

## La Biblia y el mundo del siglo XXI

**Carlos Gil Arbiol.** Universidad de Deusto. Bilbao.

**E**n este artículo se ofrece una particular lectura de las dificultades y posibilidades que la Biblia tiene en la ágora de la Europa del siglo XXI. Mientras los motivos y episodios históricos recogidos en la Biblia siguen siendo inagotable inspiración de libros y películas actuales, algunos sectores eclesiales conservadores parecen subrayar su exclusividad cristiana y la necesidad de la fe para su interpretación. El teólogo Joseph Ratzinger, siendo todavía cardenal y presidente de la Pontificia Comisión Bíblica, lideró su propia batalla contra los peligros de dejar la Biblia en manos del mundo. Es útil, quizá, dialogar sobre ello para descubrir los peligros y las posibilidades abiertas, acogiéndonos a una exhortación suya del año 1962: "La Iglesia necesita del espíritu de libertad y de franqueza en su vinculación a las palabras: 'No extingáis el espíritu' (1Tes 5,19)... Si fue flaqueza de Pedro negar la libertad del Evangelio por miedo a los adeptos de Santiago, su grandeza estuvo en aceptar la libertad de san Pablo que le 'resistió cara a cara' (Gal 2,11-14). La

Iglesia vive hoy todavía de esta libertad que le abrió el camino al mundo pagano”<sup>1</sup>.

## 1. Una visión de la situación actual: el mundo conquista la Biblia

Cualquier persona que se acerque a los mostradores de una librería o que frecuente ciertos *blogs* y páginas de Internet, percibirá inmediatamente la enorme cantidad de material de carácter religioso, especialmente sobre temas bíblicos y orígenes del cristianismo<sup>2</sup>. Muchos de estos libros y *webs* han popularizado de modo polémico y brusco algunos consensos provisionales o hipótesis que la ciencia bíblica ha ido elaborando lentamente en los últimos dos siglos, y que eran discutidos y administrados con cautela por los estudiosos. Algunos de estos resultados incluyen, por ejemplo, que la Biblia no es una entidad monolítica, sino que contiene tradiciones plurales, diversas y divergentes; que el proceso de constitución del canon fue un proceso muy largo y laborioso en el que intervinieron muchos factores teológicos, sociales y políticos; que la forma que el Nuevo Testamento adquirió a finales del siglo II d.C. no era en modo alguno la única forma imaginable que el canon cristiano podía haber asumido; que la unidad ideal de los orígenes del cristianismo, narrada por Lucas en los Hechos de los Apóstoles, es una recreación teológica que condiciona su historicidad; que la “ortodoxia” no precedió históricamente a la “herejía”, sino que convivieron y se comunicaron tradiciones la una a la otra; que la constitución de la Gran Iglesia a partir del siglo II fue un proceso de negociación, de diálogo, de búsqueda de consensos, en los que unas comunidades estaban mejor situadas que otras y lograron imponer sus criterios; que los “apócrifos” no son sino una parte de la literatura cristiana primitiva que al cabo de un largo proceso de selección fue etiquetada como tal de acuerdo a unos criterios que no nos es posible recuperar en su totalidad; etcétera<sup>3</sup>.

1 J. Ratzinger, “Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche”, *Wort und Wahrheit* 17 (1962) 409-21 (cita de la p. 21); traducción castellana: J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona, 1972, p. 294.

2 Cf. V. Vide - E. Arens - C. Gil - L. Ramón - L. Sequeiros, *Biblia y cultura*, Univ. de Deusto, Bilbao, 2008.

3 Cf. J. Treballe, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998, pp. 261-284; W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr, Tübingen 1934. Esta obra, a pesar de responder a otro contexto cultural diferente al actual, sigue reimprimiéndose fruto de los continuos seminarios sobre orígenes del cristianismo (ver la última reedición inglesa: W. Bauer, *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*, Sigler Press,

La popularización mediática de estos resultados, muchos de ellos todavía en debate, ha acelerado e intensificado sus efectos: se han interiorizado rápidamente por la sociedad, ávida de motivos para reformular la identidad del ciudadano laico sin esclavitudes eclesiásticas o cristianas, pero lo ha hecho sin las necesarias cautelas, matices, ajustes o precisiones. Se han asumido de golpe y acríticamente.

