

c) Pasando ahora al campo de *los teólogos y filósofos cristianos del hecho religioso*, encontramos a: Alfredo Fierro (antes de su evolución hacia el agnosticismo), Enrique Miret de Magdalena, Juan de Dios Martín Velasco, Lluís Duch, Andrés Tornos, José Gómez Caffarena, Juan Antonio Estrada, Manuel Fraijó, Miguel García-Baró, Andrés Torres Queiruga, Gabriel Armengual, Jesús Conill, José M^a Mardones y Xavier Picaza.

El sacerdote Andrés Torres Queiruga representa hoy, entre los filósofos españoles de la religión, la posición más abierta y original. Lo mismo cabe decir del sacerdote Juan Martín Velasco y del monje benedictino Lluís Duch respecto de la fenomenología de la religión. Por su parte, José M^a Mardones ha contribuido con sus libros a divulgar en España los resultados de la sociología de la religión, una ciencia relativamente reciente entre nosotros. Por último, merece ser destacado el esfuerzo de los filósofos laicos Gabriel Armengual, Jesús Conill y Miguel García-Baró por dialogar en el mismo nivel de exigencia conceptual con el filósofo de la religión más original y prolífico que hay en España en estos momentos: Eugenio Trías. Este filósofo no se declara cristiano, pero no deja de mostrar su curiosidad y su admiración por el fenómeno religioso. Ha publicado *La edad del espíritu* y *Pensar la religión*. Sus indagaciones aparecen envueltas en cierta confusión, pero es muy positivo que exista en España un filósofo no creyente que se aproxime al fenómeno religioso sin los prejuicios antirreligiosos que arrastran otros filósofos cuando tocan estos temas. «A mi modo de ver, escribe Trías, la religión es más radical en el hombre que la cuestión lingüística, en contra de lo que dicen estos filósofos... La religión es una matriz, una madre que configura y conforma un ámbito cultural. Lo asumamos o no, seamos creyentes o no, la religión produce una configuración de valores».

d) *Sociología de la religión*. Para los cristianos el «retorno de la religión» sólo tiene un valor relativo, porque se trata de una religiosidad muy difusa y ambigua, que en muchos casos conduce al esoterismo. Según José M^a Mardones, este fenómeno moderno está sirviendo para mostrar que, contra lo que se creía, la religión no desaparece sino que se trasmuta, cambia de rostro y lugar de presencialización; ello se debe a que la religión está enraizada en la constitución del hombre. Es cierto que la sociedad moderna está desacralizada, pero al mismo tiempo esa misma sociedad se ritualiza y sublima la actividad política, dando lugar a una «religión civil». El nacionalismo y el neoliberalismo funcionan, en la práctica, como dos sustitutos de la religión. Se parte del reconocimiento de la «bondad» que encierran y se acaba sometiendo a sus exigencias y rindiéndoles culto. Otras formas de ritualización de la vida son los grandes conciertos musicales y los espectáculos deportivos de masas.

Un aspecto positivo del «retorno de la religión» es la fuerza que está adquiriendo la «religiosidad popular», tan menospreciada por las teologías dialécticas y secular. La religiosidad popular vuelve a reabrir el sentido y la sensibilidad para la experiencia religiosa. Desde el punto de la fe evangélico-cristiana, los más exigentes juzgarán de insuficiente a la religiosidad popular, pero, desde el punto de vista del creyente medio, la religiosidad popular es legítima y válida, porque permite a esas personas reconocerse a sí mismas en sus propias tradiciones, la mayoría de las cuales contienen un gran sentido humano, estético y social.

El futuro de la religión

En España la recuperación de lo popular viene unido al «retorno de la religión popular». En este punto, nuestro país resulta paradójico si lo comparamos con lo que sucede en el resto de Europa: la secularización y la indiferencia-increencia aumentan entre nosotros, pero, a la vez, en España se está desarrollando una religiosidad popular impregnada de catolicismo como no sucede en ningún otro país europeo (semana santa, fiestas patronales, romerías, etc.) No se trata sólo de una religiosidad elemental, folclórica, porque en la mayoría de los casos tales manifestaciones van acompañadas de valores evangélicos cristianos (acción caritativa, compromiso social, promoción de obras, etc.)

En conclusión, fe cristiana e inculturación son posibles todavía en España, y nos dan la pista del camino que puede tomar la religión en nuestro país: una síntesis de fe evangélica y de inculturación popular.

