



*La
autoridad
de la
Siblia*

Controversia - Significado - Fundamento

GOTTFRIED BRAKEMEIER

Gottfried Brakemeier

La Autoridad de la Biblia

Controversias – Significado – Fundamento

© de la edición en portugués:
2003-Editora Sinodal
Rua Amadeo Rossi 467
Caixa Postal 11
93001-970 São Leopoldo/RS
Brasil
Telf.: (51) 590-2366
Fax: (51) 590-2664
www.editorasinodal.com.br

© Coeditora:
Centro de Estudos Bíblicos-CEBI
Rua João Batista de Freitas 558
Bairro Scharlau
93121-970 São Leopoldo/RS
Telf.: (51) 568-2560
Fax: (51) 568-1113

© de la edición en español:
2006-Consejo Latinoamericano de Iglesias-CLAI
Inglaterra N32-113 y Av. Mariana de Jesús
Casilla 17-08-8522
Quito, Ecuador
Telf: (593-2) 255-3996 / 252-9933
Fax: (593-2) 250-4377
E-mail: nilton@clai.org.ec
www.clai.org.ec

Traducción: Daniel Oliva Morel
Revisión de Texto: Raymond Araujo
Diseño de Portada: Iván Balarezo
Diagramación y Coordinación Editorial: Amparo Salazar Chacón
Quito, enero 2006

Prohibida toda reproducción parcial o completa sin autorización del autor y/o de los responsables de la edición en español.

Tabla de Contenido

Prefacio	7
CAPÍTULO I	
Nociones preliminares	9
CAPÍTULO II	
Controversias en torno a la Biblia	15
CAPÍTULO III	
Los orígenes históricos de la Biblia	21
CAPÍTULO IV	
La naturaleza de la Biblia y la peculiaridad de su contenido	29
CAPÍTULO V	
El aparente déficit normativo de la Biblia y sus soluciones	33
CAPÍTULO VI	
La inspiración de la Biblia	39
CAPÍTULO VII	
La autoridad de la Biblia en Martín Lutero y en la teología de la Reforma	47
CAPÍTULO VIII	
La duda histórica y la interpretación bíblica	55
8.1. <i>El despertar de la sospecha</i>	55
8.2. <i>El programa de la desmitologización de Rudolf Bultmann</i>	58

8.3. <i>Legitimidad y límites de la aproximación crítica a la Biblia</i>	64
CAPÍTULO IX	
Diversos Accesos a la Biblia	71
CAPÍTULO X	
La Biblia en perspectiva y praxis latinoamericana	81
CAPÍTULO XI	
La interpretación de la Biblia en Jesús	87
CAPÍTULO XII	
Autoridad causativa y autoridad normativa	93
CAPÍTULO XIII	
La Biblia y la ecumene	99
CAPÍTULO XIV	
La Biblia en tiempos de globalización	105

Prefacio

Hablar de la autoridad de la Biblia es pisar en un terreno accidentado. Está cubierto de piedras de tropiezo, desniveles, huecos. Puede provocar caídas. El tema es polémico. No es que la autoridad de la Biblia sea cuestionada. En la cristiandad, o sea en el conjunto de las Iglesias y de las personas cristianas en el mundo, la Biblia ejerce la indiscutible función de Sagrada Escritura. En esto hay unanimidad. El disenso aparece tan pronto se piden explicaciones sobre el significado y las aplicaciones de esa autoridad. Las formas de entenderla varían. No es raro que aparezca el conflicto y se produzcan divisiones. El tema exige la discusión y la búsqueda de consenso.

La tarea es impostergable, la Biblia está siendo usada. No puede haber moratoria bíblica en la cristiandad. Cabe a la Iglesia de Jesucristo la responsabilidad por el uso consecuente de ese libro y a la resistencia contra el abuso. La Biblia es un don a ser administrado con el debido celo. Por lo tanto importa conocer la Biblia y auscultar sus propósitos. ¿En qué consiste su naturaleza sagrada? ¿Es o no palabra de Dios? ¿Cómo leer la Biblia correctamente? La cristiandad debe dar respuesta y justificar su discurso.

Ella siempre debe hacer frente a los desafíos específicos y a las realidades en transformación. El presente estudio se inicia con una reflexión en camino desde los inicios del canon. Pretende ofrecer información sobre la materia y una síntesis de las tendencias actuales. Por lo mismo, simultáneamente se ofrece una toma de posición. Cuando se trata de fe, la neutralidad se vuelve una ficción. Preferimos asumir nuestro punto de vista, moldeado por la tradición luterana y por las afinidades con las demás Iglesias de la Reforma. El horizon-

te mayor, por lo tanto, está siempre constituido por toda la ecumene cristiana, el cuerpo de Cristo en la totalidad. La Biblia no es propiedad particular de ninguna denominación, aun cuando se deba definir el papel que le atribuye. Esto no puede ser hecho en forma autoritaria, excluyente y sin diálogo. No se trata de operar con anatemas. La propia Biblia lo prohíbe. Lo que importa es el argumento. Y este es el que debe prevalecer, también y justamente cuando existen disensos.

La literatura existente sobre el tema y sus muchos temas relacionados es inmensa. No tenemos la pretensión de agotar los recursos. Las indicaciones bibliográficas, contenidas en las notas al pie de página, inevitablemente permanecerán incompletas. Aún así, esperamos haber contemplado las obras más representativas, dándole al lector y a la lectora la oportunidad y la posibilidad de tener información adicional y de evaluar críticamente las tesis presentadas.

La Biblia es un libro fantástico. Por eso, el objetivo final de este estudio no puede consistir en la mera presentación de una visión panorámica. La meta consiste en la motivación para la lectura y la exploración de la riqueza de ese libro. La Biblia no se satisface con ser un simple objeto de estudio. Quiere ser una compañera activa en un proceso de aprendizaje en el que Dios y el mundo están en juego. Es nuestro deseo que hayamos contribuido un poco.

El autor

CAPÍTULO I

Nociones preliminares

La palabra “Biblia” es de origen griego y significa, en una traducción literal, “libros” (2 Ti 4:13). Llegó a designar aquella colección de escritos que constituyen la Sagrada Escritura de la cristiandad y que revelan la obra y voluntad de Dios¹. Se trata, en efecto, de una verdadera biblioteca, uniendo respectivamente los 39 o 46 libros² de la primera parte, llamada Antiguo Testamento (AT), y los 27 de la segunda parte, del Nuevo Testamento (NT), en una sola Escritura. Ella contiene el discurso fundador de la fe cristiana, siendo por esto la norma suprema de la cristiandad. No hay comunidad cristiana sin Biblia. Se trata, pues, de un libro “ecuménico” por excelencia. Él preserva la identidad cristiana en el devenir de los tiempos y en la variación de lugares, culturas y contextos sociales. *La Biblia une a la cristiandad y le imprime un perfil inconfundible en medio del mundo de*

¹ Para información general, remitimos a Antônio M. ARTOLA; José Manuel Sánchez CARO. *Bíblia e Palavra de Deus*. Introdução ao estudo da Bíblia. V.2. São Paulo: AM Edições, 1996. Joachim FISCHER. A Bíblia e a nossa vida. *Estudos Teológicos*. Ano 19, São Leopoldo: Sinodal, 1979/2, p.67-84; Karl HOEHEISEL et alii. Art. “Escritura(s) Sagrada(s). In: *Léxico das Religiões*. Hans Wadenfels (ed.), Petrópolis: Vozes, 1998, p.179s; Johan KONINGS. *A Bíblia, sua história e leitura: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 1992; Valério MANNUCCI. *Bíblia – Palavra de Deus*. Curso de Introdução à Sagrada Escritura. São Paulo: Paulinas, 1986; Carlos MESTERS. *Flor sem defesa – uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1983; Hans Walter WOLFF; Jürgen MOLTSMANN. *A Bíblia – Palavra de Deus ou palavra de homens?* São Leopoldo: Sinodal, 1970; Günter BORNKAMM. Gotteswort und Menschewort im Neuen Testament. In: *Studien zu Antike und Urchristentum*. Ges. Aufs. II, München: Chr. Kaiser, 1959, p.223-236; Robert BRYANT. *The Bible’s authority today*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1968; etc.

las religiones. La fe que se fundamenta en Jesucristo tiene naturaleza bíblica. Es a través de esos escritos que nos llega la voz de Jesús de Nazaret, del Dios Creador y del Espíritu Santo.

La Biblia es seguramente uno de los libros, sino “el libro”, de mayor efecto histórico en todos los tiempos. Moldeó culturas y determinó el espíritu de pueblos y generaciones. Se encuentra divulgado en incontables ejemplares y está traducido a casi todas las lenguas habladas en el planeta. Tuvo y tiene importancia no sólo para las Iglesias y la teología cristiana. Influyó también en la filosofía, la política, el arte y otros sectores de las actividades humanas. Resulta superfluo decir que, en la cristiandad, es el libro más investigado y estudiado, aún cuando el hábito de lectura se halla en una lamentable declinación. La literatura acerca de la Biblia, en forma de comentarios exegéticos o de estudios históricos, es una verdadera legión. Así mismo, sus tesoros aún no están agotados. *La Biblia es como una fuente, de la cual no para de brotar agua de vida.*

Los libros que componen la Biblia se agrupan en bloques. Se trata, en lo que respecta al AT, de los libros “históricos”, que comprenden desde Génesis hasta Crónicas; de los libros “didácticos”, que abarcan desde Esdras hasta Cantares de Salomón; y de los “proféticos”, que reúnen los escritos desde Isaías hasta Malaquías. Esta subdivisión es artificial, no siendo aceptada por la comunidad judía. Pero aún así, ella ayuda. En el NT tenemos una estructura semejante³. A los primeros cuatro evangelios sigue el libro de los Hechos. Relatan la historia de Jesús y de las primeras comunidades. Sigue el bloque de las cartas. Entre ellas, las de autoría del apóstol Pablo ocupan un espacio particularmente extenso. Pero también las dos cartas de Pedro y las tres de Juan forman un conjunto aparte. El NT cierra con el Apocalipsis de Juan, un libro que se califica a sí mismo como profético (Ap 22:7, 19).