El sorprendente éxito a escala mundial de algunas novelas recientes (como *El Código da Vinci* de Dan Brown) no es fruto de su calidad literaria ni del acierto de campañas publicitarias agresivas, sino de la confluencia de, al menos, dos factores. El primero es la creciente y alarmante ignorancia de una mayoría de los creyentes sobre las cuestiones históricas que atañen a la propia fe, los orígenes del cristianismo y las circunstancias sociales, políticas y religiosas en las que nace y crece la Iglesia. No es posible entender si no, cómo tantas personas, especialmente jóvenes, han aceptado la ficción narrativa de estas novelas como verdad histórica, hasta poner en duda algunos de los consensos más generalizados. De este desconocimiento deberíamos preguntarnos cuánta culpa institucional tenemos los responsables educativos, académicos y eclesiales; si, quizá, no nos estamos preocupando más, por ejemplo, de la conveniencia o no de que las mujeres lean las lecturas en la liturgia (tema discutido, por cierto, en el reciente Sínodo sobre la Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia, en noviembre de 2008) y nos preocupamos menos de las fatales consecuencias de lecturas sexistas de ciertos textos bíblicos (esto, más que lo anterior, debería haber generado una propuesta sinodal acorde con los tiempos).

El segundo factor es la crisis de identidad que viven muchas personas y pueblos fruto de la globalización, de las migraciones, de la secularización..., que provocan una avalancha desordenada y descontrolada de modelos de vida y una alteración de los valores tradicionales dominantes de una sociedad en transformación. Europa entera está dejando atrás unos modelos de vida, de familia, de trabajo, de economía... y se mueve hacia unos nuevos modelos de vida inciertos pero libres de las servidumbres del

**Es alarmante la ignorancia de la mayoría de los creyentes sobre las cuestiones históricas que atañen a la fe**

Miffintown 1996); A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums : in den ersten drei Jahrhunderten*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1902; Id., *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1910; M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas: problemgeschichtlich dargestellt*, Paul Haupt, Berna 1941.

pasado. Esta búsqueda de estabilidad se puede convertir en desesperada (ciertos nacionalismos, fundamentalismos, terrorismo, violencia de género, etcétera) o puede buscar formas más sutiles y legítimas, como la revisión del pasado para reconstruir la identidad en base a nuevas interpretaciones y relecturas de los hitos históricos que nos han configurado la identidad.

Un mundo cambiante, acelerado, mestizo, desorientado... está reemplazando al viejo, construido, en buena medida, sobre los cimientos de una interpretación eclesiástica y europea de la tradición bíblica. La crisis del proyecto de Europa y de las instituciones eclesiásticas, entre otras causas, ha llevado al fuerte deseo de construir la sociedad sobre "cimientos no puestos por otros" (usando una frase de Pablo en Rom 15,20) o sobre las cenizas de la vieja.

## 2. Reacciones eclesiales a esta situación: entre el paternalismo y la autonomía

Las autoridades eclesiales europeas, en general, no han sabido reaccionar a este mundo desorientado y acelerado, ni a estos intentos mencionados de liberación de ataduras tradicionales<sup>4</sup>. En vez de asumir los mecanismos históricos que han llevado a la Iglesia a ser lo que es, de reconocer las consecuencias (muchas veces positivas, pero algunas negativas) de las interpretaciones bíblicas en la construcción de la identidad cristiana y europea, de afrontar un diálogo con el mundo en el que, además de algo que aportar, también tienen algo que aprender, en vez de ello, se han posicionado a la defensiva, enrocándose innecesariamente en el carácter autoritativo o trascendente de su origen y misión y descalificando aquellas propuestas en su conjunto (y lo que tienen de verdad), contribuyendo de este modo a su pérdida de credibilidad.

Este problema de la credibilidad que afecta a las instituciones eclesiales no ha aparecido ahora como fruto del secularismo o del relativismo. En realidad, estos fenómenos han crecido tanto, en parte, por la falta de credibilidad de las instituciones eclesiales (sean estas jerárquicas o académicas). Su visión de los temas bíblicos es vista con sospecha: se supone, sea

<sup>4</sup> En el diario *El País* (sección de Cultura del día 15 de marzo de 2005) se citaba una información de *The Times* en la que se recogen algunas afirmaciones del cardenal Tarsicio Bertone: "[El cardenal] declaró que la novela de Brown es un intento deliberado de desacreditar a la Iglesia católica mediante falsificaciones absurdas y vulgares"; así mismo, "dijo que la obra de Brown le recuerda a los desmesurados panfletos anticlericales del siglo XIX".

cierto o no, que está al servicio del mantenimiento del *statu quo* y, por lo tanto, manipulada. En gran medida, esta falta de credibilidad se ha debido al poco cuidado de la tradición eclesial por formar críticamente a los creyentes, quizá deudora de la idea de que se manejan mejor las conciencias incultas. La ignorancia de muchos creyentes y su incapacidad para leer críticamente la tradición les ha dejado indefensos ante un mundo secularizado que no reconoce ya sus valores religiosos y ha ido generando comportamientos y actitudes sectarias en la Iglesia.

