

## EL CANON COMO PRESUPUESTO HERMENÉUTICA DE LA TEOLOGÍA BÍBLICA

*No siempre han sido fáciles las relaciones entre la exégesis y la teología. Por una parte, la exégesis acusa a la teología de haberse olvidado de la Biblia o de utilizarla para confirmar sus planteamientos previamente establecidos. Por otra, la teología acusa a la exégesis de ser puramente una disciplina histórico descriptiva sin ninguna relevancia teológica. Partiendo de la tesis de Brevard S. Childs, sobre la necesidad de una vuelta a dar importancia al canon, y ampliando los planteamientos de dicho exegeta, se presenta en este artículo al canon como acto de una comunidad receptora, la Iglesia, y se hace ver cómo el canon es el resultado de una determinada lectura de la Biblia. A partir de aquí, al autor del presente artículo aplica esta tesis a la pregunta sobre cómo Dios ha ido formando a su pueblo a partir de Israel y las naciones. De esta manera hace ver cómo el canon ofrece un determinado acceso a la interpretación bíblica y cómo teología bíblica y teología sistemática pueden entrar en una fecunda y mutua relación.*

*Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft, Theologie und Philosophie 77 (2002) 161-178*

Actualmente tienen lugar intensas discusiones sobre cuestiones hermenéuticas en la ciencia bíblica. Quiero tratar en este artículo tanto de un acceso, orientado a partir del canon, a la interpretación bíblica, como de la “estética de la recepción”. ¿Cómo se relaciona la ciencia bíblica, desde el punto de vista del método histórico-crítico, con la teología? ¿Es la ciencia bíblica una disciplina teológica, siendo como es histórico-descriptiva?

El tema se desarrolla en tres partes. En la primera describo la discusión, que tiene ya 200 años, sobre la teología bíblica: ¿es historia descriptiva de la religión de Israel o es sistemática normativa? En la segunda, retomo la propuesta, muy discutida, de Brevard S. Childs acerca de la “aproximación canónica”, y en la tercera, la aplico de forma práctica al caso del pueblo de Dios del AT y del NT.

### TEOLOGÍA BÍBLICA: ¿HISTORIA DE LA RELIGIÓN O SISTEMÁTICA?

La pregunta es: la teología bíblica científica ¿es propiamente una disciplina histórico-descriptiva o una disciplina teológico-normativa? Y si fuese esto último, ¿de dónde le viene el carácter normativo? Desde hace doscientos años se discute si una teología bíblica científica es una disciplina histórico-descriptiva o una disciplina que se rige por criterios teológicos. Los títulos y subtítulos de las “teologías bíblicas” aparecidas recientemente no aportan gran cosa en este aspecto.

¿Qué es teología bíblica? ¿Una historia descriptiva de la religión israelita o una disciplina teológica y normativa? Por una parte, los biblistas critican a los dogmáticos escolásticos de haberse olvidado de la historia y ser ajenos a los planteamientos bíblicos; por otra, los teólogos se quejan de que los exegetas se han olvidado de la teología, dedicándose a la arqueología, a la historia y a la gramática.

La expresión surgió en el siglo XVII, en el ámbito del pietismo protestante. Frente a una ortodoxia luterana, cuya sistemática se había encorsetado y olvidado de la Biblia como la escolástica medieval, los pietistas exigían la vuelta a la Biblia como fundamento propio de toda la teología cristiana. Los pietistas pensaban sustituir la escolástica luterana por una teología bíblica que fuese la verdadera dogmática. Por otra parte, la dogmática luterana no podía permitir sin más que una libre investigación del canon llegase a resultados no ortodoxos desde el punto de vista luterano. En consecuencia, en un momento dado, había dos ciencias con terrenos mutuamente delimitados. Siguiendo el principio de la “*sola scriptura*”, debía haber una teología bíblica, que no debía ser tutelada por la dogmática, pero que tampoco la sustituía. Más

bien, se pretendía hacerle un sitio junto a la dogmática, que se preocupaba del mantenimiento de la ortodoxia luterana.

