

Espiritualidad en el AT

por Pedro Zamora

Uno es hijo de su tiempo y también de su comunidad de fe, y creo que los protestantes en general, pero muy particularmente los españoles, estamos muy marcados por una “anti-espiritualidad”, o sea, por una sospecha profunda de toda disciplina espiritual, lo cual no obsta para que despluguemos de modo natural e inconsciente una forma de espiritualidad. Esto lo digo a modo de descargo, porque no me siento particularmente versado en temas de espiritualidad, de lo cual he tomado aún mayor conciencia al preparar la presente conferencia¹.

¿Qué entiendo yo por Espiritualidad?

En sentido genérico, entiendo la espiritualidad como la búsqueda consciente o inconsciente de una vida reconciliada con la creación y la divinidad (se entienda ésta como se quiera). Es decir, se trata de buscar una forma de vida integrada en la realidad más amplia y abarcadora. En sentido más particular, creo que se trata de una disciplina de vida personal y/o comunitaria con vistas a alcanzar la mencionada reconciliación, pero en este caso con un dios particular y con una forma particular de entender la creación. En el caso protestante, cuya teología es eminentemente confesional, esto es, fundamentada en la confesión de fe más que en el dogma, creo que domina una espiritualidad orientada a incorporar personal y comunitariamente la confesión de fe, y desde esta interiorización o incorporación ejercer una función crítica con la propia confesión de fe (teología). Así lo explica Denis Müller :

la espiritualidad interroga la teología y las formas de existencia eclesiales o comunitarias. Ella se constituye en medida insobornable de la veracidad y pertinencia de la vivencia religiosa protestante.²

Sin duda, creo que estoy marcado por este enfoque y es muy posible que ello tenga su peso en mi propia

¹ Es cierto que firmo la voz “Espiritualidad” del libro *Protestantismo en 100 palabras* (Máximo García Ruíz [ed.], Consejo Evangélico de Madrid, Madrid, 2005), pero sigo sin haber interiorizado en mí el significado real de esta palabra.

² “Spiritualité” en Pierre Gisel (dir.), *Encyclopédie du Protestantisme*, Éditions du Cerf-Labor et Fides, París-Ginebra, 1995, pág. 1473.

lectura del Antiguo Testamento. No sé si esto es bueno o no, pero sé que a la vez que es una contribución particular, también tiene sus límites. Sepa pues el oyente o lector apreciar ambas vertientes en mis palabras.

Al grano ...

Expuesto pues el punto de partida personal, echamos a andar con una pregunta: ¿dónde en el AT podemos encontrar la esencia de su espiritualidad? ¿Dónde encontramos su concreción particular en una o varias disciplinas? Podríamos precisar más todavía las preguntas: ¿qué o quién es el patrón (modelo, tipo, etc.) del hombre espiritual? ¿Qué o quién es el arquetipo espiritual?

Seguro que los nombres se agolpan en vuestras mentes: los más tradicionales pueden pensar en Josué, Samuel, Salomón, los profetas (Isaías, Jeremías, etc.), quizás los recabitas o los nazareos, etc; mientras que los que gustan de lecturas liberacionistas podrían pensar, por ejemplo, en las figuras femeninas redescubiertas por la espiritualidad feminista, como por ejemplo Eva, Sara, Ana, Doña Sabiduría, etc. Pero también estoy seguro de que a casi todos nos vendrán a la mente sobre todo dos figuras destacadas: Moisés y David. De hecho, mi primera intención era proponer a uno de ambos, o a una síntesis de ambos, como los tipos o tipologías más próximas al arquetipo de espiritualidad. Así, Moisés bien pudiera ser el modelo del hombre fiel (patrón de obediencia) al texto revelado, como se le describe, por ejemplo, en Deuteronomio. En este libro, Moisés no es sino un fiel portavoz de las palabras de Dios que pide de Israel obediencia absoluta. David, por el contrario, aparece más asociado a la lírica, la música y la oración, como se plasma en el Salterio sobre todo. Mientras que Moisés transmite una palabra recibida (objetiva), David abre su interior, transmitiéndonos su humanidad, una humanidad creyente.