La pregunta que esta situación plantea es doble, aunque profundamente interrelacionada: ¿puede la Biblia ser relevante para el mundo de hoy? ¿Puede el mundo de hoy ofrecer claves propias y necesarias para una correcta interpretación bíblica? Es difícil, aunque no imposible, encontrar creyentes que sostengan una respuesta negativa a la primera pregunta, pero no lo es en absoluto para la segunda. De hecho, muchos modos de posicionarse ante este problema reflejan actitudes, convicciones e ideas implícitamente negativas a ambas preguntas.

Por otra parte este fenómeno plantea también para mucha gente una nueva posibilidad, la de “liberar” la Biblia de sus guardianes eclesiásticos, “rescatarla” de la interpretación exclusivamente eclesial y devolverla al ágora del mundo, abrirla a interpretaciones libres, cuanto más alejadas de sus antiguos depositarios mejor. Esta hipótesis, basada en la convicción de que la Biblia todavía puede ser relevante hoy (aunque, evidentemente, no por su carácter de Revelación), no es peor que aquella que ha abandonado cualquier valoración positiva debido al rechazo y menosprecio a las instituciones eclesiales que la han custodiado hasta ahora. Se plantean, por tanto, ante estas posibilidades, varias cuestiones sobre el carácter eclesial o secular de la Biblia, sobre la necesidad o no de ser creyente para comprenderla e interpretarla, sobre la racionalidad de la Biblia y la fe bíblica en un mundo secularizado, sobre su relevancia actual y su valor, etcétera. Aprovechemos la coyuntura para el diálogo.

**Se plantea la cuestión sobre el carácter eclesial o secular de la Biblia, sobre racionalidad y fe bíblica en un mundo secularizado**

### **a) La racionalidad de la Biblia y la fe bíblica**

Todos estos problemas que el mundo actual plantea a la interpretación bíblica se pueden abordar de diversos modos: como una agresión cultural y religiosa que requiere de una defensa proporcional o, por el contrario,

como una demanda, una llamada de atención sobre las necesidades del mundo y sobre el frecuente paternalismo con el que algunas instituciones eclesiales las abordan. Las reacciones de algunos obispos y teólogos o biblistas europeos reflejan la primera lectura; otros muchos, por el contrario, están convencidos de la necesidad del diálogo con el mundo, de la incorporación a la exégesis de los métodos históricos (literarios, sociológicos, antropológicos, etcétera) para interpretar la Biblia, de la necesidad de purificar los presupuestos teológicos de toda exégesis para adecuarlos al texto y para no ahogar el potencial transformador y crítico de la Sagrada Escritura, incluso ante las instituciones eclesiales. No podría la exégesis, de otro modo, servir a lo que la misma *Dei Verbum* le pide en su número 12: "A los exégetas toca aplicar estas normas en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia".

Benedicto XVI, siendo todavía el cardenal Ratzinger, tuvo diversas intervenciones públicas en diferentes foros sobre este problema<sup>5</sup>. Su postura ante estas cuestiones planteadas está marcada, él mismo lo reconoce, por problemas de otra época, como los excesos del método histórico-crítico en su pretendida objetividad, por el contexto de los *deutsche Christen* (los cristianos alemanes dominados por la ideología del nazismo antes de la II Guerra Mundial), por los casos de algunos biblistas como los de Fritz Tillmann o Friedrich Wilhelm Maier (cuyas obras fueron prohibidas y luego rehabilitadas y soñaban con una exégesis libre, sin ningún control ni condicionamiento del Magisterio) o Heinrich Schlier (convertido al catolicismo por los excesos protestantes ante la supuesta objetividad del método y su escasa base teológica y poca eclesialidad)... Su conclusión es que "la exégesis moderna ha relegado a Dios en lo totalmente inalcanzable, en lo extramundano, y, así, Dios resulta absolutamente inexpresable"<sup>6</sup>; de modo que parece querer contrarrestar esa "exégesis moderna" con la idea que

5 La más importante, probablemente, es la conferencia pronunciada en Nueva York el 27 de enero de 1988 y recogida en: J. Ratzinger, "La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy", en: J. Ratzinger (et. al.), *Escritura e interpretación*, Palabra, Madrid, 2003, pp. 19-54. Esta intervención comenzaba con una imagen prestada de Vladimir Soloviev en *La historia del Anticristo* diciendo: "el enemigo escatológico del Redentor se presenta a los creyentes distinguiéndose por haber obtenido precisamente su doctorado en Teología en Tübinga y haber escrito una obra exegética que le vale el reconocimiento de los más destacados exégetas. ¡El Anticristo un célebre exégeta!".

