

Trevor LAURENCE, *Cursing with God: The Imprecatory Psalms and the Ethics of Christian Prayer*, Baylor University Press, Waco (TX) 2022, xx + 396 pp., ISBN 978-1-4813-1636-1.

El A. es catedrático en The King's College de la ciudad de Nueva York y trabaja activamente en la investigación de temas relacionados con la Biblia y la violencia. El libro es el resultado de un largo proceso de investigación sobre el tema de los Salmos imprecatorios, motivado por su experiencia personal, que refiere en las primeras páginas de la introducción. Algunas secciones de la obra ya habían sido publicadas en otros lugares, tal como el autor explica en la página de créditos.

Como el título indica, el desafío que se propone el A. es explorar la inserción de las imprecaciones bíblicas en la ética de la fe y la oración cristiana. Su objetivo es demostrar que estos textos no son solo compatibles sino incluso necesarios dentro de una concepción de la fe cristiana coherente con los textos bíblicos: “La tesis fundamental de esta obra es que la ejecución orante de los salmos imprecatorios es un medio éticamente aceptable –incluso obligatorio– por el que la Iglesia cristiana ejerce fielmente la vocación que Dios le ha dado como sacerdocio real en el mundo” (14, traducción propia). Más específicamente, el A. pretende que su argumentación produzca un efecto no solo en el mundo académico, sino también en la vida litúrgica de las comunidades, para lo cual incluye al final un apéndice con ejemplos de posibles liturgias imprecatorias para utilizar en la Iglesia (335-348).

La *Introducción*, que lleva por subtítulo “Ethics, Biblical Theology, and the Imprecatory Psalms” (1-18), es fundamental porque allí el A. declara abiertamente sus opciones de fe y los criterios hermenéuticos con los que elabora su lectura teológica. Contextualizando la reflexión en un “mundo violento” (4), entiende que la recuperación del rezo de estos Salmos puede permitir a la Iglesia responder más adecuadamente a la realidad. A modo general, se declara “reformado y evangélico” (6) y adhiere a la confesión de fe de Westminster, según la cual la Escritura es palabra del Dios trino y uno, inspirada y autoritativa. Si bien reconoce la dimensión humana del texto bíblico, el acento está claramente puesto en la autoría divina, que le da al libro “unidad en la diversidad” (9). Entiende la unidad de los dos Testamentos cristocéntrica y canónicamente (dentro del canon aceptado por la mencionada Confesión de fe). En su estudio aún lo que llama “ética histórico-redentora” (*redemptive-historical ethics*) y la “ética narrativa” a fin de “investigar la relación de los salmos imprecatorios con la narrativa cristocéntrica del mundo que hace la Escritura y para discernir la forma de una ejecución cristiana éticamente fiel de los Salmos imprecatorios dentro de la narrativa moralmente determinante que despliega la Escritura” (11). Como se ve, el aspecto narrativo es determinante en su hermenéutica. También lo es la intertextualidad, entendida de modo muy amplio (12-13). La introducción continúa con una breve presentación de cada capítulo y la exposición de sus objetivos, que incluirían superar la interpretación de estos Salmos como mera renuncia a la venganza –dejándola para Dios– para proponer que su rezo tiene un efecto activo en la vida de la fe y en toda la moral.

El primer capítulo, titulado “From Israelite Psalms to Christian Prayer” (19-115), parte de la dificultad que presentan para los cristianos las imprecaciones –elige para ello, no por casualidad, la afirmación de Sal 41,11 en donde el orante pide a Dios que lo levante para poder vengarse– para presentar una visión panorámica de las distintas interpretaciones que se han dado al respecto. Comienza con C. S. Lewis, quien desde su lugar de no especialista juzga estos textos como expresiones de sentimientos humanos aberrantes, solo utilizables alegóricamente para desear la destrucción de los propios vicios. En su crítica a Lewis, el A. encuentra como problemática la distancia que aquel establece entre palabra de Dios y palabra de la Escritura (28), algo que muchos consideraríamos evidente. Un segundo acercamiento que considera es el de D. Bonhoeffer y J. Adams, quienes hacen una lectura cristológica de los textos: solo Cristo está en condiciones éticas de rezar estos Salmos; y en la cruz él asume el lugar de los culpables, rescatándolos del juicio.

A continuación, presenta varias interpretaciones que tienen en común alguna lectura de estos Salmos en clave de alianza. Desde las que proponen que los Salmos imprecatorios se entienden dentro de una alianza éticamente inferior a la cristiana (aquí ubica a A. Weiser, W. Holladay y R. Zuck), pasando por las que hablan de una discontinuidad o diferencia entre ambas alianzas, sin que ello implique superioridad o inferioridad (aquí ubica a J. C. Laney, J. Shepherd, T. Longman III, H. G. L. Peels, D. Kidner, L. Mays, C. Westermann, entre otros), hasta las que hablan de una continuidad entre los Testamentos (cita a J. N. Day, D. Murray, E. C. Beisner y K. Barker). Esta última postura recibe evaluación más positiva por parte del autor, aunque entiende que necesita más precisiones.

