



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 2

CBX 108 ANTIGUO TESTAMENTO II

Schmid, Konrad. “La formación de los profetas posteriores”. En *Introducción al Antiguo Testamento*, editado por Thomas Romer, Jean-Daniel Macchi y Christophe Nihan, 318-328. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2008.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

LA FORMACIÓN DE LOS PROFETAS POSTERIORES (HISTORIA DE LA REDACCIÓN)

Konrad Schmid

19.1. Historia de la investigación

Sólo una pequeña cantidad de los resultados de la investigación veterotestamentaria ha sido recibida en los medios eclesiales y en el espacio público sin sufrir demasiadas deformaciones. La imagen de la profecía veterotestamentaria, tal como la presentó ante todo la investigación histórico-crítica del siglo XIX, forma parte de esa pequeña cantidad. Allí donde se habla hoy de manera general de «profetas» se esconde la imagen de los profetas tal y como la esbozó la exégesis veterotestamentaria a partir del Antiguo Testamento. Se trata entonces de personajes singulares, espirituales y geniales, que encarnan sin medias tintas y sin condiciones con respecto a las personas a quienes se dirigen la voluntad divina que les ha sido comunicada. Para construir esta imagen de los profetas, la investigación veterotestamentaria aisló los *logia* proféticos originales de sus añadidos posteriores. La exégesis, que tenía como objetivo encontrar la imagen de este genio religioso que era el profeta, consistía entonces esencialmente en distinguir entre partes «auténticas» e «inauténticas» en el seno de un mismo texto.

Esta imagen clásica del profeta como genio religioso se inspiraba ante todo en el idealismo y en el romanticismo (cf. Schmid). Dominó durante todo el siglo XIX y se vio considerablemente respaldada por la tesis de J. Wellhausen, que databa la Ley después de los profetas (*lex post prophetas*), liberando a éstos del deber de interpretar la Ley. La imagen fundamental de un mensaje profético que no provendría de este mundo se vio muy respaldada por la teología dialéctica (K. Barth), y se prolongó después durante todo el siglo XX. La *discontinuidad* de la profecía constituye aún muy claramente una piedra de toque central de la *Teología del Antiguo Testamento* de G. von Rad, texto paradigmático de esta época. Según él, no se puede unir la profecía con las otras representaciones religiosas de Israel. Por eso von Rad la trató, en su segundo volumen, como si estuviera separada de todas las demás tradiciones.

No obstante, junto a esta imagen clásica construida por la investigación, en la primera mitad del siglo XX se alzaron ya algunas voces discordantes como, por ejemplo, las de H.W. Hertzberg o A. Gelin. Éstos no se interesaron únicamente por los profetas y sus palabras «auténticas», sino que estuvieron atentos también a los añadidos y trataron de hacer que éstos resultaran comprensibles en el marco de una interpretación de conjunto del corpus bíblico. Esta manera de considerar el problema preguntándose por la historia de la redacción (el concepto de *Redaktionsgeschichte* se remonta a W. Marxsen) se hizo ineludible a partir de este momento en la investigación veterotestamentaria, en particular gracias al comentario al libro de Ezequiel escrito por W. Zimmerli en 1969. Ésta es hoy una de las técnicas de trabajo dominantes en la investigación sobre los libros proféticos (véase, por ejemplo, B. Gosse, J. Vermeylen, O.H. Steck, y en general M. Fishbane). Así, la «historia de la redacción» se pregunta de manera decisiva, no sólo por la proclamación original de los profetas, sino también y ante todo por los diferentes acentos y corrientes de pensamiento que aparecen dentro de los libros que se les atribuyen, y que conciernen primero a la historia literaria posterior a las palabras proféticas puestas por escrito.

Se ha podido describir la historia de la investigación sobre los libros proféticos a finales del siglo XIX y durante el siglo XX como un proceso continuo. En esta perspectiva se consideraba que los títulos de cada texto remitían a profetas históricos que habían compuesto tales textos; después se trataba de reducirlos de manera crítica a una unidad segura dentro de la cual la sustancia del testimonio auténtico habría permanecido intacta. Así, el libro de Isaías provendría de «Isaías»; y el libro de Jeremías, de «Jeremías», etcétera. Hoy, el interés se ha desplazado de los profetas hacia sus libros y de sus palabras hacia los textos. Se considera, por lo tanto, que los libros proféticos son portadores de sentido en su conjunto y que no son ya la reunión casual de lo que se llamaba «pequeñas unidades», literaria y teológicamente autónomas. Se puede hablar aquí casi de un cambio de paradigma en la investigación, aun cuando la cuestión relativa a los *logia* originarios sigue conservando una cierta legitimidad.