6 J. Ratzinger, "La interpretación bíblica en conflicto", p. 49-50. Ratzinger sigue y cita a Romano Guardini, *Das Christusbild der paulinischen und joanneischen Schriften*, Würzburg, 1961, p.14: "[la exégesis] ha obtenido resultados parciales muy significativos, pero ha perdido su objeto propio, con lo cual ha dejado completamente de ser teología".

sólo la exégesis teológica es verdadera. Sin embargo, esta postura ha llevado a abusos que han restado drásticamente la credibilidad del Magisterio.

Ratzinger, de hecho, reconoce que el Magisterio ha intervenido de modo excesivo en algunos decretos de la Comisión Bíblica durante la primera mitad del siglo XX<sup>7</sup>. Sin embargo justifica estos excesos dogmáticos porque de este modo han servido para recordar que la exégesis está bajo la supervisión del Magisterio. Una argumentación de este calibre podría, en las manos de un aprensivo, legitimar cualquier aberración histórica. Pero esto parece no preocupar en absoluto a Ratzinger, como tampoco la nefasta imagen que transmite de la credibilidad y seriedad del trabajo exegetico, o el estatus irracional que le otorga a la misma exégesis en este mundo secularizado. Lo que le preocupa es la posibilidad de que la fe se convierta en irrelevante, no sólo para la exégesis, sino también para la historia (sagrada y profana). Así lo afirma:

La opinión según la cual la fe como tal no conoce absolutamente nada de los hechos históricos y debe dejar todo eso a los historiadores, es gnosticismo. Esa opinión desencarna la fe y la reduce a pura idea. En cambio, para la fe que se basa en la Biblia, precisamente el realismo del acontecimiento es una exigencia constitutiva. Un Dios que no puede intervenir en la historia y manifestarse en ella, no es el Dios de la Biblia. Por eso, la realidad del nacimiento de Jesús de la Virgen María, la efectiva institución de la Eucaristía por parte de Jesús en la última Cena, su resurrección corporal de entre los muertos –este es el significado del sepulcro vacío–, son elementos de la fe en cuanto tal, que ésta puede y debe defender contra un presunto conocimiento histórico mejor.

Que Jesús, en todo lo que es esencial, fue efectivamente el que nos muestran los Evangelios, no es una conjetura histórica, sino un dato de fe. Las objeciones que quieran convencernos de lo contrario no son expresión de un conocimiento científico efectivo, sino una arbitraria sobrevaloración del método<sup>8</sup>.

Sin embargo, esta interpretación se mueve ampliamente sobre el lindero del fideísmo histórico, que niega autonomía a la historia y capacidad a

7 Sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco en 1906, sobre el carácter histórico de los primeros tres capítulos del Génesis en 1909, sobre los autores y sobre la época de composición de los Salmos en 1910, sobre los evangelios de san Marcos y san Lucas en 1912, sobre la cuestión sinóptica en 1912, etcétera; J. Ratzinger, "A los cien años de la constitución de la Pontificia Comisión Bíblica", *Anuario de Historia de la Iglesia* 16(2007)89-96 (esp. 91).

8 *Ibidem*, 95.

la razón humana para comprender su sentido; es una visión paternalista del conocimiento y de la ciencia, considerada inmadura en sí misma y necesitada del cuidado, guía y protección de la fe. Pero no debemos olvidar que si la fe no mantiene una racionalidad actualizada pierde su naturaleza, porque se convierte en lo que quiere evitar: un gnosticismo; queriendo evitarla, esta postura puede relegar la fe a una ideología o doctrina marginal para iluminados. La fe, ciertamente, no puede estar supeditada al conocimiento histórico; puede, legítimamente, ir más allá de lo que, por ejemplo, podemos conocer históricamente de Jesús; pero no puede dictar los resultados de la investigación histórica de Jesús amparándose en la imperfección del método histórico.

La cuestión, por tanto, es cómo puede la exégesis teológica entrar en diálogo y encontrar puntos de contacto con la histórica o si es ésta una tarea irrealizable. ¿Es posible una racionalidad histórica de la Biblia? ¿Es aceptable comprender la fe como un punto de partida y/o de llegada, como un empuje y/o un horizonte que, sin embargo, respeta la autonomía de la historia, sus condicionamientos y limitaciones (así como sus métodos)? ¿Puede esa fe dejarse contrastar por la historia, incluso por nuestro limitado conocimiento de ella? ¿Puede la fe entrar en diálogo no dominante con el mundo y respetar su autonomía sin perder su identidad? Todo se reduce, probablemente, a diferentes visiones y valoraciones de la historia y del mundo: la que considera ambos inmaduros, limitados, incapaces de autonomía y responsabilidad y la que respeta su situación con madurez, con corresponsabilidad, sin paternalismos mesiánicos o redentores...