En otro apartado incluye las que llama lecturas de renuncia (*relinquishment readings*): al pedir a Dios el castigo, la persona orante renuncia a la venganza por mano propia; en todo caso, los Salmos no serían éticamente normativos y la intervención divina no necesariamente seguirá a la letra lo que se pide (cita aquí a E. Zenger, W. Brueggemann, K. Schaefer, D. Blumenthal, B. Janowsky entre otros). En su crítica, acentúa, por ej., la reducción de la función de estos Salmos a meramente catártica, sin relación auténtica con la realidad divina. Y agrega la versión de D. Nehrbass, quien entiende que se espera realmente que Dios castigue, lo cual vuelve a replantear la coherencia de esto con el mandato del amor a los enemigos.

En su evaluación final de las propuestas, reafirma que no se pueden leer estos Salmos sin presupuestos teológicos. Y que, para una comprensión evangélica tradicional, según la cual la Escritura refleja la palabra unificada de un único autor divino (90), hace falta creatividad para entender cómo se relacionan la ética de las imprecaciones y su visión de Dios con el resto de los testimonios bíblicos. Propone una serie de criterios (92-101) entre los cuales la dimensión exegética y teológico-bíblica son fundamentales, así como un método “éticamente holístico”.

A partir de allí, presenta el A. su propio método, una “ética histórico-redentora” (*redemptive-historical ethic*), basado en “el marco del relato (*story*) global de Dios sobre el mundo” (101). Según el A., el relato “ofrece las categorías y la teleología de la cual emergen los imperativos morales y en cuyo marco cobran sentido” (102). El marco en el que interpreta la narrativa bíblica está definido como el reino

de Dios desde el templo (en inglés, “*temple-kingdom of God*”), un tema central en los Salmos y en el anuncio de Jesús en el NT. Partiendo de un esquema tripartito de C. Westermann, identifica los tres personajes que intervienen en las imprecaciones: la víctima de injusticia que impreca, el victimario objeto de la imprecación y el juez divino a quien se dirige la imprecación. Su método presta atención a las alusiones de los Salmos a otros textos anteriores. Si bien toma elementos de Ricœur, se distancia en la valoración que tiene el A. de la exégesis histórico-crítica. Se queda con el concepto del “mundo del texto”. En suma, muestra cómo su método responde a los criterios arriba estipulados. El resto del libro será aplicar este método a las imprecaciones bíblicas.

El capítulo segundo, titulado “Cursing with the Psalms” (117-195) estudia los Salmos imprecatorios aplicando la perspectiva histórico-redentora antes delineada. La pregunta inicial al leer las imprecaciones sería, según el A., “en qué mundo está rezando el salmista”, entendiendo que el Salmo despliega un mundo en el cual hay que entender estas oraciones. Un mundo, entiende, marcado por abundantes alusiones al “relato” bíblico. Retomando los tres personajes mencionados anteriormente (víctima, victimario y juez divino), comienza identificando al enemigo con la “semilla de la serpiente” de Gn 3 y los enemigos del reino. Más allá de las diferencias entre un Salmo y otro, todos los enemigos tendrían las mismas características: violencia injusta, presentada como amenaza al reino de Dios desde el templo. Dado que “Israel es el reino de Dios desde el templo” (sic, 129) en un determinado momento de la historia de redención, atacar a Israel es atacar el reino de Dios en la tierra. El enemigo es en definitiva la semilla de la serpiente de Gn 3,15. Desarrolla varias alusiones al tema de la serpiente –entre otros– en el Sal 83, menos convincentemente en Sal 140–144 y en otros Salmos como 68; 72; 74; 137. También argumenta en este sentido acerca del Sal 109, ayudándose de una lectura canónica que lo une a Sal 108 y 110. La pregunta que surge ante sus argumentaciones es: ¿cualquier referencia a una serpiente –o a temas como “golpear/aplastar la cabeza”– es alusión a Gn 3,15? ¿O más bien tanto Gn 3,15 como los Salmos aludidos se sirven de un motivo común y conocido –la serpiente y las asociaciones de astucia y letalidad– para hablar de los enemigos?