Sin embargo, por más ejemplar (para lo bueno y lo malo) que sea cada uno de ellos, por más que cada uno de ellos represente una tipología (por ejemplo, Moisés a la Palabra y David al Mesías), que a su vez es modelo de una disciplina espiritual propia; y por más que el canon bíblico procure homogeneizar a las distintas figuras conforme a un arquetipo, lo cierto es que cada figura conserva su identidad y por tanto fá-

cilmente empalizamos más con una que con otra, sin llegar a alcanzar al arquetipo. Sigue pues en pie nuestra pregunta inicial: ¿dónde podemos encontrar una base para hablar de la Espiritualidad del AT, o sea, de su arquetipo de espiritualidad?

No es mi deseo dilatar mi respuesta, que es como sigue: encontramos el arquetipo de la espiritualidad del AT en el propio *Canon*, esto es, en la colección entera de textos que configuran lo que denominamos AT en la tradición cristiana, o Biblia Hebrea desde una sensibilidad más judía. En efecto, creo que es la existencia misma de un *Canon* la que se reivindica como fuente del patrón definitivo de espiritualidad. Es la totalidad, y no una parte, la que constituye el patrón último, el arquetipo. A algunos esto les puede parecer una perogrullada de puro obvio que es. Sin embargo, de esta afirmación extraigo algunas tesis que me parecen importantes y que no siempre se tienen en cuenta a la hora de vivir la espiritualidad protestante.

1ª TESIS: La espiritualidad plena (el arquetipo) del AT debe extraerse tanto de la forma como del contenido del Canon.

Dicho de otro modo, el *Canon* no es sólo una lista de los libros considerados sagrados (o sea, el contenido), sino que también es la arquitectura de dichos libros. Es decir, el Canon establece la lista de libros y también la forma de relación entre los libros. Y esto último es vital entenderlo, ya que significa que se ha respetado una identidad propia de cada contenido, a la par que se ha incardinado cada identidad en una unidad global. Pero lo importante es entender cómo ha creado el Canon esa unidad; o sea, entender su arquitectura.

Retomemos nuestro ejemplo de Moisés y David. Ambos representan sendos tipos (v.g. Ley, Mesías), pero tan importante como detectar la identidad de cada uno es detectar su interrelación en el *Canon*. Será ésta la que podríamos considerar más cercana al arquetipo que cada figura por separado. Evidentemente, sabemos que Moisés y David pertenecen a épocas bien distintas y distantes entre sí; sin embargo, esta distancia ha sido reducida por el Salterio, el libro cuyos editores quieren que los lectores asociemos fundamentalmente con David, pero donde también hacen aparecer a Moisés (Salmo 90). Obviamente, la forma de esta presencia en el Salterio es lo realmente significativo: Moisés, el tipo de la Ley (Torá), intercediendo ante Dios a favor de las súplicas y lamentos de los salmos anteriores, pero muy particularmente del Salmo 89, que, tras exponer las promesas dadas a David (ver vv. 1-38, especialmente la mención explícita en los vv. 3.20.35), lamenta el rechazo divino de su ungi-

do (vv.38-51), que sin duda incluye a todo Israel. De este modo, los editores del salterio consiguen presentar al portavoz de Dios y su Revelación no como un personaje frío que se limita a pronunciar las amenazas de castigo contra el pueblo elegido (cf. Dt 28,15-69, especialmente los vv. 36ss), sino que se siente movido por el lamento y la súplica de éste. Dicho de otro modo, los editores nos están diciendo que la Ley no responde a una aplicación mecanicista, siendo el castigo su última palabra, sino que a la misma Ley (representado por Moisés) se le remueven las entrañas por el castigo ejecutado y busca la gracia de Dios como última palabra. El arquetipo propuesto aquí, por tanto, para todos los creyentes, no es tanto el privilegio del elegido, como si la elección fuera la última palabra, sino más bien la vivencia de una ley que a la vez juzga y busca salvación, y que por tanto difícilmente separa lo uno de lo otro.

