

Mike van Treek Nilsson

Profesor de la Facultad de Teología,
Pontificia Universidad Católica de Chile

Von Balthasar y el giro estético de la exégesis veterotestamentaria. Un caso de estudio. Poder y alianza en la transición de Saúl a David*

Par l'écriture
je pénètre
dans l'impossible

Koltz, Béni soit le serpent

Explicar con palabras de este mundo
que partió de mí un barco llevándome
Pizarnik, "Árbol de Diana (1962)"

INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene por finalidad presentar algunos elementos de la hermenéutica bíblica de von Balthasar en correlación a un ejercicio de lectura narrativa de la Biblia hebrea (1). Mi hipótesis es que un ejercicio de interpretación literaria de la Biblia, según el citado método, permite apreciar en perspectiva el valor de un punto clave de la lectura balthasariana del Antiguo Testamento.

Estructuro mi argumentación de la forma siguiente. En primer lugar esbozo algunos elementos de lo que podemos llamar "alegato estético" en relación a la exégesis veterotestamentaria según von Balthasar. En segundo lugar ejecuto una lectura literaria de una serie de pasajes que colocan en escena la transmisión del poder de Saúl a David (1Sam 13-31). En la formulación de la primera parte he tenido en cuenta los resultados de la investigación de la segunda y he completado el análisis narrativo con

* El presente artículo es una versión revisada de mi ponencia en el Congreso internacional "Hans Urs von Balthasar, 'La cuestión del ser'", realizado en la Facultad de teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile entre el 23 y 26 de septiembre de 2008.

(1) Para una descripción metodológica de cómo aplico el análisis narrativo a los textos de la Biblia hebrea véase Van Treek, "Amnón y Tamar (2 S 13,1-22). Ensayo de antropología narrativa sobre la violencia", particularmente la introducción.

los elementos de la teoría estética bíblica de este teólogo que me han parecido más visibles.

1. ALEGATO

En tres partes presentaré elementos de la hermenéutica de von Balthasar. En la primera de ellas recojo lo esencial del mentado alegato. En la segunda menciono algunos elementos contextuales de la disciplina bíblica actual que nos permiten descubrir una conexión metodológica real entre el alegato y una perspectiva literaria de análisis bíblico. En la tercera parte intento mostrar, a partir de un elemento preciso de la lectura balthasariana del Antiguo Testamento, la pertinencia de una perspectiva narrativa de éste.

1.1. *El alegato de von Balthasar*

Me parece que algo sobresaliente de la hermenéutica bíblica balthasariana es su queja acerca de la amputación de lo estético en la teología y particularmente en la lectura de la Biblia, amputación que llevó a la teología cristiana, protestante y católica al menos a preocuparse por la génesis del texto y por la búsqueda de la intención del autor del texto (2). Por diversas trayectorias, protestantes y católicos habrían llegado a una evacuación de la preocupación estética de la obra bíblica (3). Pronto estos dos caminos se fundirán –en lo que tocan a los métodos de interpretación bíblica– en la conformación de un canon de saber nutrido por la investigación histórica exacta (4) y por la preocupación por el desciframiento de la intención original del autor. Se da cabida así a lo que von Balthasar y otros llaman los métodos de arqueología textual (5). En este marco, la revelación es comprendida todavía como una revelación proposicional. No obstante, me parece que no hay que soslayar la advertencia de von Balthasar sobre cuidarse de una “teología estética”, que sumerge la interpretación bíblica al cauce de la estética de moda (6). Sobre este asunto, volveré brevemente en el siguiente punto, pues constituye un argumento en favor de la pertinencia de lo estético en lo bíblico (7).

(2) Cf. Dickens, “Balthasar’s Biblical Hermeneutics”, pp. 75-76.

(3) En el protestantismo por un rechazo a toda forma humana exteriorizante de la religiosidad (cf. GL, I, pp. 48-49); en el catolicismo el centro de interés se traslada al aspecto histórico de la teología (cf. GL, I, p. 71).

(4) En el protestantismo bajo una comprensión hegeliana de la historia que entrará de lleno en la academia bíblica por la vía de la hipótesis Wellhausiana, deudora de Hegel, sobre la historia de Israel, para lo cual tiene que datar primero las fuentes del Pentateuco (cf. Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco*, pp. 149-156), de ahí su instalación en el ámbito exegético. En el catolicismo, pronto se asumirá la investigación histórica prácticamente sin variantes.

(5) Así GL, I, p. 45. En el mundo exegético Alter, *The Art of Biblical Narrative*, los llama “excavativos”.

(6) Cf. GL, I, p. 39.76.

(7) Alonso Schökel va más lejos en la constatación de esta falta estética en la lectura bíblica y valora los pocos intentos de la tradición judía por reconocer en la Biblia un valor literario positivo (cf. *Hermenéutica de la palabra. Vol. II: Interpretación literaria de textos bíblicos*, pp. 229-256).

1.2. *Pertinencia del alegato estético de von Balthasar*

El pensamiento exegético de von Balthasar es mucho más rico, variado y complejo de lo que podemos dar cuenta aquí. Por ello hemos optado por presentar un *caso de estudio* y no una visión sistemática. Me parece que así se dan pasos más prácticos en la manera de integrar el pensamiento del Teólogo y una perspectiva narrativa.

Volviendo sobre la advertencia a las estéticas de moda, cabe preguntarse si el análisis narrativo –disciplina joven en el ámbito bíblico– no sería una de ellas. Me parece, podrá adivinar el lector, que no lo es. La misma Biblia hebrea se presenta en una forma de texto narrativo y pide ser leído así. No obstante, dado que no hay una única ni uniforme concepción de lo que es la teoría narrativa, el resguardo debe darse desde dentro de la disciplina, es decir, descubriendo la literatura bíblica por sí misma, para que puedan enriquecerse los modelos de teoría literaria bíblica (8). La cuestión previa de si podemos o no leer la biblia como literatura, como arte, es justamente el problema que abordamos de la mano de von Balthasar.