En cuanto al orante que impreca, se entiende que es alguien que sufre injustamente y desde allí pide por el fin de la violencia, reivindicación pública y justicia según la alianza. Este último punto parece tener más importancia para el A., porque no se trataría de cualquier tipo de justicia, válida para cualquier pueblo, sino que tendría características propias de la alianza de Israel con Yhwh, incluidas sus conocidas maldiciones. Aquí vuelve sobre el motivo de la maldición de la serpiente de Gn 3,15, para sugerir que todo pedido de justicia se puede leer desde “los lentes y la lógica del *protoevangelium*” (155), una pretensión que parece no suficientemente justificada. Así, que las referencias de Sal 72,4.9 a “aplastar” al opresor y a “lamer el polvo” sean alusiones a Gn 3,14.15 (155-156), no parece evidente, ya que los verbos son distintos y ambas expresiones son de uso común en contexto de guerra.

Según Laurence, la motivación final de las imprecaciones sería el amor a Dios y el deseo de que sea glorificado. “En cada caso, el *telos* de las imprecaciones, nacido del amor, es la justicia y alegría, la seguridad, la estabilidad y el *shalom* del reino de Dios desde el templo” (163). Esto no excluiría el amor por los enemigos, para quienes se desea que se conviertan como efecto del juicio divino sobre ellos. Interesantes, aunque controversiales, son las propuestas de que incluso el pedido de muerte para el enemigo sea un acto de amor (169-170), o que el odio a aquellos esté enraizado en el amor.

El orante que imprecaba sería, entonces, el hijo adámico de Dios, con carácter de sacerdote y de rey. Esto último es más claro en los Salmos donde el orante está caracterizado como David, pero no tanto en otros. Y el carácter sacerdotal de estas oraciones tampoco es tan evidente. Así, por ej., que en Sal 137 está la comunidad de Israel funcionando como el hijo de Dios, pidiendo el juicio que despedace a la semilla de la serpiente que atacó el reino (179), suena un tanto excesivo. El destino del orante que imprecaba sería, según el A., la liberación y la alegría de habitar en Sión, la ciudad-templo de Dios. En todo este apartado, las diferencias entre el yo individual y el comunitario se difuminan, algo que no parece suficientemente justificable.

El tercer actor en el drama de las imprecaciones es Dios, el juez divino. Como personaje del mundo del texto, Dios es presentado en las imprecaciones como juez, al mismo tiempo que rey y guerrero, algo que parece bastante claro en los textos. Las alusiones a las alianzas en los salmos imprecatorios “presentan al Señor del cosmos como el garante del juicio, un Dios incluso más celoso del ejercicio de la venganza que los propios salmistas, un rey que no puede dejar de defender su reino centrado en el templo de la oposición presente y futura a causa de la palabra que prometió en el pasado” (190). El futuro que se avizora en los Salmos es el de un Dios rey glorioso y celebrado en todo su esplendor.

El *tercer capítulo* trata, bajo el título “La maldición y Cristo” (197-253), estudia los Salmos imprecatorios en relación con el NT. Los evangelistas y Pablo recurren al motivo del justo sufriente davídico, sobre todo en los relatos de la Pasión, para describir los sufrimientos de Jesús, por medio de alusiones o con citas directas de los Salmos imprecatorios. Los relatos de la infancia, con sus alusiones a los que traen ofrendas desde lejos para el rey, la purificación del templo que hace Jesús, son gestos por los que se actúa lo que rezan los Salmos imprecatorios. La resurrección de Jesús sería el último acto de reivindicación de su inocencia y el modo en que Dios realiza el juicio sobre el mundo. El Apocalipsis, con sus referencias al dragón-serpiente (Ap 12), conectaría la mujer con Gn 3,15; la Iglesia es la semilla de la mujer que sigue siendo atacada por la serpiente y es liberada. Allí la Iglesia reza con los Salmos imprecatorios (cita Ap 6,9-10) para que se manifieste en la historia la venganza divina.

Los enemigos del reino de Dios son una figura muy flexible que se puede aplicar a varios sujetos. Ellos son identificados en los evangelios con los sumos sacerdotes, escribas, ancianos y autoridades judías, y estarían identificados con la semilla de la serpiente en Jn 8,44 (aunque allí se habla del diablo). En el lamento

sobre Jerusalén de Lc 19,44, toda la ciudad es identificada con la Babilonia del Sal 137,9. Para Pablo, el enemigo del Sal 69 es todo Israel endurecido que rechazó a Jesús. En algunos textos paulinos, los enemigos son los que persiguen a la Iglesia. Y en último término, para Pablo, la descripción de los enemigos del reino de Dios abarca a todos los seres humanos (Rom 3,9), incluso los que fueron justificados por la gracia. El mismo Jesús fue “hecho maldición por nosotros”, dirá Pablo en Gal 3,13, asumió las maldiciones de la alianza deuteronomica.

Cuando se trata de presentar las alusiones al reinado de Dios y su juicio sobre el mundo, las citas del A. a textos del NT son abundantes. En Ef 4,8 y en Hch 2,33 se cita el Sal 68 para hablar de la exaltación de Jesús y su envío del Espíritu. El mismo es el templo de Dios y la morada de Dios en medio de su pueblo. En su parusía, Jesús completará la obra de mediador humano y administrador divino de la justicia cósmica (241).