La atención que la exégesis presta a las secuencias de los libros proféticos –consideradas tradicionalmente como inauténticas por la investigación exegética– muestra, de manera cada vez más evidente, que éstas no se reducen a las glosas y los errores textuales, sino que son la mayoría de las veces reinterpretaciones portadoras de sentido, que se insertan en un material preexistente. Los redactores sucesivos no son, por lo tanto, glosadores torpes, sino escribas que pueden reivindicar el título de «profetas», en la medida en que atestiguan por su actividad escriturística una asombrosa capaci-

dad de innovación y, aun cuando se ocultan anónimamente detrás de la figura que da su nombre al libro, consideran que su propia intervención es de orden profético.

Se ve así cómo la profecía ya no está ligada a una figura genial en medio de una historia puntual, sino que es un fenómeno colectivo de larga duración, y hay que tomarla de nuevo en serio como profecía *escurística*. Todas las profecías no fueron primero orales, ya que amplias partes de los libros proféticos han existido única y exclusivamente en forma escriturística (por ejemplo, Is 56-66 o Jr 30-33). Con respecto a ciertos libros proféticos, como probablemente Jonás o Malaquías, se puede considerar globalmente que hay que atribuirlos íntegramente a los escribas: detrás de ellos no hay ninguna figura de profeta cuya proclamación, una vez fijada por escrito, habría servido después de base a una historia redaccional posterior. Es más, parece que estos libros son, en conjunto, producto de una tradición profética íntegramente escrita y transmitida por los escribas (*schriftgelehrte Tradentenprophetie*).

19.2. La profecía escrita y transmitida por escribas

El trabajo de interpretación de los escribas sobre la transmisión de los textos proféticos puede ser valorado de diferentes maneras (cf. Kratz). Hay que diferenciar los puntos siguientes:

19.2.1. Primera fijación por escrito y compilación de textos preexistentes

El trabajo de interpretación comienza principalmente con la *primera fijación por escrito de logia orales*. Esta fijación por escrito constituye ya como tal un acto de interpretación, por el hecho de que, por este gesto, la palabra oral se sustrae a su situación de origen, y se añade a una *compilación* de otras palabras igualmente aisladas, que han podido ser reformuladas por otros redactores. Ciertos rasgos significativos pueden derivarse de la disposición de los textos, como pudo mostrarlo J. Jeremias especialmente a propósito de los libros de Oseas y de Amós. Este procedimiento era ya propio de las tablillas que contenían las compilaciones de los profetas neoasirios (cf. Nissinen). La ausencia de notaciones intermedias en Os 4-14 señala que los textos aquí compilados no deben ser leídos unos después de otros, sino más bien como un conjunto. Incluso es posible decir, de manera un poco provocadora, que (ya) no hay en ninguna parte profetas «auténticos» en el Antiguo Testamento, puesto que la primera fijación por escrito de *logia* orales, la elección y la composición de pequeñas unidades diferentes son ya actos de interpretación –y es difícil abrirse camino para remontarse más allá de ellos.

19.2.2. Añadidos de pequeñas unidades

También es posible poner de manifiesto pequeños añadidos, que sólo pueden ser ligados al contexto inmediato. En el libro de Jeremías, por ejemplo, ante todo en Jr 4-10, se encuentran complementos que amplían los anuncios de calamidades y de plagas. Estos anuncios se dirigen generalmente a una persona (Jerusalén), y son formulados en la forma femenina de la segunda persona del singular. Debido a estos añadidos, el anuncio de una catástrofe estrepitosa no corresponde ya simplemente a la llegada de una desgracia, sino que se convierte en el castigo por una falta. Esta falta consiste, metafóricamente, en el adulterio de Jerusalén, que constituye, por así decir, una especie de falsa alianza política: Jerusalén se busca otros «amantes», en lugar de confiar en Yhwh.

Jr 4,13-15: Ved cómo se levanta [el destructor de los pueblos] cual las nubes, como un huracán sus carros, y ligeros más que águilas sus corceles. ¡Ay de nosotros, estamos perdidos!