Tanto el AT como el NT fueron compuestos para ser un “canon”. “Canon” es una palabra hebrea y significa “vara”, “regla”, “medida”⁴.

² Ver la página siguiente.

³ Günter BORNKAMM. *Bíblia – Novo Testamento*. Introdução aos seus escritos no quadro da história do cristianismo primitivo. Biobiblioteca de Estudos Bíblicos 13, São Paulo: Paulinas, 1981, p. 11s.

⁴ Ver B. P. BITTENCOURT. *O Novo Testamento – cânon, lingua, texto*. São Paulo: ASTE, 1965. Este libro, aunque sobrepasado por nuevas ediciones del texto neotestamentario, continúa siendo útil en muchas de sus partes.

Sirve como norma, regla. Y es esto lo que la Biblia pretende ser: Palabra normativa en asuntos de fe y conducta. Es verdad que el término “canon” fue aplicado al conjunto de las dos partes de la Biblia solamente en el siglo IV d.C.⁵ y, sin embargo, la intención de establecer normas para el discurso y la práctica de la Iglesia están en el origen de lo que llegó a nosotros como Sagrada Escritura. *La Biblia es un libro “canónico”, jueza y maestra de toda doctrina.* No puede haber verdad cristiana contraria a los dichos de la Biblia. En esto hay un amplio consenso en la cristiandad. *El canon reúne los escritos “constituyentes” de la fe cristiana.*

Las lenguas originales de esos escritos son el *hebreo* y el *arameo*, en algunas pequeñas partes, en el AT, y el *griego* “coine” en el NT. Hebreo y arameo son versiones, semejantes pero distintas, de las lenguas semíticas, originadas en el antiguo idioma cananeo⁶. Algo análogo sucede con el griego “común” o “koiné”. Evolucionó del griego clásico, que es su lengua matriz, adquiriendo peculiaridades propias y volviéndose una lengua universal en la época en que surgió el NT. Imprimió al mundo antiguo el espíritu y la cultura helenística. La Biblia, pues, proviene de otras culturas, ya pasadas, *exigiendo la traducción para quien busca el acceso a ella.* Las traducciones, por eso, son “relativas”, necesitando de una constante verificación en el original. Y, ya que todos los idiomas se encuentran en permanente transformación, alterando el sentido de palabras y expresiones, las traducciones de la Biblia requieren ser periódicamente revisadas y actualizadas. Está claro que ninguna traducción puede sustituir la lengua original, aún cuando el esfuerzo científico haya garantizado a las traducciones contemporáneas un alto grado de calidad.

Antes de la traducción, le cabe a la ciencia bíblica la reconstrucción de la versión original del texto⁷. Pues, en cuanto no había sido

⁵ Fue Atanasio, metropolitano en la ciudad de Alejandría desde el 328 y fallecido en 373 d.C., quien por primera vez aplicó el término “canon” a la Sagrada Escritura de la cristiandad.

⁶ Rudoilf MEYER. Art. Bibel, I C. Sprache und Schriftzeichen des AT. En: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. ed., v.1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1957, col. 1126s. El arameo también ha sido la lengua materna de Jesús de Nazaret. Ver Joachim JEREMIAS. *Teologia do Novo Testamento – a pregação de Jesus*, v.1, 2 ed., São Paulo: Paulinas, 1980, p. 16s.

⁷ Werner Georg KÜMMEL. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 679s.; Uwe WEGNER. *Exegese do Novo Testamento – Manual de metodologia*. São Paulo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 2201, 2d., p. 39s.

descubierto el arte de la impresión de libros, los textos sagrados tenían que ser copiado a mano. A pesar de los cuidados tenidos por parte de los copistas, no pudieron evitarse totalmente los errores. Son muchos los manuscritos, integrales o parciales, con los textos bíblicos, unos más antiguos, otros no tanto. Unos fueron redactados en materiales perecibles, como los papiros; otros en material más resistente, como el “pergamino”, o sea hojas confeccionadas en cuero. Hay citas de pasajes bíblicos en vasos de cerámica, inscripciones en amuletos y en otros utensillos. La investigación invirtió enormes energías en el esfuerzo por llegar cerca del texto original. El trabajo ha sido coronado con un éxito notable. Hoy tenemos en nuestras manos un texto que merece un alto grado de confiabilidad, tanto en lo que respecta al Antiguo Testamento como al Nuevo⁸.

En esa tarea de reconstrucción de la versión original fueron de gran ayuda las traducciones antiguas. Desde mucho tiempo atrás, partes de la Biblia, o toda ella, fueron traducidas a las lenguas siria, copta, latina y armenia, entre otras⁹. La cantidad de traducciones refleja una rápida expansión de la primera cristiandad por el mundo antiguo. Muchas de esas traducciones son más antiguas aún que algunas copias del texto griego y hebreo, de modo que dan testimonio de una forma de texto anterior al de las copias referidas. Dos antiguas traducciones merecen una atención especial:

- *La Septuaginta* (LXX). Se trata de la más importante traducción al griego del AT. Ella se hizo necesaria en razón del gran contingente de judíos que, desde mucho antes de nuestra era, vivían en la “diáspora”, esto es fuera de Palestina, y ya no dominaban más el hebreo. Conforme a la leyenda, la LXX fue “encomendada” por el rey Ptolomeo II de Egipto (285-247 a.C.) y confeccionada por un grupo de 72 sabios judíos, de lo que resultó la Septuaginta (la Biblia de los 70). El lugar de origen de esa obra es Alejandría, en Egipto. La traducción tuvo inicio en el tercer siglo a.C., comenzando por el Penta-

⁸ La afirmación se apoya en el juicio competente del gran especialista en el tema y co-editor del Nuevo Testamento griego Kurt ALAND. Hervorragend überliefert. En: Hans Steinacker (Hg.). *Akzente-Almanach 1992 – Bibel*. Mores: Brendow, 1991, p. 38.

⁹ Además de la obra ya citada de Werner Gerog KÜMMEL, op.cit, p. 694s, sobre el tema informa Bárbara ALAND. Art. Bibelübersetzungen. En: *Evangelisches Kirchenlexikon*. Göttingen: Vandenhoeck, v.1, 3ra. Ed., 1986, col. P. 478-487.

teuco. Llevó décadas hasta ser concluida. Su importancia difícilmente puede ser subestimada. Abrió los tesoros de la fe judía al mundo helénico, y ha sido la Biblia de la primera cristiandad de origen judío-helenista o gentil. La LXX excede en tamaño al texto hebraico, comprendiendo no 39 sino 53 libros. En las Iglesias de la Reforma, los libros excedentes son llamados apócrifos.

- *La Vulgata*. Se trata de la más importante traducción de la Biblia al latín. Es, predominantemente, obra del antiguo monje y teólogo Jerónimo (340/50?-420 a.C.), que la inició por pedido del papa Dámaso. Las traducciones latinas existentes en la época eran precarias y exigían una profunda revisión. Para hacerlo, Jerónimo recurrió a las lenguas originales de los dos Testamentos y creó una versión que, en la Iglesia latina, se convirtió en patrón, “vulgarizada” (= vulgata), o popular. Jerónimo quiso que en la delimitación del AT prevaleciese la “verdad hebrea” de los 39 libros. Pero no consiguió imponerse. Siete libros apócrifos, traducidos del griego y llamados también deuterocanónicos, permanecieron incluidos en el texto latino de la Biblia.

Antes de la Reforma del siglo XVI fueron pocos los intentos de traducir la Biblia a los idiomas vernáculos. En la teología y el culto prevaleció el latín como la lengua oficial y sagrada. Solamente la invención de la imprenta, en el siglo XV, daría la oportunidad a la “popularización”. De la misma manera tenía que ser superada cierta resistencia a la educación del pueblo en asuntos religiosos por parte del clero. La traducción de la Biblia por Martín Lutero, consecuentemente, significó un paso programático en dirección hacia la “educación popular”. El ejemplo de Lutero inspiró imitadores en todos los países de Europa, y mucho más allá.

El estímulo de la reforma también se encuentra en el origen de la traducción de la Biblia al portugués¹⁰. Ya en el siglo XIII el rey de Portugal, D. Dinis, había traducido, como poeta que era, los primeros veinte capítulos del libro del Génesis. En el siglo XV, D. João I deter-

¹⁰ Volvemos a remitir a B. P. BITTENCOURT, *O Novo Testamento – cânon, língua, texto*. São Paulo: ASTE, 1965, p. 205s., así como a Johan KONINGS. *A palavra se fez livro*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 16s.

minó la traducción de los Evangelios, del libro de Hechos y de las Epístolas Paulinas al portugués. Seguirían algunas iniciativas semejantes, pero son mayor relevancia. El protagonista sería el pastor protestante Joao Ferreira de Almeida (1628-1691). Tradujo todo el Nuevo Testamento y gran parte del Antiguo. Portugués de nacimiento, J. F. de Almeida, llegó a ser pastor de la Iglesia Reformada, trabajando en Batavia, en la isla de Java, que por entonces era colonia holandesa. *Fue en la actual Indonesia que surgió la primera edición portuguesa del NT.* Almeida murió antes de terminar la traducción del AT. Llegó hasta el profeta Ezequiel. La obra fue completada y publicada solamente en 1753. Antônio Pereira de Figueiredo (1725-1797), sacerdote católico, siguió a Almeida. Se había iniciado el interés en buenas traducciones de la Sagrada Escritura en la cristiandad.

