

EDITA

© Asociación IGLESIA VIVA
 ADG-N Publicaciones
 Directora editorial: María A. Catalán Martín
 Apartado 12210
 46080 VALENCIA
 Tel.: 96 362 25 32
 E-mail: Maria.A.@atrio.org

REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN

Apartado 12210
 46080 VALENCIA
 Tel.: 96 362 25 32
 Fax: 96 361 65 40
 E-mail: revista@iglesiaviva.org
 http: www.iglesiaviva.org

PRECIOS SUSCRIPCIÓN AÑO 2009

España 42 €
 Extranjero 48 €
 Extranjero avión 68 €
 Precio de este ejemplar 10'50 €



Esta revista ha recibido una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas para su difusión en bibliotecas, centros culturales y universidades de España para la totalidad de los números editados en 2008.

238 - 2009/2

IGLESIA VIVA

Biblia para el siglo XXI

www.iviva.org

**Biblia para el
siglo XXI**

Escriben sobre el tema central:

Carlos Gil Arbiol
Rafael Aguirre
José Cervantes Gabarrón

También escriben:

Leandro Sequeiros: *Ciencia y religión, hoy*
Millán Arroyo: *Religión y Política en España*
Massimo Faggioli: *El Papa y los lefebvrianos*
J.I. González Faus.: *El rapto de Europa*

Reflexiones sobre exégesis crítica, hermeneútica y teología

Rafael Aguirre. Universidad de Deusto. Bilbao.

1. La cuestión bíblica hoy

Antecedentes inmediatos

Esta denominación, "la cuestión bíblica", se usó para designar el conflicto que en torno a la interpretación de la Biblia se planteó en la Iglesia Católica a finales del siglo XIX e inicios del XX. Lo que estaba en juego era la aceptación de los métodos críticos que ya habían adquirido carta de naturaleza en el mundo protestante. En el fondo no era sino la llegada a los estudios bíblicos de las exigencias de la Ilustración y de la razón de la modernidad que, como es bien sabido, fue un fenómeno que conmovió hondamente a la fe y a la misma teología.

Los jalones decisivos en esta cuestión fueron los decretos de la Pontificia Comisión Bíblica, en aquel entonces órgano del magisterio de la Iglesia, que en diversas intervenciones de 1900 a 1915, se opuso a opiniones bíblicas que se estaban esabriendo paso en el

mundo académico. Así se obligaba a defender que Moisés era el autor del Pentateuco, a interpretar históricamente el relato de la creación, a oponerse a la teoría de las dos fuentes para explicar el origen de los evangelios, a mantener el origen paulino de las Pastorales, etcétera. La encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII, de 1893, se oponía a la crítica racionalista, pero “defendía el estudio de las lenguas orientales antiguas y el ejercicio de la crítica científica”. Cuarenta años más tarde, en 1943, Pío XII publicó la encíclica *Divino Afflante Spiritu* (DAS), que supuso un balón de oxígeno para la exégesis católica. Contra interpretaciones espiritualistas y subjetivas defiende la importancia del sentido literal de los textos y para ello es necesario estudiar la historia y la arqueología, pero sobre todo atender a los diferentes géneros literarios. Se ha dicho que sin esta encíclica no hubiese habido un Concilio Vaticano II¹. Pero el camino no fue nada fácil. En las vísperas mismas del Concilio se desató, por parte de biblistas de ateneos romanos con estrechas relaciones con la curia, una ofensiva en toda regla contra el Pontificio Instituto Bíblico, personificado en dos profesores; Lyonnet y Zerwick, que fueron separados de la docencia por utilizar los métodos histórico-críticos². La Constitución en la que se hablaba sobre la Biblia, titulada en un primer momento muy significativamente “De fontibus Revelationis”, fue la primera que se sometió a la consideración de los Padres en el Vaticano II. Había sido redactada por la curia y no llegó a discutirse porque el Papa ordenó retirarla ante la reacción fuertemente negativa que encontró en muchos Obispos, que no se recataron de expresar su opinión con gran contundencia³. No es cuestión de entrar en detalles, baste decir que fue la Constitución conciliar que más redacciones experimentó y que se aprobó en la última sesión, en noviembre de 1965. La Constitución *Dei Verbum* fue un punto de llegada, que supuso un enorme impulso para la estima y el uso de la Biblia, pero tam-

1 J. A. Fitzmyer, *The Interpretation of Scripture. In Defense of the Historical-Critical Method*, Paulist Press, New York 2008, 3.

2 Los pormenores de esta controversia, que se vivió con gran apasionamiento, pueden verse en el capítulo 2 del libro citado de Fitzmyer. Actualmente hay una información detallada y de gran interés sobre esta ofensiva contra el PIB, y contra los estudios bíblicos mismos, que comenzó en 1954 y que alcanzó su máxima virulencia cuando el Concilio estaba a punto de iniciarse, y se encuentra en M. Gilbert, *Il Pontificio Istituto Biblico. Cento anni di storia (1909-2009)*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2009, 155-182. Este libro es una historia del PIB, con motivo del cumplimiento del centenario de su fundación, muy detallada y precisa, y presenta una documentación interesantísima.

3 Gregorio Ruiz, “Historia de la Constitución *Dei Verbum*”, en L. Alonso Schökel – A. Artola (eds.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II sobre la Divina Revelación*, Universidad de Deusto-Ed. Mensajero, Bilbao 1991, 45-150.

bién para promover los estudios bíblicos en la Iglesia Católica. Sin embargo, el texto conciliar tan difícilmente conseguido y que significó un avance espectacular, dejaba algunas cuestiones abiertas y la misma dinámica pastoral y exegética que promovía necesariamente tenía que plantear nuevos problemas, como sucede siempre que las situaciones se desbloquean y se manifiesta la vida.

Aflora el malestar

Dado el objetivo de este artículo no me voy a fijar en las innumerables cuestiones de tipo pastoral que el uso de la Biblia ha planteado estos años. Me circunscribo al mundo exegético. Relativamente pronto empezaron a levantarse voces en la Iglesia que acusaban a la exégesis de quedarse en estudios filológicos e históricos, de una superespecialización analítica muy sofisticada científicamente, de embarcarse en innumerable hipótesis, pero de carecer de dimensión teológica y de valor religioso⁴. Pero quien de forma más clara y reiterada –además de con la autoridad que le da su cargo– ha manifestado su malestar con la exégesis científica es J. Ratzinger. Sus intervenciones al respecto son numerosas. Tuvo una trascendencia especial la conferencia que pronunció en Nueva York en 1988 en un Simposio organizado por el Rockford Institute Center on Religion, para estudiar la interpretación de la Biblia en las Iglesias con diecisiete especialistas de diversas confesiones cristianas. Ratzinger acepta el método histórico-crítico, pero hace notar sus numerosas limitaciones, que no voy a presentar ahora, y sobre todo insiste en que se convierte en “la disección de un cadáver” si no va acompañado de una hermenéutica actualizadora y creyente⁵. Después de este Simposio neoyorquino

4 Mis referencias bibliográficas son muy selectivas, sin ningún ánimo de ser exhaustivo. Tuvo una notable repercusión el artículo de F. Dreyfus, “¿Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église?”, RB 82 (1975), 321-359. Llamó más la atención porque Dreyfus, judío converso, era profesor de la famosa Escuela Bíblica de Jerusalén, fundada por el P. Lagrange a finales del siglo XIX, y que, contra viento y marea, fue la avanzadilla de la exégesis crítica en el mundo católico. Este asunto preocupó grandemente a I. De la Potterie, sobre todo en los últimos años de su docencia en el PIB y fue el objeto de su *lectio* de despedida; “La exégesis bíblica, ciencia de la fe”, publicada en castellano en L. Sánchez Navarro – C. Granados, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, 55-98.

5 La conferencia se encuentra en J. Ratzinger (ed.), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Quaestiones Disputatae 117, Herder, Freiburg 1989; R. J. Neuhaus (ed.), *Biblical Interpretation in Crisis: the Ratzinger Conference on Bible and Church*, Eerdmans, Grand Rapids 1989. La versión española de la conferencia en L. Sánchez Navarro – C. Granados (eds.), *Escritura e Interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Ediciones Palabra, Madrid 2003, 19-54. En la obra alemana, editada por Ratzinger, junto a su conferencia de Nueva York se publican las de los otros ponentes y el

Ratzinger, como Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe y, como tal, presidente de la Pontificia Comisión Bíblica (que desde 1971 había dejado de ser un órgano del magisterio para convertirse en una comisión de expertos nombrados por la Congregación con fines de asesoramiento) encargó a esta comisión estudiar la situación de la exégesis y su relación con la Iglesia. El resultado fue el documento "La interpretación de la Biblia en la Iglesia" (abril 1993)⁶, que mantiene posturas abiertas ante los diversos métodos sin desconocer sus limitaciones, hace un hincapié especial en la necesidad del histórico-crítico y realiza unas reflexiones hermenéuticas sobre la actualización de los textos y su relación con la Iglesia. Este documento refleja una actitud muy diferente a la que se desprende de las intervenciones del cardenal Ratzinger.

De forma mucho más matizada habla Benedicto XVI-J. Ratzinger en el importante prólogo a su libro *Jesús de Nazaret*. Del método histórico-crítico dice no sólo que es legítimo, sino que viene exigido por la naturaleza misma de la fe cristiana, aunque también subraya sus limitaciones y la necesidad de abrirse a otras perspectivas. Pero tiene palabras muy duras contra la exégesis crítica moderna. Comentando la segunda tentación de Jesús, en la que el diablo cita el salmo 91, 11s ("Porque a sus ángeles ha dado órdenes para que te guarden en tus caminos; te llevarán en sus palmas para que tus pies no tropiecen en las piedras"), dice que nos encontramos en un debate entre teólogos, más concretamente entre biblistas. Y trae a colación la obra de Vladimir Soloviev, *Breve relato del Anticristo*: el Anticristo recibe el doctorado honoris causa por la Universidad de Tubinga; es un gran experto en Biblia. "Soloviev expresa drásticamente con este relato su escepticismo frente a un cierto tipo de erudición exegética de su tiempo... A partir de resultados aparentes de la exégesis científica se han escrito los peores y más destructivos libros de la figura de Jesús, que desmantelan la fe"⁷.

conjunto resulta plural. En el prólogo Ratzinger dice: "Lo que se presenta a los lectores es realmente una 'Quaestio disputata', no una tesis cerrada, que invita a un diálogo crítico ulterior" (pg. 13). La edición española de la mencionada conferencia no presenta las de los otros ponentes, sino que ha elegido planteamientos más afines procedentes de diferentes autores. Ya antes en el diálogo con V. Messori, recogido en *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 82-85 manifestaba Ratzinger su preocupación y, como hace siempre, afirma la legitimidad del método histórico-crítico, pero le achaca su utilización al margen de la Iglesia y en contra de la tradición, subraya sus límites y dice que ha hecho de la Biblia un libro cerrado sólo accesible a los exegetas. La instrucción de la Conferencia Episcopal Española "Teología y secularización en España a los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II" (marzo 2006) se refiere a la conferencia en Nueva York de Ratzinger, en el n° 19, en el que con términos muy duros alerta contra una exégesis muy peligrosa que, en su opinión, está ya presente en España.