Bibliografía general

- DUCH, L., *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, Madrid, PPC, 1995.
- ESTRADA, J.A., *Dios en las tradiciones filosóficas*, Madrid, Trotta, 1994.
- FLORISTAN, C.-TAMAYO, J., *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993.
- FRAJO, M., *Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 1994.
- MALDONADO, L., «La religiosidad popular. Un retorno que hay que valorar», en *Sal Terrae*, Marzo, 1997 (Número monográfico).
- MARDONES, J. M^a., *Para comprender las nuevas formas de la religión*, Estella, EVD, 1994.
- TORRES QUEIRUGA, A., *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella, EVD, 1992.
- VARIOS, *Cristianismo y modernidad. Primer foro religioso-popular*, Madrid, Nueva utopía, 1993.
- VARIOS, *La religión en los albores del siglo XXI*, Universidad de Deusto, 1994.
- VARIOS, «¿Fuera del mercado no hay salvación?», en *Concilium*, Abril 1997 (Número monográfico).

La narración de la historia de José (Gn 37-50)

Rev. Aragon. Teol. 6 (1997)

Dr. Agustín del Agua

El ciclo de José (Gn 37-50): la identificación de un relato

Afirmaba G. von Rad que «es muy posible que este gran relato [Gn 37-50] haya llegado a ser tal, partiendo de una forma originaria mucho más sencilla. Pero sólo hipótesis vagas podemos emitir sobre dicho proceso de crecimiento»¹. La puesta en práctica de la «nueva crítica» —deseada por el propio G. von Rad²— que hoy se aplica al Pentateuco está abriendo posibilidades insospechadas hace simplemente algunas décadas³. Por ello, en las páginas que siguen nos hacemos eco de las diversas tendencias críticas que tratan de identificar el relato y la historia de su composición e inclusión en el conjunto del Pentateuco, así como de su contenido tanto teológico como de otra índole. Sólo así puede hacerse avanzar la comprensión literaria y teológica del relato.

Del conjunto de Gn 37-50, conocido como ciclo de José, «los capítulos 37, 39-47 y 50 pertenecen a la historia de José en sentido estricto. Salvo algunas breves partes pertenecientes al P, todo el texto restante de estos capítulos es una artística combinación de exposiciones que proceden de las fuentes J y E. Es claro que estas dos fuentes abarcaron una historia de José. El redactor las religó entre sí insertando en la historia yahvista sobre José amplias partes de la redacción elohísta paralela; y así forjó un relato mucho más rico. En cualquier caso las ventajas de este entremezclado de fuentes son muy superiores a los inconvenientes. Encontramos a cada paso fisuras de poca importancia fruto de dicha elaboración de las fuentes. Sólo en el paso del cap 42 al 43 se puede ver una disarmonía más seria —perceptible incluso para el lector no avezado—. Una de las particularidades de la fuente «J» consiste en llamar Israel, y no Jacob, al padre de los doce hermanos»⁴. Este ha sido el consenso habitual con que durante tiempo, desde J. Wellhausen, los exégetas han interpretado la historia de la composición del ciclo de José.

Durante el tiempo que ha estado vigente dicho consenso, era, pues, habitual afirmar que el relato de José tenía dos formas, una en J y otra en E, antes de ser reunidas y editadas por un redactor, el llamado Yehovista. R. de Vaux⁵ sostenía que és-

¹ G. VON RAD, *El libro del Génesis* (Salamanca 1977), 430.

² *Ibid.*, 539.

³ Cf. A. de PURY (ed.), *Le Pentateuque en question* (Genève 1989), *passim*.

⁴ G. VON RAD, *El libro del Génesis*, o.c., 430.

⁵ R. de VAUX, *The Early History of Israel* (Philadelphia 1978), 292-95.

tas son tradiciones, no documentos, que fueron reunidas por un único autor. Dicho autor describe la situación así: «1. Las maquinaciones llevadas a cabo por los hijos de Israel (J) o de Jacob (E) contra José, que es defendido por Judá (J) o Rubén (E) y es vendido a los ismaelitas (J) o llevado por los madianitas (E). 2. El primer período de José en Egipto como esclavo de un egipcio anónimo que le encarcela cuando es denunciado por su mujer (J) o como esclavo de Putifar, el jefe de la guardia, que le encarga de los prisioneros (E)»⁶. Asignaciones semejantes a J y E se ofrecen para el resto de la narración. Al mismo tiempo, él reconoce que criterios claros los hay sólo al comienzo de la narración (cap. 37), a propósito de la diferenciación entre Israel, Judá y los ismaelitas (J), como opuestos a Jacob, Rubén y los madianitas (E). En la exégesis contemporánea, la mayoría de los comentarios han seguido esta división del material, y una sólida defensa de la existencia de fuentes se encuentra en L. Schmidt⁷.