Johan Philipp Gabler (1787) distinguía entre la teología bíblica y la dogmática. La dogmática es para él una *filosofía cristiana* que relaciona con las otras ciencias los conceptos generales, suprahistóricos, contenidos en la Biblia, transmitiéndolos a la práctica pastoral. Por el contrario, la ciencia bíblica parte del género histórico. Se trata de una ciencia puramente descriptiva que trata de “lo que los autores bíblicos han pensado sobre las cosas divinas”, ya sean válidas para siempre, y por ello mismo verdaderas, o condicionadas por el tiempo, y por ello irrelevantes. Como “pura teología bíblica” es una descripción de lo histórico. Como “verdadera teología bíblica” distingue lo condicionado por el tiempo de lo válido para siempre. En el fondo, se da una aproximación a la Biblia desde una especie de teología natural de la razón para, posteriormente, relegar la Biblia al olvido. Gabler concibe sistemáticamente su “verdadera teología bíblica”. Pero se trata de una filosofía racionalista, que no tiene necesidad de la Biblia. La “pura teología bíblica” se convierte en una disciplina histórica, de tipo descriptivo, en oposición a la sistemática racionalista.

Puesto que, según Gabler, la teología bíblica, en su primera parte, sólo tenía que describir lo histórico, se dividió en una teología del AT y del NT. En 1796 apareció la Teología del AT de Georg Lorenz Bauer. “Teología” significa aquí historia de las ideas. La obra de Bauer es una reconstrucción histórica y cronológica del material bíblico. Tarea de la teología bíblica científica es poner en orden cronológico las ideas religiosas que se encuentran mezcladas. Se convierte así en historia de la religión. La estética del genio de Herder, la hermenéutica de Schleiermacher, que identifican el sentido de un texto con la intención del autor, y el pensamiento evolutivo de Hegel convierten en un axioma científico que la esencia de una cosa es captada cuando se describe su génesis histórica. Esto no sólo es válido para la ciencia bíblica: también Freud está convencido de que puede entenderse la psicología de un adulto al reconstruir su génesis infantil. Se considera el texto a partir de su génesis. La teoría literaria, considerada desde el punto de vista de la estética de la producción, identifica el sentido de un texto con la intención del autor. El sentido de un texto de Isaías es la intención del profeta en aquel entonces. Por el contrario, teorías literarias más modernas que se sitúan en el punto de vista de la recepción sostienen que la partitura no es la ópera tal como se representa. El autor que crea sólo por sí mismo no ofrece el sentido de su obra. Una obra no leída es sólo una partitura. La Biblia impresa sólo es una partitura. Sólo al ser escuchada en la liturgia es palabra de Dios.

¡Volvamos a la ciencia bíblica! Si ésta quería ser ciencia debía ordenar cronológicamente su material. La teología bíblica se convirtió en historia de la religión y la exégesis pasó a ser la reconstrucción de la génesis de un texto. Y para una historia de la religión el *Enuma elis* babilónico era tan importante como el yahvista. Y el Pentateuco sólo podía usarse una vez ordenados sus estratos (yahvista, elohista y sacerdotal). Y para la historia del cristianismo primitivo tan válidas eran las fuentes extrabíblicas como la carta a los Romanos o la fuente Q, mientras que los escritos deuteropaulinos eran considerados posteriores, y por ello no auténticos.

La teología bíblica que había degenerado en historia no-teológica de la religión, tras el trauma de la primera guerra mundial, fue condenada por la teología dialéctica y se le exigió que fuera disciplina teológica. De nuevo, la teología bíblica se convirtió en concepto discutido, pero esta vez no contra los dogmáticos sino contra los historiadores de la religión que habían olvidado la teología. Desde entonces, los intentos por sistematizar el material bíblico y convertirlo en teología bíblica normativa fueron fracasando. Lo intentó Bultmann con ayuda de la filosofía existencial, otros buscando el “núcleo” del AT. Eichrodt lo intentó con su concepto de la “alianza”. Von Rad trabajó con el “kerygma” de la historia de salvación, que Gese convirtió en historia de la tradición, dando por ello mucha importancia a los escritos deuterocanónicos y apócrifos. Pero esto le hace recaer en una especie de historia de la religión. Albertz considera que la teología bíblica debería convertirse en esto. También en Norteamérica perdió fuerza y significado el *Biblical Theology Movement* por falta de esbozos convincentes y ante las teologías políticas.

Brevard S. Childs, teólogo reformado norteamericano, exigía la vuelta de la ciencia bíblica a la teología en su obra *Teología bíblica en crisis* (1970). ¿Qué distingue, según Childs, la interpretación teológica de la Escritura de la simple historia de la religión? Mientras que, para la historia de la religión, los textos de Qumran son fuentes tan importantes como el libro de los Reyes o la carta a los Corintios, para los teólogos, estos últimos textos, en cuanto escrituras canónicas, tienen un *status* distinto del de los escritos de Qumran. Historiador de la religión y

teólogo se distinguen en que, para este último, lo relevante es el evangelio canónico de Lucas o el Génesis del canon, no la fuente Q o la tradición yahvista. Para Childs, el teólogo debe acercarse a la Biblia como “escritura santa”, y ha de ponerse en el terreno del canon bíblico. La interpretación de la Biblia como escritura santa canónica es lo que, según Childs, hace que la ciencia bíblica sea teológica en lugar de simple historia de la religión. Pero no fue Childs el primero en plantear que el canon es la decisiva tarea hermenéutica de una teología bíblica. Años antes, en 1964, lo había planteado ya Norbert Lohfink, al tratar de la “inerrancia y unidad de la escritura”. Pero gracias a Childs la consigna *canonical approach* fue objeto de intensos debates.