Si la voz de von Balthasar podría haber sonado disruptiva en la década postconciliar, una perspectiva similar va haciéndose lento camino en la teología católica posterior (9). Creo que la lectura de este autor puede cobrar hoy un renovado impulso en las actuales condiciones de los estudios bíblicos que son ligeramente diferentes. Enumero cinco elementos de esa diferencia, a modo de ejemplo solamente:

1. Decaimiento de los métodos histórico-críticos centrados en la génesis del texto y en la intención del autor. Estos métodos pierden terreno de aplicación y de enseñanza, al menos en la forma en que se conducían hace 20 años y se trabaja por una integración de perspectivas (10).
2. Contestación del paradigma clásico de la historia de Israel que fijaba una periodización de la historia que permitía, luego, plantear una evolución del texto y de las ideas teológicas del AT: Wellhausen y la datación de las fuentes del Pentateuco según un esquema preconcebido de la historia de Israel (11).
3. Avance de multiplicidad de métodos y aproximaciones al estudio del texto bíblico desde perspectivas no sincrónicas, particularmente los estudios sobre la retórica bíblica o particularmente semita.

(8) En este sentido, el esfuerzo de Alonso Schökel y Bravo de plantear una hermenéutica textual *a partir* de los textos bíblicos mismos es una propuesta lúcida y bien fundada en una lectura sólida de textos bíblicos (particularmente de 1Cor 2) y que al mismo tiempo permite superar una lectura integrista o fundamentalista de la biblia (véase particularmente la segunda parte de su *Apuntes de Hermenéutica*, pp. 45-153).

(9) Cf. Alonso Schökel y Bravo, *Apuntes de Hermenéutica*, pp. 35-36.

(10) Sobre la integración de perspectivas véase el ya citado *Apuntes de Hermenéutica*, p. 36; sobre el estado de ánimo no siempre sereno que provoca el cambio véase Simian-Yofre, “Diacronía. Los métodos histórico-críticos”.

(11) Un panorama sólido del estado actual de la cuestión en Blásquez y Cabrero, “La historicidad de los relatos del Antiguo Testamento según la moderna historiografía”; Blásquez y Cabrero, “La arqueología israelita y la historicidad de los libros del Antiguo Testamento”.

4. Igualmente, el avance de la lectura canónica de la Biblia, que se interesa en la intencionalidad teológica del canon (12).
5. Particular atención merece la instalación de los análisis narrativos de la Biblia o “close reading” (lectura atenta), que presta atención a la recepción del texto por el lector y a las formas en que el narrador despliega el relato.

1.3. *La pertinencia de una lectura narrativa en el marco balthasariano: el ser del hombre como ser-en-alianza*

Es necesario preguntarse en qué medida el alegato balthasariano es pertinente para un proyecto de análisis narrativo de la Biblia hebrea. También habría que preguntarse si para el proyecto balthasariano es pertinente una lectura narrativa de la Biblia y no una forma de “teología estética”. Sospecho que la respuesta es matizada y que existe riesgo. Intentaré mostrar que en al menos un punto de teología bíblica es posible hacer que estos dos dinamismos se interconecten y funcionen. El punto preciso es la concepción del ser del humano en el marco de la alianza.

En el sexto volumen de *Gloria*, von Balthasar traza lo que según él debería ser el contenido de una estética (teológica) bíblica. Bajo el principio que la gloria precede a la palabra, lo fundamental de una tal estética es poner de relieve la articulación de la gloria de Dios con otros “temas”, a saber, el compañero creatural de Dios y el tema de la alianza (13). Quisiera que la atención se centrara sobre lo que implica esta triple imbricación. Según el autor, el acontecimiento de la manifestación de Dios no puede separarse del tema de la “imagen y semejanza” del hombre con Dios y la creación, ni del tema del cómo y del para qué actúa Dios en el encuentro entre él y el humano, que es el tema fundamental de la alianza (14). La gloria remite así a su compañero creatural (el *quién* del hombre) y la alianza remite a la configuración del humano y de Dios (el *cómo* y *cuándo* del hombre y Dios). Sin perjuicio de lo anterior, habría que agregar que el compañero creatural de Dios está inacabado y la alianza lo completa (15). Creo que aquí hay un nudo importante que surge: el ser del hombre y de Dios es un *ser-en-alianza*.

Este ser-en-alianza ¿cómo puede ser tematizado si no poéticamente? ¿No es el ámbito de la literatura –en este caso de la narrativa– donde este ser puede ser puesto en escena, mostrado, problematizado, habitado, contado desde su origen hasta su cumplimiento? A mi manera de ver, el relato activa las estructuras de pensamientos más primitivas del humano y, sobre ellas, las más complejas. El relato permite pensar, da a pensar, permite habitar ese mundo y explorar las posibilidades de existencia (16) desde el inicio doloroso de la relación hasta la

(12) El caso prototípico es Childs; véase su *Introduction to the Old Testament as Scripture*, pp. 41-45 para los fundamentos de esta perspectiva que ha ido ganando terreno y legitimidad en la exégesis y en la teología.

(13) Cf. GL, VI, pp. 18-20.

(14) El decálogo es visto como un índice de cómo debe configurarse la vida del hombre para el entrehabitar (encuentro) entre Dios y el hombre (cf. GL, VI, p. 19).

(15) Véase en esta línea Balmory, *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*; Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*.

(16) Cf. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, pp. 127-128.

plenitud crística de la alianza. *Cumplir* las escrituras es el proyecto de una lectura crística de ellas (17): la llegada de la Humanidad (*Génesis*) a las bodas del Cordero (*Apocalipsis*). Tal cumplimiento no puede darse sin narrar la Palabra que es narrada en la Escritura. Así, el relato permite escenificar para dar(se) cuenta tanto de la plenitud como del fracaso de esto que llamamos temporalmente *ser-en-alianza*.

2. PUESTA EN ESCENA DEL SER-EN-ALIANZA

Procederé de la siguiente forma. Primero, una visión de conjunto del relato que supongo es bien conocido en sus grandes líneas. Abordo, dentro de este primer punto, dos temas breves: delimitación y marco ficcional; y uno más extenso: la trama. Esta primera parte nos permitirá aislar una cierta cantidad de datos de la narración. Intentaré, en una segunda parte, a partir del marco hermenéutico antes enunciado, interpretar el conjunto de datos en un todo coherente que integre desde dentro una perspectiva balthasariana.