### ***b) La autonomía del mundo y el lugar de la fe ante la Biblia***

El mundo corre, evoluciona, piensa, formula, propone, yerra o acierta... pero nunca para. Cada momento formula sus propias preguntas y ofrece sus respuestas, al tiempo que elabora sus propios modelos de comprensión del mundo, de la persona, del tiempo...; es imposible no tener modelos de comprensión del mundo.

Una de las preocupaciones de esas reacciones mencionadas es llamar la atención sobre los modelos filosóficos que están a la base y condicionan el uso de cualquier método exegético. Así, se afirma que "el exégeta no debe afrontar la interpretación del texto con una filosofía preconcebida: no debe plegarse a los imperativos de una visión del mundo que se presenta como moderna o científica, que determina desde el inicio lo que



puede ser y no puede ser"<sup>9</sup>. Sin embargo, es necesario añadir que el propio posicionamiento teológico también condiciona el resultado de la exégesis y que una teología que no se ha dejado interrogar por la exégesis histórica puede resultar dañina. Ciertos presupuestos teológicos pueden tener toda la legitimidad en un momento determinado pero, en otro, pueden perder su validez al estar formulados con categorías filosóficas anacrónicas (como la dualidad cuerpo-alma para explicar la resurrección) y, así, podrían privar al texto de su capacidad profética, de ser palabra nueva para mí, de ser palabra de Dios que actúa y opera más allá de lo esperado y predecible ("para que madure el juicio de la Iglesia", DV 12). A veces, la exégesis puede impulsar a la teología más allá de lo esperado.

Una exégesis histórica honesta, que reconozca la particular naturaleza teológica del objeto de estudio (la Sagrada Escritura), podría llegar teóricamente (aunque no necesariamente) a conclusiones similares a las de una exégesis teológica; ¿acaso no puede actuar el Espíritu de Dios con libertad, independientemente de los presupuestos del sujeto? (cf. Hch 10,44-48). Si el Espíritu, además de inspirar a los autores, inspira también la transmisión e interpretación (cf. DV 12; 21), no se puede limitar, en principio, la correcta interpretación al presupuesto teológico. La función del Magisterio, en este contexto, es: "indicar, cuando sea necesario, que tal o cual interpretación particular es incompatible con el evangelio auténtico"<sup>10</sup>. Todo ello plantea, a mi modo de ver, la legitimidad y necesidad teológica de una exégesis histórica honesta, de un diálogo con las demás disciplinas, de una escucha de sus aportaciones y demandas... sin limitarse, obviamente, a ellas.

En este sentido, hay ciertas comprensiones de la Revelación que entrañan serios riesgos teológicos. Así, por ejemplo, se afirma que un texto puede significar mucho más de lo que su autor sería capaz de pensar y que el texto bíblico tiene un plus de sentido que va más allá de su contexto histórico inmediato<sup>11</sup>. En efecto, la Revelación va más allá de la Biblia, pero lo que ésta

**La cuestión es si puede la exégesis teológica entrar en diálogo y contactar con la histórica. ¿Es posible aceptar la racionalidad histórica de la Biblia?**

9 J. Ratzinger, "La interpretación bíblica en conflicto", 48.

10 Explicando el número 10 de la *Dei Verbum*, la Pontificia Comisión Bíblica (*Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid, 1994, p.99) continúa: "Esta misión se ejerce en el interior de la *koinonía* del Cuerpo, expresando oficialmente la fe de la Iglesia para servir a la Iglesia. El Magisterio consulta para ello los teólogos, los exégetas y otros expertos, de los cuales reconoce la legítima libertad y con quienes queda ligado por una recíproca relación".

contiene de la Revelación debe buscarse, primeramente, en el sentido literal o histórico, en lo que los autores "quisieron decir"; los demás sentidos, y la legítima relectura actualizada, debe partir necesariamente de aquel, de sus circunstancias y limitaciones históricas. Así lo recoge la *Dei Verbum* 12: "Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos (*communicare voluerit*), debe estudiar con atención lo que los autores querían decir (*significare intenderit*) y Dios quería dar a conocer (*Deo placuerit*) con dichas palabras" (más adelante se insiste en "la intención del autor" (*hagiographorum intentionem*)). Esto exige, por tanto, un estudio riguroso de lo que el autor sagrado "intenta decir, según su tiempo y cultura, (...) los modos de pensar, de expresarse y de narrar que se usaban en su tiempo" (DV 12). La Revelación efectivamente sobrepasa la Biblia, pero ésta tiene, en cuanto producto humano, sus límites históricos que determinan lo que de la Revelación muestra; la hermenéutica no puede exigirle al texto bíblico más de lo que puede ofrecer, ni siquiera apoyada en un principio teológico correcto.