⁶ La citaré como PCB 1993.

⁷ *Jesús de Nazaret*, La esfera de los libros, Madrid 2007, 60. La alusión a la obra de Soloviev ya se encontraba en la conferencia de 1988 antes mencionada.

Siendo ya Papa, Ratzinger expresó esta preocupación, de forma clara y concisa, en un foro particularmente importante: en una intervención en el Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios, el 14 de octubre de 2008. Habló sin papeles y con gran precisión porque estaba resumiendo una preocupación que le acompaña desde hace muchos años. Distingue dos niveles en la interpretación de la Biblia: en el primero es necesario el método histórico-crítico en la medida en que Dios interviene en la historia y se expresa a través de palabras humanas; el segundo penetra en el sentido divino mediante la aplicación de tres principios teológicos, señalados en el Concilio (DV 12): la interpretación debe tener en cuenta la unidad de toda la Escritura ("esto hoy se llama exégesis canónica"), la Tradición viva de toda la Iglesia y debe abarcar también la analogía de la fe. Y entonces expuso su diagnóstico de la situación actual: "Mientras que con respecto al primer nivel la actual exégesis académica trabaja a un altísimo nivel y nos ayuda realmente, no se puede decir lo mismo del otro nivel (...) Esto tiene graves consecuencias (...) La exégesis ya no es realmente teológica, sino que se convierte en pura historiografía, en historia de la literatura (...) la Biblia habla sólo del pasado (...) (se crea) una profunda brecha entre exégesis científica y *lectio divina* (...) es absolutamente necesario superar este dualismo entre exégesis y teología"⁸.

La diversificación de los estudios bíblicos

La más prestigiosa asociación de estudiosos del Nuevo Testamento (*Studiorum Novi Testamenti Societas* - SNTS) nació en 1947 por iniciativa de una serie de exegetas europeos del mundo protestante⁹. Fue creciendo rápidamente, pero la presencia de los católicos durante mucho tiempo fue excepcional. La presidencia es rotatoria y anual, y hasta 1962 no la ocupó un católico, P. Benoit, quien aparte del reconocimiento personal del

⁸ En su intervención el Papa pidió que sus palabras entraran en las proposiciones sinodales y, efectivamente, las propuestas 25, 26 y 27 recogen, incluso textualmente, la intervención de Benedicto XVI. Sin embargo se evitó mencionar la expresión "exégesis canónica", quizá para no entrar en cuestiones de escuela. La intervención del Papa tocó un tema central y de muy serias repercusiones, y sorprende que ningún otro padre sinodal hiciera aportaciones sobre esta cuestión.

⁹ Hay que situarse en la Europa inmediatamente posterior a la segunda guerra europea, en la que nacieron diversas iniciativas de cooperación entre países que habían estado enfrentados bélicamente. Fue un momento privilegiado del europeísmo y creo que algo de esto influyó también en los biblistas. Desde el principio los idiomas oficiales eran el alemán, el inglés y el francés. En la iniciativa tuvieron un papel muy destacado los británicos y ya con anterioridad, al menos en 1938, hubo alguna reunión informal de quienes andaban pensando en la necesidad de asociarse internacionalmente.

que gozaba, era profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén, fundada por el P. Lagrange, el precursor de la exégesis científica en la Iglesia Católica, un centro académico que en aquel entonces no estaba sometida a ninguna legislación canónica. Los encuentros anuales eran ampliamente ecuménicos, de elevado nivel científico, con una forma muy crítica de entender la exégesis, pero el interés teológico estaba muy presente y patente.

Las cosas han ido cambiando y lo que digo de la SNTS vale para otras instituciones, congresos y para el mundo de la investigación bíblica en general. Hoy en las reuniones de la SNTS siguen participando exegetas de diversas iglesias, la presencia católica ha aumentado bastante, pero es cre-

ciente el número de los estudiosos sin ninguna vinculación confesional. Los campos de estudio se han diversificado y especializado muchísimo, pero el interés teológico ha disminuido hasta hacerse, a veces, invisible. La exégesis, hasta la más crítica, antes se realizaba en ámbitos teológicos, pero ahora los estudios bíblicos, sobre todo en el mundo anglosajón, se realizan con frecuencia al margen de instituciones teológicas. En varios países europeos, fundamentalmente nórdicos, los estudios teológicos están derivando hacia las ciencias de las religiones, lo cual repercute en la forma en que se realiza la exégesis bíblica.

En España la situación tiene sus propias peculiaridades. Hay un pequeño grupo de estudiosos que investigan sobre la Biblia en la universidad civil o en su entorno al margen de toda preocupación teológica directa, aunque, a veces, su militancia ideológica es notable. Sin embargo la mayoría de los exegetas trabajamos en Facultades de Teología y entendemos –yo, al menos, así la entiendo– la exégesis bíblica como una tarea, en última instancia, teológica. Pero el mundo de los exegetas en España, aún procediendo mayoritariamente de la misma tradición académica (el Bíblico de Roma) es muy plural ideológica y metodológicamente. Existe la Asociación Bíblica Española, a la que pertenece la inmensa mayoría de los biblistas españoles, que tiene unas Jornadas anuales de estudio y en la que se da lo que suelo llamar una cierta “inhibición teológica”. La razón no es la superespecialización filológica o de otra especie, tampoco la secularización del trabajo, sino una cierta contención, que tampoco hay que exagerar (nuestra asociación está muy lejos de ser una mera “asociación profesional”, como sucede en otras), para no entrar en discusiones ideológicas, que podrían resultar delicadas, molestar a algunos compañeros y hacer imposible la convivencia de todos en una misma asociación. Lejos de mí el

ánimo de molestar, pero no queremos que nos pase como a los teólogos dogmáticos, que se relacionan como teólogos, cuando se relacionan, sólo por afinidades ideológicas. Tener una asociación bíblica donde nos encontramos biblistas muy diferentes es un valor de enorme importancia. El campo de trabajo en común, de compartir estudios, investigaciones e iniciativas es muy amplio. Para empresas o debates más definidos ideológicamente existen otras instancias. Salvaguardar lugares de encuentro, diálogo, colaboración y amistad de exegetas muy distintos es un valor muy importante en la Iglesia de España, aunque exija ciertas renunciaciones. Por otra parte, es evidente que entre nosotros hay corrientes y grupos de escrituristas, más o menos organizados, de orientaciones diversas.

Entiendo que la tarea del exegeta es fronteriza. Es a través de la Biblia como los estudios teológicos entran en primer lugar en contacto con los diversos saberes: ciencias del lenguaje, historia, arqueología, ciencias sociales, etcétera. Además el exegeta tiene que atender a diversos frentes al mismo tiempo, con lo que su trabajo se complica más. Coincide en congresos internacionales con colegas que trabajan muy especializada, pero sin preocupación teológica aparente. Hay teólogos, a veces colegas, que le reprochan que su exégesis no sirve como “alma de la teología” (DV 24). El exegeta –puedo hablar por mí y por muchos compañeros– realiza su tarea en la Iglesia, quiere servir al pueblo de Dios, llegar a la gente, movilizar a la Iglesia con la Biblia o, mejor, con la Palabra de Dios. Pero es que, además, un exegeta que quiere estar a la altura de los tiempos debe aspirar a que la Biblia sea relevante en nuestro mundo cultural, no se acomoda a una exégesis clerical porque la Biblia es el gran código¹⁰ de Occidente y patrimonio de la humanidad. Son muchas fronteras al mismo tiempo. Ningún exegeta puede hacer todo esto, pero sí es necesario que haya exegetas que realicen varias de estas funciones, que no se oponen, sino que pueden fecundarse recíprocamente.

Pienso que el sentido teológico de los textos surge de su estudio crítico, así como que el mencionado estudio crítico abre posibilidades enormemente positivas a la teología y a la Iglesia, aunque también supone una revisión crítica de muchas posturas. Si los estudios bíblicos, legitimados en la Iglesia por la DAS de 1943, hicieron posible, a la larga, el Vaticano II, me parece que el freno y la reversión del impulso conciliar también va acompañado por la revisión de los métodos críticos en los estudios bíblicos que

10 Cfr. N. Frey, *El gran código*, Gedisa, Barcelona 1988.

creíamos irreversiblemente aceptados y valorados en la Iglesia. Los trabajos analíticos y de máxima especialización son imprescindibles, pero es verdad que, a veces, tomas en tus manos un comentario a un libro bíblico, a un evangelio por ejemplo, y te encuentras con un cúmulo de información y de sabiduría impresionante, pero no descubres la interpretación del texto o se encuentra a retazos en lugares dispersos. La exégesis de los textos neotestamentarios (son de ellos de los que principalmente hablo, pero lo que digo vale fundamentalmente para el Antiguo Testamento) debe conducir a explicitar el sentido de unos textos que son de naturaleza teológica¹¹. Pero la ausencia del sentido religioso de la exégesis crítica no se suple con interpretaciones espiritualistas, que eluden los problemas espinosos. Sin embargo, con diversos ropajes metodológicos, es a esto a lo que estamos actualmente asistiendo.

Fue trágico el abismo que se abrió entre la Iglesia y la exégesis crítica en el siglo XIX. Hoy surge una nueva exégesis no confesional, pero que aporta elementos que deben ser incorporados por los exegetas creyentes. Sería penosísimo que los exegetas cristianos diesen la espalda a una investigación, en la que hay que separar el grano y la paja, como sucede siempre, pero en la que hay elementos novedosos y muy valiosos, por el hecho de que se realice al margen de la teología. Naturalmente la tarea será integrar este nuevo tipo de estudios bíblicos en el marco de una exégesis teológica.