Esto no es más que un detalle ilustrativo de cómo la arquitectura entre dos pilares básicos (David y Moisés) construye un edificio que es mucho más que la mera suma de sus partes. Es por esta razón que decía antes que para muchos resulta más fácil encontrar una «empatía» especial con alguno de los tipos bíblicos, y tratar de encarnar ese modelo, que encarnar no ya una suma de tipos sino su arquitectura, esto es, la forma de su interacción. Eso sí, tengo la impresión, entonces, de que dicha arquitectura sí debe y puede ser encarnada más plenamente por la iglesia en tanto que congregación de creyentes...

La ilustración del Salterio que acabamos de emplear, nos habla en realidad de una clave arquitectónica muy concreta empleada por el Canon, a saber: el carácter eminentemente narrativo del Antiguo Testamento. Con esto no queremos decir que los textos narrativos dominen entre los géneros literarios, sino que la narración articula la relación entre todos los géneros y libros veterotestamentarios. De ahí que hallemos narración –la relación entre Moisés y el que ora por las promesas de David– en un libro, el Salterio, que es eminentemente lírico. De hecho, todos los títulos del Salterio tienen precisamente una función narrativa, que por desgracia no podemos analizar aquí.

Nos interesa por tanto definir qué entendemos por narratividad:

La narratividad es el conjunto de características que hacen de un texto un relato, a diferencia del discurso o la descripción.³

Y en efecto, a pesar de la gran diversidad de géneros bíblicos, como la lírica configurada por oraciones, lamentos, himnos, denuncia profética, etc.; o la aforística formada por dichos, refranes, proverbios, sentencias, etc.; o también el género jurídico o legal, que abarca leyes apodícticas, la casuística, casos ilustrativos, etc; todos ellos han sido sometidos a una estructura narrativa. Es decir, en todos ellos encontramos engarces con la «gran narración» del *Canon*. Por ejemplo, el título «Proverbios de Salomón» asocia el libro de Proverbios con la figura de Salomón, esto es, con la narración de Salomón, y junto a toda su historia y las obras que se le atribuyen, se configura una tipología de Salomón. Pero este ejemplo se queda corto con la propia Torá, pues ¿quién ignora que ésta no sólo está formada por diversos *corpora* legales, sino por un gran número de narraciones, todas ellas consideradas también «Ley»? Exegéticamente hablando, esto es vital, porque, a la luz de su contexto narrativo de liberación o redención, el Código de la Alianza de Éxodo 20-23 no es sólo un código legal sino parte de la liberación operada por Dios a partir de su pueblo. También, es importante que nos encontremos narrativamente con dos contextos distintos de revelación, el del Sinaí por un lado (Libro del Éxodo), y el de Moab por otro (Deuteronomio), cuyas coincidencias absolutas prácticamente sólo se dan en el Decálogo, lo que nos habla de un texto fundamental o esencial (dicho Decálogo), y de un articulado derivado que puede adaptarse (el resto del código de la Ley) conforme a la necesaria interpretación y aplicación para cada época.

Pero esto que vemos en partes menores del Canon, apunta a un todo, esto es a la importancia de la «gran narración» del Canon, lo que nos aboca a nuestra segunda tesis.

2ª TESIS: el Canon ha sido estructurado sobre un hilo narrativo (explícito unas veces, implícito otras), consiguiendo así perfilar un «arquetipo de espiritualidad».

Esto significa que las diversas tipologías generalmente asociadas a algunos de los más grandes protagonistas bíblicos, son a su vez entramadas en una cronología mucho más comprensiva, esto es, en una historia de Israel que abarca un período amplio pero a

la vez cerrado (esto es, tiene principio y fin, y como tal una trama narrativa). De ahí se deduce que la “gran narración” puede ser muy matizada a partir de las tipologías particulares, del mismo modo que éstas no son la última palabra, sino en función del gran armazón constituido por la “gran narración”. ¡Ni qué decir tiene que el arquetipo resultante será resultado de una gran tensión narrativa!