En la actualidad existe un número relativamente alto de traducciones portuguesas de la Biblia. La de Almeida continúa en uso en las Iglesias protestantes, pero ya pasó por numerosas revisiones¹¹, que la mejoraron y produjeron un texto de óptima calidad. Algo semejante ocurrió con las traducciones católicas, como son la “Biblia de Jerusalén”, la “Edición Pastoral de la Biblia”, completa desde 1990, o la “Sagrada Biblia” en traducción brasileña hecha directamente desde los idiomas originales. La “Biblia en Lenguaje de Hoy”, editada por las Sociedad Bíblica de Brasil, tiene amplia divulgación. También deben ser mencionadas, finalmente, la “Sagrada Biblia – Nueva versión Internacional”, la cual es una iniciativa protestante¹², así como la “Traducción Ecuménica de la Biblia”, adaptada de una versión francesa. Existen otras ediciones. Aún así, y a despecho de tantos textos por escoger, por los motivos antes indicados no debe parar el esfuerzo por la actualización de la Biblia.

¹¹ Sobre esto informa la Sociedade Bíblica do Brasil, una de las muchas organizaciones de este género en todo el mundo, que cuida de la divulgación de la Sagrada Escritura. Ver el sitio web: www.sbb.org.br, así como la revista de esta entidad “A Bíblia no Brasil”.

¹² Las últimas informaciones sobre este lanzamiento, así como sobre el arte de la traducción como tal, en Luiz SAYAO. *NVI – A Bíblia so século 21*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

CAPÍTULO II

Controversias en torno a la Biblia

La Iglesia Cristiana comparte con el pueblo judío parte de la Biblia. Lo que llamamos Antiguo Testamento es, en su versión hebrea, esencialmente idéntico a la Sagrada Escritura judía. Pero hay diferencias¹³. A la “*torá*” (= ley), o sea el Pentateuco, le siguen en el judaísmo “*los profetas*”, siendo “*los escritos*” el último bloque de textos. Ya la Septuaginta había transpuesto, de manera conciente, a los profetas al final del AT: esto hacía que el libro sagrado terminara con el anuncio escatológico de los escritos proféticos. La nueva secuencia se ajusta maravillosamente a las convicciones de la cristiandad que concentra en Jesús el cumplimiento de las profecías. Ese bloque de textos, pues, conduce naturalmente del Antiguo Testamento al Nuevo. Además, la comunidad judía distingue entre “*profetas anteriores*” y “*profetas posteriores*”. Los anteriores reúnen los libros de Josué hasta 2 Reyes. El concepto parece extraño, pues estos libros poseen carácter mayormente histórico. Es cierto que ellos contienen, entre otras cosas, la historia de los profetas, por ejemplo Elías, Eliseo y Natán. Pero la explicación es otra: la autoría de esos libros era atribuida a profetas. Los “*profetas posteriores*”, en tanto, compilan las obras propiamente proféticas, transmitidas bajo los nombres de Isaías, Jeremías, Amós y sus compañeros. Bajo el nombre de “*escritos*”, se ubican los Salmos, Proverbios, Rut y el resto de obras. Los dos libros de

¹³ Arnulf BAUMANN (Hg.). *Was jeder vom Judentum wissen muss*. Gütersolh: Gütersolher Verlagshaus, 1983, p. 130s.

Crónicas, así como el libro de Daniel, hacen parte de esos “escritos”, ocupando así un lugar diferente en la Biblia hebrea.

Además, esta no es llamada “Biblia”, sino “*TeNaK*”. Las letras combinan las iniciales de “*torá*” (la ley), “*nebiim*” (profetas) y “*k^etubim*” (escritos), de lo que resulta “TNK”. En ese conjunto, la “*torá*” representa la porción más importante, ante la cual no se igualan en valor los demás libros. Y, por tanto, la Sagrada Escritura hebrea, en su sustancia, es idéntica a la primera parte de la Biblia cristiana. *Lo que distingue a la Iglesia del pueblo de Israel es la afirmación de que la promesa de una nueva alianza, o sea de un Nuevo Testamento, anunciado en el propio AT (Jr 31:31; Ez 34:25), se ha cumplido en Jesucristo (1 Co 11:25; 2 Co 3:6)*. Por esa razón se habla de un Antiguo Testamento. El NT no anula al AT, sino que le agrega un nuevo capítulo.

La perspectiva cristiana naturalmente altera la lectura de la primera parte de la Biblia. Si el Nuevo Testamento pasa a ser la llave hermenéutica del Antiguo, necesariamente van a surgir *diferencias en la interpretación de esos textos* entre judíos y cristianos¹⁴. En forma simultánea, *la lectura conjunta va a revelar las raíces comunes*, el patrimonio espiritual conjunto, la proximidad entre la fe cristiana y la fe judía. Entendemos que es erróneo descubrir en la interpretación cristiana del AT un acto de desapropiación del judaísmo, puesto que Israel continúa leyendo estos textos a su manera. Por esto no se puede decir que la cristiandad “robó” la Sagrada Escritura del pueblo judío; ella sigue las pistas interpretativas del propio Jesús. El compartir de la misma historia bajo una diferente óptica, y no la expropiación, es lo que debe caracterizar la relación entre ambas comunidades.

Por esto mismo no hemos de concordar con la “re-designación” del AT¹⁵. Hay quienes defienden este proyecto. Ya que el judaísmo no acepta un Nuevo Testamento, le respeto exigiría suprimir el término Antiguo Testamento. Se sugiere como sustituto la designación “Biblia hebrea”, admitida por la comunidad judía. Pero también en este ca-

¹⁴ La pregunta por la hermenéutica del Antiguo Testamento desencadenó una avalancha de literatura. Remitimos tan solamente a Gerhard Von RAD. *Teología do Antigo Testamento*, São Paulo: ASTE, 1974, v.2, p. 356s.; Claus WESTERMANN et alii. *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*. Theologische Bücherei, v.11; München; Chr. Kaiser, 1960; Jacir de Freitas FARIAS et alii. *Leitura judaica e releitura da Bíblia. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, 40, Petrópolis: Vozes, 2201/3.

¹⁵ Así lo dice enfáticamente Jürgen Moltmann. *Neue namen für das Alte Testament*. En: *Evangelische Kommentare*, 1997/8, p. 482.

so se trata de una conceptualización cristiana, además de resultar no totalmente correcta en vista de los pasajes escritos en arameo. Esta designación, sin embargo, está en uso. Lo mismo vale para la sugerencia de llamar a la primera parte “Primer Testamento”. El judaísmo no habla de “Testamento”. Por lo tanto, no hay un nombre común a los judíos y cristianos para el Antiguo Testamento. En su contenido, el libro es el mismo. Pero el significado que se le da es otro. Entonces, sugerimos concordar en que cada comunidad permanezca con su visión. Seamos agradecidos por las convergencias que nos sean posibles y permanezcamos en discusión sobre la cuestión cristológica. En el momento en que sobre ella hubiere consenso, estará resuelta también la pregunta del nombre exacto de esa parte de la Biblia.

Pero tampoco la cristiandad comparte exactamente el mismo canon bíblico. Hay una diferencia entre la Biblia católica y la protestante. Se puede considerar como tal a la transposición de la carta a los Hebreos y de Santiago, hecha por Lutero. Por haberlas juzgado teológicamente inferiores, las colocó al final del canon, junto con la carta de Judas y el Apocalipsis. Se trata de una alteración solamente de secuencia; pero ella es arbitraria y no ha sido aceptada por otras traducciones, incluyendo a la de Almeida. Esto significa que la parte neotestamentaria es igual para protestantes y católicos. La diferencia es respecto al AT. Lutero, al traducirlo, recurrió al texto hebreo, o sea, a la versión original. En relación con esto, el Concilio de Trento (1545-1563) oficializó la traducción latina de la Vulgata, que incluye los ya mencionados siete libros apócrifos, o deuterocanónicos, que originalmente constaban en la Septuaginta. Ellos son los libros de Judit (Jt), Tobías (Tb), Sabiduría de Salomón (Sab), Sirácida o Eclesiástico (Eclo), los dos libros de Macabeos (1 y 2 Mac) y Baruc (Bc). Esto significa que el AT católico posee siete libros más que la Biblia protestante. Lutero consideró que estos libros y los demás apócrifos son útiles para la lectura, aún cuando no equivalentes en autoridad. Además, la secuencia de algunos Salmos es otra en la Vulgata y en la Biblia hebrea¹⁶. También en las *Iglesias Ortodoxas* incluyen los apócrifos en el AT. Ellas adoptaron como texto oficial a la Septuaginta, la Biblia de la primera cristiandad griega. Es bueno estar seguro de estas

¹⁶ Esta presenta diferencias con relación a la Biblia cristiana en el número de los libros. Ver, además de la literatura ya indicada, Ricardo PIETRANTONIO. *Itinerario Bíblico*. V.1, Buenos Aires: La Aurora, 1985, p. 17s.

diferencias. Y, sin embargo, ellas no constituyen ningún problema ecuménico. Hoy es natural que las traducciones y las interpretaciones recurran a los idiomas originales de los testamentos. La diferencia del número de libros en el AT no tiene fuerza para dividir el cuerpo de Cristo. Jesús usaba el AT hebreo y la comunidad helenística el AT griego, sin que en eso se viera un conflicto.