Estas consideraciones finales merodean en torno a otra cuestión, que no me toca a mí abordar y sobre la que haré un simple apunte al final, porque me parece de gran importancia: los estudios bíblicos no son monopolio de las Iglesias y, por eso, hay lecturas de la Biblia legítimas y positivas, pero diferentes a las lecturas eclesiales regidas por unos principios teológicos. En una sociedad secular y religiosamente pluralista esto abre perspectivas de extraordinaria importancia. La Iglesia, con todo derecho, reivindica su forma de leer la Biblia; reivindica, incluso, que penetra así en su más auténtica profundidad, pero no podrá negar la legitimidad de otros posibles acercamientos a estos textos venerables¹².

11 Como espero que quede después más claro, hablar de "sentido teológico" propiamente implica una consideración creyente de los textos. Creo que una consideración adecuada a su naturaleza, aceptable tanto para creyentes como para no creyentes, tendría que asumir que se trata de textos fundamentalmente religiosos, aunque soy consciente de que algunos dirán que con esta afirmación incurro en flagrante anacronismo.

12 Ni qué decir tiene que hay lecturas inadmisibles e ilegítimas de la Biblia por razones culturales, ante todo las fundamentalistas, pero quizá habría que poner muchos reparos también a las etnocéntricas y anacrónicas.

2. La necesidad de los métodos críticos

Me he permitido poner un título más general y hablar de "métodos críticos", aunque el debate actual, como el documento de la PCB de 1993 y las declaraciones de Ratzinger suelen hablar del método histórico-crítico. Espero que al final de este apartado se entienda la razón de esta opción terminológica. Como he indicado, costó su aceptación en la Iglesia Católica y aunque teóricamente no se discute su pertinencia, se subrayan, sobre todo, sus limitaciones y fundamentalmente se evita extraer sus consecuencias. Ningún método de análisis bíblico puede pretender la exclusividad, pero en el histórico-crítico se jugó la aceptación de los estudios científicos aplicados a la Biblia y con razón. En efecto, este método combina el análisis literario con la preocupación histórica. Tiene una dimensión diacrónica porque estudia la evolución del texto en el seno de la tradición y se plantea su dimensión referencial, es decir, su relación a la historia. El análisis del sentido del texto en su estado actual normalmente se hace teniendo en cuenta su evolución y valorando especialmente las últimas aportaciones redaccionales. El método así entendido tiene limitaciones y ha sido completado incluso teóricamente, como veremos, pero se ha subrayado con mucha razón que, en la medida en que tiene una preocupación esencial por la referencia del texto a la historia, es teológicamente necesario porque la revelación bíblica afirma intervenciones históricas de Dios. Así la proposición 25 del Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios afirma: "El primer nivel corresponde, de hecho, al llamado método histórico-crítico (...) Este método se hace necesario por la naturaleza misma de la historia de la salvación que no es una mitología, sino una verdadera historia (...) La Biblia y la historia de la salvación exigen por tanto estudiarse con los métodos de la seria investigación histórica"¹³. Esta afirmación es de extraordinaria importancia y debe ser recordada

El método histórico-crítico se hace necesario por la naturaleza misma de la salvación, que no es mitología sino verdadera historia

13 En el prólogo a su libro sobre Jesús, J. Ratzinger insiste mucho en esta misma idea: "El método histórico —precisamente por la naturaleza intrínseca de la teología y de la fe— es y sigue siendo una dimensión del trabajo exegético a la que no se puede renunciar (...) si la historia, lo fáctico, forma parte esencial de la fe cristiana en este sentido, ésta debe afrontar el método histórico. La fe misma lo exige (...) El método histórico-crítico sigue siendo indispensable a partir de la estructura de la fe cristiana": pg.11-12. Cfr. O. Artus, "Dei Verbum. L'exégèse catholique entre critique historique et renouveau des sciences bibliques", *Gregorianum* 86(2005) 76-91; PCB 1993, III, C. 1; J. A. Fitzmyer, o. c., 72.

ante la proliferación de métodos exegéticos que absolutizan el texto y descalifican la pregunta por su relación con la historia, lo que no es sino un recurso para eludir complejos problemas.

El método histórico-crítico nació lastrado por presupuestos de los que debe diferenciarse, como una concepción restrictiva de la acción de Dios en la historia o la idea de que las formas literarias más antiguas son siempre las más sencillas. Tendremos que hablar de las limitaciones del método mencionado, pero ahora quiero señalar tres métodos o acercamientos que enriquecen lo que es el objetivo central del estudio crítico: descubrir el sentido literal de un texto del pasado.

En primer lugar los conocimientos contextuales de tipo histórico que contribuyen a un mejor conocimiento de los textos. Pienso, por ejemplo, en las grandes aportaciones de la arqueología para conocer el NT (su aplicación al AT era ya aceptada desde hace muchos años). Los descubrimientos en Jerusalén de las llamadas “casas herodianas”, en el barrio judío de la ciudad vieja actual, nos han hecho ver el estilo de vida de las familias sacerdotales, su grado de helenización y su forma de entender la pureza legal. Conocemos mucho mejor la Galilea del siglo I, las tensiones entre la civilización urbana –que estaba penetrando y suponía un proceso de helenización apoyado por las élites pro-romanas–, y los campesinos galileos. Al ámbito de lo contextual pertenecen los conocimientos sobre la tradición oral y las formas de lectura que obligan a modificar algunas ideas corrientes sobre la transmisión de los recuerdos de Jesús.

En segundo lugar está la contribución de las ciencias sociales y, concretamente, de la antropología cultural. Tomar distancia de una cultura ajena, es decir, no leerla con nuestros esquemas y modelos mentales, es el primer requisito para poder entenderla. La antropología cultural mediterránea antigua nos proporciona los esquemas mentales y los valores culturales que estaban supuestos en los autores del Nuevo Testamento y en sus destinatarios. Es una aportación limitada, pero de gran valor, para entender más correctamente los textos¹⁴. Voy a poner algunos ejemplos¹⁵.

A partir de los estudios de J. Jeremias, es sabido que la palabra aramea “Abba” era usada por Jesús para dirigirse a Dios. Dicha palabra, que suele traducirse por “padre” o “padre mío”, se entiende frecuentemente a la luz

14 B. J. Malina – R. L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, EVD, Estella 1996. B. J. Malina ha comentado desde esta perspectiva otros muchos textos del Nuevo Testamento.

15 R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994, 19-21.

de lo que el padre es en la familia nuclear de nuestra cultura occidental actual, que es bastante diferente, sin embargo, de lo que era el padre en aquella cultura patriarcal, en la que la familia tenía una extensión mucho mayor que en nuestros días y en la que los hijos conservaban una relación de obediencia y sumisión a su padre durante toda su vida.

Cuando Lucas escribe que Isabel era “la que llamaban estéril” (1,36), no considera necesario explicar lo que esto significaba en la sociedad judía de su tiempo, ni el puesto a que se veía relegada una mujer estéril, ni el deshonra que implicaba, ni las críticas que desataba. Lucas considera que todo esto es conocido por sus lectores. Pero el lector moderno lo desconoce y, además, recibe de su sociedad una consideración de la esterilidad y de la fertilidad totalmente diferente de la presupuesta en el texto lucano.

Un último ejemplo. Dice Lucas (3,23) que, al comenzar su ministerio, Jesús “tenía unos treinta años”. De aquí se deduce continuamente que Jesús era un hombre joven. Pero la consideración de las edades de la vida humana cambia mucho con los tiempos, las culturas y las civilizaciones. La situación demográfica de la sociedad mediterránea del siglo I era totalmente diferente de la nuestra. En las sociedades occidentales actuales, la esperanza de vida supera ampliamente los setenta años, y la mortalidad infantil es reducidísima. En la sociedad preindustrial del siglo I, por el contrario, un tercio de los niños nacidos con vida morían antes de los seis años. Antes de los dieciséis moría el 60%; el 75% antes de los veintiséis, y el 90% antes de los cuarenta y seis; solo un 3% llegaba a los sesenta años. A los treinta años, un varón –y mucho más una mujer– pertenecía al sector de las “personas mayores” en la sociedad mediterránea del siglo I. Con toda probabilidad la inmensa mayoría del auditorio de Jesús era más joven que él, que no gozaba ya de esta consideración en su sociedad.

He hablado de unas aportaciones que suponen que los textos nacen en una cultura determinada y hay que situarlos en su contexto histórico y cultural para comprenderlos. En tercer lugar hay que mencionar aportaciones metodológicas que afectan al análisis del texto literario en sí mismo. Los estudios retóricos, aplicados sobre todo a textos discursivos, nos enseñan los diversos procedimientos de lenguaje, que responden a convenciones de la preceptiva del tiempo, con los que el autor pretende suscitar determinadas reacciones en los lectores/oyentes. Los estudios narrativos me parecen de singular importancia precisamente porque los hechos históricos se cuentan, se narran, no se captan por medio de teorías o conceptos. Por eso la teología cristiana –y la confesión de fe– tiene una dimensión última narrativa irreductible. Ahora bien, la narratología afronta un texto en sí mismo sin plantearse posibles referencias extratextuales; descubre que el

autor lo que pretende es introducir al lector en el mundo narrativo por él creado, es decir, introducirle en el texto o, mejor, tiene presente a un lector –se le suele llamar el “lector implícito”– al que quiere llevar a alguna parte por medio del relato. El texto está formado por una serie de hilos narrativos (texto como tejido) y captar su sentido es una tarea de desconstrucción, de descubrir esos hilos, seguir sus desplazamientos, cruces y juegos: así el lector capta la trama narrativa. Lo que importa no es conocer la *history* (la historia), sino captar la *story* (el relato, la narración). El texto está lleno de relaciones internas, de anticipaciones, recapitulaciones, de guiños, es todo un mundo en el que el lector está invitado a introducirse. El análisis literario es de carácter sincrónico y, en este nivel, mucho más elaborado que el del método histórico-crítico en su versión tradicional. Con este método se han hecho obras de gran valor¹⁶, aunque también está sirviendo para cobijar a trabajos ligeritos y superficiales.