Limpia de malicia tu corazón, Jerusalén, para que seas salva. ¿Hasta cuándo durarán en ti tus pensamientos torcidos? Una voz avisa desde Dan y da la mala nueva desde la sierra de Efraín.

Investigadores como C. Levin, W. McKane, y previamente B. Duhm, que parten del principio según el cual no se pueden discernir estratos redaccionales de mayor envergadura, piensan que el trabajo de interpretación de los escritos sobre los libros proféticos consiste exclusivamente en algunos complementos de detalle. Según estos estudiosos, el crecimiento literario de los libros proféticos se podría comparar con un «bosque incontrolable» (Duhm), o con una avalancha cada vez mayor. Contra el parecer de estos autores, hay que subrayar, no obstante, que se pueden determinar, también en los libros proféticos, añadidos literarios que forman el marco de ciertas secciones de los libros, e incluso de los libros en su conjunto (y tal vez hasta de varios libros seguidos), y que dan a partes enteras del libro un sentido nuevo. En tales casos, el trabajo redaccional no se refiere sólo al contexto inmediato, sino que pone de manifiesto una coherencia más amplia, de todo un libro o incluso de una colección de libros. Para mostrar que es preciso interrogar a los textos de esta manera, podemos referirnos a lo que se ha llamado, en Is 1-39, en el texto griego de Jeremías, o también en Ezequiel, el *principio organizador* del libro. Éste consiste en formular primero palabras de maldición contra Israel, seguidas de palabras de maldición contra los pueblos, antes de concluir con palabras de salvación dirigidas a Israel

(Bogaert). Este principio organizador constituye manifiestamente la estructura del libro, y da así al conjunto una significación en relación con la historia de la salvación.

19.2.3. Textos que tienen un valor redaccional para el conjunto de un libro

Is 35 es un ejemplo de texto que tiene un valor redaccional para el conjunto de un libro. Este texto-bisagra, que podría provenir históricamente de los primeros años de la era de los diadocos (finales del siglo IV – principios del siglo III), reúne por primera vez las tradiciones del Proto y del Déutero-Isaías, hasta entonces independientes, en un «gran Isaías», y les da, en relación con otros añadidos en cada uno de los corpus, una nueva estructura de sentido. Is 35 es, como se puede mostrar de manera precisa, un producto de Is 24 y 40ss, que permite pasar del Proto al Déutero-Isaías (cf. Steck).

Otro ejemplo se encuentra en Jr 24. La visión de los higos malos y buenos da una preferencia a la primera *golah* (los «higos buenos»), con respecto a los que, después de la caída de Jerusalén y de Judá, se quedaron en el país y también a los que se refugiaron en Egipto (los «higos malos»). La inserción redaccional de Jr 24 no es una inserción aislada sin ninguna relación con el resto del texto, sino que concierne, por el contrario, al libro de Jeremías *en su conjunto*, puesto que permite estructurarlo según esta alternativa.

El comienzo de Jr 24 establece así una relación con el comienzo del libro y las dos visiones de Jr 1,11ss, retomando el modo de la visión e introduciendo la pregunta «¿Qué ves?».

Jr 24,1-3: Yhwh me hizo ver una imagen, y he aquí que había un par de cestos de higos presentados delante del Templo de Yhwh, después de que Nabucodonosor, rey de Babilonia, hubo deportado de Jerusalén al rey de Judá, Jeconías, hijo de Yoyaquim, a los principales de Judá y a los herreros y cerrajeros de Jerusalén, y los llevó a Babilonia. Un cesto era de higos muy buenos, como los primerizos, y el otro de higos malos, tan malos que no se podían comer. Y me dijo Yhwh: «¿Qué estás viendo Jeremías?». Dije: «Higos. Los higos buenos son muy buenos; y los higos malos, muy malos, que no se dejan comer de puro malos».

A través de este relato, los anuncios de juicio de Jr 1-23 son resumidos y referidos a la deportación de la primera *golah* bajo Jeconías. Desde el punto de vista de Jr 24, son los acontecimientos del año 597 a.C. los que forman una cesura decisiva en la historia de Israel, y no la destrucción de Jerusalén en el año 587, manifiestamente porque los desterrados de la primera *golah* (los

«diez mil» que componen la elite aristocrática de Jerusalén según 2 R 24,14) se considerarían como los herederos legítimos de Israel.

Después del cumplimiento de la visión de Jr 1 sigue en Jr 24 una nueva visión, que anuncia el desarrollo del plan histórico de Yhwh y favorece de manera correspondiente la primera *golah*.