No es pues extraño que hoy día haya un resurgimiento de la exégesis narrativa y, muy importante, de la teología narrativa que se resiste a la formulación doctrinal basada en la conceptualización o abstracción. Aunque no es el mejor ejemplo, el lector español cuenta con un ejemplo de exégesis (y quizás teología) narrativa en el libro de Jack Miles, *Dios: una biografía* (Planeta, Barcelona, 1996). Este autor toma la Biblia como una gran novela, cuyo protagonista principal es Dios. Este enfoque puede ser ilustrador de la exégesis narrativa, aunque creo que el autor ha sido subjetivo en el uso del enfoque, y de ahí que sus conclusiones no me parezcan adecuadas.

A fin de dar más apoyo a este enfoque, conviene repasar algunos ejemplos concretos que apuntan a la creación editorial deliberada de una “gran narración” como el arquetipo de espiritualidad. Así, podemos mencionar los ejemplos de los conocidos “himnos del siervo de Yahvé”, cuyo protagonista principal, el siervo, no tiene una identidad clara, ya que puede ser Israel en algunos casos (cf. 41,8-10; 42,1-9[¿].18-25), en otros puede ser incluso el emperador gentil Ciro (cf. 44,24-45,6), o bien una confusión entre Israel y el propio profeta autor del himno (cf. 49,1-4.5-6), o simplemente el profeta (cf. 50,4-11) o quizás el mesías (cf. 52,13-53,12), etc. En definitiva, tenemos aquí un mosaico que perfila una identidad bien abarcadora. Otro ejemplo podemos tomarlo del Salterio mismo, cuando percibimos que la oración personal de cada salmo ha sido ordenada, gracias a los títulos o encabezamientos insertados por los editores, en una especie de alusión a la historia de Israel, cuyo punto de inflexión serían precisamente los salmos 89 y 90 anteriormente mencionados y que marcan el paso del exilio a la restauración. También podríamos fijarnos en la figura de Moisés, cuyo perfil en la Torá (Pentateuco) es resultado de dos perfiles: uno el dibujado por el Tetrateuco, y otro el dibujado por Deuteronomio. Cualquier discusión sobre la complementariedad de estos perfiles es absurda, ya que lo importante es que la tipología personal se pergeñe a partir de textos paralelos pero a la vez deliberadamente separados. En fin, podemos recordar la figura de Salomón, cuya identidad final ha sido creada a partir de un complejo literario que abarca 1Reyes, 2Crónicas, Proverbios, Eclesiastés y Canta-

³ D. Marguéat - Y. Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo*. Sal Terrae, Santander, 2000, pág. 11.

res. Por último, queda la figura de Dios, que a partir de todos los libros (incluido alguno que ni le menciona), surge como el protagonista principal con rasgos transversales claros, a la vez que con trazos muy difuminados que siempre le hacen aparecer libre de toda identidad perfectamente definida. Por ejemplo, el Dios de Deuteronomio, cuyo mensaje principal es la obediencia al mandamiento por encima de todo y a toda costa, es muy distinto al de Job y su discurso sorprendentemente secular (¡mientras que el de los amigos de Job era «teológico» y no muy lejano en contenido a Deuteronomio!). Pero que nadie se equivoque: los editores de la «gran narración» que es el Canon Hebreo no pretenden centrar su atención en los contrastes o incluso en posibles contradicciones, sino llamar la atención del lector, por medio de particularidades, contrastes e incluso contradicciones, sobre el carácter soberano y gratuito de Dios.

Si esto es así, ¿qué nos propone el Canon del AT en tanto que arquetipo de espiritualidad? ¿Cuáles son sus características fundamentales? Para responder, hay que tener en cuenta que el género narrativo no es sólo un formato de composición literaria, sino también una forma de conocimiento, sobre todo cuando se emplea como medio de comunicación religiosa, filosófica, moral, etc. Es decir, su empleo es ya una declaración de intenciones epistemológicas, trascendente para la espiritualidad. Es lo que defiende R. Alter en su *The Art of Biblical Narrative* (pág. 156):

renuncia al conocimiento mitológico (sea narrativo o filosófico) para centrarse en la vida/historia humana como «lugar de la revelación», o sea, como lugar de encuentro entre Dios y el hombre.