Pero con la narratología surge un problema que suele pasar desapercibido. El supuesto básico del Nuevo Testamento es que el mundo narrativo de cada evangelio, los textos narrativos por excelencia, responde, de alguna manera, a lo realmente sucedido con Jesús de Nazaret. Son mundos narrativos que pretenden introducir al lector y provocar una respuesta en correspondencia con lo realmente acontecido en la vida de Jesús. El creyente lee el relato con fe, se implica en la dinámica narrativa del texto y acepta ser llevado por sus demandas. Pero lo que no pocas veces olvidan los narratólogos es que en el caso de los textos bíblicos, el mundo literario es generado como interpretaciones teológicas de una realidad bien concreta. Al método narrativo no le interesa la reconstrucción de los acontecimientos históricos, sino la comprensión que transforma al lector, es decir, la apropiación de la materia de la que el texto habla. Pero, por exigencia misma de su fe, en algún momento –más allá de la implicación narrativa e incluso estética– tendrá que preguntarse por el vínculo que une a esa narración con la historia. Como dice O. Artus: “El acto de lectura, que los acercamientos sincrónicos intentan explicar y consideran en el trabajo exegético, debe ser comprendido como un acto que se centra en un texto no ‘separable’ o ‘independiente’ de un enraizamiento histórico, sino que su misma comprensión, desde el punto de vista de la fe, requiere tener en cuenta este enraizamiento”¹⁷. Estamos hablando de narraciones

¹⁶ Puede verse como introducción metodológica D. Marguerat – Y. Bourquin, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000. No es posible citar ni un muestrario de este tipo de exégesis y me limito a citar una pequeña obra, pero verdaderamente notable por la magnífica combinación que hace de un análisis narrativo espléndido con las aportaciones de la antropología cultural: D. M. Rhoads, J. Dewey, D. Michie, *Marcos como relato: introducción a la narrativa de un evangelio*, Sígueme, Salamanca 2002.

¹⁷ Art.c., 88. J. A. Fitzmyer, o. c., 18 EB 550

que son instancias interpretativas de la historia. No es la historia la jueza última del relato, pero la racionalidad de la fe lleva a preguntarse por la relación entre ambas. Por otra parte, la comprensión del relato exige unos ciertos conocimientos de la historia de la que trata. En otras palabras, el análisis narrativo es un complemento fundamental del método histórico-crítico para comprender el texto, pero no puede eliminarlo. Por eso he titulado este apartado “métodos críticos” para dar a entender que lo que está en juego es el uso de diversos métodos, que se complementan entre sí (histórico-crítico, recurso a la antropología cultural y narrativo, cada uno con sus propias complejidades que me he limitado a apuntar) y contribuyen a la comprensión del texto bíblico.

El sentido literal

En mi opinión, lo que hoy está sucediendo en la Iglesia Católica es que algunos están replanteando y cuestionando el valor del sentido literal de los textos bíblicos y, por tanto, el valor de los métodos críticos de exégesis cuya finalidad es comprender este sentido literal.

La encíclica DAS que, como ya he dicho, abrió la Iglesia Católica a la exégesis científica afirmó: “Tengan presente los intérpretes que su principal y mayor empeño ha de ser discernir y definir claramente ese sentido de las palabras bíblicas que se llama literal (...) de manera que se pueda dejar clara la intención del autor”¹⁸. El Vaticano II se mantuvo en esta misma línea con matices de interés, como veremos enseguida. El documento de la PCB 1993 subraya con extraordinaria nitidez la importancia del sentido literal: “Es no sólo legítimo, sino indispensable, procurar definir el sentido preciso de los textos tal y como han sido producidos por sus autores; sentido llamado literal (...) El sentido literal de la Escritura es aquél que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es también querido por Dios, autor principal. Se lo puede discernir gracias a un análisis preciso del texto, situado en su contexto histórico y literario. La tarea principal del exegeta es llevar a buen término este análisis”¹⁹.

¹⁸ EB 550

¹⁹ II, B, 1. El documento deja muy claro que el sentido literal no tiene nada que ver con el “literalismo” al cual se adhieren los fundamentalistas. Al contrario, para comprender el sentido literal hay que penetrar en las convenciones literarias del tiempo, en los géneros literarios, situar los textos en su momento histórico, etcétera. Hay expresiones metafóricas; a veces tras un lenguaje legal se esconde una clara intención provocadora y paradójica; para narrar algunos hechos se recurre a paradigmas que no se pueden tomar al pie de la letra, sino que requieren ser interpretados, etcétera.

Quizá podríamos decir que el sentido literal es el que el texto tenía para su autor y sus primeros destinatarios. Esta definición evita hablar de la "intención" del autor, concepto psicologizante e impreciso, que puede crear muchas dificultades. Creo que la sobria definición propuesta responde mejor a la visión de la lingüística actual. El sentido literal puede ser determinado con mayor o menor precisión; la exégesis no es una ciencia exacta, pero de ninguna forma es el reino de la arbitrariedad.

La lingüística moderna insiste en que el sentido de un texto, de alguna manera, encierra virtualidades que se van explicitando con el paso del tiempo y con lecturas sucesivas; es susceptible de reinterpretaciones que enriquezcan su sentido y puede ser recontextualizado hermeneúticamente, es decir, puede ser comprendido en un nuevo contexto histórico y situado en horizontes de significado más amplio. Esto es obvio en un texto poético, pero se da en muchos otros textos, sobre todo en los de cierta profundidad humana, como son los bíblicos, aunque se verifica de modos muy diferentes según su naturaleza. Este potencial de significado, jamás agotado, explica la perenne validez de las grandes obras literarias y filosóficas, de todas las grandes obras de arte en general²⁰. Como dice R. Barthes, una obra tiene valor eterno no porque las personas encuentren en ella la misma significación, sino porque invita a cada uno a descubrir más de una significación²¹.

Un texto puede contener más de lo que el autor conscientemente introducía en él. La psicología profunda nos enseña que lo reprimido en la conciencia emerge y se convierte en palabras y símbolos que el exegeta sabe descifrar. Alonso Schökel se pregunta: "¿Podemos decir que la función del subconsciente sea nula en la creación literaria? (...) la intención consciente del autor no explica la totalidad del sentido del texto"²². Pero es que, además, todo autor introduce en su obra, de forma necesaria y aunque no se lo proponga, toda una visión de la vida, unos valores y un mundo cultural. Si esto es explicitado, la interpretación no se identifica simplemente con la intención del autor; si esto es reinterpretado el texto puede adquirir nuevos sentidos en función de los diversos contextos culturales o situaciones históricas. En cualquier caso, el texto tiene una cierta autonomía

20 V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, DDB, Bilbao 1988, 314.

21 R. Barthes, *Exégesis y hermenéutica*, Madrid 1976, citado por G. Aranda, "Inspiración: autor, libro, lector-oyente como inspirados. Implicaciones teológicas", *EstEcl* 83(2008) 288.

22 L. M. Alonso Schökel – A. M. Artola (eds.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución Dei Verbum del Vaticano II sobre la Divina Revelación*, Universidad de Deusto-Mensajero, Bilbao 1991, 392.

respecto a la intención consciente del autor. Su sentido literal es el que tenía para su autor y primeros destinatarios, pero ese sentido mismo está abierto a explicitaciones, desarrollos y reinterpretaciones, con una condición muy importante: que, de alguna manera, sean homogéneos con su sentido literal, pues de otra forma se abre el paso a todo tipo de interpretaciones arbitrarias y subjetivas.

El sentido literal tiene una dimensión religiosa y teológica

Un texto del Nuevo Testamento se puede estudiar desde el punto de vista filológico, lingüístico, histórico, antropológico... No sólo es legítimo, sino que son estudios necesarios para interpretar el texto. Una acusación repetida hoy contra los exegetas es que nuestro trabajo se queda habitualmente en estas cosas. Pienso que nuestra tarea es comprender el texto y para ello se requiere un paso más: captar el sentido religioso que fundamentalmente transmiten los textos bíblicos. Es cierto que en el mundo de la exégesis los árboles con frecuencia no dejan ver el bosque y que la superespecialización analítica no desemboca muchas veces en una comprensión de "la cosa" de la que el texto trata. No hace falta decir que es perfectamente explicable que un exegeta haga trabajos filológicos o históricos y no vaya más allá: no se le puede pedir que siempre haga todo.

En mi opinión el exegeta creyente, en su trabajo crítico completo, debe dar el paso de incorporarse a la dinámica creyente que atraviesa al texto, explicitarlo, sentirse interpelado por él y, en su caso, desarrollarlo. Esto implica empatía con el sentido mismo del texto que es la condición para su mejor interpretación. Como ya he dicho, este texto se abre a sentidos supraliterales, que pueden tener también un hondo valor teológico, pero me parece inaceptable afirmar que sólo con ellos se llega "a su sentido profundo, su verdad"; sin valorar teológicamente el sentido literal propiamente dicho²³.

Lo que estoy subrayando con vigor es que el sentido literal, estrictamente hablando, con más claridad en el caso de los textos neotestamentarios (los textos procedentes de la Biblia hebrea plantean problemas, que no invalidan esta afirmación), tiene ya un sentido teológico. No creo que

23 G. Urbarri, "Exégesis científica y teología dogmática. Materiales para un diálogo", *EstBib* 64 (2006) 547- 578. Me estoy refiriendo a expresiones que realiza en la pg. 561. El mismo autor ha desarrollado sus ideas en otro artículo: "Para una nueva racionalidad de la exégesis. Diagnóstico y propuesta", *EstBib* 65(2007) 253-306.

ayuda mucho a comprender los problemas que hoy se le plantean a la exégesis cristiana interpretarlos con las categorías de las herejías cristológicas de los primeros siglos, porque suena anacrónico, prescinde de las nuevas condiciones sociales y, sobre todo, porque el paradigma teológico es profundamente diferente. Pero como es un procedimiento al que se recurre con frecuencia, me voy a permitir hacer una pequeña alusión. Se acusa a buena parte de la exégesis cristiana actual de arrianismo bíblico, porque se reduce a historia o sociología o antropología; también se le acusa de nestorianismo bíblico, porque no llega a articular la palabra humana y la divina en una única palabra final, en el sentido último y profundo del texto²⁴. Sin discutir si algo, o mucho, de esto hay en la exégesis, me pregunto si no se incurre en monofisismo bíblico y teológico cuando las palabras humanas se toman como revestimiento de un sentido profundo que va más allá de lo que los autores y primeros destinatarios percibían, y que esto sucede cuando no se considera el valor teológico del sentido literal establecido por los métodos críticos, cosa que es frecuente entre los teólogos y que ahora algunos quieren establecer como principio. El Hijo de Dios asumió en todo con sus condicionamientos y limitaciones nuestra condición humana, excepto el pecado. La palabra humana en los textos testimonia y transmite la Palabra de Dios, naturalmente de forma condicionada y limitada.