Mucho más importante es la pregunta acerca de la interpretación de la Biblia. En este punto se registran fuertes divergencias no solamente entre la Sinagoga y la Iglesia. Ellas existen en la propia cristiandad, entre las Iglesias, así como en grupos en las mismas¹⁷. Se trata de un fenómeno transconfesional. *La Biblia es un libro pluriforme, polifónico*. Fue hecho “comunitario”¹⁸, incorporando depósitos de varios siglos. Las voces que se manifiestan en ella no siempre armonizan. Es un libro histórico, venerado y respetable, pero proveniente de otras épocas. Ciertamente la Biblia aún hoy se comunica de manera inmediata. Sin embargo, en no pocas partes demanda un esfuerzo especial para ser comprendida. La Biblia necesita de “hermenéutica”, de reglas de interpretación¹⁹. Sin esas reglas se corre el riesgo de ser malentendida y, peor, abusada y manipulada. *La Biblia no sólo une a la cristiandad. También la divide*. Aunque el texto sea el mismo, las formas de entenderlo pueden chocar.

Como libro antiguo, la Biblia está sujeta a dudas en cuanto a su confiabilidad histórica. Ella fue escrita en épocas “precientíficas”, distantes del espíritu crítico de la modernidad. Esto nos confronta con la pregunta: ¿Qué debo creer? ¿Cómo entender los numerosos milagros de los cuales la Biblia no se cansa de hablar? El paso del pueblo de Israel por el mar Rojo durante la salida de Egipto (Ex 14:22s.), la multiplicación de cinco panes y dos peces por Jesús para saciar a cinco mil personas (Mc 6:30s.), la propia resurrección de Jesús de entre los muertos (Jn 20:1s.), son apenas algunos de los pasajes disonantes de la experiencia de las personas del siglo XXI. La Biblia desafía a la

¹⁷ Cf. entre otros, Moisés SILVA. *Abordagens contemporâneas na interpretação bíblica. Fides Reformata*, v. IV, n.2, São Paulo: Centro Presbiteriano, 1999, p. 135-154; Antón VÖGTLE. ¿Qué significa “interpretación de la Escritura”? En: Franz Mussner et alii. *La interpretación de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1970, p. 27-72; Hans KÜNG; Jürgen Moltmann (ed.). *A Bíblia no conflito das interpretações*. En: *Concilium*, n.158, Petrópolis: Vozes, 1980.

¹⁸ Así Carlos Mesters. *Bíblia - livro feito em mutirão*. São Paulo: Paulinas, 1986, 10.ed.

¹⁹ Amplia información sobre el tema se halla en José M. MARTÍNEZ. *Hermenéutica bíblica*. Barcelona, 1984.

razón moderna. ¿Será verdad lo que transmite? La pregunta exige una respuesta convincente.

De la misma forma se pregunta por la normatividad de la Biblia. ¿En qué consiste? ¿Cuál es el día de descanso a ser obedecido? ¿Será el sábado (Ex 20:8s.) o el domingo (Hch 1:10)? Hay Iglesias que vetan la ordenación de la mujer recurriendo a pasajes bíblicos (1 Co 14:33s.; etc.), mientras que otras la defienden, recurriendo igualmente a la Escritura (Gál 3:28). ¿Quién está en lo cierto? Las autoridades estatales, ¿fueron establecidas por Dios (Ro 13:1s.) o se asemejan a la bestia satánica del libro de Apocalipsis (Ap 13:1s.)? ¿La Biblia fundamenta el primado del apóstol Pedro y con esto la institución del papado (Mt 16:13s.)? ¿O debe prevalecer otra eclesiología, sin jerarquías ni centralización del poder? En la discusión sobre esas y otras materias siempre estará presente el argumento bíblico. *Todas las posiciones buscan cimentarse sobre pasajes de la Sagrada Escritura.* Aún la herejía dice que la evoca. Entonces, ¿qué es de hecho *normativo en la Biblia*? Si ella es “canon”, o sea directriz, norma, regla, ¿en qué sentido y cómo lo es?

La dificultad de dar respuestas simples reside en lo podríamos llamar “doble naturaleza de la Biblia”²⁰: ella es un libro *histórico y normativo*. Ella es “Biblia” y “Sagrada Escritura”. *Ella es simultáneamente palabra humana y palabra de Dios.* Si la Biblia no fuese más que una colección interesante de textos religiosos antiguos, ella perdería la normatividad. Se sumergiría entre la gran cantidad de otros “libros sagrados”, producidos a lo largo de la historia. Se reduciría apenas a un ejemplar, aunque ilustre, de esa categoría. Si, al contrario, la Biblia fuera un libro especial, totalmente desigual a otra literatura, pasaría a ser un libro milagroso, sin par, no permitiéndose aproximarnos a él con métodos comunes. La credibilidad está en juego. La teología debe explicar por qué atribuye calidad “canónica” a la Biblia y qué significa esto.

La tarea es urgente. En buena medida las divisiones cristianas tienen allí su raíz. Está claro que otros factores también influyen en fraccionamiento de la cristiandad. Pero la “*disputa en torno de la Biblia*” desempeña un papel fundamental. La rendición de cuentas sobre el uso de la Biblia es una premisa de todo el esfuerzo ecuménico.

²⁰ Así Gerhard GLOEGE. Zur Geschichte des Schriftverständnisses. En: *Verkündigung und Verantwortung*. Theologische Traktate, v.2, Göttingen: Vandenhoeck, 1967, p. 291.

El libro que nos une también puede desencadenar o disimular rupturas. Para que esto no ocurra, hay que leer la Biblia en conjunto y establecer principios hermenéuticos comunes.

Esto debe ser hecho de acuerdo con los propósitos de la propia Biblia y de las personas responsables por su composición. Antes de preguntar por lo que la Biblia dice hoy, es importante preguntar por lo que ella dijo en su tiempo, por la intención del autor, por el sentido genuino del texto. *La distinción entre lo que la Biblia dice (j) y lo que dijo (j) es esencial.* Una lectura puramente histórica nos dejará con una Biblia muda. Una lectura puramente actual va a falsificar su intención. Es preciso leer la Biblia como un libro histórico *y* actual. No se trata de desarrollar una teoría *sobre* la Biblia y de imponerle determinadas de interpretación. Se trata de preguntar, mucho antes, cómo la Biblia, ella misma, pretende ser leída e interpretada. Por la misma razón no permite ser desconsiderada la intención que la primera cristiandad perseguía al “canonizar” cierto número de escritos. *Existe un “uso” y un “abuso” de la Biblia.* Es tarea de la Iglesia saber distinguir entre ambos.

CAPÍTULO III

Los orígenes históricos de la Biblia

La Biblia de las primeras comunidades cristianas era el AT. El Nuevo Testamento aún no existía. Pero también el AT no estaba definitivamente canonizado. *Esto ocurrió solamente luego del 100 d.C.*²¹ *Los primeros cristianos poseían una sagrada Escritura, pero no un "canon"*. El NT se refiere a ella con términos diversos. Puede caracterizarla como "la escritura" (Jn 13:18; etc.), respectivamente "las escrituras" (Mt 21:42; etc.), como "ley" (Ro 3:19; etc.), como "ley y los profetas" (Mt 7:12; etc.) o hasta también como "la ley de Moisés, los profetas y los salmos" (Lc 24:44). Esa última designación es la que mejor corresponde a la subdivisión posterior del canon hebreo. Con la muerte de los primeros testigos, se hizo necesario el registro escrito de las declaraciones originales de la fe cristiana²². En poco tiempo, habría de surgir el Nuevo Testamento, un proceso que se había demorado. *Su canonización no se concluiría hasta el año 367 d.C.*, cuando Atanasio, obispo de Alejandría, en una carta pascual, enumeró los 27 escritos neotestamentarios pertenecientes definitivamente al canon. Las discusiones se extenderían por algunos siglos más hasta confluir finalmente en un consenso.

²¹ La suposición de que eso había sucedido por determinación del sínodo de rabinos, realizado en Jámnia, cerca del año 90 d.C., está siendo últimamente cuestionada. Cf. Hans Jürgen BECKER. Ar. Bibel, II. Altes Testament, 2. Sammlung und Kanonisierung, *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4ed., v.1, Tübingen: J. C. B. Mohr/Siebeck, 1998, col. 1409.

²² Bernhard LOHSE. *A Fé Cristã Através dos Tempos*. São Leopoldo: Sinodal, 1972, p. 29s.

La Biblia, en muchos de sus aspectos, se asemeja a un verdadero archivo. Reúne “tradición”, originalmente transmitida en forma oral. Hasta el mismo apóstol Pablo hecha mano de las tradiciones en sus cartas, por ejemplo en 1 Co 11:23s. o 15:3s. Esto se aplica, en escala incomparablemente mayor, a los Evangelios Sinópticos, al libro de Hechos, al Pentateuco, a los Salmos, Proverbios y otros escritos. Gran parte del “material” de la Biblia exhibe las características típicas de la tradición oral. Son formulaciones cortas (credos, partes litúrgicas, declaraciones, reglas, etc.) y concretas, al ejemplo de parábolas, historias o comparaciones. La formulación escrita normalmente constituye un segundo paso, destinado a evitar la pérdida o distorsión de la tradición y garantizar su preservación. En la interpretación de la Biblia es importante la consideración de la tradición oral subyacente a los textos escritos.

Lo más importante es distinguir entre la redacción de los escritos, su colección y finalmente su canonización. La mayoría de los escritos bíblicos no fue *compuesta* con el propósito de ser “canónicos”. Tuvieron diversas motivaciones, historiográficas, poéticas, litúrgicas, poiménicas, kerigmáticas. Pero no fueron creadas para servir de norma de fe para toda comunidad. En su origen respondía a necesidades inmediatas, circunstanciales, momentáneas. Y, por lo tanto, una vez formulados por escrito, esos textos adquirieron una importancia “incluyente”. Se coleccionaban, por ejemplo, los Salmos para servir de himnario de la comunidad, o los dichos de los profetas, los productos de la historiografía antigua, las cartas del apóstol Pablo. Esas *colecciones* fueron transmitidas para un uso mayor. La “*canonización*” de las mismas representa el tercer paso y la conclusión del proceso, en cuyo final está la Biblia como un todo.