El problema de Childs es que usa la palabra canon en (al menos) dos sentidos: como lista de los libros de la Sagrada Escritura y como regla, norma. Ambos sentidos no se encuentran suficientemente relacionados entre sí. De ahí que la consigna *canonical approach* marque, de alguna manera la dirección correcta, pero sin que se sepa qué pasos hay que dar en esta aproximación. No ha reflexionado suficientemente sobre el concepto de canon y así este concepto no puede usarse de un modo concreto. En su comentario del Éxodo añade algunas conclusiones piadosas a las clásicas divisiones textuales. Su teología bíblica del AT y del NT trata en el primer volumen de las tradiciones (históricas y proféticas) como si de tradiciones, y no de escritos canónicos, se tratara. En el segundo volumen clasifica la teología paulina de Lucas como si de una disposición canónica y no de la disposición cronológica e histórica ya conocida se tratara.

A falta de un concepto de canon que sea operativo, Childs introduce una especie de núcleo de la Escritura que ha de sostener el conjunto de la Biblia canónica: los teólogos han de leer el AT y el NT como un “testimonio diferencial” de Cristo. Con lo que Childs hace algo parecido a lo que hizo Eichrodt con la “alianza” o Bultmann con la “autocomprensión”: aplicar a la Biblia una categoría que no se le ajusta. Ningún judío considera la idea del mesías como central en la Biblia. Y quien lee la Biblia desde el punto de vista cristiano considera que la idea de pueblo o reino de Dios e iglesia de Dios va tomando mayor importancia en los escritos de ambos testamentos, sin que este tema dé razón de todos los libros. Un “canon del canon” no puede reunir la diversidad de las escrituras. El canon distingue entre el material de Qumran, interesante desde el punto de vista de la historia de la religión y el libro de Jeremías, normativo desde el punto de vista teológico; o entre la fuente Q, importante desde el punto de vista de la historia del cristianismo, y el evangelio de Lucas, normativo teológicamente. En todo caso, decir “canon” es abandonar un terreno descriptivo-histórico y hablar de normativa. Una teología bíblica normativa trabajará con el concepto de canon, si no quiere ser una historia de la religión puramente descriptiva.

## EL CONCEPTO DE CANON

### El canon como fenómeno de recepción

Quien dice “canon” ha dicho ya “Iglesia”. En efecto, un canon de escritos obligatorios está siempre estrechamente referido a aquella comunidad de fe en la que tiene validez y se le reconoce autoridad: los samaritanos consideran canónica la Torah mosaica; los rabinos añaden los profetas y los escritos; los católicos añaden los deuterocanónicos y el NT; los protestantes aceptan el NT, pero no los deuterocanónicos. Canon implica comunidad de fe que recibe y otorga autoridad. El canon tiene una dimensión sociológica y es esencialmente un fenómeno de recepción.

Un canon, como colección de literatura, es un fenómeno literario. Se trata de la literatura normativa en la comunidad. Y puesto que el canon, como colección de escritos, es esencialmente un fenómeno de recepción, es conveniente y necesaria para el canon, en cuanto macrotexto, una teoría literaria de la recepción. Una interpretación de textos que quiere clarificar un texto recibido, no sólo se preguntará por la relación entre el texto y la intención del autor (o sea, entre el actual libro de Jeremías y el Jeremías histórico). No se limitará tampoco a preguntar por la estructura interna del libro de Jeremías, sino que se preguntará esencialmente por la recepción, es decir, por la relación entre el libro y la comunidad receptora: Israel, la Iglesia. Veamos esto en dos ejemplos. Pablo dirigió a Filemón su breve epístola a causa de Filemón, y nada más. Cuando un cristiano del siglo XXI lee o escucha esta carta no dirigida a él va más allá de la intención del autor que era propia de Pablo. La iglesia receptora, al elaborar una colección de cartas paulinas, convierte a esta breve epístola en parte del conjunto canónico de testimonios sobre el Dios de Israel y el de Jesucristo. Cuando Miqueas, en el siglo

VIII a.C., polemiza contra los terratenientes de Judea, no quería hacer otra cosa que aquello y en aquel momento y lugar. Que nosotros, cristianos del siglo XXI, sigamos leyendo el oráculo de Miqueas es algo que va mucho más allá de la intención del profeta como autor. Es el Israel receptor el que ha convertido este oráculo en una parte de la colección canónica de los testimonios sobre el Dios de Israel.