2.1. Delimitación

Algunos puntos de referencia generales (18). Tres grandes secuencias: (A) 1Sam 1-7: Samuel como Juez de Israel; (B) 1Sam 8-12: Transición del último juez a primer rey; (C) 1Sam 13-31: Inicio y término del reinado saulita. Para nuestro análisis, nos interesaremos en esta última parte, aunque tomando elementos de la segunda. Así, segmentamos también la secuencia C:

- C1 1Sam 13-15 Rechazo de Saúl por Adonay.
- C2 1Sam 16-21 Unción de David; camino al trono.
- C3 1Sam 22-26 David mercenario perseguido por Saúl.
- C4 1Sam 27-31 David con los filisteos; filisteos derrotan a Israel y muerte de Saúl.

2.2. Marco ficcional de la instauración de la monarquía

La petición de un rey (1Sam 8) provoca una ruptura en el curso del relato: el pueblo pide un rey como los demás pueblos.

La lectura que Adonay hace de esto es:

⁷ [...] No te rechazan a ti [Samuel], sino a mí; no me quieren por rey.⁸ Como me trataron desde el día que los saqué de Egipto, abandonándome para servir a otros dioses, así te tratan a ti. (19)

(17) Me refiero así al proyecto de Paul Beauchamp sobre la lectura de la Biblia, particularmente sobre la lectura del Antiguo Testamento (Beauchamp, *Accomplir les Écritures*, pp. 21).

(18) Recoge en líneas generales la división de Wénin, *Samuel, juez y profeta. Lectura narrativa*, pp. 7-11.

(19) 1Sam 8,7-8.

Es importante notar que la lectura de Adonay es sustitutoria y que él ve esta ruptura en continuidad con el evento del éxodo. Así, la monarquía es vista en el telón de fondo de la idolatría y la esclavitud o pérdida de libertad (20).

La actitud del pueblo es de asimilarse y fundir su identidad con la de los otros pueblos de tal modo. Esto repite el espíritu de Israel durante la salida de Egipto: “Más nos vale servir a los egipcios que morir en el desierto” (Ex 14,12), decían a Moisés ante el peligro de la huida y la falta de confianza en Adonay.

Adonay acepta la monarquía imponiendo ciertas condiciones, limitando el deseo de fundirse e indicando lo esencial de la nueva configuración política de Israel. El ropaje que Adonay quiere para la monarquía está definido en 1Sam 12,13-15, un discurso de Samuel al pueblo que incluye un recordatorio de la actividad liberadora de Adonay (vv. 6-12.20-22):

¹³ Ahora, ahí tienen al rey que pidieron (21) y que se han elegido; ya ven que el Señor les ha dado un rey.¹⁴ Si respetan al Señor y le sirven, si le obedecen y no se rebelan contra sus mandatos, ustedes y el rey que reine sobre ustedes vivirán siendo fieles al Señor su Dios. ¹⁵ Pero si no obedecen al Señor y se rebelan contra sus mandatos, el Señor descargará su mano sobre ustedes y sobre su rey, hasta destruirlos [...] ²⁰ [...]Ya que han cometido esta maldad, al menos en adelante no se aparten del Señor; sirvan al Señor de todo corazón, ²¹ no sigan a los ídolos, que ni auxilian ni liberan, porque son puro vacío. ²² Por el honor de su gran Nombre, el Señor se ha dignado hacer de ustedes su pueblo. (22)

Si Adonay renuncia al gobierno directo sobre su pueblo aceptando un rey, lo hace introduciendo el nuevo estatuto monárquico dentro del marco de la alianza. En otras palabras, en el ejercicio del poder monárquico, el rey está supeditado al estatuto de la alianza (23). El conflicto es el mismo que en Ex 20, en la entrega del *Decálogo*, la disyuntiva entre cumplir la alianza para vivir libremente y el camino idolátrico de servir a otros dioses (como) en Egipto bajo la esclavitud de Faraón o de otros dioses o versiones parciales de Dios (24).

Ya que Adonay ve en la petición monárquica una rebeldía dañina para el propio pueblo —una reversión en la libertad que permite la alianza—, él intenta enmarcar o limitar nuevamente a su pueblo dentro del contexto de alianza. Así, Adonay integra al nuevo estatuto la responsabilidad del pueblo, lo que implica un acto de confianza,

(20) Estas dos temáticas son las centrales en la teología del *Decálogo*: sobre la cuestión véase Wénin, “Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur”; Wénin, “Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie”.

(21) En hebreo **לְמֶלֶךְ**, pedir; Saúl (**שָׁאֻל**), el nombre del rey indica su origen: es pedido por Israel, no suscitado por Adonay.

(22) 1Sam 12,13-15.

(23) Sobre los detalles y problemas de interpretación del texto, véase Wénin, *Samuel et l'instauration de la monarchie (1 S 1-12): une recherche littéraire sur le personnage*, 148ss e incluso Wénin, *Samuel, juez y profeta. Lectura narrativa*.

(24) Sobre este punto, ver Wénin, “Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie”, pp. 23-29.

un acto de reconocimiento que replica al deseo humano y lo integra en un proyecto mayor como es la libertad de la esclavitud de Egipto.

2.3. Elementos de la trama

En esta parte, pretendo hacer notar la importancia de algunos puntos de referencia del relato, incluso un poco más allá de 1Sam 31 con el objeto de balizar la lectura del entero episodio.

2.3.1. Saúl

En el capítulo 13 se reintroduce la figura de Saúl como monarca de Israel. No tarda el narrador en presentarlo como un personaje lleno de miedos y complejos. Con más temor frente a la posible acción de Adonay contra él que frente a aquella de los filisteos, ofrece un holocausto; cuestión reservada a Samuel según sus indicaciones (1Sam 10,8). Samuel anuncia el rechazo de Saúl por parte de Adonay: “el Señor se ha buscado un hombre para sí, según su corazón, y lo ha puesto como líder de su pueblo, porque tú no escuchaste el mandamiento de Adonay” (1Sam 13,14).