Hoy se vuelve a discutir en la Iglesia Católica lo que después del Concilio y durante muchos años parecía una conquista asentada. El documento de la PCB de 1993 afirma: "el sentido literal de la escritura es aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es querido por Dios, autor principal (...). De la definición dada se pueden deducir varias precisiones útiles sobre las relaciones entre sentido espiritual y sentido literal. Contrariamente a una opinión corriente, no hay una necesaria distinción entre ambos (...) su sentido literal es un sentido espiritual. Éste es el caso habitual en el Nuevo Testamento"²⁵. Entre los muchos autores que se podrían citar me limito al estadounidense J. A. Fitzmyer, uno de los biblistas católicos más reconocidos actualmente, miembro de la PCB desde 1978 a 1995, que cuestiona la pertinencia del dístico medieval, que tanto se ha repetido:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria
Moralis quid agas, quid speres anagogia*

24 G. Uríbarri, "Exégesis científica...", a. c., 568-569.
25 II, B, 2.

Según esta visión medieval, la letra enseña hechos; la alegoría penetra en el sentido, en lo que hay que creer; hay también un sentido moral, lo que hay que hacer; y un sentido anagógico, lo que cabe esperar. *Littera* se refiere al sentido literal y los otros tres miembros son subdivisiones del supuesto sentido espiritual. Fitzmyer dice con razón: "Este dístico medieval, que muchos citan aprobando, es problemático, porque afirma que *littera* o sentido literal no tendría nada que ver con la fe. Asombrosamente dice, más bien, que la fe cristiana tiene que ser regida por el sentido alegórico de la Escritura; *quid credas allegoria*"²⁶.

El concepto de sentido literal establecido por los métodos críticos es, en buena medida, una innovación moderna que plantea problemas nuevos a la teología, a la vez que también le abre nuevas posibilidades²⁷.

Dei Verbum 12

Aun a riesgo de hacer este artículo excesivamente pesado, no puedo omitir una breve explicación del n° 12 de la *Dei Verbum*, que en las discusiones actuales es crucial. En este número se establecen los criterios para interpretar la Escritura, en primer lugar los que sirven para establecer el sentido literal y, en segundo lugar, los principios teológicos específicos para el desarrollo del sentido de los textos.

Hay unas líneas dentro del primer párrafo, en las que se apoyan —en mi opinión, contra la intención clara del Concilio— quienes niegan el valor teológico del sentido literal. Dicen así: "el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con las palabras de ellos". No hay una ruptura entre el sentido querido por el autor y la intención de Dios, pero deja una cierta distancia y abre un espacio para que la Palabra de Dios no se limite al sentido literal, sino que

26 O. c., 94. Fitzmyer afirma que este dístico famoso ha causado graves malinterpretaciones. El primer manual de Introducción a la Sagrada Escritura publicado después del Concilio incorpora las novedades de la *Dei Verbum* y considera obvio, y lo repite varias veces, que el sentido literal tiene un sentido espiritual y teológico: "La fidelidad al texto y a su sentido literal, que es ya plenamente teológico porque es el sentido pretendido por Dios además de por el escritor sagrado, exige en el intérprete el recurso a una rigurosa crítica literaria e histórica, además de la crítica textual": V. Mannucci, O. c., 293. "Como muchas veces he recordado, el sentido teológico-espiritual de la Escritura, pretendido por Dios, es ante todo el significado pretendido y expresado por el autor humano, es decir, el sentido literal del texto" (pg. 313).

27 R. E. Brown, "Hermeneútica", *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento*, EVD, Estella 2004, 852 s.

pueda abarcar también a reinterpretaciones que puedan descubrirse y que vayan más allá de lo que el autor pretendió. Uno de los mejores conocedores del Concilio comenta así este párrafo: "(El párrafo) tiene solo una afirmación central: para comprender el sentido de la Escritura son necesarias dos cosas: saber qué intentaba decir el autor humano (y esto siempre ha querido decirlo Dios) y saber si Dios ha querido decir algo más, que el autor humano no conocía"²⁸. A continuación, en un segundo párrafo, expone con cierta extensión y sin limitarse a los géneros literarios los criterios que deben tenerse en cuenta para captar el sentido literal.

En el tercer párrafo presenta los principios teológicos específicos a tener en cuenta para el desarrollo de los sentidos supraliterales. Comienza diciendo: "Pero como la Sagrada Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita²⁹ para descubrir el sentido de los textos sagrados *hay que atender con no menor diligencia (non minus diligenter respiciendum est)...*" (y siguen los criterios teológicos). He puesto en cursiva una expresión clave: la Constitución conciliar expresa con claridad que el sentido literal tiene que ser tenido en cuenta no menos diligentemente que los otros principios si se pretende captar el sentido teológico del texto. Me estoy reiterando en exceso, pero considero inaceptable y un grave retroceso respecto al Concilio las opiniones actuales para las que el sentido literal sería un mero presupuesto del sentido teológico y, por tanto, los resultados de la exégesis crítica dejan de tener verdadera relevancia teológica³⁰.

28 J. Perarnau, *Constitución dogmática sobre la Revelación divina*, Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Segorbe-Castellón, 1966, 102.

29 Para captar el sentido literal del texto ya hace falta participar de su espíritu, tener cierta empatía con él. Pero es evidente que en las palabras citadas, el Concilio se refiere a algo más, al Espíritu Santo y lo escribe con mayúscula. El exegeta cristiano piensa que este principio teológico vale ya para el estudio del sentido literal del que habla el párrafo anterior. El hagiógrafo, sin mengua de su autonomía, contaba con una asistencia especial del Espíritu: ésta es la esencia de la teoría de la inspiración. Mannucci comenta así este punto: "la interpretación 'en el Espíritu' no constituye un segundo momento, sucesivo a la interpretación histórico-crítica arriba citada. El principio general informa todo el proceso hermenéutico, desde el momento en que la misma exégesis crítica, aún trabajando con un método racional-científico, trata de hallar el *sensus auctoris* que es teológico, por ser el *sensus divinus in verbo et sensu humano*, o sea, el sentido de Dios oculto en la palabra humana y en el sentido pretendido por el autor humano. Con el *sensus auctoris* nos encontramos ya, e inmediatamente, dentro de la 'teología' puesto que ya nos encontramos con la revelación salvífica de Dios" (O. c., 297).

30 Aquí está mi discrepancia con los artículos, precisos y tajantes, de G. Uríbarri citados más arriba. Por ejemplo, en el segundo de los artículos dice: "a la teología lo que le interesa es precisamente el resultado al que la exégesis bíblica llega cuando tiene presentes no solamente las reglas de la metodología científica, sino también los criterios hermenéuticos, tan abundantemente precisados por la Comisión" [se refiere a PCB 1993] (pg.283). Lo que sostengo es que el sentido literal, detec-

Como otros textos de hondura humana, los bíblicos pueden ser reinterpretados y su sentido enriquecido con lecturas sucesivas realizadas en circunstancias muy diversas. DV 12 considera tres principios teológicos a cuya luz los textos adquieren nuevas dimensiones: considerarlos a la luz de la unidad de toda la Escritura, insertos en la Tradición viva de toda la Iglesia y situarlos bajo la analogía de la fe, es decir en relación con el conjunto de la fe cristiana. Ésta es una tarea de los exegetas, de los teólogos y de todo el Pueblo de Dios.

3. Exégesis y hermenéutica

En este apartado planteo consecuencias de lo dicho hasta ahora y hago algunas sugerencias que inciden en la candente problemática abierta en torno a la exégesis en la Iglesia Católica. Lo hago con brevedad por limitación de espacio, por las premuras de una publicación periódica y porque confieso sinceramente la perplejidad en la que me encuentro ante algunos problemas.

La exégesis crítica y científica actual

Los métodos exegeticos críticos son modernos, como ya he señalado, y su novedad se percibió claramente en la Iglesia Católica que precisamente por eso tuvo grandes dificultades para aceptarlos. No son equiparables a los estudios filológicos y retóricos que hicieron algunos Padres. Sin duda plantean retos nuevos a la fe, pero, en mi opinión, hay que verlos como algo positivo por las posibilidades que abren de comprensión de la Biblia

tado por la metodología científica y leído desde la fe, puede tener ya un gran valor teológico y que esto es lo habitual en el Nuevo Testamento. En el mismo artículo se dice: "cuando DV 12 habló de los géneros literarios dijo que era algo a lo que había que atender 'entre otras cosas'. Luego una exégesis reducida a la metodología científica en exclusiva es ajena a la propuesta de trabajo que DV hace a los exegetas católicos": pg. 277. Estoy de acuerdo con que la tarea completa del exegeta católico no termina en la comprensión del sentido literal, pero cuando en este párrafo conciliar se dice "entre otras cosas" no se está aún refiriendo a los principios de la hermenéutica teológica, de los que habla en el párrafo siguiente, sino a otros elementos (las circunstancias concretas, la condición de su cultura y de su tiempo, el modo de sentir, de decir y de hablar vigentes en aquel tiempo, las expresiones que se utilizaban en las relaciones humanas) que deben tenerse también en cuenta para captar el sentido literal. Buena prueba de la importancia que concede al sentido literal es precisamente la detallada enumeración de elementos que considera deben tenerse en cuenta a la hora de estudiarlo. Es en esta tarea en la que hay que atender a los géneros literarios "entre otras cosas".

y de su aplicación a la vida cristiana. Parecía que, tras muchas dificultades, el Vaticano II había supuesto su plena aceptación en la Iglesia, pero hoy se vuelven a cuestionar con cierta frecuencia.

Los métodos críticos son científicos y, como tales, se pueden usar independientemente de la ideología del estudioso. Como dice la PCB (1993) "La exégesis católica no procura distinguirse por un método científico particular. Ella reconoce que uno de los aspectos de los textos bíblicos es ser obra de autores humanos, que se han servido de sus propias capacidades de expresión y de medios que su tiempo y su medio social ponían a su disposición. En consecuencia, ella utiliza sin segundas intenciones, todos los métodos y acercamientos científicos que permiten captar mejor el sentido de los textos"³¹.