Según Alter, los autores hebreos se cuentan entre los pioneros de la prosa moderna occidental (cap. 2), y afirma que se vieron impelidos a utilizarla porque facilitaba el tipo de conocimiento o mensaje que querían transmitir. Y tras estudiar las características narrativas del AT, concluye:

todas las técnicas narrativas empleadas entrañan un propósito: describir lo que es el ser humano, una conciencia dividida. (pág. 176)

En otras palabras, los narradores bíblicos nos descubren a personajes perplejos y paradójicos (incluyendo a las grandes figuras, o sobre todo a éstas), utilizándolos como el mejor medio para la manifestación del amor divino, en cuya arbitrariedad muestra una gratuidad que comienza a poner algo de sentido en el mundo. Es por esta razón que hay un interés renovado en las figuras clave, de donde surge el fenómeno de la tipología que ha llevado a los autores a centrarse

en ellas a través de más de una historia (creada, recibida, etc.) sobre las mismas.

Por eso tiene razón Alter al concluir, en la pág. 189, que los autores bíblicos disfrutaban de los relatos y se recreaban en ellos, a la vez que los impregnaban de un profundo interés religioso-espiritual. Creo que merece la pena leer las últimas líneas de la conclusión de este autor:

Los escritores bíblicos moldean a sus personajes en una compleja, incluso en una seductora y feroz individualidad, porque es precisamente en la obstinación de la individualidad humana donde cada hombre y mujer encuentra a Dios o le ignora, le responde o le resiste. La tradición religiosa posterior nos ha enseñado a tomar la Biblia en serio en lugar de disfrutarla, pero la verdad paradójica es que aprendiendo a disfrutar de los relatos bíblicos podemos llegar a ver con mayor claridad lo que pretenden decirnos acerca de Dios, el hombre, y los verdaderos peligros del momento histórico que nos ha tocado vivir. (Pág. 189)

Creo que pocos han entendido esto como León Felipe:

Me gusta remojar la palabra divina, amasarla de nuevo, ablandarla con el vaho de mi aliento, humedecer con mi saliva y con mi sangre el polvo seco de los Libros Sagrados y volver a hacer marchar los versículos quietos y paralíticos con el ritmo de mi corazón. Me gusta desmoronar esas cosas que han ido poniendo en los poemas bíblicos la rutina milenaria y la exégesis ortodoxa de los púlpitos, para que las esencias divinas y eternas se muevan otra vez con libertad. Después de todo, digo otra vez que estoy en mi casa. El poeta, al volver a la Biblia, no hace más que regresar a su antigua palabra, porque ¿qué es la Biblia más que una Gran Antología Poética hecha por el Viento y donde todo poeta legítimo se encuentra? Comentar aquí, para este poeta, no es más que recordar, refrescar, ablandar, vivificar, poner de pie otra vez el verso suyo antiguo que momificaron los escribas. Cristo vino a defender los derechos de la Poesía contra la intrusión de los escribas, en este pleito terrible que dura todavía, como el de los Sofistas contra la Verdad. (en *Ganarás la luz*. Cátedra, Madrid, 1990, pág. 120)

Volvamos pues a la respuesta a la pregunta clave ¿A dónde nos lleva esto en cuanto a nuestro tema sobre el arquetipo de espiritualidad propuesto por el AT? A dos aspectos consustanciales, a saber:

1. Que la espiritualidad del AT no busca la vivencia mística sino una mayor plenitud secular, dado que

nace de una comprensión descarnada del hombre -- esto es, sin revestimientos filosófico-mitológicos--, por lo que la reconciliación con Dios sólo es posible por su gracia en el acontecer histórico. Por tanto, esta base elimina de cuajo toda forma de disciplina espiritual basada en el mecanicismo inexorable de una relación «causa-efecto». Es decir, la búsqueda de reconciliación será siempre un camino jalonado de sorpresas, pues el hombre se empeña en buscar a Dios de un modo (¡incluso cuando parece fiel a su voluntad!), y Éste se empeña no menos en mostrarse con plena libertad, o sea, gratuidad. Por eso, toda lectura que pasa por alto la tensión narrativa, pierde la esencia de la narración, convirtiéndola en algo plano y predecible, lo que nada tiene que ver con Dios. Por ejemplo, la teoría clásica de la Historia Deuteronomista desarrollada por M. Noth descubre unos criterios básicos que orientan la narración que va desde Josué a 2Reyes. Resumiendo mucho, el esquema que Noth descubría era el de «desobediencia-castigo-arrepentimiento-liberación», que según él recorría todos y cada uno de los libros deuteronomistas estableciendo un rígido principio teológico en los mismos. Pero el análisis narrativo descubre que dicho esquema es bastante obvio en Jueces, si bien con matices como el caso de Sansón, pero no lo es tanto en Samuel y Reyes, donde dominan algunas tipologías fuertes (David, Salomón, Elías, ...), es decir, donde nos encontramos con una descripción relativamente compleja de los protagonistas de estos libros. Es decir, el principio de Noth «petrifica» un modelo o patrón, mientras que en la Historia Deuteronomista el patrón más importante es el de la imprevisibilidad de Dios que, entre otras sorpresas, se presenta con un pacto de elección de la dinastía davídica que de alguna manera matiza mucho el esquema cuatripartito de Noth.