Otros estudios reflejan hoy el actual cuestionamiento de la hipótesis documentaria de Wellhausen, y el relato de la historia de José ha sido presentado sin considerar los estratos del J y E. Será una lectura atenta del texto la que lleve al lector a tomar una decisión frente a los diversos enfoques. En todo caso, casi todos los exégetas están de acuerdo en que hay cierta evidencia de la tradición P, especialmente en los capítulos 46-50.

La nueva crítica del Pentateuco en general

No es éste el lugar para repetir la complicada historia de la moderna crítica literaria en torno al Pentateuco. Se trata sólo de enmarcar las hipótesis acerca de la composición y redacción del relato de José en el conjunto de dicha crítica. Durante siglos, los exégetas habían ido notando las diferencias de vocabulario, estilo y contenido dentro del Pentateuco, y trataban de buscar una explicación. A este respecto, se desarrollaron tres tipos de teorías para intentar explicar la unión de perícopas literarias de orígenes diversos en la secuencia de un único relato⁸:

- a) *La hipótesis documentaria* percibe en nuestro Pentateuco dos, tres o incluso cuatro hilos narrativos continuos («fuentes» o «documentos») que, elaborados en épocas diferentes y en medios diferentes, habrían sido yuxtapuestos o imbricados unos en otros por redactores sucesivos.
- b) *La hipótesis de los fragmentos* supone que en el origen existía un número indeterminado de relatos dispersos y textos aislados (sin continuidad narrativa). Estos habrían sido reunidos ulteriormente por uno o varios redactores-recopiladores.

⁶ Ibid., 293.

⁷ L. Schmidt, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW 167; Berlin 1986), 127-297.

⁸ Cf. A. de Pury, *Le Pentateuque en question*, o.c., 16-20.

c) *La hipótesis de los complementos* admite al comienzo la existencia de una sola trama narrativa continua. En el curso de los siglos, esta trama habría recibido numerosos añadidos y complementos.

La «hipótesis documentaria» de J. Wellhausen (1844-1918) fue una síntesis de los esfuerzos anteriores, y ha estado vigente desde entonces, a pesar de las modificaciones parciales sufridas. Las cuatro fuentes mayores *escritas* (JEDP) fueron finalmente combinadas en el periodo postexílico siguiendo la redacción de la tradición P, y probablemente un redactor (R). Tras cada una de estas siglas hay un individuo o, más probablemente, una escuela. Matices posteriores se fueron añadiendo a la teoría, pero la tendencia ha sido siempre a atenerse al cuádruple hilo narrativo y a reconocer la existencia de tradiciones previas que se introdujeron en estas fuentes.

Como un recordatorio de que esta síntesis sigue siendo una brillante hipótesis —recuerda R.E. Murphy⁹—, la exégesis reciente ha puesto objeciones. R. Rendtorff¹⁰ y H.H. Schmid¹¹ puede ser un buen ejemplo. Estos autores sostienen que el J no es un relato completo, atribuible a uno o más «teólogos», que se halle entretejido a lo largo del Pentateuco. Se trata, más bien, de una redacción elaborada de muchas piezas sueltas (como P). La verdadera redacción del Pentateuco llega con un redactor deuteronomista. Con anterioridad hubo relatos sueltos (p.ej., los diferentes patriarcas) que se combinaron en un conjunto más amplio por medio de un tema unificador (p.ej., las promesas). La integración de todos estos conjuntos en la forma final fue una redacción teológica definitiva bajo influencia deuteronomista.

El moderno consenso acerca de la formación del Pentateuco se ha roto, pero no ha sido sustituido por otro. Algunos puntos de vista siguen siendo hipótesis de trabajo. Hay un amplio consenso en que Ex 20-Num 10 pertenecen a la tradición postexílica P, aunque a ella se hayan incorporado materiales mucho más antiguos. El libro del Deuteronomio es de un solo cuño y es designado con propiedad D, y se formó probablemente a lo largo de los siglos VIII y VI. Pero la distinción entre J y E ha sido siempre objeto de debate, incluso antes de la actual discrepancia. La tendencia actual es a pensar más en términos de expansiones de J y a reconocer el papel de un redactor (R).