El exegeta católico forma parte de una comunidad científica, ideológicamente muy plural, en la que debe participar activamente para estar al tanto de los avances de la investigación y contribuir a ella. El mismo documento de la PCB afirma: "(...) una tarea científica, que pone al exegeta católico en relación con sus colegas no católicos y con diversos sectores de la investigación científica"³². Ahora bien, todo investigador inevitablemente tiene presupuestos e intereses. El exegeta católico es teólogo y usa como tal los métodos críticos, sin por ello desvirtuar en absoluto su autonomía científica.

Estos métodos científicos tienen muchos aspectos, que afectan a muchas especializaciones muy sofisticadas académicamente, pero su objetivo es comprender el sentido literal de unos textos, insisto que me refiero preferentemente al Nuevo Testamento, que son religiosos. El exegeta católico acoge que en ese sentido religioso hay un sentido teológico, lo que hablando estrictamente implica una opción creyente, es decir que hay una revelación de Dios y una respuesta de los seres humanos; descubre una plasmación escrita de la Palabra de Dios, siempre condicionada y limitada.

Los consensos que se van logrando en una ciencia humana

Una forma de desprestigiar los métodos críticos y, de paso, minusvalorar su importancia es la repetida afirmación de que los resultados de la exégesis presentan un relativismo total. La consecuencia cómoda es no

31 III Introducción.

32 III, C.

tomarla en serio ni en el trabajo teológico ni en la práctica pastoral.

Esta afirmación no está justificada. La exégesis no es una ciencia exacta, ciertamente, pero es indudable que, por poner un ejemplo, en torno a los evangelios, y a cada uno de ellos, hay consensos muy notables, posiblemente más importantes que las discrepancias. Aunque precisamente porque se discrepa se habla más de ello que sobre lo que se está de acuerdo. Por otra parte, la unanimidad no es posible en ciencias humanas y las extravagancias son inevitables.

En mi opinión tampoco es cierto que en la frondosísima investigación sobre el Jesús histórico pueda hablarse de que "el panorama es selvático"³³. Con este diagnóstico el teólogo dogmático se libera de confrontarse con la producción científica sobre el Jesús de la historia; o quizá resulte que, diga lo que diga esta investigación, le da lo mismo para su estudio dogmático sobre Jesucristo. Pero cuando se conoce bien y se analiza con atención la mencionada investigación histórica —se prescinde, por supuesto, de lo fundamentalista y de lo sin fundamento, de lo sensacionalista, espiritualista y puramente comercial, que es muchísimo— y se compulsan las obras serias, se detecta que va habiendo consensos muy notables sobre el Jesús histórico y, lo que es científicamente muy importante, se pueden precisar los puntos clave en donde están las diferencias y discusiones actuales³⁴.

El sentido espiritual del sentido literal

El exegeta católico que estudia el sentido literal de un texto neotestamentario es muy consciente de su distancia cultural e histórica. Pero además de los subsidios de la historia y de la antropología cultural, se siente, como creyente, en una relación de especial sintonía, comunión y diálogo con el autor y la comunidad que se están expresando en ese antiguo texto³⁵.

33 G. Uríbarri, "Para una nueva racionalidad", 300; "Exégesis científica", 551-554.

34 Cfr. las breves observaciones a este respecto en el capítulo 11 de R. Aguirre, C. Gil, C. Bernabé, *Qué se sabe de Jesús de Nazaret*, EVD, Estella 2009.

35 Es muy interesante a este respecto la propuesta de Ph. Esler de hacer una verdadera teología del Nuevo Testamento basándose en el estudio crítico de los textos y entrando en diálogo creyente con nuestros ancestros en la fe, con los que nos une la memoria histórica y la comunión de los santos, en virtud de la cual la relación es especialmente real. Este autor parte de la consideración "no textual" que tenían primitivamente nuestros textos actuales del Nuevo Testamento; eran el medio de una relación *face to face*. Esto plantea numerosas cuestiones metodológicas, pero el proyecto tiene, en mi opinión, mucho de válido, además de ser novedoso. También creo que en este diálogo desde

Pensemos en los primeros capítulos de la Primera Carta de Pablo a los Corintios. Para afrontar las divisiones existentes en la comunidad, el Apóstol desarrolla, con un lenguaje paradójico, provocativo y de enorme fuerza retórica, una impresionante teología de la cruz. De paso diré que no es que el sentido literal sea teológico, sino que toda la fuerza teológica radica precisamente en su enraizamiento en la letra, es decir, en una situación concreta. Pero para la comprensión más rica del sentido literal de este texto han sido decisivos los conocimientos antropológicos e históricos, relativamente recientes, sobre la estructura social de la comunidad de Corinto, sobre los valores de la cultura mediterránea y el significado del honor, sobre las estructuras de patronazgo, sobre la teología imperial, etcétera. El exegeta católico, como su colega agnóstico, capta lo que Pablo dice sobre la sabiduría, el escándalo de la cruz, la superación de las estructuras de patronazgo. Todo esto pertenece al sentido literal. Pero el exegeta católico hace suyas esas afirmaciones, les da un peso de verdad, interpreta y desarrolla su significado para la vida humana y para el presente. El exegeta es teólogo, pero lo que no se le puede pedir es que despiece esa riquísima teología de la cruz para repartir sus elementos en un esquema teológico escolástico, de la Contrarreforma, realizado cuando se desconocían los estudios bíblicos científicos.

Otro ejemplo más arriesgado. En el evangelio de Mateo el tema de la ley tiene una gran importancia. Se ve que era una cuestión clave para su comunidad judeocristiana. Está en juego la relación con el paganismo. Pero hay más: está en juego la capacidad de la ley para organizar la vida social. En mi opinión, hay una confrontación al respecto entre Pablo y el evangelio de Mateo (petrino). Se discute sobre la ley de Dios por su capacidad de humanizar la vida social y las posturas no son exactamente iguales (Pablo niega a la ley toda capacidad de lograr una vida social humanamente positiva). El exegeta católico puede dialogar con sus ancestros en la fe como referencia privilegiada para discernir el sentido de la ley, del estado y de las normas democráticas en sus propias condiciones de vida.

Los sentidos supraliterales³⁶

El sentido de un texto puede desarrollarse, reinterpretarse y enriquecerse con lecturas sucesivas del mismo, en contacto con realidades dife-

hoy con los textos situados con el máximo rigor en sus circunstancias históricas habría que introducir, de alguna manera, otros interlocutores que ha habido en la historia y no podemos desconocer. Cfr. Ph. Esler, *New Testament Theology. Communion and Community*, Fortress, Minneapolis 2005.

36 Por lo dicho anteriormente es claro que no me parece acertado diferenciar entre sentido literal y

rentes, por su encuadre en nuevos contextos. Son los sentidos supraliterales del texto, que tendrán que guardar una cierta homogeneidad con el literal para evitar arbitrariedades y subjetivismos. En el judaísmo los textos bíblicos eran reinterpretados continuamente para que respondiesen a las nuevas situaciones que planteaba la vida, y para ello se seguían unas reglas determinadas (los *middot* de Hillel y de Ismael)³⁷, que hoy no nos resultan válidos, pero que responden a una preocupación hermenéutica insoslayable.

Lo antedicho nada tiene que ver con sentidos acomodaticios de los textos bíblicos, como cuando se aplica a Juan XXIII las palabras del cuarto evangelio "vino un hombre enviado por Dios y su nombre era Juan". Es un sentido acomodaticio el que se da al "*Duc in altum*" de Lc 5, 4 (siempre se le cita en latín, quizá por la sonoridad de la frase) para referirse a la nueva evangelización, como hizo Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte* y ya antes había hecho, por referirme sólo a los tiempos cercanos, Escrivá de Balaguer³⁸. Este uso acomodaticio de textos del "Gran código" de la cultura occidental puede ser perfectamente legítimo y sugerente, pero sería equivocado considerarlos como la interpretación supraliteral (llámesele sentido espiritual, pleno, profundo, etcétera).

Exégesis y teología

El exegeta es teólogo y su tarea no se reduce a interpretar el sentido literal, que puede ya ser espiritual y teológico, sino que también desarrolla su sentido en función del contexto actual, teniendo presentes criterios teológicos, hasta convertirlo en Palabra de Dios relevante y significativa en la actualidad, en diálogo con la cultura y los problemas contemporáneos. El exegeta cristiano debe tener clara cuál es la dimensión de su tarea; otra cosa es que la pueda realizar completamente dada su amplitud. Con

sentido espiritual. El Concilio evitó hablar de sentido pleno por las numerosas discusiones que planteaba. R. E. Brown, autor ponderado y sabio, que había hecho su tesis doctoral sobre el sentido pleno, abandonó también esta terminología y con muy buen criterio, en mi opinión, habla de sentido supraliteral. Cfr. R. E. Brown, *Croire en la Bible à l'heure de l'exégèse*, Cerf, Paris 2002.

37 H. L. Strack – G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (Biblioteca Midrásica 3), Valencia 1988, 47-69.

38 *Camino 792*. En "Exégesis científica", p. 562, G. Uribarri pone esta consideración del "*Duc in altum*" como ejemplo de una interpretación bíblica abierta a la profundización espiritual y que no recorta sus posibilidades. La película de Alejandro Amenábar sobre el tetraplégico Ramón Sampedro, que recurre a todos los medios para poner fin a su vida, recurre a la misma imagen y se titula *Mar adentro*.

mucha frecuencia tendrá que limitarse a etapas de tan ambicioso camino, como pueden ser análisis filológico o históricos, la determinación del sentido literal de una perícopa, etcétera.