El sentido de un texto que ha pasado a ser canónico no depende solamente del autor y de sus intenciones de entonces. La exégesis histórico-crítica sólo preguntaba por esto, mientras que el sentido de un texto canónico se encuentra también en relación con la comunidad de fe que lo recibe y que lo dirige de nuevo a nosotros aquí y ahora, lo cual no entraba en las intenciones de Miqueas. El sentido de un texto canónico se encuentra en su relación con el gran conjunto literario del canon, en el que la comunidad receptora lo ha incluido para hacerlo actual más allá de la situación de aquel entonces. Canonizar un texto es en parte des-historizarlo y colocarlo en un contexto nuevo, un contexto literario, que como fenómeno receptivo necesita una interpretación receptiva. Es decir, si la canonicidad es esencialmente un fenómeno de recepción, el canon, como macrotexto, ha de ser interpretado según las teorías literarias de la recepción.

Esto tiene consecuencias importantes. Al interpretar un texto a partir de su surgimiento y génesis, asigno para un texto de Isaías el siglo VIII a.C., por ejemplo. Desde el punto de vista de su producción, dicho texto no tiene ninguna relación con otro del Deuteronomio, pues éste es posterior (siglo VI a.C.). Y, naturalmente, si tenemos en cuenta la intención del autor, no tiene nada que ver con mi vida. Una ordenación cronológica del material debe colocar Isaías antes del Deuteronomio y relacionar textualmente éste último con aquél. Una interpretación canónica del texto considera el macrotexto canónico como una unidad. Desde el punto de vista de la estética de la recepción, el texto de Isaías puede relacionarse con el anterior del Deuteronomio porque le sigue canónicamente, no cronológicamente. En un texto canónico como la Biblia, que se lee regularmente en el culto, el oyente de la comunidad de fe tiene todos los textos, los anteriores y los posteriores, como simultáneamente presentes y al escucharlos, establece relaciones entre textos de distintas épocas. Un cristiano, al escuchar el canto del siervo de Yahweh, tiene presente el relato de la pasión de Jesús.

Quien dice "canon, ha dicho "Iglesia receptora", ha dicho "literatura en un contexto no meramente histórico sino en un contexto literario que supera la situación", ha dicho "literatura normativa". "El canon es, en una comunidad, el medio literario privilegiado de comunicación acerca de sus principios religioso-teológicos" (Georg Steins). El canon literario quiere asegurar a la comunidad una identidad en el decurso del tiempo: es un "médium" literario, obliga a todos y, en consecuencia, une a la comunidad y la dirige, desde el interior, a su fin comunitario, la comunidad con Dios. Una teología bíblica centrada en el canon, sería una disciplina teológica, una disciplina normativa dentro de la comunidad de fe, una disciplina que no sólo trabajaría con la historia sino también con la literatura científica. Debería interrogar a la "diversidad del testimonio bíblico por su referencia al conjunto" (Ebeling), y hacerlo leyendo la colección canónica de escritos como una unidad literaria compleja.

### **La compilación en el canon no es ajena a cada uno de los textos**

Es falso que la compilación de escritos en el canon sea algo externo a ellos, como una estantería lo es a los libros que descansan en ella, y por tanto no tiene importancia de cara a la interpretación de los textos. En 1991 Odil Hannes Steck, profesor de AT en Zurich, publicó su libro "El fin de la profecía en el Antiguo Testamento". Con su método de historia de la redacción descubre, al principio del libro de Isaías y al final del libro de los doce profetas, que hay siete redacciones sucesivas que se ocupan del tema "Israel y los pueblos y el próximo cambio epocal". Lo importante no es si hay siete o más redacciones, sino que Steck pasa de una crítica de la redacción a la cuestión del canon. Las redacciones tienen lugar al principio del libro de Isaías y al final del libro de los doce profetas. Proceden de los mismos redactores. Estos no tienen un libro de Isaías aislado, por una parte, y un libro igualmente independiente de Malaquías, por otra. Elaboran un corpus de profetas que se extiende desde Isaías hasta los libros de los doce profetas, pasando por Jeremías y Ezequiel. Estos redactores elaboran un principio y un final de dicho "corpus" de profetas. En otras palabras, los redactores disponen de –o crean- un pequeño canon de profetas, comparable a una colección de cartas paulinas. Los cuatro profetas reunidos aquí (Isaías, Jeremías, Ezequiel y el libro de los doce profetas) eran en sí mismos colecciones de oráculos: dichos contra Israel, a quien se le amenaza con el castigo que le vendrá de Assur, Babel y los pueblos; otros oráculos contra los pueblos que han