No estamos hablando de preocupaciones de una élite de investigadores, de su lugar o reconocimiento en el campo del saber secular y de la vida de la Iglesia y la sociedad, sino del corazón mismo de la verdad de la revelación de Dios: cómo podemos acceder a ese Misterio, a través de qué mediaciones, con qué consecuencias y en qué horizonte. Descuidar estos temas supone hacer el caldo gordo a los objetivos de especuladores, de oportunistas, de fundamentalistas o de manipuladores. Esto es lo que ha ocurrido si atendemos a algunos de los éxitos literarios mencionados antes.

### 3. Alegato por la laicidad de la Biblia

El mundo observa la Iglesia, sus instituciones y las legitimaciones que utiliza. Observa cómo vive, qué valores defiende y cuáles practica, cómo y dónde defiende los derechos humanos, cómo lucha o no por la justicia, cómo protege o no a las víctimas, cómo justifica o no el poder, etcétera. No basta con culpabilizar al mundo por su secularismo, su relativismo, su

11 "La Biblia testimonia la Revelación, pero el concepto de Revelación en cuanto tal la sobrepasa. En la práctica, esto significa que un texto puede significar mucho más de lo que su autor sería capaz de pensar. (...) Cada texto contiene un plus de sentido, que va más allá de su contexto histórico inmediato; por eso es posible recomprenderlo en un nuevo contexto histórico y situarlo en complejos de significación más amplios: es el derecho a la relectura": J. Ratzinger, "La interpretación bíblica en conflicto", 52.

individualismo, su desprecio de Dios... (que pueden ser ciertos); es necesario asumir sus propios dinamismos históricos para crear un lenguaje común, para escuchar el clamor de la historia y ofrecer esperanza. Éste es el espíritu con que el Vaticano II quiso iniciar la Constitución *Gaudium et Spes*: "El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de todos los afligidos, son también nuestro gozo y esperanza...". La laicidad del mundo no es un error de la humanidad, ni un accidente; es la demanda de la historia, el signo de estos tiempos, la prueba de la madurez de la interpretación bíblica.

Es por ello oportuno hacer un alegato "por la laicidad con la Biblia", utilizando las palabras con que concluye André Paul su libro *La Biblia y Occidente*<sup>12</sup> en el que recoge una serie de propuestas y deseos que buscan recuperar la reserva inagotable de gérmenes culturales y señales éticas que ha sido la Biblia a lo largo de su historia por su "esencia mítica". De ello da cuenta el número de sus traducciones, la diversidad y riqueza de las producciones literarias y artísticas que ha estimulado, su papel en muchos ritos sociales, su inspiración de tantas teorías políticas algunas hegemónicas, otras alternativas<sup>13</sup>, etcétera. La ilimitada capacidad de la Biblia para emitir señales, suscitar ideas, provocar sentimientos, orientar reacciones, construir el mundo... le da un valor todavía inagotado<sup>14</sup>.

Glosando la máxima de Heráclito<sup>15</sup>, el Señor cuyo oráculo está en la Biblia ni dice, ni oculta, sino significa, ofrece señales. ¿No es más adecuado a la naturaleza de la Biblia invertir el discurso de la inspiración para insistir menos en las características y condiciones de su carácter inspirado y subrayar más su capacidad de inspirar, de suscitar toda suerte de señales que significan a Dios? Para ello no es necesario el presupuesto de la fe, sino el de la apertura a las señales del texto, a su reserva inagotable de

**Hay que recuperar el lugar de la Biblia en la escuela, entre los clásicos. Para ello se debe renunciar al monopolio eclesial de la Biblia**

12 A. Paul, *La Biblia y Occidente. De la biblioteca de Alejandría a la cultura europea*, EVD, Estella, 2008, pp. 431-436.

13 Cf. M. Reyes Mate, "Mesianismo y política en Walter Benjamin. La muñeca mecánica y el enano jorobado", en: J. Campos – V. Pastor (eds.), *Congreso internacional 'Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas'*. Actas, Asociación Bíblica Española, Zamora, 2004, pp. 83-93.