Jr 24,5-7: Así habla Yhwh, Dios de Israel: Como por estos higos buenos, así me interesaré en favor de los desterrados de Judá que yo eché de este lugar al país de los caldeos. Pondré la vista en ellos para su bien, los devolveré a este país, los reconstruiré para no derrocarlos y los plantaré para no arrancarlos. Les daré corazón para conocerme, pues yo soy Yhwh, y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios, pues volverán a mí con todo su corazón.

Por lo tanto, las promesas de salvación de Jr 29-33 serán comprendidas en parte literalmente y serán limitadas de manera estricta por un redactor a la primera *golah*. Al mismo tiempo, Jr 24,8-10, al anticipar los relatos de Jr 37-44, los interpretará desde el punto de vista de Jr 24 como el cumplimiento de la parte negativa de la visión de los cestos de higos. Aquí, igualmente, se pueden identificar caso por caso las reformulaciones singulares.

Jr 24,8-10: Pero igual que a los higos malos, que no se pueden comer de malos –sí, así dice Yhwh–, así haré al rey Sedecías, a sus principales y al resto de Jerusalén: a los que quedaren en este país y a los que están en el país de Egipto. Haré de ellos el espantajo, una calamidad, de todos los reinos de la tierra; el oprobio y el ejemplo, la burla y la maldición por dondequiera que los empuje, daré suelta entre ellos a la espada, al hambre y a la peste, hasta que sean acabados de sobre el solar que di a ellos y a sus padres.

Así pues, Is 35 y Jr 24 son ejemplos de textos redaccionales que, por una parte, existieron única y exclusivamente en su forma escriturística y, por otra parte, fueron escritos específicamente para su incorporación literaria en sus libros respectivos.

19.2.4. Vínculos redaccionales que engloban varios libros

En último lugar, se pueden constatar también vínculos redaccionales entre los libros, vínculos que sirven manifiestamente para determinar un *corpus propheticum* (Isaías-Malaquías), e incluso para crear la parte «*Nebiim*» del canon (cf. la relación entre Jos 1,7.13-15 y Ml 3,22-24). Así E. Bosshard y O.H. Steck han constatado perspectivas redaccionales correspondientes en Isaías y en el corpus de los doce Profetas menores. En esta perspectiva,

se puede cuestionar igualmente la existencia de duplicados como los de Is 2,2-5 en Mi 4,1-5, o de Jr 49,7-22 en Abdías.

19.2.5. Textos proféticos que comentan la Torah

Hay que observar todavía que algunos de los añadidos textuales en los libros proféticos pueden corresponder a textos de otros corpus, por ejemplo, de la *Torah*.

Así, la promesa de un cielo nuevo y de una tierra nueva en Is 65-66 constituye claramente una recepción de Gn 1-3 (mientras que Qo 3 –«no hay nada nuevo bajo el sol»– parece, por el contrario, dirigido polémicamente contra Is 65-66). La promesa de una nueva alianza en Jr 31,31-34 se refiere manifiestamente al *Shemá Israel* de Dt 6,4-9, e invierte las condiciones de este texto relativas al tiempo de salvación venidero: Israel va a recibir la ley en su corazón y nadie se la enseñará ya a los demás.

19.3. El procedimiento de los añadidos literarios

Si nos preguntamos de qué manera conviene representar concretamente el proceso de añadidos literarios, hay que tener primero bien presente que en la época veterotestamentaria, los libros circulaban en un número muy limitado, y los medios literariamente productivos, al menos después del destierro, estaban probablemente concentrados en un solo lugar, a saber, Jerusalén. Los libros del Antiguo Testamento sólo se copiaban con el fin de asegurar la supervivencia de los textos. La preservación de la tradición suponía, junto a la pura preocupación por los textos, la preocupación por el sentido que pretende asegurar la continuación literaria de un texto transmitido. De esta manera, se puede comprender el proceso de añadidos literarios como una nueva formulación del contenido de sentido de un texto preexistente; por esta razón el desarrollo nuevo no se presenta como tal, sino que es redactado bajo la forma de una profecía puesta, de manera pseudonímica, en boca del profeta a quien se atribuye el libro.

A lo largo de la historia de la redacción de los libros proféticos, el libro de Isaías parece haber asumido el papel de «voz directriz»: Isaías profetizó todo, desde el reinado de los asirios hasta la llegada de un cielo nuevo y de una tierra nueva (cf. Si 48,24-25), y los otros profetas transmiten, cada uno en su propia época, profecías complementarias. Éstas se sitúan, no obstante, en la misma visión general de la historia, ya anunciada por la profecía de Isaías.