2. Que la disciplina de espiritualidad propuesta por el AT pasa necesariamente por impregnarse del Canon. Pero cuidado: ¿cómo nos impregnamos del Canon? ¿Racionalistamente o vitalmente? El lector ya habrá adivinado que dado lo afirmado hasta aquí, mi respuesta es que el Canon no pide sólo una lectura sesuda como vitalista, o sea, donde la pulsión de lo más humano, que queda denotada en la tensión narrativa que refleja la complejidad humana, se hace presente. Y para muestra, lo mejor es un botón, consistente en comparar dos aproximaciones muy distintas a la espiritualidad: Daniel y Eclesiastés.

Daniel

Este libro representa la piedad propia del exiliado: evita la “contaminación” con el mundo no creyente,

sobre todo en aspectos fundamentales como la dieta (1,8), observa el día de descanso, el culto exclusivo a Dios (cap. 3), la oración constante (6,10) y la lectura de la Ley (9,2). Además, es un hombre cultivado que suma en su haber un don especial de discernimiento (sueños y visiones). En general, puede decirse que Daniel es un hombre que cultiva su devoción de modo metódico. Surge pues la pregunta: ¿es él el arquetipo de espiritualidad? Mi respuesta es que no cabe duda de que es una tipología de la espiritualidad, y en tanto que tal, es correcta. Pero el propio libro establece unos límites a esta tipología de hombre piadoso que tiene acceso a un conocimiento especial. Dicho límite lo encontramos en el epílogo del libro, concretamente 12,8-9:

Y yo oí, mas no entendí. Y dije: Señor mío, ¿cuál será el fin de estas cosas? Él respondió: Anda, Daniel, pues estas palabras están cerradas y selladas hasta el tiempo del fin.

En otras palabras, ni el propio Daniel puede entender muchas cosas, ni a Él se le va a dar la palabra última. Es decir, esta tipología llega hasta donde llega.

Eclesiastés

El «predicador» representa una espiritualidad muy distinta a la de Daniel: todo esfuerzo es vano («vanidad de vanidades, todo es vanidad»), y no hay tal cosa como visiones de novedad alguna («donde abundan los sueños, abundan las vanidades», dice en 5,7). Es decir, nuestra labor en cualquier terreno de la vida no cambia nada («el mar nunca se llena», afirma en 1,7), y si hay un ápice de gozo es por el puro don de Dios («esto es de la mano de Dios» -2,24). Por eso, tampoco la disciplina espiritual merece tanto esfuerzo («no seas demasiado justo, ni seas sabio con exceso, ¿por qué habrás de destruirte?» -7,16). Tampoco es muy devoto a los votos (5,1ss). De hecho, poco o nada se puede conocer de la obra de Dios (3,11). En definitiva, para el predicador lo que abre un espacio para vivir reconciliadamente con Dios es la renuncia al trajín y los bienes del siglo:

«he aquí pues el bien que yo he visto: que lo bueno es comer y beber, y gozar uno del bien de todo su trabajo con que se fatiga debajo del sol, todos los días de su vida que Dios le ha dado, porque esta es su parte» (6,18).