De todos modos, es útil prestar atención a la caracterización habitual de las cuatro tradiciones, con la condición de que estas generalizaciones no se tomen como afirmaciones absolutas. J se caracteriza por los vivos antropomorfismos, narra-

⁹ Para este resumen, cf. especialmente, R. E. Murphy, *Introduction to the Pentateuch*, en R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (eds.), *New Jerome Biblical Commentary* (London 1989), 3-7.

¹⁰ R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, (BZAW 147, Berlin/New York 1976).

¹¹ H. H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, (Zürich 1976).

ción viva y visión teológica creativa (dinámica de promesa-cumplimiento). J articula las tradiciones quizá en respuesta a la ilustración salomónica. El Elohistas sigue siendo una incógnita. Se ha considerado que es una serie de tradiciones independientes interpoladas, o una redacción de J que nunca existió independientemente. Ha sido asociado con las tradiciones del reino del norte y se supone que pone el acento en lo moral y refleja la respuesta de Israel: fe y temor de Dios. D es una clara tradición, pero su existencia en el Pentateuco fuera del Deuteronomio mismo no está clara. Insiste en el temor/amor de Dios en términos de obediencia a los mandamientos divinos y bajo el temor al castigo. Su estilo parenético y su lenguaje le confiere un sello característico, de forma que es reconocible incluso cuando aparece fuera del Pentateuco, como en pasajes típicos de la escuela deuteronomista (p.ej., Jos 1,1-9; 23,3-16, y la historia deuteronomista de Jos-2 R). «P» es otro hilo narrativo claramente señalado. Se preocupa de cuestiones del culto y rito (Lev), y se interesa por las genealogías (Gn), y en contraste con la teología del «Nombre» del Dt habla de la presencia de Dios en términos de gloria y tabernáculo. Según F.M. Cross¹², la tradición P no existió nunca como documento independiente. Más bien, se inspiró en sus propias fuentes para enmarcar y sistematizar las tradiciones JE y produjo el tetrateuco (Gn-Nm) en el período exílico. Es característico su lenguaje arcaizante, la sistematización de Gn por el uso de la fórmula de *lasto/ledot* (generaciones), así como la división de la historia en períodos por medio de las alianzas que perpetuaban la bendición de la fertilidad: con Noé (Gn 9,7), Abraham (17,6), y Moisés (Lv 26,9).

El análisis de la formación del Pentateuco tiene muchas implicaciones para el resto del AT. Se está en general de acuerdo en que Gn-Dt nunca funcionó como una *Torah* completa hasta el período del exilio. Antes de este tiempo, tradiciones diversas, orales o escritas, habrían servido de guía. La patria de la tradición J se piensa corrientemente que es Judá, mientras que E se atribuye a Israel. La culminación del movimiento deuteronomista en la reforma de Josías (641-609) representa una tradición (D) que se originó en el Norte y se hizo importante en Judá. Los diversos códigos legales (de la Alianza, Ex 20,22-23,19; Santidad, Lv 17-26; Deuteronomio, Dt 12-26), tienen muchas costumbres en común, pero muestran también el desarrollo, característico de la Ley, que tuvo lugar a través de varios siglos. En el caso de la centralización del culto (Deuteronomio y deuteronomista), hay que recordar que éste fue un movimiento lento; sería un anacronismo creer que estuvo vigente en tiempo de Elías (S. IX).

En resumen, habría que hacer notar que se pueden sacar conclusiones a partir de los estadios por los que pasó el Pentateuco. A veces estas conclusiones pueden no justificar realmente exposiciones de hecho acerca de la historia. Así, p. ej., una reconstrucción de la naturaleza de las tribus (p. ej., anfictionía) sobre la base de los datos referentes a los patriarcas y los «hijos de José» es débil.

¹² F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew* (Cambridge, MA. 1973), 293-325.

Consecuencias para el estudio de los relatos patriarcales

La reconstrucción de la prehistoria de Israel se había fundado hasta ahora esencialmente en una datación antigua de los textos Yahvistas. Pero, en el campo histórico la crítica fue también sin piedad¹³.

Así, las menciones del *Dios de los padres* en el Génesis lejos de reflejar un tipo de religión nómada propia de ciertos grupos protoisraelitas, se explicarían como construcciones literarias destinadas a establecer un puente entre los diversos relatos patriarcales. Para Vorländer¹⁴, la religión de estos relatos sería representativa de la religión popular israelita de la época monárquica, incluso postexílica.