sido duros con Israel; y finalmente oráculos salvíficos para Israel, a quien se le promete reunificación después de la dispersión. Dichos oráculos surgieron en distintas épocas y situaciones, pero en los libros proféticos se recopilaron en bloques: “oráculos contra Israel”, “oráculos contra los pueblos”, “oráculos a favor de Israel”. Las redacciones que reunieron todo el “corpus” de profetas hicieron de las colecciones de oráculos (ligadas a situaciones y épocas distintas) una “enseñanza” común que superaba las distintas situaciones. Según Steck, esta enseñanza afirmaba que Israel había sido castigado justamente por su Dios, por medio de los pueblos paganos, pero que Dios provocaría un cambio epocal, volvería a reunir a Israel y castigaría esta vez a los pueblos paganos. Y que en este juicio sobre los pueblos, los israelitas renegados serían condenados y muchos paganos se convertirían al Dios de Israel y se unirían a él. Así surgió un complejo de textos proféticos. No se dan nivelamientos ni se crea un texto unitario, pues en el corpus profético se tratan diversos temas. Sin embargo, los diferentes textos proféticos, que tratan en gran parte temas semejantes, son reunidos en un “corpus” conjunto. Así, lo específico de los libros considerados aisladamente, se unifica en un mensaje global que va más allá de la situación concreta.

¿Qué significa esto? Los engranajes redaccionales observados por Steck, en principio dirigidos a la producción del texto, apuntan a un proceso más amplio de recepción del texto. Libros proféticos aislados son reunidos en Israel, en cierta manera son desposeídos de su situación histórica y son introducidos en un contexto nuevo, literario, que va más allá de la situación concreta. La recepción del texto, formadora del canon, se manifiesta como algo que también produce el texto. La unión de los textos se hace notar en el mismo texto, pertenece al texto y no le es externa.

La colección de los profetas posteriores se incrementa más tarde con los llamados libros históricos o profetas anteriores, hasta formar un gran “corpus” de *Nebiim*, o profetas, que, en su composición final, queda incluido entre Josué 1 y Malaquías 3, formando una inclusión (cf. Jos 1,7 y Ml 3,22). En ambos textos se remite a la Ley que fue dada a Israel por medio de su siervo Moisés. Todo el cuerpo profético a partir de la historia postmosaica de Israel y los profetas posteriores ha de ser leída como una unidad orientada a la Tora de Moisés, que la precede. La exigencia de leer este “corpus” como unidad no es algo añadido a los textos, sino que está en los textos, en la inclusión anteriormente citada.

### **El binomio Ley y Profetas y el binomio Evangelio y escritos apostólicos como tarea hermenéutica**

Con la canonicidad, los escritos bíblicos aislados fueron reunidos en *corpora* mayores: la Tora, el “corpus” profético, el “corpus” paulino, los salmos. Estas uniones vienen a menudo marcadas, como es el caso del “corpus” profético, en el mismo texto. La inclusión mencionada antes (Jos 1 y Mal 3) marca no sólo los límites del “corpus”, sino que también coordina el “corpus” profético con la Tora. El proceso de canonización del “corpus” profético, que siguió al de la Tora de Moisés, se orienta a ésta. Por tanto, no sólo reúne escritos, sino que los coordina, crea una estructura y una jerarquía internas. Después de la canonización de los profetas anteriores y posteriores, el canon asume los escritos de la Sabiduría, algunos relatos, etc. Todos se ordenan a los escritos proféticos. Los salmos pertenecen a los escritos proféticos de David. El libro de Daniel se incluye entre los profetas. Posteriormente, los salmos se convierten en el núcleo de los *Ketubim*, que la sinagoga ordena después de los profetas como parte 2b de su biblia. Los cristianos ordenamos los escritos sapienciales y las narraciones aisladas entre los profetas anteriores y posteriores, con lo que dividimos entre Ley y Profetas. El NT habla de “Ley y profetas” o de “Moisés y profetas”. La división doble ya se manifiesta en la praxis litúrgica de la sinagoga, que ordenaba la lectura de los profetas después de la Tora. Más allá de toda variabilidad interna, la división se da entre Tora de Moisés, por una parte, y profetas, por otra. Tanto la Tora como los escritos proféticos tratan de los temas más variados: los profetas anteriores, por ejemplo, tratan del pueblo escogido; los profetas posteriores, de Israel y los pueblos; los escritos sapienciales, de la ética individual, del mesianismo, etc. En la medida en la que el “corpus” profético se sitúa al lado de la Tora de Moisés, por parte de los fariseos, Qumran y los cristianos (no así por parte de los samaritanos o saduceos), es objeto de una determinada interpretación.