Se puede resumir, por tanto, diciendo que el Predicador es un hombre que sospecha de la disciplina espiritual, si bien por razones precisamente muy hondamente espirituales: alcanzar la expresión mínima y fundamental de la reconciliación con Dios, que se fundamente en su gracia. Surge pues de nuevo la pre-

gunta: ¿es éste el arquetipo de espiritualidad? Y la respuesta es parecida a la dada en el caso de Daniel: sin duda es una tipología de la espiritualidad, y por tanto es correcta. Pero también aquí el propio libro establece unos límites a lo dicho por el predicador, precisamente también en el epílogo de 12,13-14:

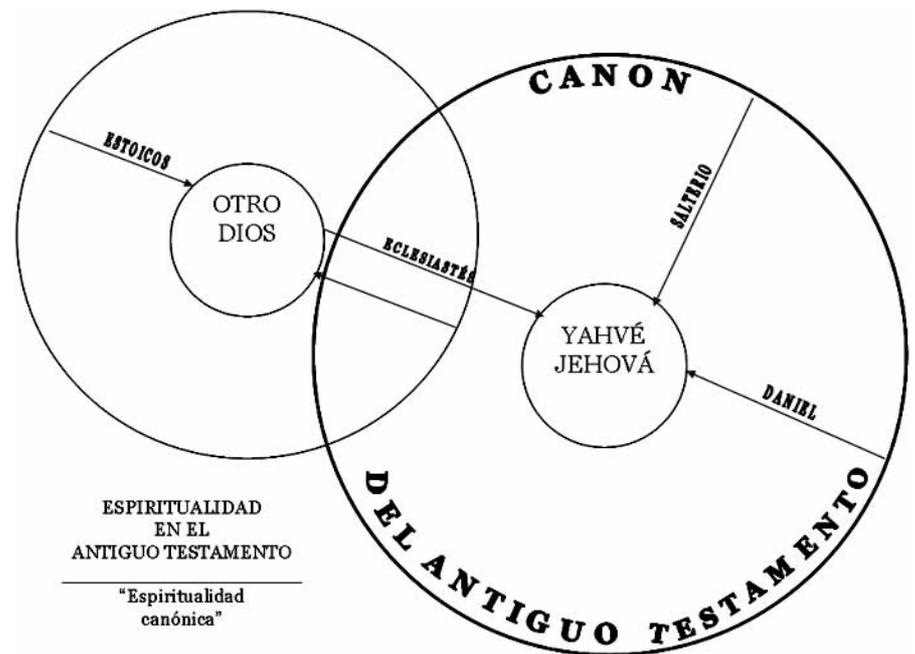
El fin de todo el discurso oído es éste: Teme a Dios, y guarda sus mandamientos; porque esto es el todo del hombre. Porque Dios traerá toda obra a juicio, juntamente con toda cosa encubierta, sea buena o sea mala.

En otras palabras, lo que es verdaderamente bueno o malo sólo Dios lo juzgará con justicia un día, como y cuando Él crea. Lo que el "predicador" no había dicho explícitamente, lo dice ahora el epilogo.

Luego, ¿será el arquetipo una suma o fusión de estas tipologías? ¿Se pueden sumar o fundir, sin más, las tipologías de Daniel y Eclesiastés? El respeto canónico por la «personalidad» de cada libro es llamativo, porque significa que se evita la mera «fusión» o «armonización». Así, no tenemos una obra que sea el resultado de Daniel + Eclesiastés, ni tampoco una obra que los armonice en una sola. Pero sí percibimos una intertextualidad expresa (citas y ecos) o sugerida (resonancias). En el caso que nos ocupa, la hay de cada libro respecto al resto del canon, y también entre sí en la medida que existe un diálogo entre ambas (sea o no deliberado por parte de los autores, pero consciente por parte de los editores). Es decir, no cabe duda de que Daniel y Eclesiastés representan posturas distintas e incluso dispares en no pocos puntos de la fe y la espiritualidad. Pero por eso mismo los editores del Canon los han puesto juntos para establecer un diálogo entre ambos. Es más, incluso han epilogado de modo similar ambos libros: ambas tipologías tienen sus límites. Por tanto, está claro que el arquetipo de espiritualidad tendrá mucho que ver con la capacidad dialógica, que no se reduce a un «hablar por hablar», sino que conlleva la vivencia de una convicción en la humildad de los límites humanos y en la confianza exclusiva en la persona de Dios⁴. Dicho de otro modo,