Con relación al Antiguo Testamento hay que agregar algunas observaciones específicas²³:

- *Las principales porciones del AT ya existían siglos antes de nuestra era.* El proceso de redacción y colección de los escritos veterotestamentarios ha sido largo, remontándose sus orígenes a la época del reinado en Israel. El Pentateuco fue

²³ Con referencia a lo que sigue, Ernst SELLIN; Georg FOHRER. *Introdução ao Antigo Testamento*, v.II. São Paulo: Paulinas, 1978, p. 729s.; Rudolph SMEND. *Die Entstehung des Alten Testaments*, 2.ed., Stuttgart: Kohlhammer, 1981; Rolf RENDTORFF. *A formação do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 5 ed., 1998.

seguramente el primer bloque en ser compuesto²⁴. La comunidad samaritana, al separarse de Jerusalén, poco antes del 400 a.C., lo conoció y lo adoptó como libro sagrado. Jesús Sirácida, alrededor del 100 a.C., demostró conocer “la ley y los profetas” como colecciones ya establecidas. Lo que sucedió después del inicio de nuestra era fue la delimitación de los escritos que serían canónicos y los que no.

- La composición final del canon judío fue parte del esfuerzo por reorganizar el judaísmo después de la catástrofe del año 70 de nuestra era. Esta reorganización se dio bajo el liderazgo de la facción de los fariseos y de su teología que había sobrevivido, más o menos ilesa, al desastre. Se definió lo que sería en adelante la ortodoxia judía. La canonización de los escritos sagrados fue una de las medidas más importantes. El proceso fue una *verdadera selección*. Fueron excluidos del canon hebreo los así llamados *apócrifos*, libros presentes en la traducción griega del AT, la Septuaginta. Esta traducción fue rechazada íntegramente por estar en uso en las comunidades cristianas. De la misma forma también fueron descartados los libros *pseudoepigráficos*. Se trataba de libros atribuidos, bajo pseudónimos, a antiguas autoridades del pueblo de Israel. Gozaban de aprecio tanto en ciertos grupos judíos, así como en las comunidades cristianas. Algunos ejemplos, entre otros, de estos libros son el IV libro de Esdras, el Apocalipsis de Enoch, de Baruc, la Carta de Aristeas y el Testamento de los Doce Patriarcas. Muchos tenían carácter apocalíptico; no pasaron a formar parte del canon hebreo. El historiador judío Josefa, alrededor del año 95 d.C., es el primer testimonio de la composición de la Biblia hebrea en su actual delimitación.

También en lo que respecta a la canonización del Nuevo Testamento se hace necesario hacer algunas anotaciones de particular interés²⁵:

²⁴ Ver el interesante artículo de Nelson KILPP. A Torá y os Judeus. *Estudos Teológicos*. Ano 33, São Leopoldo: Sinodal, 1993/1, p. 9s.; IDEM. Nomes que se perderam – a questão da autoria da Bíblia. En: *Consecratio Mundi* – Festschrift em homenagem a Urbano Zilles, Reinholdo A. Ullman (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1988, p. 173-189.

²⁵ Cf. Oscar CULLMANN. *A Formação do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 7 ed., 2001; Hans von CAMPENHAUSEN. Die Entstehung des Neuen Testaments. En: *das Neue*

- *Las primeras comunidades cristianas no sentían la necesidad de una Sagrada Escritura junto al AT.* Eran orientadas por las autoridades apostólicas y tenían en Jesús de Nazaret, en sus palabras, gestos y suerte, el criterio para la fe. Vivían en la esperanza de la inminente consumación de los siglos. Se hacían necesarios parámetros de autenticidad evangélica, se hacían necesarios solamente en la medida que los apóstoles iban falleciendo o iban siendo martirizados y las comunidades se expandían más allá de Palestina, Siria y Asia Menor. La historia avanzaba, y las comunidades se alejaban de aquellos eventos que les habían dado origen. Se desarrollaron, entonces, los *credos* como regla de fe, surgieron las primeras *colecciones*, orales o escritas, de palabras y hechos de Jesús, así como de cartas del apóstol Pablo. Surgieron, finalmente, *los ministerios*, principalmente los de los presbíteros y de los obispos, encargados de mantener *la tradición apostólica*.
- De hecho, el criterio por excelencia, era la fidelidad al *testimonio apostólico*. La Iglesia será cristiana solamente en cuanto es construida “sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas”, siendo Jesucristo la piedra angular del edificio (Ef 2:20)²⁶. *Apostólico es, por excelencia, sinónimo de evangélico*²⁷. Se ha trabado una gran discusión en torno a la naturaleza apostólica de algunos escritos, por ejemplo de 2 Pedro o del mismo Apocalipsis. Pero antes de haberse resuelto estos conflictos, la Escritura estaba lista en sus porciones principales. A finales del siglo II d.C., alrededor del 180 d.C., Melito de Sardis habla en sus escritos del Antiguo Testamento. Por analogía, también deben haber habido escritos

Testament als Kanon. Ernst Käsemann (Hg.). Göttingen: Vandenhoeck, 1970, p. 109-123; Werner Georg KÜMMEL. *Introdução*, op.cit. Cabe destacar a los estudios reunidos en Sandro GALLAZI et alii. A canonização dos escritos apotólicos. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, v. 42/43, Petrópolis: Vozes, 2002.

²⁶ Ver Philip J. HEFNER. *Locus 9: A Igreja*. En: Carl E. Braaten; Robert W. Jonson (eds.), *Dogmática Cristã*. V.2. São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 227s.

²⁷ No sólo el “imprimatur apostólico”, o sea la legitimación por uno de los apóstoles, también otros criterios influyeron en la aprobación canónica de los libros del NT, por ejemplo el consenso de los fieles, la aprobación práctica en las comunidades y otros más. Aún así, el criterio de la apostolicidad tiene preeminencia. Cf. Charles F. D. MOULE. *As origens do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 214s.

del Nuevo Testamento. Y el Fragmento Muratoriano, original de la misma época, va a enlistar por primera vez, aunque todavía no en términos definitivos, los libros a ser considerados normativos en la Iglesia cristiana. Todo esto muestra que ya existe en esa época un Nuevo Testamento. Lo que falta es la delimitación exacta del mismo.

- *La formación del canon sería acelerada por ataques no propiamente bienvenidos en la Iglesia.* El primero en componer un canon es Marción, un gnóstico considerado hereje. Alrededor del 140 d.C. rechazó el Antiguo Testamento. Acogió sólo un evangelio, el de Lucas, y diez cartas del apóstol Pablo. Fueron excluidas las cartas pastorales. Marción sometió todos estos escritos, ya en un número reducido, a una revisión radical. Los pasó por un estrecho filtro dogmático, depurando todos los pasajes supuestamente “judaizantes”. La Iglesia no podía concordar con tal “canon” ni admitir que fuese definido por teólogos como Marción lo que sería una norma apostólica. La “idea” de un canon se imponía. La tradición apostólica precisaba ser preservada. La arremetida de Marción no había sido innovadora en ninguna forma. Mostraba, sin embargo, que no se podía demorar la creación de un canon²⁸.
- En una forma muy semejante a lo que aconteció en la canonización del AT, también en lo referente a los escritos neotestamentarios hubo un *verdadero proceso de selección*. Fueron excluidos libros muy antiguos, como las dos Cartas de Clemente o al “Didaqué” o también llamada la “Doctrina de los Doce Apóstoles”, redactada en la última década del siglo primero. Pero la mayoría de esos escritos tuvieron orígenes posteriores comprobados. Se tratan de evangelios, hechos de los apóstoles, cartas, Apocalipsis y otros géneros. El número de *libros apócrifos del Nuevo Testamento* es muy grande. Podemos mencionar, entre otros, el Evangelio de Tomás, el de Felipe, el Evangelio de los Egipcios, los Hechos de Pablo y Tecla, el Apocalipsis de Pedro y la Carta a los Laodicenses²⁹. De

²⁸ Ver Ediberto LÓPEZ. Marção e o surgimento do cânon. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, v. 42/43, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 37-59.

²⁹ Una compilación de tales libros se encuentra en Maria Helena de Oliveira TRICCA (ed.). *Apócrifos – os livros proscritos da Bíblia*. V. 1-4, São Paulo: Mercurio, 1989-2001; Jacir de

un modo general, se constata que estos documentos apócrifos, en calidad histórica y teológica, están muy por debajo de los escritos canónicos del Nuevo Testamento. Es cierto que también ellos pueden haber preservado una valiosa tradición; pero será la excepción, debiendo la investigación comprobarlo en cada caso.

No hubo una resolución conciliar que hubiera oficializado el canon. También la referida carta de Atanasio, del 367 d.C., no significó ningún acto decisivo oficial en la materia. Atanasio simplemente constata lo que estaba en vías de llegar a ser canónico en la Iglesia. Aún así, paulatinamente se fue cristalizando el consenso. Agustino acogió el canon de Anastasio y, en el 393 d.C., un sínodo regional africano, y por lo tanto sin competencia “universal”, realizado en Hipona, adhirió a la propuesta. Es significativo que el Concilio de Constantinopla, en 692 d.C, al intentar decir una palabra final sobre el tema, desistiese de presentar una lista de los libros canónicos. Se contentó con remitir a los “padres” de la Iglesia las listas ya conocidas³⁰.