Hoy es claro que no es de recibo una teología que recurra a la Biblia como a un depósito del que extrae dichos que avalen y confirmen tesis dogmáticas establecidas previamente³⁹. En DV se encuentra una expresión, que ya fue usada por León XIII en la encíclica *Providentissimus Deus* (1893) y repetida por Benedicto XV en *Spiritus Paraclitus* (1920), aunque el Concilio la modifica muy significativamente: "(...) por eso el estudio de la Escritura (*Sacrae Paginae studium*) debe ser como el alma de la Sagrada Teología". A. Vanhoye, profesor del PIB, durante mucho tiempo secretario de la PCB y actualmente cardenal, comenta: "esta nueva formulación hace más explícita la relación necesaria entre la teología y la exégesis. En efecto, si para 'utilizar' la Escritura basta con citar un texto, 'estudiar' la Escritura significa hacer estudios exegeticos, ya personalmente, ya poniéndose en la escuela de exegetas profesionales"⁴⁰. En un famoso artículo, titulado "Exégesis y dogmática", K. Rahner trata de la relación entre ambas y, dirigiéndose a los teólogos, sus colegas, les dice: "Por lo tanto, querido amigo, sé honrado: tú entiendes de exégesis menos de lo que sería deseable. En cuanto dogmático exiges, justificadamente, poder ejercer por derecho propio exégesis y teología bíblica, y no sólo adoptar los resultados de los exegetas especialistas, ya que tu tarea, en cuanto dogmático, es ponerte a la escucha, con todos los medios, de la palabra de Dios, dondequiera que se promulgue, siendo la Sagrada Escritura en donde se puede encontrar mejor que en ninguna otra parte. Pero entonces has de ejercer exégesis como tiene hoy que hacerse, no como se hizo en los buenos tiempos antiguos. Tu exégesis en la dogmática, ha de ser convincente también para los exegetas especialistas"⁴¹.

Formalmente los objetivos del exegeta y del teólogo sistemático coinciden, pero en la práctica normalmente su trabajo difiere por un inevitable reparto de tareas. El exegeta está especializado en la interpretación de los textos bíblicos y es más sobrio o no llega a explicitar su significado actual;

39 "A causa de su orientación especulativa y sistemática, la teología ha cedido con frecuencia a la tentación de considerar la Biblia como un depósito de *dicta probantia* destinados a confirmar las tesis doctrinales": PCB 1993, III, D. 4.

40 "La recepción en la Iglesia de la Constitución Dogmática Dei Verbum", en *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, L. Sánchez Navarro y C. Granados (eds.), Palabra, Madrid 2003, 167.

41 K. Rahner, *Escritos de Teología V*, Taurus, Madrid 1964, 94.

el teólogo, por su parte, partiendo de una competencia básica en la exégesis, dedica mayores esfuerzos a su relevancia social y para ello tiene más en cuenta la reflexión de la Iglesia a lo largo de los tiempos y las cuestiones planteadas por la sociedad y cultura de su tiempo⁴².

El principio dogmático y el principio hermenéutico

No hay intérprete sin presupuestos, intereses y contexto social. El exegeta católico está enraizado en la Iglesia, lo que le sitúa en una corriente vital de tradición, que es la que engendró a la misma Biblia y que va creciendo con el paso del tiempo; supone una comunión en la fe y la aceptación de la Biblia como un conjunto unitario de libros normativo e inspirado por el Espíritu de Dios; supone la confesión de que la Iglesia está sometida a la Palabra de Dios, no sobre ella, en cuya interpretación el Magisterio tiene una función decisiva, los exegetas desempeñan un ministerio eclesial y el conjunto de los creyentes tiene un papel clave, muchas veces olvidado, en la penetración del significado actual de la Escritura.

Hay una teología dogmática que entiende de tal forma la función de la Tradición, del Magisterio y de los dogmas en la interpretación de la Biblia, que son como una coraza que se impone sobre ella, que la somete a su férreo esquema dogmático previo de referencia y no deja espacio para ser interpelado por ella. Pero la teología puede entenderse como la hermenéutica actualizadora de la Palabra de Dios en función de los nuevos contextos sociales y culturales. Esta teología también tiene a la Iglesia como contexto hermenéutico, pero replantea el significado de las fórmulas antiguas para captar su intención profunda, descubrir sus limitaciones y, sobre todo, para reformularlas de manera relevante en el presente. La teología entendida como hermenéutica de la fe y de la Palabra de Dios será necesariamente muy plural en consonancia con la catolicidad de la Iglesia. La PCB en su documento de 1993 dice: "Una de las principales funciones de la Biblia es lanzar serios desafíos a los sistemas teológicos y recordarles continuamente la existencia de aspectos importantes de la divina revelación y de la realidad humana, que a veces son olvidados o descuidados por la reflexión sistemática"⁴³.

42 J. M. Sánchez Caro ha trabajado durante muchos años con gran competencia los temas de lo que se ha solido llamar "introducción a la Sagrada Escritura", también el de las relaciones entre exégesis, hermenéutica y teología. Su producción es muy numerosa y me limito a citar dos artículos sobre el tema del que estoy hablando: "Escritura y Teología", en L. Alonso Schökel - A. M. Artola, o. c., 607-630; "Hermenéutica bíblica y teología. Reflexiones metodológicas", *Scripta Theologica* XXIX (1997), 841-875.

43 III, D, 2.

Hay una teología, enmarcada en el esquema de la Contrarreforma, que lee la Escritura, ante todo, a partir de las explicaciones de la tradición dogmática. Pero no es la forma única de entender la teología. Como dice C. Geffré, "la teología según el modelo hermenéutico, no teme emprender una reinterpretación de los enunciados dogmáticos partiendo de un mejor conocimiento de la situación histórica en que se produjo su formulación y a la luz de nuestra lectura actual de la Escritura, es decir, una lectura que tiene en cuenta los resultados irrecusables de la exégesis moderna"⁴⁴.

Lectura bíblica y realidad histórica⁴⁵

Voy a hacer un breve apunte hermenéutico sobre la relación entre la lectura de la Biblia como Palabra de Dios y la realidad histórica. Es un tema de gran importancia en muchas comunidades cristianas, generalmente pobres, que encuentran en la Biblia consuelo e iluminación para sus vidas, pero que, en mi opinión, abre perspectivas ineludibles a la reflexión teológica.

La Constitución *Dei Verbum* afirma que a través de la Biblia Dios sigue dirigiendo actualmente su palabra a la humanidad y, por eso, se legitima y es necesaria una hermenéutica actualizadora de los textos: "Dios que habló en otros tiempos, sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado" (8); "En los Libros sagrados, el Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos" (21).

Esta convicción de la actualidad de la Palabra de Dios está muy presente en la Biblia misma. En efecto, dentro de la Biblia encontramos reinterpretaciones continuas de tradiciones y textos anteriores, que, por una parte, amplían el sentido del texto de partida y, por otra, iluminan teológicamente nuevas realidades. La convicción de fondo es que Dios no sólo actuó en la historia, sino que sigue actuando; que Dios vive y nos dirige hoy su Palabra a través de los acontecimientos históricos y estamos invitados a escucharle en su sorprendente novedad. El libro del Apocalipsis rei-

44 *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristiandad, Madrid 1984, 75.

45 En este apartado me estoy inspirando en las lecturas bíblicas que se están haciendo por muchas comunidades creyentes, normalmente de gente pobre y sencilla, y que es un fenómeno eclesial de primera importancia sobre todo en América Latina. El gran inspirador de este tipo de lectura, el que le ha dado fundamentación hermenéutica es C. Mesters con muchísimos escritos. Un principio básico es partir del sentido literal de los textos bíblicos con la convicción de que la gente sencilla lo puede captar y que no es tan difícil proporcionarle los conocimientos básicos para ello.

tera una y otra vez: "el que tenga oídos, que oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias".

Pensemos cómo la Biblia misma hace sucesivas reinterpretaciones de la tradición fundante del éxodo para iluminar el paso del Jordán y la entrada en la tierra; y después la aplica al retorno del exilio de Babilonia; más tarde sirve para el paso de Jesús de la muerte a la vida, el éxodo decisivo; el libro del Apocalipsis ve la salvación escatológica como el paso del mar y la derrota del último faraón será el éxodo final.

Es siempre la dialéctica de iluminación recíproca entre la realidad nueva y el viejo texto que sirve para interpretarla y es, a su vez, reinterpretado. Se trata siempre de descubrir y escuchar la Palabra actual del Dios vivo. He mencionado varias veces a los principios teológicos que menciona DV 12 para esta tarea actualizadora de los textos.

En un intento de explicar el proceso hermenéutico podríamos decir que la lectura de la Palabra de Dios desde la realidad tiene tres polos: la realidad histórica y concreta, de la que parte; la comunidad creyente, muy frecuentemente en clima de oración; la relación constante con la Sagrada Escritura. Su objetivo es escuchar la Palabra que Dios hoy nos dirige para consolarnos, llamarnos, corregirnos. El cristianismo no es la religión del libro (la Biblia no es un libro revelado, sino inspirado), como lo es el Islam para el que el Corán se identifica con la revelación de Dios. La fe cristiana, por el contrario, cree en un Dios que nos ha hablado decisivamente en Jesucristo y continuamente nos dirige su Palabra a lo largo de la historia por medio de la acción del Espíritu. Jesús partió de los problemas vitales de los discípulos de Emaús cuando, por el camino, les anunció la Palabra, con recurso a la Escritura. La Biblia nace de la preocupación por volver a encontrar en los conflictos de cada época la Palabra de Dios.

La escucha de la Palabra se puede verificar en dos direcciones. La primera parte de la Biblia, acogida como Palabra de Dios, que ilumina la realidad: la denuncia, suscita esperanza, promueve valores alternativos como el compartir, el servicio, el amor desinteresado.

La segunda dirección es cuando descubrimos la Palabra de Dios en la realidad de la vida y en la historia iluminada por el texto bíblico. La *Gaudium et Spes* del Vaticano II dice que "es deber permanente de la Iglesia escrutarse a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio"⁴⁶. Los "lineamenta" preparatorios del Sínodo de los

46 N° 4.

Obispos sobre la Palabra de Dios celebrado en octubre de 2008 lo dicen con más claridad si cabe: "La Palabra de Dios ha de ser leída en los eventos y en los signos de los tiempos en los cuales Dios se manifiesta en la historia"⁴⁷.

La Biblia nos ayuda a descubrir dónde, cuándo y cómo hoy Dios nos dirige su Palabra en la historia y, al mismo tiempo, la realidad hace que el texto bíblico adquiera nuevos sentidos⁴⁸. San Agustín expresa con mucha profundidad esta búsqueda: "La Biblia, el segundo libro de Dios (el primero es la creación), fue escrito para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de la fe y de la contemplación, y para transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios"⁴⁹.