Si 48,24-25: Con el poder del espíritu [Isaías] vio el fin de los tiempos, y consoló a los afligidos de Sión. Hasta la eternidad reveló el porvenir y las cosas ocultas antes que sucedieran.

19.4. Significación teológica

No hay sólo una razón histórica para considerar los libros proféticos como una literatura de interpretación, o como la continuación literaria de textos tradicionales; este proceso tiene también una significación teológica.

19.4.1. La interpretación productiva de una tradición preexistente

«La tradición es la preservación del fuego, no la adoración de la ceniza», dijo Gustav Mahler. Tal vez haya que considerar así las actitudes con respecto a la tradición profética dentro del Antiguo Testamento. Los portadores de la tradición profética no conservaron el contenido literal (y únicamente éste) de los textos que habían recibido, en el sentido de una *fides historica* (credo histórico), sino que también se preguntaron por la actualidad del mensaje profético reexplicándolo de forma nueva.

Si se considera la dinámica de este procedimiento intra-bíblico con respecto a la tradición profética, resulta claro que una comprensión literalista y biblicista de las palabras proféticas es imposible. Lo teológicamente decisivo en los libros proféticos no son sus afirmaciones particulares. Que éstas eran históricamente limitadas y que necesitaban una reinterpretación, lo sabía ya el Antiguo Testamento; el movimiento de reinterpretación que se desvela continuamente dentro del corpus bíblico es mucho más importante.

La interpretación, que es también profética, de la tradición profética que la modela *desde su comienzo* podría servir de modelo para la manera en que conviene considerar hoy la profecía veterotestamentaria; en cualquier caso, muestra que una comprensión ingenuamente biblicista de los profetas no tenía ninguna autoridad, ni siquiera para los lectores y los portadores del Antiguo Testamento.

19.4.2. La especificidad de la profecía israelítica

Que la profecía no constituye una realidad específica de Israel en el marco del antiguo Oriente se sabe desde hace mucho tiempo: la profecía se conoce ante todo gracias a los textos de Mari (primera mitad del segundo milenio antes de Cristo) y de la biblioteca de Asurbanipal (siglo VII a.C.). Ni el fenómeno de la profecía ni su contenido son propios de Israel. Salvación y catástrofe, falta y castigo son también temas de la profecía del antiguo Oriente.

Lo que parece ser propio de la profecía israelita es más bien el fenómeno de su transmisión literaria que, según Jeremías, no expresa nada más que esta convicción: las palabras proféticas de Israel no se agotan en su marco histórico sino que tienen una significación para las generaciones futuras. Por eso fueron puestas por escrito y fueron actualizadas una y otra vez. La profecía veterotestamentaria se ha conservado hasta hoy precisamente debido a este proceso continuo. Sin el proceso de transmisión, los libros proféticos se habrían disgregado con sus rollos originarios y hoy estarían olvidados.

19.2.3. El final de la teoría del Anschluss del Nuevo Testamento a los profetas

Como consecuencia de la interpretación clásica del profeta como genio religioso se ha llegado a imponer una articulación entre Antiguo y Nuevo Testamento, que K. Koch ha descrito polémicamente como el «Anschluss del Nuevo Testamento a los profetas». Según esta visión, Jesús de Nazaret llegó después de un período de decadencia de cinco siglos caracterizados por epígonos mediocres, y retomó la tradición de los profetas mayores que se había extinguido con Jeremías o el Déutero-Isaías (ya sospechoso en razón de su anonimato). Después de estos últimos profetas mayores, la religión israelita originariamente tan llena de espíritu se había sumido en el legalismo judío, del que Jesús de Nazaret se había liberado de nuevo. El hecho de que el judaísmo, por su parte, había rechazado a Jesús podía, en sentido inverso, ser atribuido a la pérdida de la profecía en Israel.