Las promesas hechas a los patriarcas. En su contexto literario actual, las promesas hechas a los padres habían sido siempre consideradas como un elemento secundario, probablemente introducido en las tradiciones recibidas del Yahvista. No obstante, A. Alt y G. von Rad habían tenido el concepto de la promesa por un elemento recibido de los clanes protoisraelitas antiguos. Sin embargo, la tendencia es hoy a la negación de las mismas en cuanto tradición de origen premonárquico.

La reconstrucción de una «época patriarcal» y de un estado de la sociedad protoisraelita con ayuda de textos legislativos del próximo Oriente antiguo del segundo milenio (Nuzi), muy en boga entre los investigadores americanos y franceses de los años cincuenta (W.F. Albright; E.A. Speiser; R. de Vaux), fue vivamente criticado por Th.L. Thompson¹⁵ y J. Van Seters¹⁶. Thompson replicaba a Wellhausen cuando estimaba que los relatos patriarcales reflejaban la situación de la monarquía y no la de una época lejana. En cuanto a Van Seters, proponía incluso hacer llegar el origen de estos relatos a la época exílica. La misma instalación en Canaán, según el modelo de asentamiento (sedentario) progresivo de grupos nómadas venidos del desierto, tal como propuso Alt para dar cuenta del establecimiento de las futuras tribus en Canaán, viene hoy sustituida por otros modelos de explicación.

La propia tesis de Noth acerca de la anficiónía (federación) de las doce tribus, considerada incontestable para todo el que quería acceder al Israel premonárquico, se ha visto también atacada por todas partes. Muchos han puesto en duda incluso la existencia de una liga construida según el principio de la anficiónía: criticaban la idea de un santuario central y el análisis hecho por Noth de Jos 24.

¹³ A. de PURY, *Le Pentateuque en question*, o.c., 50ss.

¹⁴ H. VORLÄNDER, *Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (Alter Orient und Altes Testament, 23; Kevelaer/Neukirchen, 1975).

¹⁵ Th.L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW, 133, Berlin/ New York, 1974).

¹⁶ J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition* (New Haven/London, 1975).

Por lo que respecta a los nuevos enfoques de la crítica literaria, J. Van Seters¹⁷ y H.-Chr. Schmitt¹⁸, presentaron un modelo que se relaciona con la teoría de los complementos en la medida en que renuncia enteramente al postulado de documentos independientes y paralelos. Los dos autores se esfuerzan en demostrar —Van Seters a partir de Gn 12-25, y Schmitt a partir de Gn 37-50— que el Pentateuco se explica mejor si se le comprende como el fruto de un proceso permanente de reinterpretación. Así, para Van Seters, p. ej., los tres relatos del abandono de la mujer del patriarca (Gn 12,10-20; 20; 26,1-11) no son índice de fuentes paralelas, sino demuestran un afán de parte de los redactores sucesivos de reinterpretar un relato recibido a base de contarlos una vez más.

El J, tal como venía delimitado por Noth, no es, pues, pensable en la época salomónica. Muchos textos de J presuponen —según H.H. Schmid¹⁹— el profetismo clásico de los siglos VIII y VII y se aproximan a la teología deuteronomica y deuteronomista. Con ello, el profetismo clásico debe ahora ser entendido no como la reivindicación de una vuelta a la religión premonárquica (como creía von Rad), sino como el cuestionamiento de la religión nacional y real en nombre de una concepción nueva de la religión entre Yahveh e Israel. Llega por fin, bajo el impacto de la destrucción del Reino, la reinterpretación y la reconstrucción de la historia de los orígenes de Israel según el espíritu profético. Es en este último contexto donde encuentran un «Sitz im Leben» plausible los relatos de la creación de la humanidad, los relatos de los patriarcas y de las promesas, los relatos de Moisés, del éxodo y del Sinaí, junto con los temas dominantes de la guía de Yahveh y la elección de Israel.

H. H. Schmid²⁰, contrariamente a von Rad, no considera al Yahvista como un teólogo bien perfilado, sino que entiende «J» más bien como una sigla que abarca todo un proceso redaccional e interpretativo. En este mismo sentido, H. Vorländer²¹, después de establecer una comparación entre textos del Pentateuco con los otros textos bíblicos, particularmente cuando estos últimos hablan del Israel premonárquico, llega a la conclusión de que las tradiciones del Pentateuco son desconocidas en Israel antes del exilio.