En el capítulo 15, Saúl es nuevamente interpelado por Samuel por una falta. Adonay había ordenado al rey, por medio del profeta, que exterminara a los amalecitas (1Sam 15,2-3). En lugar de llevar a cabo la totalidad del plan, Saúl deja con vida a Agag y junto con el ejército toman posesión de un botín no autorizado por Adonay. Samuel es informado por el Señor que se ha arrepentido de haber hecho rey a Saúl por su rebeldía al proyecto de alianza (1Sam 15,11). En la confrontación entre el profeta y Saúl (1Sam 15,13-15), el rey culpa a sus tropas de haber rescatado un botín de animales: “[L]os han traído de Amalec. El pueblo ha dejado con vida a las mejores ovejas, para ofrecérselas en sacrificio al Señor. El resto lo *hemos* exterminado” (1Sam 15,15). He *emfatizado* el cambio de número en la conjugación verbal en la versión de Saúl para hacer evidente el paso de la segunda a la primera persona del plural. El lector, en mejor posición que Samuel para juzgar las palabras de Saúl, sabe que no es así, pues ha sido informado por el narrador que el botín ha sido tomado por el propio Saúl junto con su ejército, cuestión que el narrador dice con claridad en 1Sam 15,9.

Este grado de conocimiento no lo tiene Samuel. Pese a ello, el reproche del profeta no se hace esperar:

¿Quiere el Señor sacrificios y holocaustos o quiere que obedezcan su voz? La obediencia vale más que el sacrificio; la docilidad, más que la grasa de carneros. (25)

Así, mediante este tipo de gestión de la información, el narrador conduce al lector por una vía distinta para llegar al mismo juicio de Samuel, quien en seguida lo anuncia a Saúl: “Por haber rechazado al Señor, el Señor te rechaza hoy como rey” (1Sam 15,23); y otra vez en el v. 26 y nuevamente en el 28. Ese último es el más

(25) 1Sam 15,22.

lapidario: “El Señor te arranca hoy el reino y se lo entrega a otro más digno que tú”. La reacción de Saúl es aún más obstinada y pide a Samuel: “Hónrame, por favor, frente a los ancianos del pueblo” (1Sam 15,30).

El capítulo 16 muestra a Samuel impulsado a ungir a un nuevo rey: David. Esta vez, eso sí, la formulación es distinta.

1Sam 8,22 Oye su voz y constitúyeles para ellos [מֶלֶךְ] un rey (Saúl)

1Sam 16,1 porque he visto entre los hijos de él para mí [יָ] un rey (David)

La formulación de un “rey para el pueblo” está ya en el origen de la petición de un rey por parte de los ancianos de Israel (1Sam 8,4-5).

Así se anuncia en el relato la substitución del rey de Israel. El lector notará que David es ungido rey sin que Samuel o Adonay le comunique la manera en la cual llegará a hacerse efectiva esta investidura.

Al avanzar el relato, un nuevo secreto ejerce su fuerza en la trama: Saúl, rey *de facto* no abandona el poder. Permanece en el trono esperando en la incógnita de saber cómo acontecerá su remoción del trono (26). Podríamos decir que desde el capítulo 16 hasta la muerte de Saúl, el motor de la intriga narrativa es el enfrentamiento de estos dos personajes y sus secretos. Se configura así una trama de resolución en la acción y en la revelación simultáneas, con gran disfrute para el lector del texto, sin menoscabo de apreciar la tragedia que se va dibujando en el relato.

En este conflicto, el lector tiene una parte del conocimiento, sabe dónde están las piezas, pero no sabe hacia dónde se moverán. Saúl está en la peor posición, puesto que se enfrenta a la incertidumbre de la identidad del sucesor, de la manera en la cual será sustituido y del momento en que ocurrirá. David, se sabe ungido, pero desconoce también su trayecto.

Este abismo entre los dos principales de Israel hace que el relato se despliegue como una exploración sobre el ejercicio humano y divino del poder y sobre el rol que éste tiene en la alianza entre Dios y el pueblo (27).

Esta acción de Adonay sumerge a Saúl en una crisis humana caracterizada por la paranoia, el deseo de perdurar en el poder y los celos (28). Por otro lado, Saúl ve que la figura de David despierta reacciones positivas en la corte: amor, deseo, admiración, fidelidad, pero también Saúl sabe que tiene gente de su parte. En ese contexto, Saúl intentará controlar y reforzar su posición de poder, mientras que David se irá haciendo lentamente un camino hasta el trono. Jonatán, Merab y Mical son, por una parte, objetos del deseo de control de Saúl, sin que por otra puedan excluirse de la lista de víctimas del propio David y su sutil capacidad de manipulación. Mientras que

(26) El punto ha sido muy bien visto también por Sonnet, “‘Que ne suis-je mort à ta place!’ De la cohérence narrative du cycle de David (1S16-1R2)”, particularmente pp. 283-288. El tema también está presente en su “Narration biblique et (post)modernité”.

(27) Gunn, *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story*, p. 120 cree que una tal configuración del relato, el hecho que a Saúl le sea removido el favor de Dios y no sea removido del poder, abre la posibilidad de ver la complejidad de la acción y motivación humana.

(28) Cf. Gunn, *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story*, p. 120.

David aparece como una víctima de la perpetuación de Saúl en el trono, Saúl parece encontrar placer en el ejercicio narcisista del poder (29).

David está también al centro de la crisis producida por la sustitución efectuada por Adonay. La ambición por hacer su propio camino hacia el trono se revela en las tratativas de matrimonio con las hijas de Saúl y en su ambigua relación con Jonatán.

Sobre lo primero, son relevantes las respuestas de David a los mensajeros de Saúl cuando este último le ofrece primero a Merab y luego a Mical en matrimonio: “¿Quién soy yo y quiénes mis hermanos –la familia de mi padre– en Israel para llegar a yerno del rey?” (1Sam 18,18) y en lo de Mical: “¿Creen ustedes que llegar a ser yerno del rey es tan fácil para alguien pobre e insignificante como yo?” (1Sam 18,23). El *naming* de la situación es narrativamente relevante: el matrimonio para David no es para llegar a ser el esposo de tal o cual mujer, ellas no son enfocadas a través ni de un lente propio ni del lente su padre (el texto diría “yerno de Saúl”), sino por medio del lente del poder del trono del rey. Este punto del relato se presta para apreciar otro elemento de la sutil manipulación de Saúl, quien ofrece a sus hijas en términos diferentes:

1Sam 18,17 Merab la daré a ti como mujer.