Siendo así, el canon no es el fruto de ninguna resolución conciliar ni de la decisión de otra instancia representativa de la cristiandad. Adquirió calidad canónica por fuerza inherente³¹. Aún cuando se promoviese la canonización del Nuevo Testamento, *no sería la Iglesia quien lo “produjo”*. En verdad, la Iglesia cristiana “recibió” la Biblia, así como recibió el evangelio. Esto es particularmente cierto en lo que concierne al AT. Pero no deja de valer también para el NT. Oscar Cullmann³² dice que la Iglesia, al establecer una norma, renunció a ser norma por sí misma. Ella antes reconoció en estos libros lo que

Freitas FARIA. Evangelhos Apócrifos – preciosidades que não entram no cânon. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, v. 42/43, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 191-210.

³⁰ Lukas VISCHER. Art. “Kanon”. II. Kirchengeschichtlich. En: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3 ed., v.3, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959, col. 1119s.

³¹ Cf. Wilfried JOEST. La cuestión del canon en la actual teología dogmática. En: Franz Mussner et alii. *La interpretación de la Biblia*. Barcelona: herder, 1970, p. 146 et passim.

³² Oscar CULLMANN. Die Tradition und die Festlegung des Kanons durch die Kirche des 2. Jahrhunderts. en: Ernst KÄSEMANN (Hg.). *Das Neue Testament als Kanon*. Göttingen: Vandenhoeck, 1970, p. 103; diferente es la opinión de Josef SCHREINER; Gerhard DAUTZENBERG. *Forma e exigencias do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1977, p. 522, que entienden que el Nuevo Testamento es “obra de la Iglesia” (¡sic!) (p. 536). Esta es la posición de la Iglesia Católica Romana que atribuye a la Iglesia el papel más decisivo en la formación del canon. Cf. Werner Georg KÜMELL. Notwendigkeit und Grenze des neutestamen-

debería ser criterio orientador³³. Siendo así, se puede decir que el Nuevo Testamento nació *en la* Iglesia, no *por* ella. Luego, ella no es la dueña de la Escritura. Por el contrario, está sujeta a ella, teniendo allí una brújula para su fe y acción.

tlichen Kanons. En: Ernst KÄSSEMANN (Hg.). *Das Neue Testament als Kanon*. Göttingen: Vandenhoeck, 1970, p. 77s.

³³ La Iglesia no es anterior a la Biblia, pues “It was the *message* of the Bible, the *gospel*, which produced both the church and the Bible” [“Fue el *mensaje* de la Biblia, el *evangelio*, el que produjo ambos, la Iglesia y la Biblia”]. Así dice Donald G. MILLER. *The Authority of the Bible*. Gran rapids, 1972, p. 31.

CAPÍTULO IV

La naturaleza de la Biblia y la peculiaridad de su contenido

Pero, ¿qué es lo que de hecho alcanzó la calidad canónica en la Iglesia? Una mirada rápida muestra la multiformidad literaria de la Biblia. Ella se compone de narrativas, leyes, cánticos, cartas, credos, confesiones, parábolas, evangelios y otros géneros. Su contenido no se resume en “doctrina” ni solamente en “historia”. Documenta la experiencia de un pueblo de Dios. Habla del encuentro de personas con Jesús de Nazaret. Es la **memoria** de una historia de fe. *Por esto mismo, la mejor categoría formal para caracterizar el contenido de la Biblia es la de **testimonio***. En la Biblia tenemos el testimonio de personas que vieron, oyeron o percibieron a Dios en sus vidas (cf. 1 Jn 1:1). Dan testimonio, de hecho, no en forma privada o subjetiva. Ellas hablan de una realidad que descubrieron y que reviste profundo significado para toda la humanidad. La Biblia no es solo un testimonio. Es también **proclamación**, kerigma³⁴. No manifiesta “opiniones”; reivindica afirmar la verdad.

Esa verdad tiene como contenido la revelación de Dios. Dios se reveló a Israel, se reveló a través de Jesucristo, se reveló como Espíritu renovador. En otros términos, el testimonio de la Biblia tiene por objeto eventos, acontecimientos y la historia misma. Es la epifanía de Dios, su encarnación en Jesús de nazaret. *Escriben personas muy humanas sobre cómo Dios revela su voluntad, su juicio y su gracia*. Jun-

³⁴ Günter BORNKAMM. *Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 13-25.

to con esto dan testimonio del pecado y de la miseria, así como, y a pesar de lo dicho, de la dignidad humana. La Biblia es la documentación de la ley y el evangelio, es el estatuto de derecho divino, es la descripción de la historia de la salvación, desde la creación hasta la venida del Reino de Dios en gloria y poder. Origen, vocación y futuro de la humanidad, inscritos en el actuar gracioso de Dios. Esos son los grandes temas de la Biblia.

El canon es un mosaico en cuya composición colaboró una verdadera “nube de testigos” (Heb 12:1), inclusive muchas mujeres (Jue 5:1; etc.). La Biblia es un libro plural. Esto vale no solo para el AT, que compila obras de diversos siglos; vale también para el Nuevo Testamento. *La Iglesia canonizó la pluralidad de voces que está en sus orígenes*³⁵. En este punto, podemos concluir lo siguiente: *la unidad de la Biblia no está en la uniformidad de sus autores*. El testimonio no es al unísono, lo que no habría incomodado a la Iglesia de los orígenes. Muy por el contrario, ella rechazó el “Diatessarón” de Taciano que fundió a los cuatro evangelios en uno sólo. Prefirió el lado a lado, a veces tenso, de Mateo, Marcos, Lucas y Juan³⁶. No vio problemas en tener los profetas del Antiguo Testamento en el mismo libro canónico donde están las cartas del apóstol Pablo. La Biblia refleja nítidamente la teología de sus autores, el mundo específico en que vivían, su herencia cultural. Entonces, ¿en qué reside la normatividad de este libro?

Para la cristiandad, la normatividad del AT depende esencialmente del NT. Siendo así, la respuesta a esta pregunta debe provenir de este, no de aquel. Se trata de definir la “*normatividad cristiana*”. Y esta se basa, como afirmamos antes, en el *criterio de la apostolicidad*. La Iglesia cristiana es una Iglesia apostólica, establecida sobre el fundamento de los primeros testigos, directamente llamados y enviados por Jesucristo. *El Nuevo Testamento pretender ser un canon apostólico*, así como también el credo y los ministerios pretenden ser-

³⁵ Ver nuestro estudio. Gottfried BRAKEMEIER. O cânon do Novo Testamento – paradigma da unidade da Igreja? *Estudos teológicos*. Ano 37, São Leopoldo: Sinodal, 1997/3, p. 205-222.

³⁶ “Alrededor del año 185, Irineo proclamó que es tan inevitable que haya cuatro Evangelios como que haya cuatro vientos y cuatro lados de la tierra”. Charles D. F. MOULE. *As origens do Novo Testamento*. Op.cit., p. 223.

lo³⁷. “Apostolicidad” es sinónimo de originalidad y autenticidad, criterio de distinción entre doctrina recta y falsa.

Cabe preguntarnos: ¿tenemos aquí un camino viable? ¿*No será ese criterio por demás dudoso, problemático, inseguro?* Por lo que sabemos, ninguno de los evangelios fue redactado por un apóstol. Y el apóstol, de cuya autoría tenemos una serie de importantísimas cartas, no acompañó la trayectoria del Jesús terrestre. Además de esto, jamás hubo un testimonio apostólico. Los apóstoles eran muchos, variando por esto también su testimonio. Nunca es idéntica la declaración de diversos testigos sobre el mismo episodio. ¿Y no pelearon en determinada oportunidad hasta los mismos Pablo y Pedro (Gál 2:11s.)? En síntesis: lo apostólico necesita de explicación³⁸. ¿En qué consiste? El término, por sí solo, no es inequívoco.

Está claro que las preguntas críticas no desaprueban a los apóstoles ni a su testimonio como criterio. No hay sombra de duda: el NT contiene tradición apostólica, aún cuando en su presentación final no haya sido escrita de sus propios puños. El NT tiene una ventaja histórica por sobre todas las demás expresiones de la fe cristiana: se destaca por su singular proximidad a los orígenes. Él es, al decir de M. Kähler, el documento de la predicación que fundó las primeras comunidades. Lo mismo vale en términos cualitativos. Basta comparar los escritos neotestamentarios con los referidos apócrifos. *El NT también se destaca en lo que respecta a su contenido.* Aquí se ofrece alimento sólido, substancial, fundamental. Es muy cierto que hay excepciones. La “Didaqué”³⁹, por ejemplo, no es necesariamente inferior en calidad a algunos de los libros canónicos. El criterio de la superioridad cualitativa no es absoluto. Y, en tanto, en términos generales no hay cómo contestarlo.

Resulta que el canon del NT está prácticamente cerrado, en tanto continúa teóricamente abierto. Supongamos que sea descubierto

³⁷ Con relación a la importancia y, simultáneamente, la problemática de este criterio, ver, además de la literatura antes indicada, Werner Georg KÜMMEL. *Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons*. Op.cit., p. 62-98.

³⁸ La palabra describe lo que para la cristiandad es absolutamente fundamental. Pero las concepciones respecto de esto varían. Cf. Jürgen ROLOF. *Apostolich glauben: Die Heilige Schrift*. En: *Apostolizität und Ökumene*. Hannover: Luth. Verlagshaus, 1987, p. 9-29; André BENOIT. *Die Überlieferung des Evangelium in den ersten Jahrhunderten*. En: Vilmos Vajta (Hg.). *Evangelium als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck, 1974, p. 171s.