Para los cristianos el proceso de canonización de la sagrada escritura no acaba con la Ley y los profetas. Las cartas de Pablo forman parte de los primeros textos escritos del cristianismo naciente. Originalmente, como los oráculos de Miqueas, estaban ligados a una situación e iban dirigidas a unos destinatarios concretos. Pero pronto los corintios leyeron la

carta a los romanos y los romanos leyeron las cartas a los corintios. Cuando la Iglesia reúne y relea las cartas de Pablo, en cierta manera las separa de su situación original. Con las cartas de Pablo pasa como con los oráculos proféticos: mantienen el título (“a los gálatas”, por ejemplo) y su referencia a la situación polémica. Pero la carta pasa a formar parte, con otras cartas, del *corpus paulinum*, más amplio, que forma un contexto literario nuevo, canónico, que va más allá de las situaciones históricas concretas. En virtud de su título, “a los gálatas”, la carta debe leerse como un escrito ocasional, para la situación de entonces, y dirigida a aquellos destinatarios. Desde el punto de vista de su situación, es polémica. Hasta aquí la interpretación histórica. En este sentido, la sistemática no polémica de la carta a los romanos, en el umbral del “corpus” paulino, es algo muy relevante para la interpretación canónica y teológica de la carta a los gálatas. Y la Iglesia, como Israel, no ordena el canon cronológicamente, sino desde una perspectiva teológica y canónica. Y los escritos paulinos más antiguos, siguen en el NT a los cuatro evangelios. Estos preceden como historia y Tora de Jesús, luego siguen los diversos “corpus”. Así como el AT comprendía la Ley y los profetas, el NT comprende el evangelio y la parte apostólica. Por ello, los Hechos deben separarse del evangelio de Lucas. La parte apostólica pretende reunir a Pablo con los apóstoles de Jerusalén, Pedro, Santiago y Juan. Y esto lo hacen los Hechos con su primera parte, dedicada a Pedro y su segunda, a Pablo. La ordenación del texto apostólico al texto básico de los cuatro evangelios en el NT es una tarea hermenéutica. La praxis litúrgica de la Iglesia, que distingue entre el evangelio y el epistolario, subraya esta ordenación. El NT, construido según el AT, une el árbol genealógico de Jesús (Mt 1), una especie de resumen de la historia de Israel, al AT. El NT, compuesto por los evangelios y los escritos apostólicos, quiere que el oyente establezca relaciones con los textos de la Ley y los profetas.

Israel y la Iglesia no han unido de una manera independiente los escritos bíblicos, considerados individualmente, sino en “corpus” mayores, los cuales, a su vez, se unen en un complejo con una arquitectura más claramente reconocible: Ley y profetas, Evangelio y textos apostólicos. Así deben leerse. Cada texto aislado debe leerse en su contexto. La Iglesia sostiene que la unidad del AT y del NT es el anuncio de la revelación divina, que como *norma normans non normata* goza de la máxima autoridad. Una frase suelta o un libro de la Sagrada Escritura sólo es normativo (en el sentido de la Iglesia que establece el canon) en la medida en que sea interpretado en el contexto global de la Biblia. Teológicamente, el canon en su conjunto (con su estructura interna) es el contexto dentro del cual hay que interpretar teológicamente un texto bíblico.

### **DEL CONCEPTO A LA IMAGEN: “DIOS, ISRAEL Y LOS PUEBLOS” EN UNA LECTURA CANÓNICA**

Hemos elaborado un concepto de canon con el que se puede operar y con ello hemos elaborado también un concepto de teología bíblica, que sea teología normativa y no historia de la religión.