14 Cf. G. Ravasi, "Biblia y cultura", en: P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda (dir.), *Diccionario de Teología Bíblica*, Paulinas, Madrid, 1990, pp. 188-244.

15 En los fragmentos de Heráclito sobre el universo; cf. J. Gaos, *Antología filosófica. La filosofía griega*, La casa de España en México, México, 1941, p. 228.

signos de esperanza, de lucha, de búsqueda de sentido, de fracasos y angustias, de errores y atrocidades, de sinceridad y coherencia... Estos signos podrán conducir, quién sabe, a la pregunta por la trascendencia, por el sentido profundo de la vida, por el origen y el horizonte de la historia, por los anhelos profundos y los miedos atávicos... Es preciso para ello recuperar el lugar que le corresponde a la Biblia entre los clásicos, su lugar en la cultura y en la escuela. A ello contribuirá claramente una inequívoca renuncia eclesial al monopolio confesional de la Biblia, la aceptación de la validez de un discurso cultural y la asunción de los procesos lentos por los que las personas caminamos en la historia.

Un sencillo ejemplo de la fuerza que el texto bíblico tiene en sí mismo, su capacidad para suscitar la verdad que contiene (aunque sólo sea la pregunta por esa verdad) es el reciente artículo de Enric González "Un relato que cambió el mundo"<sup>16</sup>, en el que dice del Evangelio de Marcos: "Pocos *best sellers* de la actualidad cuentan con material tan atractivo". Tras recomendar su lectura, el autor concluye su artículo citando a J.P. Meier: "En Marcos vibra un extraño 'aliento de verdad'. Y eso es lo máximo a lo que puede aspirar alguien que escribe". ¿No es un ejemplo de las posibilidades que tiene devolver la Biblia al mundo? Si no lo subrayamos los creyentes, biblistas o teólogos, otros lo harán.

La idea de que la Biblia "es un libro inadecuado" para un lector no iniciado, ha sido defendido dentro y fuera de la Iglesia<sup>17</sup>. Hugh S. Pyper, controvertido y díscolo estudioso, sostiene que la fuerza de la Biblia es resultado de su carácter inadecuado o inapropiado; se basa en la constatación de que "la Biblia no ha sobrevivido porque coincide con las expectativas de sus lectores, sino porque rechaza sistemáticamente tal confinamiento" (p.3). Pyper, por ejemplo, invita al lector de la Biblia a imaginar el silencio de voces femeninas en la Biblia como una fuerza capaz de acoger el misterio frente a la ansiedad de voces masculinas que revelan más bien su incapacidad de teologizar sobre Dios. "El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo el que nace del Espíritu" (Jn 3,8).

16 E. González, "Un relato que cambió el mundo", *El País* 1/03/2009.

17 Cf. las referencias de H.S. Pyper, *An Unsuitable Book: The Bible as Scandalous Text*, Sheffield Phoenix, Sheffield, 2005.

18 En su reseña del libro de Pyper, Gregory Mobley (CBQ 67[2007]560) cita en este mismo sentido a Walter Brueggemann (*Theology of the Old Testament*, Fortress, Minneapolis, 1997), que insiste en que el testimonio negativo o ambivalente sobre Yahvé es teológicamente significativo, no sólo una capa de anacronismos que necesitan una desmitologización.

19 J. Barr, *The Bible in the Modern World*, SCM Press, London, 1973.

James Barr, en un libro controvertido y discutido<sup>19</sup>, sostiene que ideas como inspiración, palabra de Dios, autoridad... no tienen ya relevancia social y defiende la idea de que la Biblia "no tiene autoridad sino que está investida de autoridad gracias a encuentros previos con ella". Esta postura, acogida con cautela y moderación, puede devolverle al texto una fuerza nueva. Se trata de permitir que la Biblia "gane" su propia autoridad. Ésta, planteada de ese modo, no busca reforzar la verdad del texto, sino proclamar que la Biblia merece la pena leerse.