³⁹ Urbano ZILLES (ed.). *Didaqué – ou doctina dos apóstolos*. Petrópolis: Vozes, 1970.

un manuscrito de los primeros tiempos, por ejemplo una carta comprobablemente auténtica del apóstol Pablo o un evangelio escrito por uno de los doce apóstoles, no habría cómo no agregarlo a los actuales 27 escritos del NT. *Esto es porque la delimitación del NT, en principio, no es definitiva, y sí está abierta.* A pesar de esto, el descubrimiento de tal documento original, es poco probable. Se recomienda insistentemente no reabrir el debate sobre la actual composición del NT para eventualmente quitar uno de sus libros o agregarle algún otro. Pues sería difícil, si no imposible, llegar a un consenso en la cristiandad a este respecto. Dejemos el canon como está. También libros que a primera vista parecen problemáticos, por ejemplo el Apocalipsis de Juan, pueden desarrollar una relevancia inesperada en situaciones específicas. No somos dueños del espíritu Santo. *El NT de hecho está cerrado.*

Lo expuesto muestra que la autoridad del NT no deviene de fenómenos excepcionales, supuestamente característicos de su origen. No hay nada formal, no hay factores externos que garanticen a la Biblia una naturaleza sagrada y por eso normativa. Ella no es un libro que “cayó del cielo”. El “libro de los libros” tiene una génesis muy “humana”, y veces hasta accidental. Ni el mismo criterio de la apostolicidad parece haber sido usado con el debido rigor. Aún así, la Biblia no resultó de una mera casualidad ni es la miscelánea aleatoria de escritos religiosos. De hecho es “Sagrada Escritura”, habiendo comprobado renovadamente su naturaleza en la práctica comunitaria. Ejerce la función de libro canónico. La fe verá en esto la acción del Espíritu Santo. No es de los profetas o de los apóstoles que depende la autoridad de la Escritura, y sí del evangelio del que los apóstoles y profetas son portadores. Como cristianos confesamos que detrás de los testigos está Jesucristo, quien “autoriza” el canon, en lo que hay una absoluta concordancia entre las Iglesias oriundas de la reforma del siglo XVI. Por tanto, el contenido es lo que constituye el canon, es la causa que él promueve, es el asunto de que trata, es la historia que dio origen a la Iglesia cristiana. El evangelio garantiza la autenticidad apostólica, no viceversa. Esta es una tesis que debemos desglosar y explicar a continuación.

CAPÍTULO V

El aparente déficit normativo de la Biblia y sus soluciones

En su calidad de testimonio, la Biblia parece poco apropiada para servir de canon. Compuesta de una selección de libros, provenientes de diversas épocas y lugares. Ella no presenta una “doctrina” uniforme. Refiriéndose a una historia de fe, le falta cohesión dogmática. Las voces que en ella se manifiestan a veces hasta desentonan. Ya lo dijimos: la Biblia es un libro plural⁴⁰. ¿En qué consiste su unidad? ¿Será ella realmente suficiente para orientar la vida cristiana? La respuesta ha sido muchas veces negativa. *Se sustenta como necesaria una instancia más allá de la Biblia para interpretarla o complementarla en su función orientadora*. Son varias las formas en que esto sucede.

- *La primera es la católica romana*. Se atribuye al *magisterio de la Iglesia*⁴¹, concentrado en la institución del papado, la función de definir la verdad cristiana. En rigor, esa función cabe a los obispos, sucesores de los apóstoles. Pero el cole-

⁴⁰ Es lo que responde la así llamada “crisis del canon” en la actualidad. Así Hermann STRAHTMANN. Die Krise des Kanons in der Kirche. En: *Das Neue Testament als kanon*. Ernst Käsemann (Hg.). Göttingen: Vandenhoeck, 1970, p. 41-61.

⁴¹ El Concilio de Trento (1545-1563) decreta que compete a la madre Iglesia constatar el verdadero sentido de la Sagrada Escritura. A nadie se le permite interpretarla de modo contrario a la acepción de la Iglesia y de los santos padres. Cf. Gerhard GLOEGE. Zur Geschichte des Schriftverständnisses, op.cit., p. 284.

gio episcopal está encabezado por el papa. Ningún obispo está autorizado a discordar del supremo pontífice romano. Le corresponde a este, con la asistencia del espíritu Santo, el privilegio de de la definición del dogma y, consecuentemente, la interpretación bíblica en última instancia. La Biblia continúa siendo considerada la parte más preciosa de la tradición. Y, en tanto, la Iglesia, mediante su ministerio, de hecho se coloca por encima del canon. Queda descartada la “sola escritura”.

- *Otra es la entusiasta.* Se afirma que, para entender la Biblia, se hace necesario recibir antes el Espíritu Santo. Solamente la persona espiritual podría interpretar correctamente la Biblia. El problema de esa concepción consiste en hacer depender la interpretación bíblica de una revelación anterior a la lectura. El Espíritu, así se divulga, se comunica independientemente de la palabra⁴². Él se instala en el corazón de las personas “directamente desde arriba”, habilitándolas de esa manera para comprender la sagrada Escritura. No es la Biblia la que abre los ojos y la mente de las personas, y sí es la persona espiritual la que abre los secretos de la Biblia. Siendo así, también en este caso se corrompe la “sola escritura”. *La autoridad de la Biblia queda condicionada a la autoridad de la persona iluminada por el Espíritu.*
- También la *Iglesia protestante* no está inmune contra la tentación de establecer una instancia normativa al lado o encima de la Escritura. Esto sucede, cuando los escritos confesionales, por ejemplo la Confesión de Augsburgo o la teología del propio Lutero, son tratados como infalibles, convirtiéndose en parámetro hermenéutico absoluto. La confesionalidad, entonces, se transforma en “confesionalismo”. Y bien cierto es, entonces, que esta no es la “pura doctrina”, ni luterana no reformada. Pues oficialmente los escritos confesionales son calificados como normas sujetas a la Biblia. *Esta es la “norma normans”, mientras que la confesión es la “norma*

⁴² En esto reside la profunda diferencia entre Lutero y los entusiastas de su tiempo. Para el Reformador existe un vínculo indisoluble entre el Espíritu y la palabra. Cf. Kart Dietrich SCHMIDT. A doutrina de Lutero acerca do Espírito Santo. En: *A presença de Deus na História*. São Leopoldo: Sinodal, 1982, p. 77-95; Herman BRANDT. *O Espírito Santo*. São Leopoldo: Sinodal, 1977, p. 25s.

normata". Por lo tanto, también la confesión posee normatividad. Pero, es una *normatividad derivada*, no *normativa original*⁴³. Esta cabe solamente a la Biblia. Es como en el caso del sol y la luna. La confesión se asemeja a ésta última, recibiendo toda la luz de la Sagrada Escritura. Si embargo, no siempre la práctica y el discurso coinciden.

- Existen *otras formas más* de domesticar la Biblia y de ponerle riendas a su pluralidad. En honor a la verdad, esto sucede siempre que una instancia aleja, externaliza, predetermina y establece los patrones de normatividad. La Biblia, en esas condiciones, se vuelve vinculante solamente "en la medida en que" endosa ciertos proyectos, sean ellos de orden político, racial, económico y, aún, religioso. Ella debe sancionar, pero le está prohibido criticar. Sufrir el abuso para justificar "reinos humanos" en perjuicio del "Reino de Dios". Se instalan otros "magisterios" junto al de la Escritura, que la amordazan y le censuran el contenido. El supuesto déficit normativo de la Biblia está siendo compensado por la imposición de conceptos y preconceptos "dogmáticos".

Ya se ha admitido que la totalidad del testimonio bíblico puede irritar. Decía E. Käsemann, que el canon del Nuevo Testamento *como tal* fundamenta la multiplicidad de las confesiones antes que la unidad de la Iglesia⁴⁴. La "sola scriptura" implica riesgos. Aún más, el primado de la Escritura es la única barrera eficaz contra las desviaciones de la Iglesia y el arbitrio de los intérpretes. Como autoridad suprema, la Biblia siempre levantará su voz en protesta contra la manipulación. Solamente donde se permita a la Biblia el libre discurso, ella desarrollará fuerza normativa y reformadora. La exclusividad canónica de la Sagrada Escritura exige que las respectivas exégesis rindan cuentas. La iglesia luterana apuesta a la tesis de la suficiencia

⁴³ Bernhard LOHSE. Op.cit., p. 196; Carl E. BRAATEN. *Locus 1: Prolegómenos à Dogmática Cristã*. En: Carl E. Braaten; Robert W. Jonson (eds.). *Dogmática Cristã*, v.1., São Leopoldo: Sinodal, 1990, p. 74s. Inge LÖNNING. Die Reilige Schrift. En: Vilmos Vajta (Hg.). *Die Evangelisch-Lutherische Kirche – Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart; Ev. Verlagswerk. Hannover: Luth. Verlagshaus, 2001, p. 33.

⁴⁴ Ernst KÄSEMANN. *Bergründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?* En : Ernst Käsemann (Hg.). *Das Neue Testament als Kanon*. Göttingen: Vandenhoeck, 1970, p. 124-133.

normativa de la Biblia. Ella tendrá que comprobarla en la práctica. Pero descubrió en ella una poderosa arma contra la usurpación de la autoridad divina en la historia y, por eso, es el indispensable instrumento de fidelidad al evangelio.