Retomando las intuiciones de Noth, R. Rendtorff parte de la constatación de que el Pentateuco, en su forma actual, se compone de «unidades mayores» caracterizadas por una gran coherencia interna y por la independencia casi total de unas con respecto a las otras. De sus reflexiones se sigue que cada unidad mayor ha conocido su propio proceso de redacción antes de entrar en contacto con las demás unidades. Rendtorff trata de demostrarlo a propósito de Gn 12-50, analizando estos ca-

¹⁷ Ibid.

¹⁸ H.C. Schmitt, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte* (BZAW 154, Berlin/New York 1980).

¹⁹ H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*, o.c.

²⁰ Ibid.

²¹ H. Vorländer, *Die Entstehung des jehowistischen Geschichtswerks* (Europ. Hochschulschriften, XXIII, vol. 109, Frankfurt a.M./Bern/Las Vegas 1978).

pítulos por el sendero de las promesas. Estas son para Rendtorff el elemento de fusión redaccional por el que han sido unidos entre sí los tres patriarcas.

En conclusión, ¿puede decirse que vamos a un nuevo consenso? En dos puntos se puede hablar al menos de convergencias:

1. La tradición deuteronomista se ha convertido en la piedra de toque de toda la solución del problema del Pentateuco. Todos los investigadores insisten hoy en el impacto de una redacción deuteronomista para la comprensión del Pentateuco o están obligados a definir su «Yahvista» en relación a la historiografía deuteronomista.
2. Hay convergencia también en la admisión del carácter específico de los textos llamados «sacerdotales». El desacuerdo está en la cuestión de saber si «P» es una obra literaria autónoma o un estrato redaccional²².

Clasificación del relato de la historia de José

Se suele llamar a este relato «la historia de José» o bien «José y sus hermanos». Con el segundo título escribió Thomas Mann una voluminosa novela. Sin embargo, «el comienzo del relato en 37,1 nos puede desconcertar: 'Ésta es la historia de Jacob: José tenía diez y siete años...'». Sigue, es verdad, la historia de Jacob hasta su muerte, que llegará al final del cap. 48, con el apéndice de las bendiciones testamentarias en el cap. 49; pero sigue ligada esencialmente a la aventura de su hijo José. Tanto, que el autor podía haber empezado así: 'Ésta es la historia de José: José tenía diez y siete años...'»²³.

G. Coats²⁴ considera Gn 37-50 como la saga de Jacob, un repertorio de tradiciones acerca de Jacob y sus hijos. Es verdad que, en sentido estricto, la historia de José abarca sólo los caps. 37, 39-45, y partes de 46-50, donde se entreteje con la historia de Jacob. Pero ninguno negará que José es el punto que centra la atención, y por ello los caps. 37-50 son popularmente considerados como su «historia».

En su amplia introducción señala Gunkel²⁵ algunas características de esta narración. Destaca ante todo la «composición artísticamente articulada», que reúne y unifica materiales diversos en un movimiento lineal. «En cuanto a composición, la historia de José es la pieza más importante del Génesis», y delata una evolución en el arte de contar. José es presentado como ideal, no como simple tipo humano. Des-

²² A. de PURY, *Le Pentateuque en question*, o.c., 67.

²³ L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis* (Valencia 1985), 257.

²⁴ G. COATS, *Genesis* (FOTL 1; GR., 1983), 259-261.

²⁵ H. GUNKEL, *Genesis* (HKAT 1,1; 3ª ed., Göttingen 1910).

pués de analizar y delimitar la historicidad de la narración, Gunkel propone la tarea de remontarse de la «Novelle» o «novela corta» a las sagas y más allá a una serie de cuentos con motivos conocidos en el folclore.

J. Skinner²⁶ condensa así una valoración de conjunto: «La historia de José es el mejor ejemplo en el Génesis, quizá en todo el Antiguo Testamento, de lo que suelen llamar 'narración novelística'. De las otras biografías de patriarcas se distingue ante todo por la unidad dramática de un argumento concebido con claridad, cuyo desarrollo presenta el conflicto entre personaje y circunstancias, y el triunfo de fuerzas personales y éticas en medio de las suertes y vicisitudes de los asuntos humanos. La idea dominante está formulada en 50,20 'vosotros intentasteis hacerme mal, Dios intentaba convertirlo en bien'. Es el sentimiento de una Providencia divina rectora aunque immanente, que ejecuta su designio a través de la compleja interacción de humanos motivos, logrando un resultado que ninguno de los actores preveía. A esta unidad superior se subordina todo; escenas e incidentes se funden con naturalidad en la corriente del relato, cada uno como una etapa del desarrollo del tema».