1Sam 18,22 Mical llega a ser yerno del rey.

Entre estas dos formas de enunciar un proceso nupcial se encuentra la expresión ambigua de David sobre llegar a ser yerno del rey. Estos dos enunciados corresponden a dos puntos de vista distintos, uno de Saúl y otro de David, que más tarde, en 1Sam 18,21-22, es asumido por Saúl con el objeto de manipular a David y atraerlo a la muerte en manos de los filisteos.

En la medida en que el relato avanza, Saúl va notando que David es su principal peligro y enemigo (30). En el reproche de Saúl a Jonatán, Saúl expresa su verdadera política en relación al trono, pretende fundar una dinastía saulita totalmente al margen de la alianza entre Adonay y el pueblo: “Mientras el hijo de Jesé esté vivo sobre la tierra, ni tú ni tu reino estarán seguros” (20,31).

2.3.2. David

Pero el personaje de David también experimenta una evolución en torno al tema del poder. Se hace evidente que él es el nuevo líder de Israel que alcanza la fama y la estima de personajes particulares como Jonatán (31) y Mical (32) como de todo el pueblo de Israel (33). Jonatán lo reconoce como el futuro monarca en 1Sam 20,16 y

(29) Por ejemplo, la lectura que él hace del cántico de las mujeres (1Sam 18,7-9), la manipulación que hace de David y de su hija Merab (1Sam 18,17-19), a propósito de la petición de 100 prepucios de filisteos hecha a David (1Sam 18,25) y también en el reproche del amor de su hijo Jonatán por David (1Sam 20,30-31), en todas esas situaciones Saúl se ve impropriamente al centro del conflicto.

(30) De manera balbuceante en 1Sam 18,25: los enemigos del rey son para David los filisteos, para Saúl es David mismo. Y de manera explícita por primera vez en 1Sam 20,31.

(31) 1Sam 18,1; 19,1; 20,17.

(32) 1Sam 18,28; 19,11.

(33) 1Sam 18,16.30.

nuevamente en 1Sam 23,17. De forma análoga, Abigail lo trata como el futuro líder de Israel en 1Sam 25,30. Hasta Saúl se lo dice (1Sam 24,21) y le pide clemencia para con su casta de la misma forma en que lo había hecho su hijo.

Este éxito a David no lo deja indiferente. Y hay un cambio notable en la autocomprensión del personaje. Quisiera mostrar brevemente un punto de inflexión al respecto.

En 1Sam 24 David se encuentra con Saúl en una cueva. David tiene la oportunidad de matar a Saúl y tomar el trono; al menos así lo ven sus acompañantes que le sugieren la posibilidad (v. 7). David rechaza ese proyecto y su fundamento es que Saúl es el ungido del Señor. Para David, la condición de ungido es un signo de respeto mutuo. En el capítulo siguiente, David estará en una situación diferente. Ante la actitud de Nabal de no solventar la tropa de David, éste decide ejecutarlo. Será sólo la contención de Abigail que impedirá que David derrame sangre. Entre uno y otro episodio, ocurre la muerte de Samuel. Tal vez David siente que si el profeta que lo ha ungido ya no está presente, es él quien debe apurar el tranco hacia el trono. Samuel ha muerto y su propia condición de ungido no le parecía óbice para masacrar no sólo a Nabal sino a todos sus hombres.

A partir de ese momento, David tiene un comportamiento diverso. David se vuelve polígamo, casándose con Abigail del capítulo 25, Ajinoán de Yezrael (34), además de Mical, contraviniendo en parte la recomendación de Dt 17,17.

Varias otras acciones de David dan cuenta sea de una pérdida de la confianza en Adonay sea de un acrecentamiento de la violencia. Si antes David consultaba a Adonay para planificar sus movimientos (35), ahora envía espías para averiguar dónde está Saúl (1Sam 26,4).

David, en una discusión con Abisay, miembro de su grupo, expresa la forma en que se imagina la muerte del ungido del Señor, Saúl: “¡Por la vida del Señor, ha de ser el mismo Señor que lo hiera: le llegará su hora y morirá, o acabará cayendo en

(34) En un artículo aparecido en 1978, Levenson, sugiere que la Ajinoán de 1Sam 25,43 es a identificar con la esposa de Saúl (ver “I Samuel 25 as Literature and as History”). Dos años más tarde, Levenson y Halpern aportan nuevos argumentos en favor de esta tesis: ver “The Political Import of David’s Marriages”, sobre todo pp. 513-518. En resumen, la argumentación de los autores es la siguiente: David habría tomado la esposa de Saúl como un medio para acreditar su asenso al trono (el autor muestra plausiblemente la existencia de la acreditación del sucesor del trono por medio del matrimonio con la esposa del predecesor). Levenson piensa que se trata de la misma mujer a partir por las razones siguientes: (1) la conveniencia de David de acreditarse progresivamente en el trono (De Judá a todo Israel); (2) la crítica de Natán en 2Sam 12,8: “te he dado las mujeres de tus señores”; (3) la acción de Saúl descrita en 1Sam 25,44 de transferir la esposa de David, Mical, a otro hombre, que sería una acción *quid pro quo*, en relación a la acción de David de tomar a su propia esposa. Por su parte, Edelman, “Ahinoam”, p. 118, lo cree poco probable, aunque no da argumentos. Por nuestra parte, creemos que si bien el narrador no dice que Ahinoán sea la esposa de Saúl, la cuestión es más que “sugerente” (cf. Hackett, “1 and 2 Samuel”, pp. 97-98). Entre los comentaristas, Jobling, *1 Samuel*, no descarta que sea la misma persona, aunque la mayoría de ellos lo niega explícitamente: McCarter, *1 Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*; Tsumura, *The First Book of Samuel*; Klein, *1 Samuel*. Muchos la identifican únicamente como la madre de Amnón, dejando entrever que para ellos se trata de dos personas distintas: Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*; Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*; Hertzberg, *I & II Samuel. A Commentary*; Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*; Alter, *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*.