Wayne A. Meeks, en la conferencia inaugural de un encuentro de la *Studiorum Novi Testamenti Societas*<sup>20</sup>, insistía en la urgencia de mostrar hoy "lo que el texto significó, la fuerza que tuvo en su origen, en su contexto histórico y la historia de su influencia" (p. 166). Para ello propone varios pasos; en primer lugar, al interno de la Iglesia, "borrar de nuestro vocabulario los términos 'teología bíblica' o, más urgentemente, 'teología del Nuevo Testamento'", porque privilegia el aspecto doctrinal a expensas del vivencial, porque le hace a la Biblia responsable de los resultados de nuestras interpretaciones, porque ha funcionado ideológicamente como un intento de asegurar la primacía de los teólogos en la Iglesia y porque el empeño en subrayar el uso normativo ha ocultado su uso formativo y se ha mostrado incapaz de controlar los abusos de devotos y adversarios en la interpretación de los textos. En segundo lugar, en el ámbito de los saberes, "continuar el esfuerzo para entrar en diálogo con estudiosos de otras áreas, de quienes podemos aprender, como ellos de nosotros". En tercer lugar, respecto al mundo, "pensar que Dios no quiere necesariamente que todo el mundo sea como nosotros" (citando el enfrentamiento de Pablo y Pedro en Gal 2,11-16); es para ello fundamental "abandonar la arrogancia de que para entender estos textos uno debe primero convertirse"; entender un texto no es necesariamente estar de acuerdo con él<sup>21</sup>. Tenemos muchas cosas que aprender sobre la Biblia de lectores no creyentes, así como mucho que decir para ayudarles a comprender sus propias tradiciones y posiciones o el creciente debate sobre la modernidad y la globalización...

Estos ejemplos son llamadas a la esperanza y la cautela: las dosis de antigüedad y modernidad que este problema mezcla son muy difíciles de manejar. La Biblia, los textos apócrifos y algunos *best sellers* son hoy una

20 Celebrado del 3 al 7 de agosto de 2004, en Barcelona; conferencia publicada en: W.A. Meeks, "Why study de New Testament", *New Testament Studies* 51(2005)155-170.

21 Cf. Ch.M. Wood, *The Formation of Christian Understanding: An Essay in Theological Hermeneutics*, Westminster, Philadelphia, 1981. Ver también: H. Räisänen (et al.), *Reading the Bible in the Global Village*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2000.

mezcla tan atractiva como confusa y peligrosa, porque juega con el proceso de reconstrucción de la memoria colectiva de unas sociedades constituidas al amparo de la tradición cristiana y bíblica para presentar una historia alternativa de los orígenes del cristianismo y de Occidente. Es fundamental descubrir y subrayar la dimensión social del proceso de la "construcción" de la Biblia como un proceso de construcción de la memoria colectiva. El cristianismo primitivo buscaba un lugar propio en el tiempo y en el espacio, y eso le exigió un duro debate sobre su tradición, su identidad y su futuro. Hoy volvemos a reproducir algunas de aquellas disputas: una sociedad que debate sobre su tradición para construir su memoria colectiva, su identidad y su futuro.

El mundo ha cambiado y, por ello, la interpretación bíblica debe adecuarse al mundo para ser relevante; pero, hay una cuestión de mayor profundidad. El momento formativo de la Biblia testimonia un proceso que es, dialécticamente, histórico y teológico, por medio del cual los autores sagrados encontraron los modos adecuados para transmitir la palabra de Dios. Esos modos adecuados están absolutamente condicionados por "su tiempo y cultura"; la palabra de Dios se ha expresado de acuerdo a "los modos de pensar, de expresarse, de narrar que se usaban en tiempo del escritor" (DV 12). De aquí se deduce con claridad que esos modos de pensar y expresarse, los modelos culturales tomados y las expresiones históricas que adquirió no son, en modo alguno, la palabra de Dios, sino únicamente su vehículo. Es ineludible, por tanto, hacer hoy un proceso de purificación que separe el grano de la paja, las formas y modelos culturales en los que se ha transmitido la palabra de Dios para no reproducir modelos anacrónicos ni, lo que es más importante, tergiversar la palabra de Dios. Esto no se puede percibir ni hacer únicamente con un enfoque teológico; es indispensable un trabajo multidisciplinar que permita traducir, reinterpretar la palabra de Dios expresada con unos moldes culturales en otros moldes culturales diferentes, fieles al sentido literal e histórico del que hemos hablado.

Los creyentes y no creyentes leemos y estudiamos la Biblia porque queremos saber quiénes somos, cuánta esperanza cabe en nuestros anhelos, cuánto dolor causan nuestros miedos, qué profundo puede ser nuestro egoísmo y qué elevado nuestro sacrificio, por qué es tan débil nuestro amor y, paradójicamente, tan fuerte, por qué nos negamos a conformarnos con la mediocridad y qué es este anhelo que no termina de encontrar su saciedad... Los creyentes estudiamos y escrutamos la Biblia porque creemos que en esa historia Dios nos revela quiénes somos y quién es él, nuestro origen, su proyecto y nuestro horizonte; los demás no lo creen, pero importará poco si caminamos juntos y nos mueven similares anhelos.