La palabra *canon* en sentido religioso tiene un doble sentido: el sentido activo de norma y el pasivo de colección o catálogo⁵⁰. Es decir, la Biblia como "canon" se puede entender en sentido pasivo (la lista de libros reconocidos por la Iglesia) o activo, como criterio de medida. La Biblia, por tanto, es también un "canon", una "medida", para "medir" la Palabra de Dios. La Biblia es el criterio establecido para discernir la Palabra de Dios en la historia. No podemos discernir la manifestación de Dios de cualquier manera o de forma arbitraria, lo debemos hacer de forma canónica, es decir, de acuerdo a la Biblia como canon establecido. Por lo tanto hablar de la Biblia como Canon, no es reducir toda la manifestación de la Palabra de Dios al texto de la Biblia, sino utilizar la revelación que se contiene en la Biblia como criterio de discernimiento y de interpretación de la Palabra de Dios en toda la historia humana.

Creo que estas son las claves hermenéuticas, bien profundas y enraizadas en la tradición de la Iglesia, de la escucha de la Palabra de Dios, tal como se verifica hoy en muchas comunidades en diversas partes del mundo y que significan un hecho de enorme importancia en la vida de la Iglesia, un don del Espíritu y una expresión muy positiva de renovación de la vida eclesial, que supone por parte de laicos, concretamente de gentes pobres y maltratadas por la historia, secularmente silenciadas, su toma de conciencia del papel protagonista que les corresponde en la sociedad y en la Iglesia.

47 III n° 33.

48 Esta dinámica se encuentra descrita en A. M. Artola - J. M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios*, EVD, Estella 1992, p.362: "Esta carga de nuevo significado, siempre dependiente del originario, así como los hechos del presente (y la siempre viva acción del Espíritu en la Iglesia) iluminan con luz nueva los antiguos textos, enriqueciendo su significado; y esto, a su vez, puede iluminar los acontecimientos del presente".

49 Citado por P. Richard, "Hermenéutica bíblica india", *Ribla* n° 11 (1992) 12.

50 M. Pérez-J. Treballe, *Historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 2006, 86.

Lectura canónica

Benedicto XVI en su intervención en el Sínodo sobre la Palabra de Dios y en el prólogo a su libro sobre Jesús insiste en unos criterios teológicos para la lectura de la Biblia, entre los que destaca el que la interpreta teniendo en cuenta la unidad de toda la Escritura y, añade, "esto se llama exégesis canónica; en los tiempos del Concilio este término no se había creado aún". En un discurso anterior el Papa ya había recomendado la exégesis canónica "que se encuentra aún en un tímido estado inicial"⁵¹. B. S. Childs⁵² es el gran promotor de este método, el autor de referencia, con una obra muy extensa y con un pensamiento que ha evolucionado y no es siempre fácil de entender. El documento de la PCB de 1993 ya habla del "acercamiento canónico", que procura conducir a buen término una tarea teológica de interpretación⁵³.

Este acercamiento parte de que por su inserción en la Biblia, como obra unitaria, cada uno de los textos se encuentra en un nuevo contexto hermenéutico y lo que importa es el sentido que tiene en esa situación, en su redacción final, formando parte del canon, con las múltiples relaciones que así se generan. A la lectura creyente lo que le interesa es la Biblia como Canon y plasmación escrita de la Palabra de Dios. Childs era especialista en el Antiguo Testamento y en sus reflexiones hermenéuticas está muy presente el problema de su relación con el Nuevo Testamento; concluye que el Nuevo Testamento hace una lectura selectiva del Antiguo Testamento porque toda la Escritura es interpretada a la luz de Jesucristo. En su último libro, Childs⁵⁴ estudia los escritos paulinos y distingue entre los estudios históricos de las cartas y una consideración canónica y creyente del conjunto del corpus paulino. Es esta última la que siempre ha interesado a la Iglesia y por eso no se conservan manuscritos de cartas aisladas. Según su teoría situar las afirmaciones de cada carta en sus circunstancias históricas es irrelevante teológicamente.

51 Discurso a los Obispos de Suiza, 7 de noviembre, 2006. Para este momento el método tenía ya casi cuarenta años, o sea no estaba en una fase tan inicial.

52 *Biblical Theology in Crisis*, Westminster, Philadelphia 1970; *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress, Philadelphia 1981; *The New Testament as Canon: An Introduction*, Fortress, Philadelphia 1985; *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Fortress, Philadelphia 1986; *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Fortress, Minneapolis 1993; *Biblical Theology: A Proposal*, Fortress, Minneapolis 2002; *El libro del Éxodo: comentario crítico y teológico*, EVD, Estella 2003.

53 I, C, 1.

54 B. S. Childs, *The Church Guide for Reading Paul. The canonical shaping of the Pauline corpus*, Eerdmans, Grand Rapid 2008.

El acercamiento canónico puede ser útil siempre que no pierda de vista el pluralismo, la diversidad interna y las tensiones que existen en el canon. Como dice H. Simian-Yofre, "el acercamiento canónico tiene el peligro de convertirse en la justificación pseudo-científica de una lectura fundamentalista de la Biblia"⁵⁵.

Por otra parte y sin entrar en la problemática que sobre el lenguaje se plantea, para conocer el sentido final de un texto es muy conveniente conocer la evolución que ha seguido, los sentidos parciales, sucesivos, a veces contradictorios por los que ha pasado. Añadiría que el desarrollo diacrónico de un texto está condicionado por factores muy diversos, pero que normalmente expresa un proceso creyente, las reinterpretaciones de las comunidades cristianas en función de diversas circunstancias y esto encierra, en mi opinión, interesantes enseñanzas teológicas sobre la historicidad de la revelación, sobre su discernimiento, y muestra un campo abierto para sus nuevas actualizaciones.

Pero hay una última observación de especial importancia. Los libros bíblicos antes de ser considerados canónicos fueron tenidos como Escrituras Sagradas; antes de ser reconocidos como normativos por una autoridad externa fueron reconocidos como sagrados por su valor intrínseco. La lectura canónica es la propia de una institución que ha concedido valor normativo a esos libros. Parece que sólo quienes se identifican claramente con la Iglesia pueden interpretar teológicamente la Biblia (sin entrar en los problemas ecuménicos que plantean las diversidades del canon). Pero las Sagradas Escrituras están, en principio, abiertas a quienes se acerquen a ellas con el ánimo dispuesto. El mensaje de Isaías puede tocar la fibra más íntima de mucha gente de buena voluntad; como las quejas, preguntas, gemidos y oraciones de tantos salmos; como la predicación de Jesús que se dirigía a todo el pueblo, también a publicanos y pecadores...

Lectura abierta de la Biblia

Lo que acabo de decir implica que cabe y es muy deseable una lectura abierta de la Sagrada Escritura. La Biblia es libro de la Iglesia y, como tal, tiene formas propias de ser leída e interpretada. La lectura canónica la circunscribe a una institución, que marca los límites y está en su derecho al hacerlo. Pero la Biblia es también patrimonio de la humanidad, lo que es

especialmente importante en una sociedad como la nuestra con tanta gente en búsqueda y sin identificaciones confesionales precisas. Me limito a unas breves insinuaciones sobre un tema, que se me antoja de gran actualidad y que es desarrollado en otro artículo de esta revista.

Los *lineamenta* preparatorios del Sínodo de los Obispos decían⁵⁶ que "se abre una confrontación nueva entre la Palabra de Dios y las ciencias del hombre, en particular en el ámbito de la investigación filosófica, científica e histórica"; se plantea "una confrontación sobre problemas inéditos" de la humanidad; "por tanto, la razón interpela a la fe y ésta es invitada a colaborar para una verdad y una vida más en armonía con la revelación de Dios y con las esperanzas de la humanidad".

Una lectura abierta de la Biblia es también la que se realiza cuando se trata de ver el desarrollo de la cristología o el proceso formativo del cristianismo. Es abierta, porque los textos bíblicos no se toman como canónicos e inspirados, sino como testimonios históricos de la evolución de la fe y de la institucionalización de los primeros creyentes. Y ésta es una tarea que importa, y mucho, a los teólogos; es parte de la llamada teología fundamental. Este tipo de estudios exegeticos, parciales pero especialmente necesarios en nuestra época, pueden mostrar la plausibilidad de aspectos claves de la fe cristiana, se sitúan en los umbrales de la fe, allí donde se "da razón de la esperanza", y son un lugar privilegiado de diálogo con la cultura de nuestro tiempo.

La Biblia ha sido llamada el "gran código" de la cultura occidental, el libro más importante e influyente en la tradición imaginativa de la literatura occidental. Es lo que muestra el gran crítico literario N. Frey, con una erudición enorme y haciendo una lectura de la Biblia amplia, abierta a sus múltiples resonancias⁵⁷. G. Ravasi afirma que la Biblia "durante siglos ha sido el mayor repertorio simbólico e iconográfico de la humanidad"⁵⁸. Sin tener presente la Biblia no se puede captar a fondo las composiciones de la mejor música clásica europea, ni comprender la escultura y la pintura, ni penetrar en muchas de las páginas más importantes de la tradición filosófica ni, sobre todo, en el trasfondo que anima a la obra entera de muchos filósofos (piénsese, solo a modo de ejemplo no exclusivo, en la recuperación de la tradición filosófica moderna de inspiración judía, que está

56 N° 16.

57 N. Frey, *El gran código*, Gedisa, Barcelona 1988; *Poderosas palabras*, Muchnik, Barcelona 1991.

58 "Biblia y cultura", en P. Rossano, G. Ravasi, *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid 1988, 193.

55 "Posibilita e limiti dell'interpretazione 'canonica'della Bibbia", *RibB* LVI (2008) 159.

teniendo lugar en nuestros días) ni en lo que late –para bien y para mal– en el alma de algunos sistemas sociales o políticos. La hermenéutica bíblica atraviesa toda la cultura occidental con expresiones religiosas y laicas muy variadas. Una hermenéutica realizada por literatos, músicos, pintores, filósofos, políticos..., a veces sin saberlo. El exegeta creyente puede aprender en esta historia mucho sobre las posibilidades de los textos bíblicos y, a la vez, discernir el valor de las interpretaciones que se han dado.

El exegeta no puede quedarse en los ámbitos eclesiales ni en sus circuitos académicos habituales. Tendrá que participar en el ágora de la sociedad laica, en las discusiones sobre las raíces de nuestra cultura, hacer relevante el mensaje de la Biblia, para lo que tendrá previamente que asumir las exigencias de los métodos críticos al leerla y, en lo posible, mostrar que, además de innumerables aportaciones llenas de sabiduría, sus páginas pueden abrirnos al encuentro con una realidad trascendente que resulta una paradójica pero sorprendente realización de lo humano.