(35) 1Sam 22,15; 23,2,4.

la batalla!” (1Sam 26,10) ¿Cómo podría saberlo David? Samuel ya está muerto y no le ha transmitido esa información. ¿Ha consultado David a Adonay y el lector es informado por medio del diálogo entre David y Abisay? Esto último es posible, en todo caso, el narrador no ha dicho nada sobre el tema.

David, mientras se refugia entre los filisteos, comienza una campaña de saqueo y devastación contra varios pueblos circundantes, sin dejar humanos vivos (1Sam 27,7-12).

Luego que los amalecitas saquearan Siquelag –la ciudad filistea cuya defensa tenía a cargo David– éste consulta a Adonay quien lo impulsa a perseguir a la banda y a recuperar el botín. David no sólo recupera el botín sino que además extermina a toda la banda (1Sam 30,17). David, reparte el botín (vv. 26-31) entre los ancianos de Judá y entre sus amigos o aliados. Esta es la última gran acción de David antes que Saúl enfrente a los filisteos y muera, junto a sus hijos, en la batalla (1Sam 31). En ese momento se revelarán correctas las segundas palabras de David a Abisay.

El significado de la muerte de Saúl y Jonatán es expresado por David, en la elegía de 2Sam 19-27 como un evento que toca tanto su biografía personal como la historia de Israel. Tiendo a pensar que predomina más lo primero (36).

El cuadro de la llegada de David al trono se termina con el traslado del arca de la alianza a Jerusalén, episodio que se sella con la crítica a David por parte de Mical –penúltimo miembro de la familia de Saúl–, crítica motivada por lo que ella considera un acto impropio de David. La respuesta de David rey es transparente:

Ante el Señor, que me eligió en lugar de tu padre y de toda tu familia para constituirme líder sobre el pueblo del Señor, sobre Israel, ante el Señor bailaré... (37)

El desplazamiento es similar al de Saúl, David se siente sobre el pueblo de Adonay, cuando su elección por parte del Señor se realiza para que sea un rey para Adonay. La dimensión de verticalidad en relación al pueblo está ausente en la visión que Adonay tiene de la monarquía-en-alianza, David la coloca en primer plano.

2.4. Síntesis

Una rápida síntesis ayuda a captar el conjunto. El pueblo solicita a Samuel que sea sucedido por un rey, a la usanza de los otros pueblos. Adonay ve en esta petición un rechazo idólatrico y peligroso para la vida del pueblo, que renuncia a un elemento distintivo. Adonay unge un rey, Saúl, pero entrega un estatuto jurídico que inserta la monarquía naciente en el marco de la alianza. El rey tiene la autoridad limitada por

(36) El aspecto homoerótico de la relación entre David y Jonatán (y Saúl) ha sido puesto de relieve por Schroer y Staubli, “‘Jonathan aime beaucoup David’. L’homoérotisme dans les récits bibliques concernant Saül, David et Jonathan” y más recientemente por Ackerman, *When Heroes Love. The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David; Römer y Bonjour, L’homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*; una visión contraria se presenta en Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*, pp. 146-154.

(37) 2Sam 6,21.

ese marco. Desde el principio, Saúl pretende actuar fuera de ese marco y se atribuye más poderes (ofrenda de holocaustos) y el derecho de contrariar la orden de Adonay (tomar el botín de los amalecitas). Adonay decide sustituirlo por un nuevo ungido que sea rey de cara a él y no al pueblo. Adonay ve en David ese sujeto que Samuel debe ungir. Así, Saúl ignora cómo perderá el poder y David cómo llegará a él. Saúl no renuncia al poder, más aún se aferra a él y pretende asentar un monarquía hereditaria y usa su posición dominante e ilegítima para alejar y neutralizar a David buscando su muerte. David, ignorante de su futuro, se encuentra entre la disyuntiva de esperar de Adonay más información o buscar por sus propios medios la llegada al trono. David se muestra interesado en la familia real como forma de llegar a palacio y, posteriormente, en la medida que se acerca al trono, comienza a mostrar una violencia y codicia similares a las de Saúl. En tres ocasiones, y por distintos personajes, David es confrontado para que ponga un límite a su violencia en el futuro regio o en el presente: Jonatán, Saúl y Abigail. El final de la subida al trono de David, muestra que su concepción de la monarquía ha cambiado y privilegia la visión de sí mismo como en un nivel *superior* al pueblo en lugar de mirarse como rey *para* Adonay. A grandes rasgos, tanto Saúl como David se encuentran con un poder que está claramente delimitado en las condiciones de la alianza, aunque desde dos lados distintos, cada uno se ve enfrentado a un límite de ese poder: Saúl debe dejarlo, David debe limitar o modular su violencia. En ambos personajes hay una problematización de la experiencia humana del poder y de la relación de ese poder con Adonay, quien también se ve afectado por las decisiones humanas y busca restablecer la delicada relación de alianza, integrando todo lo humano en ella.

3. PERTINENCIA DE UNA LECTURA BALTHASARIANA EN EL ANÁLISIS NARRATIVO

Volver a leer estos textos nos ha permitido individualizar una serie de elementos relacionados con el poder. Pero esta tematización tiene particularidades que lo hacen un relato único.

El relato plantea la cuestión de la legitimidad del poder en Israel. Este debe estar enmarcado en la alianza, limitado por un estatuto de mutuo reconocimiento y con un sentido constructivo para la comunidad que debe crecer en una vida sin Faraón, fuera de Egipto.