Sin embargo, una visión de conjunto del carácter redaccional de los libros proféticos ha permitido mostrar que la diferenciación crasa entre vulgares glosadores y figuras singulares y geniales no puede explicar de manera satisfactoria la historia de los libros proféticos; el proceso de crecimiento literario de estos libros está, por el contrario, impregnado de principio a fin por las inserciones proféticas. En cierto sentido, los profetas son primero las construcciones de sus libros; y son estas construcciones las que se han de considerar de manera crítica. Así, la investigación crítica muestra que el llamado «vacío en la revelación» de 500 años que separa a Jeremías o al Déutero-Isaías de Jesús es una construcción de la investigación que no tiene ni indicios históricos ni plausibilidad teológica, porque establece una división falsa entre el hebraísmo preexílico, por una parte, y, por otra, el judaísmo legalista posterior al destierro.

Tomar en consideración la reinterpretación literariamente productiva que impregna los libros proféticos en su misma sustancia es permitir una comprensión integradora y no disgregadora de los dos Testamentos. El Antiguo Testamento no es, entonces, el testimonio de luminiscencias discretas, signos

raros de un contacto genial con la divinidad, sino que constituye más bien el depósito de una *relación de interpretación* con la escritura y la experiencia. Este movimiento se encuentra perpetuado en el Nuevo Testamento, que es una continuación del Antiguo Testamento (entre otras; por ejemplo, la tradición rabínica).

19.5. Indicaciones bibliográficas

E. BEN ZVI. «The Prophetic Book: A Key Form of Prophetic Literature», en M.A. SWEENEY / E. BEN ZVI (eds.), *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, Grand Rapids (Mi) / Cambridge, 2003, pp. 276-297. P.-M. BOGAERT, «Le livre de Jérémie en perspective: les deux rédactions antiques selon les travaux en cours», *RB* 101 (1994), pp. 363-403. ID., «L'organisation des grands recueils prophétiques», en J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Esaié. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage* (BETHL 81), Leuven, 1989, pp. 147-153. E. BOSSHARD-NEPUSTIL, *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit* (OBO 154), Friburgo (CH) / Göttingen, 1997. B. DUHM, *Das Buch Jeremia* (KHC 11), Tübingen / Leipzig, 1901. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1985. A. GELIN, «La question des "relectures" bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante», en *Sacra Pagina. Miscellanea Biblica* (BETHL 12/13), Leuven, 1959, pp. 303-315. B. GOSSE, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse* (BZAW 246), Berlín / Nueva York, 1997. J.-G. HEINTZ (ed.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité: Actes du colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995* (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antique), París, 1997. H.W. HERTZBERG, «Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments (1936)», en ID., *Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments*, Göttingen, 1962, pp. 69-80. J. JEREMIAS, «Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie», *ThLZ* 119 (1994), pp. 483-494. ID., *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten* (FAT 1), Tübingen, 1995. R.G. KRATZ, «Redaktionsgeschichte I. Altes Testament», *TRE* 28 (1997), pp. 367-387. ID., *Die Propheten Israels*, München, 2003. K. KOCH, *Ratlos vor der Apokalypik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh, 1970. C. LEVIN, *Die Verheissung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt* (FRLANT 137), Göttingen, 1985. W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangelium* (FRLANT 49), Göttingen, 1959 (trad. cast.: *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Sígueme, Salamanca, 1981). W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah: Volume I* (ICC), Edimburgo, 1986. M. NISSINEN, «Die Relevanz der neuassyrischen Prophetie für die alttestamentliche Forschung», en M. DIETRICH / O. LORETZ (eds.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. FS K. Bergerhof* (AOAT 232), Kevelaer / Neukirchen-Vluyn, 1993, pp. 217-258. J.D. NOGALSKI / M.A. SWEENEY (eds.), *Reading and Hearing the Book of the Twelve* (SBL.SS 15), Atlanta (Ga), 2000. A. SCHAT, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches: Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse* (BZAW 206), Berlín / Nueva York, 1998. K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches* (WMANT 72), Neukirchen-

Vluyt, 1996. ID., «Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie», *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 3 (1996), pp. 225-250. O.H. STECK, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Vorgeschichte des Kanons* (BThSt 17), München, 1991. ID., *Bereitete Heimkehr. Jes 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und Zweiten Jesaja* (SBS 121), Stuttgart, 1985. ID., *Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfragen und Fährten zur Antwort*, Tübingen, 1996 = *The Prophetic Books and Their Theological Witness*, St. Louis (La), 2000. J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël* (EtB), Paris, 1977-1978. W. ZIMMERLI, *Ezechiel* (BK.AT 13/1+2), Neukirchen-Vluyn, 1969 = *Ezekiel: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel* (Hermeneia), 2 vols., Philadelphia (Pa), 1979; 1983.