Finalmente, en los pocos textos donde efectivamente aparecen expresiones cercanas a las imprecaciones en el NT, estas son presentadas como algo éticamente aceptable, en línea con el *telos* de Dios para la historia.

En el *cuarto y último capítulo*, “Maldecir en Cristo” (255-326), el A. propone una utilización cristiana éticamente fiel de los Salmos imprecatorios. Así, propone que los agentes adecuados de una imprecación cristiana deben reunir las condiciones de vocación –hijo de Dios, sacerdote y rey que protege el reino de Dios y su templo– y de circunstancia –justo sufriente–. Pueden rezar pidiendo el juicio de Dios quienes, por medio del arrepentimiento y la fe en Cristo, han sido reinstalados en su identidad y vocación de reyes-sacerdotes. Pero además deben ser moralmente justos y poder reivindicar con el salmista su propia inocencia. En cuanto a los enemigos, son tanto las fuerzas espirituales como seres humanos concretos, sistemas de dominación humanos o el propio pecado.

En cuanto al contenido de la imprecación cristiana, debe apuntar a que la acción de Dios en la historia lleve a la conversión de los enemigos de su reino. Esto ya estaba presente en los Salmos, pero mucho más entre los cristianos, que han experimentado en sí mismos esta salvación. Pero también la oración para que Dios ponga fin a la acción de los enemigos, incluso con su muerte, estaría legitimada. “No rezar para que Dios haga todo lo necesario para impedir que el enemigo se ensañe contra el reino y contamine su mundo con violencia sería una abdicación de la vocación de los hijos e hijas de Dios” (275). Otra forma de juicio divino que deben pedir los cristianos es la venida escatológica de Cristo, en la que ellos y ellas participarán activamente. El tiempo de la Iglesia es el del ya, pero todavía no. En ese lugar se ubicaría la imprecación cristiana, un tiempo de gracia y paciencia antes de la realización de la venganza de Dios sobre el mundo.

En cuanto a la relación entre la imprecación cristiana y el mandamiento del amor, sostiene el A. que solo puede rezar bien una imprecación quien lo haga movido por el amor a los enemigos y el deseo de su conversión. Esta oración es coherente mientras pida la confirmación de la justicia y soberanía de Dios sobre la historia. Debe nacer del amor por el reino de Dios y la comunidad sobre la que Él reina; y también del amor por la creación de Dios.

## RECENSIONES

Las oraciones cristianas tienen efectos éticos. Estos incluyen un renovado encuentro con Cristo, el justo sufriente y vencedor de la muerte, por medio de la oración, al mismo tiempo que le recuerda su propia solidaridad con los enemigos del reino. Estimula el amor a Dios y a la creación, que será plenamente restaurada en la parusía. Por supuesto, al ayudar a crecer en el amor a Dios, también crece el amor por los enemigos, con los cuales también cada orante puede identificarse, al menos en potencia.

En la *conclusión*, subtitulada “maldecir con Dios” (327-334), vinculando el jardín del Edén con el de Ap 22, donde se consumaría el cosmos como templo-jardín y la humanidad como un sacerdocio real, el A. resume sus propuestas y plantea caminos de profundización en la investigación.

Concluyen la obra un *apéndice* titulado “Maldecir en el culto comunitario” (335-348), que ofrece un ejemplo de liturgia de imprecación, una extensa bibliografía que da cuenta de la investigación exhaustiva realizada (349-378) y los índices de autores (379-385) y de citas bíblicas (386-396).

Se trata, sin duda de una propuesta muy elaborada y abarcativa de toda la Escritura, coherente en sus propuestas y en su método, siempre que se acepten los presupuestos hermenéuticos que relativizan el valor histórico de los textos y dan prioridad al relato (*story*) o identifican el texto bíblico con la Palabra de Dios. La mirada diacrónica es también relativizada en orden a valorar más bien una lectura canónica que tiende a situar todos los textos al mismo nivel. El mismo A. reconoce que no pretende decir que los conceptos puestos de relieve en su propuesta sean “el” centro teológico de la Biblia, pero aun así cabe preguntarse cómo se integran voces disonantes como las de los Salmos que evitan pedir la destrucción activa de los enemigos por parte de Dios (cf. por ej., C. Sticher, *Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen. Ein theologisches Denkmuster im Psalter*, Berlin – Wien 2002), entre otras. Más allá de estas y otras reservas expresadas más arriba, el libro representa una reflexión seria sobre un difícil tema y ya es una referencia obligada para quienes quieran continuar el estudio sobre estos Salmos.

**ELEUTERIO R. RUIZ**

Pont. Univ. Católica Argentina

eleuteruiz@uca.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-4923-2908>