Esta forma de ver el poder monárquico corresponde a un poder mitigado por la alianza. Al mismo tiempo, es un poder delicado puesto que la condición de “partner creatural” entre el Señor y el humano permite que exista un conflicto de reconocimiento: “No te rechazan a ti [Samuel], sino a mí; no me quieren por rey” (1Sam 8,7). Por ese motivo es que la petición de un rey es reintroducida por Dios dentro de la alianza, porque es el restablecimiento del reconocimiento, el Señor replica al acto de Israel con un acto que los vincula más profundamente (38). Saúl, luego, desplaza al Señor y éste lo desplaza a su vez, creando con David un nuevo espacio, una nueva oportunidad

(38) Sobre el reconocimiento visto como proceso reflexivo y réplica intersubjetiva a la afirmación de sí sigo a Benjamin, *Les liens de l'amour*.

y dando nuevas claves para evitar una fragilización de la alianza: la limitación de la violencia, que será la debilidad de David y que comportará, según la continuación del *segundo libro de Samuel*, tanto un fracaso como una vía de superación (39).

Estos episodios muestran hasta qué punto puede ser trágico para el humano cuando ejerce el poder como ruptura de la alteridad (“me rechazan a mí”) y de la diversidad (“como es costumbre en los otros pueblos”), generando inevitablemente relaciones de dominación que son contrarias al estatuto de la alianza tal como está expresada en el *Decálogo*. El diálogo de David con Mical y el episodio de David, Betsabé y Urías muestran hasta qué punto la legitimación de un poder violento puede basarse en una ideología religiosa de la alianza, interpretada narcisísticamente por quien está en la posición dominante. Hay que esperar a Natán (2Sam 12) que lo denuncie proféticamente y a Tamar que se lo enrostre a Amnón (2Sam 13).

El marco proporcionado por von Balthasar en el sexto volumen de *Gloria* para realizar una estética (bíblica) teológica, al cual hemos hecho referencia anteriormente (p. 320), nos permite apreciar una relevancia teológica a nuestro análisis narrativo. Dice von Balthasar sobre la manifestación de la gloria de Dios (40):

Todo lo que sucede en el ámbito de la revelación del Dios viviente, acontece en un campo abierto por Dios y hecho accesible al hombre más allá de su mera “naturaleza” allí donde Dios quiere morar junto a su pueblo elegido; por tanto, es en un lugar de Dios donde, se hace posible una relación de alianza, una existencia vivida según las directrices (*torá*) de Dios, una santidad dentro del espacio de la santidad de Dios.

Si volvemos al déficit estético en la hermenéutica bíblica, según el juicio de von Balthasar, podemos plantearnos si una lectura como la que he intentado presentar podría o no señalar una pista de superación de tal carencia. Personalmente, lo creo posible. Con certeza, hay otras formas de revalorar el ámbito de lo estético, y hay otras aproximaciones a la trama de los relatos que he presentado, el texto tiene una polisemia que es necesario respetar. Con todo, creo que una lectura del texto como la propuesta retoma elementos esenciales de la teología y no sólo de la de von Balthasar. He intentado explicitar estos elementos a partir de una lectura antropológica de los textos, me parece que dejando que se expliquen ellos mismos se advierte que se abren a una lectura teológica y a una plenitud de la que habla el poema de Pizarnik.

ABREVIATURAS

GL, I Hans Urs von Balthasar. *Gloria. Una estética teológica. Vol. 1: La percepción de la forma*. Trad. del alemán por Emilio Saura. Madrid: Encuentro, 1985.

(39) Cuestión que desarrollo en Van Treek, “Amnón y Tamar (2 S 13,1-22). Ensayo de antropología narrativa sobre la violencia”.

(40) GL, VI, pp. 16-17.

GL, VI Hans Urs von Balthasar. *Gloria. Una estética teológica. Vol. 6: Antiguo Testamento*. Trad. del alemán por Vicente Martín Pindado y Felipe Hernández. Madrid: Encuentro, 1999.

REFERENCIAS

- Ackerman, Susan. *When Heroes Love. The Ambiguity of Eros in the Stories of Gilgamesh and David*. Gender, Theory, and Religion. New York: Columbia University Press, 2005.
- Alonso Schökel, Luis. *Hermenéutica de la palabra. Vol. II: Interpretación literaria de textos bíblicos*. Academia Christiana 38. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Alonso Schökel, Luis y José María Bravo. *Apuntes de Hermenéutica*. Madrid: Trotta, 1994.
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.
- *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*. New York: W.W. Norton & Company, 1999.
- Balmory, Marie. *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*. Paris: Gresset & Fasquelle, 1993.
- Balthasar, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica. Vol. 1: La percepción de la forma*. Trad. del alemán por Emilio Saura. Madrid: Encuentro, 1985.
- *Gloria. Una estética teológica. Vol. 6: Antiguo Testamento*. Trad. del alemán por Vicente Martín Pindado y Felipe Hernández. Madrid: Encuentro, 1999.
- Beauchamp, Paul. *L'un et l'autre Testament. Vol. 1: Essai de lecture; Vol. 2: Accomplir les Ecritures*. Paris: Seuil, 1977-1990.
- Benjamin, Jessica. *Les liens de l'amour*. Trad. del inglés por Madelein Rivière. Paris: Éditions Métailié, 1992. Préface de Joyce McDougall.
- Blásquez, J.M. y J. Cabrero. "La arqueología israelita y la historicidad de los libros del Antiguo Testamento". En: *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 40 (2004), pp. 17-57.
- Blásquez, J.M. y J. Cabrero. "La historicidad de los relatos del Antiguo Testamento según la moderna historiografía". En: *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 41 (2005), pp. 23-73.
- Childs, Brevard S. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- Dickens, W. T. "Balthasar's Biblical Hermeneutics". En: *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*. Ed. por Edward T. Oakes y David Moss. Cambridge Companion to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 175-186.
- Driver, S. R. *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*. Oxford: Clarendon, 1913.
- Edelman, Diana. "Ahinoam". En: *The Anchor Bible Dictionary*. Ed. por David Noel Freedman. Vol. 1. 6 vols. New York: Doubleday, 1992, pp. 117-118.
- Gagnon, Robert A. J. *The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics*. Nashville (TN): Abingdon Press, 2001.
- Gunn, David. *The Fate of King Saul. An Interpretation of a Biblical Story*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 14. Sheffield: JSOT Press, 1980.