G. von Rad²⁷ estimaba que «la narración de José es un *relato didáctico sapiencial*»²⁸, una presentación de un sabio administrador, tal como si hubiese salido de la escuela de la corte real. Esto, sin embargo, supone datar la narración durante la «ilustración» que supuestamente caracterizó el período de Salomón, lo que la hace bastante improbable.

C. Westermann²⁹ afirma que «la narración —*belles lettres*— quiere poner de relieve el potencial positivo en el conflicto en torno al comienzo de la monarquía en Israel, y al mismo tiempo poner en claro cómo el valor de la familia puede ser preservado bajo ella»³⁰. Se supone que la transición a la monarquía parece haber configurado la cuestión, ¿va a gobernar un hermano sobre sus hermanos? La historia de José se corresponde con las dos actitudes ante la monarquía expresadas en 1 Sm 8-12.

Desde la perspectiva del libro del Gn, afirma B. Childs, «José se convirtió en el instrumento para preservar a la familia en un país extranjero (50,20), pero también en el instrumento por el que se llevó a cabo una nueva amenaza a la promesa»³¹. En otras palabras, José salva a su familia, pero a expensas del país, por cuanto ellos están ahora en Egipto, y la opresión de un rey «que no conoció a José» está en el horizonte. Cuando se toman los caps. 37-50 desde el punto de vista de Jacob y José, se puede ver que responde a la cuestión de cómo Jacob/Israel vino a Egipto con su familia. Si el cap. 46 siguiera directamente al cap. 37, apenas sabríamos más que Ja-

²⁶ J. SKINNER, *Genesis* (ICC; Edinburgh 1930).

²⁷ G. VON RAD, *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (NY 1966), 292-300.

²⁸ *Ibid.*, 300.

²⁹ C. WESTERMANN, *Genesis 37-50* (Minneapolis 1986), 24-25. 248-250.

³⁰ *Ibid.*, 248.

³¹ B. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia 1979), 157.

cob bajó a Egipto y recobró a su hijo perdido, José. La historia de José, en sentido estricto, es la perla engastada en esta tradición³².

El elemento común a todos estos intentos de clasificación de la historia de José es el énfasis en su índole de «relato» (*Erzählung-Story*), incluso aunque éste pueda ser de especial naturaleza. No es propiamente historia, aunque el conocimiento de la vida y costumbres egipcias que muestra haya sido empleado como argumento en favor de la historicidad. Sin embargo, ésto no puede servir de prueba, ya que tal conocimiento puede encontrarse en las obras de ficción. Por ello, con razón afirma G. von Rad: «Verdad es que tampoco lograremos considerar la historia de José como una biografía histórica exacta. Aun cuando se basase en un acontecimiento histórico —es decir, si tal relato hubiese conservado el recuerdo de la actividad de un visir venido de Palestina (hecho ya discutible)—, sería imposible encontrar ese «núcleo histórico» en medio del bosquejo novelado de la narración. Y por otra parte, quien a todo este relato sólo le atribuyese importancia en función de su autenticidad histórica, daría de lado a cuanto de suyo constituye el interés del mismo. Una prueba bien clara de lo dicho: tan alejado está de los acontecimientos que narra y tan escasamente se considera a sí mismo un documento exacto, que no intenta ni aun siquiera una sola vez dar el nombre del Faraón implicado en todas aquellas peripecias»³³.

Finalmente, B.J. Diebner considera las partes narrativas del Pentateuco como un cuadro explicativo y homilético que habría cristalizado en torno a la Ley. Así, para este autor la mayoría de textos del Génesis no sería otra cosa que *midrashim* sobre la *Torah* del judaísmo postexílico. En consecuencia, el relato de José sería para Diebner un *midrash* sobre la *Torah* del judaísmo postexílico³⁴.