La Tora de Moisés trata de la constitución de Israel como pueblo que Dios se adquiere en posesión. Este tema general reúne temas aislados que consideran los escritos posteriores de todo el canon. Los profetas posteriores hablan de la relación Dios – Israel – pueblos (además del culto y de la justicia social). El salterio medita la figura de David. Los escritos sapienciales tratan muchas cuestiones de ética individual. Una teología bíblica canónica puede considerar, teniendo presente a la Tora y a los profetas, al evangelio y a los escritos apostólicos, cómo el Dios de Israel constituye su pueblo santo, en primer lugar, a partir de una nación y, posteriormente, a partir de todos los pueblos. Una teología bíblica canónica puede también reflexionar sobre los órganos del pueblo de Dios: por ejemplo, el templo y su culto. En las expresiones de los profetas sobre la oración y el culto, y en la teología del templo y de los sacrificios de los evangelios y de las cartas apostólicas, la tienda mosaica del desierto se interpreta a partir del templo de Salomón. Una teología bíblica canónica reflexiona sobre un tema no sólo dentro de un escrito o grupo de escritos, sino en el conjunto de todos los escritos canónicos. Como ejemplo de cómo puede leerse el testimonio múltiple de los escritos en su contexto canónico, propongo la siguiente pregunta: ¿cómo constituye Dios a su pueblo, a partir de Israel y de las naciones?

La Tora de Moisés trata al principio de la creación del mundo y de la humanidad, que se hunde en el pecado y la violencia. En Gn 12 Dios llama a Abraham para, a partir de él, hacerse un pueblo santo y elegido. Siguen Isaac, Jacob, que recibe el sobrenombre de Israel, los doce hijos de Jacob. Surge, así, el Israel de las doce tribus que, en la esclavitud de Egipto,

se convierte en un gran pueblo, que es liberado por Dios y en el Sinaí es constituido como pueblo santo y elegido. La Tora se convierte en la constitución de este pueblo santo y elegido. Con la muerte de Moisés en el Jordán, al fin de la Tora, queda constituido el pueblo. Este puede seguir, en la tierra prometida, la historia que empezó fuera de ella.

¿Para qué se ha constituido Dios este pueblo escogido? Porque Israel ha de ser una bendición para el resto de los pueblos (Gn 12,3; 18,18;22,18;26,4; 28,14). Israel debe convertirse en un pueblo separado, en un sacramento y en una bendición para el resto de los pueblos. Esta misma promesa se repite cinco veces en toda la historia de los padres. Es el fundamento de la constitución de Israel en el posterior desarrollo de la Tora.

Una vez que la Tora ha constituido a Israel como pueblo escogido de Dios, el “corpus” profético que la sigue comenta en su primera parte, la histórica, que Israel ha fracasado en su papel especial de pueblo propio de Dios. Y en su segunda parte, la profética, muestra, en consecuencia, cómo Dios le ha castigado por medio de los pueblos paganos, pero que se acerca un cambio en el que Israel será reunido y los paganos juzgados: muchos de ellos se adherirán al pueblo elegido y a su Dios. Esta unión de los paganos al antiguo pueblo de Dios es una interpretación de la promesa hecha a Abraham: gracias a Israel serán bendecidos todos los pueblos. El “corpus” profético aclara lo que la Tora había dejado abierto: la bendición que Israel había de ser para todos los pueblos significa que, en el futuro, habrá un pueblo de Dios que será internacional, formado por Israel y los pueblos, una comunidad que no será nacional, sino internacional, católica. Hasta aquí el AT. El NT, compuesto por el evangelio y los escritos apostólicos, amplía este planteamiento e interpreta la historia de Jesús y de la primitiva iglesia como la concreta realización de los esbozos veterotestamentarios.

El evangelio presenta al Mesías anunciando el mensaje de la *basileia*, del reinado de Dios sobre Israel. Ahora instaura Dios su poder sobre Israel, reuniendo a su pueblo. El Mesías reúne simbólicamente doce apóstoles como principio de la reunión del pueblo de las doce tribus. El evangelio trata de la reconstitución de Israel como sacramento para todos los pueblos. Pero el Mesías fracasa. Israel no se deja reunir (Mt 23,37).

Sigue en pie un resto mesiánico en torno a los doce representantes simbólicos del pueblo de las doce tribus, los doce apóstoles. Israel no se deja reunir y mata al Mesías con ayuda de los paganos. Jesús había anunciado el castigo de Dios contra Israel en la parábola de la viña: después del asesinato de los siervos (profetas) y del hijo (el Mesías), el amo de la viña expulsará a los arrendadores. Tras la muerte del Hijo, Dios tenía que rechazar a Israel. Pero Dios no permite que su proyecto mesiánico fracase y resucita al Mesías. El Resucitado transmite al resto simbólico de los once apóstoles (que rápidamente se completa hasta doce) la misión universal a los paganos que, desde el principio, era la meta de la misión del Mesías (Mt 2; Lc 2, 32). El cambio epocal anunciado por los profetas con la conversión de los paganos al Dios de Israel debe empezar, aunque la reunión de Israel haya tenido sólo un éxito parcial, en torno al círculo de los doce, expresión de la esperanza de la reunión de todo el pueblo de las doce tribus. El evangelio explica el fracaso del restablecimiento del pueblo escogido y la constitución de un simbólico resto de Israel mesiánico que tendría que ser el punto de cristalización de la peregrinación de los pueblos y de la misión a los paganos.