- Hackett, Jo Ann. "1 and 2 Samuel". En: *Women's Bible Commentary*. Expanded Edition. Ed. por Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 1998, pp. 91-101.
- Hertzberg, H. W. *I & II Samuel. A Commentary*. Trad. del alemán por John Bowden. Old Testament Library. London: SCM, 1964.
- Jobling, David. *1 Samuel*. Berit Olam 9. Collegeville (MN): Liturgical Press, 1998.
- Klein, Ralph W. *1 Samuel*. Word Biblical Commentary 10. Waco (TX): Word Books, 1983.
- Koltz, Anise. *Béni soit le serpent*. Poèmes. Esch-sur-Alzette y Québec: Phi y Les écrits des forges, 2004.
- Levenson, Jon D. "1 Samuel 25 as Literature and as History". En: *CBQ* 40 (1978), pp. 11-28.
- Levenson, Jon D. y Baruch Halpern. "The Political Import of David's Marriages". En: *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), pp. 507-518.
- McCarter, P. Kyle. *1 Samuel. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. The Anchor Bible 8. New York: Doubleday, 1980.
- Pizarnik, Alejandra. "Árbol de Diana (1962)". En: *Poesía completa (1955-1972)*. Ed. por Ana Becció. 2.a ed. Poesía 120. Barcelona: Lumen, 2001, pp. 99-140.
- Ricoeur, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Points 377. Paris: Seuil, 1986.
- Römer, Thomas y Loyse Bonjour. *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*. Essais Bibliques 37. Genève: Labor et Fides, 2005.
- Schroer, Silvia y Thomas Staubli. «"Jonathan aime beaucoup David". L'homosexualité dans les récits bibliques concernant Saül, David et Jonathan». En: *Foi & Vie* 99 (2000), pp. 53-64.
- Simian-Yofre, Horacio. "Diacronía. Los métodos histórico-críticos". En: *Metodología del Antiguo Testamento*. Ed. por Horacio Simian-Yofre. Biblioteca de estudios bíblicos 106. Salamanca: Sígueme, 2001, pp. 83-125.
- Ska, Jean Louis. *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*. Trad. del italiano por Francisco Gordón. Estella: Verbo Divino, 2001.
- Smith, Henry. *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T & T Clark, 1899.
- Sonnet, Jean-Pierre. "Narration biblique et (post)modernité". En: *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002)*. Ed. por Daniel Marguerat. Le monde de la Bible 48. Genève: Labor et fides, 2003, pp. 253-263.
- . «"Que ne suis-je mort à ta place!" De la cohérence narrative du cycle de David (1S16-1R2)». En: *Mémoires d'Écriture. Hommage à Pierre Gibert*. Ed. por Philippe Abadie. Le livre et le rouleau 25. Bruxelles: Lessius, 2006, pp. 274-295.
- Stoebe, Hans Joachim. *Das erste Buch Samuelis*. Kommentar zum Alten Testament 8/1. Gütersloh: Gerd Mohn, 1973.
- Tsumura, D. T. *The First Book of Samuel*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids (MI) y Cambridge: Eerdmans, 2007.

- Van Treek, Mike. "Amnón y Tamar (2 S 13,1-22). Ensayo de antropología narrativa sobre la violencia". En: *Estudios Bíblicos* 65 (2007), pp. 3-32.
- Wénin, André. *Samuel et l'instauration de la monarchie (1 S 1-12): une recherche littéraire sur le personnage*. Publications Universitaires Euro20 péennes Série XXIII Théologie 342. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1988.
- "Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur". En: *RTL* 25 (1994), pp. 145-182.
- *Samuel, juez y profeta. Lectura narrativa*. Cuadernos Bíblicos 89. Estella: Verbo Divino, 1996.
- "Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie". En: *La loi dans l'un et l'autre Testament*. Ed. por Camille Focant. Lectio Divina 168. Paris: Cerf, 1997, pp. 9-43.
- *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 12,4*. Lire la Bible 148. Paris: Cerf, 2007.

RESUMEN

El presente estudio pretende ahondar en la pregunta por la pertinencia de la perspectiva estética balthasariana dentro del marco del análisis narrativo, una aproximación que clama para sí la etiqueta de la recuperación estética del texto bíblico. Para ello, tomamos lo que según von Balthasar debería ser —a grandes rasgos— el contenido de una estética (bíblica) teológica. Definida ésta como una articulación de las temáticas de la gloria, el compañero creatural de Dios y la alianza, el ser del hombre es visto como un ser-en-alianza. Al Antiguo Testamento le es de vital importancia la categoría de alianza y la tematiza narrativamente en varias ocasiones. En este escrito se analiza una de ellas, a saber, la transición del poder de Saúl a David, motivada precisamente por la ruptura de la alianza por parte de Saúl. Nos preguntamos cómo es la puesta en escena y particularmente cómo es enfocado el problema del poder. El relato permite al lector visualizar la 'alianza' injertada en un conflicto de poder donde su legitimidad teológica de éste está enmarcada en el cumplimiento de la alianza que permite limitar la violencia entre los humanos. Así, gracias a una aproximación totalmente literaria, es posible apreciar la textura antropológica y teológica del alegato estético de von Balthasar.

Palabras clave: violencia, alianza, poder, análisis narrativo.

ABSTRACT

The present study attempts to delve deeply into the question of the pertinence of the balthasarian esthetic perspective within the framework of narrative analysis, an approach that claims for itself the label of esthetic recovery of the biblical text. For this purpose, we take what, according to von Balthasar, ought to be —with broad strokes— the content of a theological (biblical) esthetics. This being defined as an articulation of the thematics of glory, the creature-companion of God and the covenant, man's being is seen as a being-in-covenant. The Old Testament is of vital importance to the category of covenant and thematicizes it in a narrative manner on various occasions. In this writing one of these is analyzed—that is, the transition of power from Saul to David, motivated precisely by the rupture of the covenant relationship on Saul's part. We ask ourselves what the staging of the scene is like and, particularly, how the problem of power is focused upon. The account permits the reader to visualize the grafting-on of the covenant alliance within a conflict of power

where its theological legitimacy is set in the framework of the fulfillment of the covenant that allows violence among human beings to be limited. Thus, thanks to an entirely literary approach, it becomes possible to appreciate the anthropological and theological texture of von Balthasar's esthetic allegation.

Key words: Violence, Covenant, Power, Narrative analysis.