⁴ Dejo de lado otra característica esencial del Canon Hebreo, a saber, que la complejidad tipológica le sirve para establecer sutiles o explícitos perfiles críticos con las figuras tipolo-

el Canon enseña que la espiritualidad metódica, esto es, que sigue una disciplina de modo coherente, debe ser vivida en la humildad del que la recibe como un don y no como un medio lucrativo que le lleva a obtener una recompensa (por muy espiritual que ésta sea); y mucho menos, que la vive de modo arrogante como el que camina por un camino superior al otro. Del mismo modo, el que vive unos principios muy simples sin normas precisas, debe vivir consciente de que en manos de Dios hay justicia y por tanto juicio. Ambos, por tanto, deben vivir con la humildad de saber que su espiritualidad nunca será la plenitud de la espiritualidad. [Ver dibujo.]



Y esto me lleva a la tercera y última tesis:

3ª TESIS (Y CONCLUSIÓN): La síntesis arquetípica es la tensión misma, más que una verdadera suma de características, fusión o incluso selección homogénea (y por tanto excluyente). ¿Y quién puede encarnar esta tensión? No tanto el individuo como comunidad misma, que es la única que puede acoger en su seno muy distintas tipologías.

En efecto, todas las tipologías son un reflejo de la propia diversidad de la comunidad de Fe, y es precisamente la tensión entre todas la que configura, más

gizadas. Esto se percibe incluso en las más perfectas, como Moisés. Pero lo importante es entender que esta crítica es parte de la convicción teológica de los editores, que de este modo dejan muy claro que sólo Dios es sublime, y no las figuras humanas. Se desprende de esto algo muy importante: la vivencia espiritual propuesta por el Canon tiene también que ver con una conciencia auto-crítica.

allá del propio control de esa comunidad, un arquetipo del hombre y la mujer espirituales. Por decirlo de modo ilustrativo, sólo la comunidad puede acercarse a una tipología completa del Siervo de Yahvé, mientras que cada uno de nosotros será un Ciro, un profeta, un mesías (?), etc ...

En definitiva, la existencia del Canon Veterotestamentario es un llamamiento a desplegar una vida de fe consciente de la finitud y la contradicción humana, y por tanto también consciente de la finitud de los propios caminos de fe. Pero también estos son necesarios y el AT nos impele a seguir opciones concretas. Eso sí, una vez en el camino de vida (espiritualidad), el AT nos advierte de que Dios siempre está más allá y nos va a sorprender en uno u otro momento, incluso cuando estamos en el buen camino. Más aún, el AT nos recuerda que estamos en el camino de Dios junto a otros que van con nosotros, pero también junto a otros que van por otros caminos ligera o profundamente distintos, hasta el punto de parecer que vamos en dirección contraria. A pesar de ello, el Canon nos impele a vivir esa tensión en una misma comunidad de fe, porque ella es la que de alguna manera encarna

el arquetipo. Y por tanto, ella es la que da testimonio de dicho arquetipo.

A partir de aquí, pues, considero que a la espiritualidad protestante española todavía le queda un camino por recorrer, ya que la veo muy adherida todavía a una lectura bíblica no tanto histórico-gramatical, como algunos quisieran, sino racionalista, donde se asocia revelación con racionalidad, y de ahí que domine una lectura muy conceptual del Canon Bíblico. Y esto tiene sus implicaciones para la vivencia, personal o comunitaria, de la fe, que por rechazar el carácter que hemos descrito del Canon, suele sentirse muy atacada por las paradojas y perplejidades de la vida humana. Precisamente, creo que pagamos muy caro esta resistencia a admitir la tensión, porque nos cuesta mucho vivir en la tensión personal o la comunitaria, y por tanto también nos cuesta crear una verdadera fraternidad evangélica entre distintas iglesias, que sea algo más que una comunidad de intereses comunes o de afinidades. En otras palabras, nos cuesta mucho ser Iglesia.

El Escorial, ocho de julio de 2005