéronomiste et Théologie de l'Ancient Testament", en A. de Pury – TH. Römer – J.-D. Macchi, ed., *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Le Monde de la Bible 34, Genève 1996, 445-476.
- Schäfer-Lichtenberger, CH., *Josua und Salomo, Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament*, VTSup 58, Leiden 1995.
- Schult, H., **עֲמָשׁ**, THAT II (1976) 974-982.
- Schwartz, R. M., "Adultery in the House of David: The Metanarrative of Biblical Scholarship and the Narrative of the Bible", *Semeia* 54 (1992) 35-55.
- Ska, J. L., "Sincronia: Analisi narrativa", en *Metodología dell'Antico Testamento*, SIMIAN-YOFRE, H. (ed.), Studi biblici 25, Bologna 1994, 139-170
- Smith, M. S., "The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions: Notes from Anthropology and Psychobiology", *JBL* 117 (1998) 427-436.
- Stolz, F., **כָּלְבָּ**, THAT I (1971) 861-867.
- Vetter, D., **הַנְּאָרָם**, THAT II (1976) 692-701.
- Walsh, J. T., "The Characterization of Solomon in First Kings 1-5", *CBQ* 57 (1995) 471-493.
- Whybray, R. N., "On Alter's *The Art of Biblical Narrative*", *JSOT* 27 (1983) 75-86
- Wildberger, H., **לְמַנְאָרָם**, THAT I (1971) 177-209.
- Wildberger, H., "„Glauben“ Erwägungen zu **לְמַנְאָרָם**", en *Hebräische Wortforschung*, Fs. W. Baumgartner, VTSup 16, Leiden 1967, 372-386.

RESUMEN

El artículo se plantea la pregunta sobre los presupuestos de la credibilidad desde la perspectiva de la tradición bíblica. La temática es encarada desde una perspectiva intra y extrabíblica. Es decir, en primer lugar, las categorías que baraja la escritura como fundamentales en el ámbito del creer. Y por otra parte, las críticas y desafíos que se plantean en la actualidad a la confiabilidad de la tradición bíblica propiamente tal.

ABSTRACT

The article discusses the question of the presuppositions of the *credibility* from the perspective of the Biblical tradition. The issue is dealt with from an intra and extra biblical approach. That is, in the first place, the categories the Scripture handles as fundamental in the faith domain, and on the other hand, the modern criticisms and challenges to the *reliability* of the Biblical tradition as such.