La teología narrativa de una historia recontada

De lo dicho se deduce fácilmente que la historia de José no fue escrita de una vez; y la forma como actualmente se presenta al lector —se tomen o no como criterios de explicación J y E—, difícilmente será su primera redacción. La historia de José es una obra maestra del arte de narrar, una composición de conjunto con un plan y fin claramente trazados. Tras las sagas narrativas de los capítulos precedentes viene ahora un relato de orientación parenética, aunque no privado de conexiones «históricas» sobre todo con el mundo egipcio. En esta historia José y sus hermanos no son ya antepasados tribales, sino individuos dotados de una compleja gama de reacciones, de cualidades y de sentimientos³⁵.

³² R.E. MURPHY, *Genesis*, en *New Jerome Biblical Commentary*, o.c., 37.

³³ G. VON RAD, *El libro del Génesis*, o.c., 532.

³⁴ B. J. DIEBNER, "Le roman de Joseph - un *midrash* sur la *torah* du judaïsme postexilique", conferencia pronunciada en la Facultad protestante de Teología de París, 1986. Pendiente de publicación. La citamos tal como aparece en A. de Pury, *Le Pentateuque en question*, o.c., 69 n. 276.

³⁵ G. RAVASI, *Génesis*, en P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda (eds.), *Nuevo diccionario de Teología Bíblica* (Madrid 1990), 693.

La historia de José en el conjunto del Pentateuco. La tradición del redactor sacerdotal (P), apenas iniciado el ciclo de Abrahán, que «predice» la estancia y salida de Egipto (cf. Gn 15,13-16), se convierte en clave de lectura del Pentateuco. Los personajes del Génesis se mueven de tal suerte que inexorable y providencialmente acaban bajando a Egipto. Lo que puede parecer una historia de desavenencias familiares es, en realidad, una historia santa: Dios envió por delante a José a Egipto para salvar la vida de sus hermanos «mediante una feliz liberación» (Gn 45,7; cf. 50,20). El libro del Éxodo inicia su narración en Egipto, de donde Yahvé hace salir/subir a su pueblo para darle «una tierra buena y espaciosa, una tierra que mana leche y miel» (Éx 3,8). El pueblo es liberado de la esclavitud, pero no entra inmediatamente en la tierra, sino que deambula por el desierto durante cuarenta o treinta y ocho años. En el desierto (al que había de ser enviado el chivo expiatorio, cf. Lv 16,10.21.22) permanece el pueblo a lo largo del libro de los Números. Incluso los capítulos 11,1-31,5 podían titularse «Libro de los pecados de Israel», en plena travesía del desierto. Los largos discursos introductorios del libro del Deuteronomio están ambientados en el desierto, que, por oposición a la tierra de cultivo, tiene una función estructurante en Dt 8. Al finalizar el quinto libro bíblico se explicará por qué Moisés ha de reunirse a la generación que pereció en el desierto sin haber entrado en la tierra: «Por haberme sido infiel en medio de los hijos de Israel... en el desierto de Sin, sólo de lejos verás la tierra» (Dt 32,51). El libro siguiente (Josué) completará el movimiento iniciado en Génesis, y Josué acaudillará la entrada de Israel en la tierra.

El contenido propio de la historia de José. Esta obra maestra de la narración es tan amplia en cuanto a contenido, que no puede ser considerada desde un sólo punto de vista.

La experiencia de Dios. «En esta historia de José aparece un nuevo concepto típicamente sapiencial de la presencia de Dios y de su acción en la historia. Dios no interviene con gestos poderosos (*ex machina*); su obrar no puede separarse de la trama normal de la existencia y de las opciones humanas. Sólo para el que mira los acontecimientos con fe el obrar divino es visible y descifrable. En definitiva, su presencia reside en el corazón humano. La historia, incluso individual, que a menudo se presenta como un amasijo de contradicciones y de amarguras, adquiere entonces una dimensión de esperanza y una lógica más profunda»³⁶. Por ello, José hace una distinción entre la acción de Dios y la del hombre (Gn 45,7; 50,20). Sitúa la acción de Dios en un plano hondamente escondido. Sus enunciados sobre la fe en Dios y la providencia están desligados de todo lo que sea teología de la Alianza, de referencias a los planes particulares del Dios de Israel y, por consiguiente, de la historia de salvación. Pero el recopilador y redactor de todo el conjunto de las historias patriarcales puso a la historia de José también bajo la perspectiva del tema de la promesa hecha a los patriarcas. Esta inserción de la historia de José en el plan histórico en que Yahveh insertó las vidas de Abraham, Isaac y Jacob, nos viene dada ante todo por el

³⁶ Ibid., 694.