La parte de los apóstoles, especialmente los Hechos y el *corpus paulinum* tratan de la cuestión siguiente: ¿cómo se llega concretamente al hecho de que la Iglesia esté formada a la vez por judíos y paganos? ¿Cómo se llega concretamente al hecho de que la Iglesia sea a la vez apostólica (judíos) y católica (paganos)? ¿Qué relación hay entre el núcleo de Israel y los cristianos paganos que se les han añadido? ¿Cómo alcanzan los paganos la bendición de Abraham? ¿Por la Ley o la fe?, se pregunta Pablo. ¿Mediante la observación de la Tora de Moisés o haciendo suya, por la fe en la resurrección del Mesías, la fe de Abraham, que ya creía en el poder divino de resucitar (antes de la promulgación de la Ley)? ¿Qué relación tiene la Iglesia, formada por judíos y paganos, al pueblo de Dios que no se ha hecho mesiánico, pero que sigue existiendo en la historia (Rm 9-11)? Otra cuestión, planteada en los evangelios pero cuya respuesta se deja en manos de la parte apostólica es la siguiente: si Dios no ha castigado el asesinato del Mesías y no ha roto su comunicación con Israel (Mt 21, 33-46), sino que ha vuelto a tomar a Israel a su servicio a través de la resurrección de Cristo y del inicio de la misión a los paganos, ¿cómo valora la ejecución del Mesías? La Carta a los Hebreos y otros escritos apostólicos responden: Dios la ha tratado como un acto litúrgico de comunicación propio del AT. A causa de la autoentrega del ejecutado, ha aceptado esta ejecución absolutamente profana que, de entrada, no era más que un crimen de Roma y de Israel, como un acto litúrgico de comunicación entre Dios e Israel, como un sacrificio en el templo.

## CONCLUSIÓN

Childs tiene razón. La teología bíblica ha de aceptar el canon como tarea hermenéutica. Pero Childs nunca lo hizo porque no tenía un concepto de canon reflexionado y utilizable. El canon no sólo marca un límite con el exterior, también implica un orden interno de los textos, y este orden no es cronológico, sino canónico. No es tarea de una teología bíblica ordenar los textos bíblicos en el orden cronológico de su génesis, de tal manera que los textos posteriores sólo puedan relacionarse con los anteriores, y no viceversa. Así llegamos a una formulación que Tomás de Aquino formuló hace 750 años: “en los libros de la Sagrada Escritura se debe contemplar un orden doble: el primero, según el tiempo en que fueron escritos; el otro, según la disposición que tienen dentro de la Biblia”.

Un canon es la base de entendimiento de una comunidad que lo recibe como normativo para su fe religioso-teológica. Quien dice “canon” también dice “Iglesia receptora”, “voluntad normativa de la comunidad receptora”, y dice también “ciencia literaria de la recepción”. Así, una aproximación canónica es el camino que debe recorrer una teología bíblica normativa, y no puramente descriptiva, de la historia de la religión.

El ejemplo concreto de lectura bíblica, que acepta el canon como tarea hermenéutica, ha mostrado cómo en la biblia, leída canónicamente, se anunciaba, ya desde el AT, la existencia de un pueblo de Dios internacional, *católico*, y que esta internacionalidad del Pueblo de Dios sigue unida a una referencia irrenunciable a Israel (no sólo a la persona de Jesús, sino a aquellos israelitas, representados en los doce, que abrieron el núcleo de la Iglesia). La catolicidad, es decir, la internacionalidad de la Iglesia, está unida a su apostolicidad, es decir, a su referencia israelítica. Si la teología bíblica se impulsa canónicamente, temas importantes de la teología, olvidados durante siglos, pero que forman parte del canon normativo, pueden volver a primer plano. Como, por ejemplo, el nexo que hay en la Iglesia, como católica y apostólica, entre su internacionalidad y su permanente referencia israelítica.

Tradujo y condensó: **LLUÍS TUÑÍ**