Resta decir que la sensación de insuficiencia normativa podrá pasar no sólo por la pluralidad, sino también por la percepción de los condicionamientos contextuales del testimonio bíblico. El mundo de la democracia, de la tecnología, de la racionalidad moderna son fenómenos extraños al antiguo pueblo de Israel y de la primera cristianidad. Por esto mismo, la Biblia no contiene respuesta directa a una serie de interrogantes de la actualidad. Ella fue escrita en una sociedad imperial, patriarcal, esclavista, siendo visibles en los textos los reflejos de ese mundo. Basta recordar Ro 13.1-7 con respecto a las autoridades políticas, Ef 5.22-33 referente a la sumisión de la mujer y 1 Ti 6.1 con relación a los deberes de los esclavos. Quien busca directrices concretas para tales asuntos, y otros, acaba decepcionado. ¿Qué resulta de esa búsqueda? ¿Deberá cuestionarse la “canonicidad” de la Biblia por esa razón, exigiendo hoy que se introduzcan criterios adicionales o hasta alternativos para definir la normatividad?⁴⁵ Ahora, nuevamente todo depende de la conceptualización de “normatividad”. ¿Será la letra de la Biblia? ¿Será el patrimonio cultural? ¿Quién establece hoy los parámetros de la validez “canónica”? Volveremos sobre este tema más adelante.

En el contexto de esta discusión, la definición de la relación que hay entre Escritura y Tradición ha desempeñado una función crucial. ¿La autoridad última estaría con esta o con aquella? Es necesario hacer algunas reflexiones sobre este polémico asunto⁴⁶:

⁴⁵ En la historia de la interpretación de la Biblia son frecuentes las tendencias en esa dirección. Ellas existen también hoy. Como ejemplo, ver el estudio de Karen L. KING. Canonização e marginalização: Maria de Mágdala. En: *Concilium*, n. 276, Petrópolis: Vozes, 1998/3, p. 38-47. La autora entiende haber sido “canonizada” la marginalización de la mujer. Pero ¿será verdad que esta tiene calidad canónica? Preguntamos: ¿Habría sido “canonizada” por la Biblia también la monarquía como régimen político? Es importante definir el término “canónico” en términos evangélicos.

⁴⁶ Johannes FEINER; Lucas VISCHER. *O Novo Livro da Fé. A fé cristã comum*. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 69-76; Jochen EBER. Sagrada Escritura e Tradição. En: *Voz Scripturae*, v.5, n.2, 1995, p.179-188; Kart Dietrich SCHMIDT. O conceito católico de tradição. En: *A Presença de Deus na História*, op.cit., p. 54-62; Hans KÜNG. *Teologia a Caminho*. Fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 71s.; Gerhard EBELING. “So-la Scriptura” und das Problem der Tradition. En: *Das Neue Testament als Kanon*. E. Käsemann (ed.). Göttingen: Vandenhoeck, 1970, p. 282-335.

- *La Iglesia vive de la memoria, de la historia recordada, de la tradición.* Ya en el Nuevo Testamento, especialmente en las cartas pastorales, se le da énfasis a la “parádoxis”, respectivamente en la “paratheke”, esto es, el “legado” apostólico. El apóstol Pablo dice que lo transmitió a las comunidades y que él mismo lo recibió (cf. 1 Co 15.3). Sin memoria, la Iglesia se extingue. *Consecuentemente, “tradición” es un término positivo.* Es cierto que la Iglesia no solo vive de la tradición. Vive nada menos que de la actualización del Espíritu Santo. Pero este Espíritu no deja de recordar todo lo que Jesús dijo (cf. Jn 14.26). La Iglesia, en cuanto cristiana, vive de la tradición que se formó a lo largo de la historia y que se condensa en credos, confesiones, teología, costumbres, ritos, etc. Entonces, ¿en qué consiste el problema?
- *En la primera cristiandad se desconocía cualquier conflicto sobre este tema.* Aún no había canon neotestamentario. Las comunidades se orientaban por la tradición oral proveniente de los apóstoles y de los primeros testigos. Lo que vino a cambiar la situación fue la canonización de una parte de la tradición y la constitución del “Nuevo Testamento”. *Ahora existía una tradición normativa al lado de otra “no canónica”.* También el Nuevo Testamento contiene tradición, sin ser él mismo tradición (!). Pero como canon, él se distingue de otras tradiciones. Es superior a ella.
- Durante mucho tiempo esto no fue sentido como un problema. *El conflicto surge, de hecho, en la época de la Reforma,* cuando la Escritura es juzgada críticamente a la luz de la Iglesia de las tradiciones de las cuales se alimentaba. Desde entonces la Escritura y la tradición eclesiástica, llamada oral, se confrontan. Esta última consiste en un inmenso depósito de decisiones conciliares, ritos y concepciones teológicas, determinaciones clericales y costumbres populares. Abarcan, por ejemplo, el culto a los santos, las indulgencias, el celibato de los “religiosos”, el número de los sacramentos, la jurisdicción universal del obispo de Roma. ¿Tendrían estas “tradiciones” la misma autoridad, respectivamente, el mismo peso que el texto bíblico? *La “sola scriptura” de los reformadores problematiza la tradición cristiana posterior y paralela a la Biblia.* ¿Tendrían ellos razón al exigir que la Iglesia debe sujetarse a la Escritura como única norma de su discurso y de su práctica?

- El Concilio de Trento respondió que no. *Colocó en pie de igualdad a la Escritura y a la Tradición oral confiada a la Iglesia*. De acuerdo con el Concilio, ambas gozan de igual autoridad⁴⁷. Está claro que esto redundaba en la superioridad del magisterio eclesiástico sobre la Escritura, pues permite que la tradición sea usada como criterio interpretativo de esta, siendo el magisterio la instancia decisoria. Solamente así fue posible legitimar los dogmas de la inmaculada concepción y de la ascensión de María. Aún cuando el Concilio Vaticano II haya enfatizado que el magisterio y sus enunciados no pueden emanciparse de la base bíblica, no consiguió definir con claridad esta tan controvertida cuestión. Hasta hoy permanecen las divergencias sobre este tema entre luteranos y católicos.

Las Iglesias de la reforma también saben al respecto de la necesidad e importancia de la tradición para la fe⁴⁸. Pero ellas se ven impedidas de atribuir a las tradiciones posteriores una normatividad superior a la de la Sagrada Escritura. La tradición bíblica tiene función “canónica” para todas las demás tradiciones, pudiendo desarrollar fuerza crítica frente a la Iglesia que las cultiva. No hay forma de nivelar las tradiciones. No poseen todas el mismo grado de validez aún cuando sean oficialmente “dogmatizadas”. Lo mismo vale para las propias tradiciones incorporadas en la Biblia. *La teología evangélica diferencia entre las tradiciones y la tradición*, siendo esta última el propio Jesucristo⁴⁹. A despecho de la prerrogativa de la Biblia, es él, Jesucristo, el criterio final de la verdad. Seguiremos con esta explicación más adelante.

⁴⁷ De acuerdo con Hans KÜNG, *Teología a Caminho*, op.cit., p. 69, tampoco el Concilio Vaticano II consiguió dar una solución definitiva al problema, afirmando la “teoría de las dos fuentes” (= escritura y tradición); es una buena exposición del problema y una propuesta digna y criteriosa evaluación. Además, cf. Hubert KIRCHNER, *Word Gottes, Schrift und Tradition*. Ökumenische Studienhefte 9, Göttingen: Vandenhoeck, 1998; Walter KIRCHSCHLÄGER *Scripture und Inspiration*. In: Clemens Thoma; Michael Wyszogrod (ed.). *Understanding Scripture*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987, p. 36s.

⁴⁸ “La Escritura no niega la tradición”, o sea, no se trata de “elementos en competencia”. Es importante correlacionar correctamente la tradición bíblica fundamental con la tradición viva en la Iglesia. Así lo hace Gustaf AULÉN, *A fé cristã*. SãoPaulo: ASTE, 1965, p. 80s.

⁴⁹ Ellen FLESSEMANN-VAN LEER. Art. Tradition I evang. Sicht. In: *Ökumene Lexikon*. J. Kruefer. W. Löser, W. Müller-Römheld (Hg.). Frankfurt am Main: O. Lembeck / J. Knecht, 1983, col. 1171-1173.

CAPÍTULO VI

La inspiración de la Biblia

Mucho más original que las concepciones anteriores, es la afirmación de la inspiración de la Biblia⁵⁰. La autoridad de la Biblia es vista como algo inherente a sí misma. En el fondo, ella no habría tenido *autores*, y sí *un solo autor*, a saber, el Espíritu Santo. Es él quien habla a través de la Escritura. La tesis se puede basar en 2 Ti 3.16, donde se lee que “toda la Escritura es inspirada por Dios, y útil para enseñar...”. La palabra de Dios siempre poseyó naturaleza espiritual. Ella es la palabra del Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Consecuentemente, la inspiración de la Biblia jamás fue negada por la cristiandad. Constituye fundamentalmente un consenso ecuménico. Es considerada sin entrar en conflicto con el magisterio de la Iglesia ni con la iluminación interna del creyente. Pero este hecho, ya por sí solo, muestra que *el término inspiración necesita de explicación*. Es susceptible de diversas interpretaciones. ¿En qué sentido la Biblia está inspirada y qué significa esto?

La afirmación de la inspiración de libros sagrados no es de origen cristiano. No es una teoría particular de la Iglesia. *Ella proviene del judaísmo*⁵¹. Se atribuía la autoría de los libros de la Sagrada Es-

⁵⁰ Karl RAHNER. *Sobre a inspiração da Bíblia*. São Paulo: Herder, Quaestiones Disputatae, 1967; Luis Alonso SCHÖKEL, *A palavra inspirada: A bíblia à luz da ciência da linguagem*. São Paulo: Loyola, 1992.

⁵¹ Además ella puede ser encontrada también en otras religiones, por ejemplo en el islamismo. Para la cristiandad, el modelo judaico ha sido de particular relevancia. Cg. G. LANCZKOWSKI. Art. “Inspiration”. I. Religionsgeschichtlich. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ed. Tübingen: Mohr/Siebeck, v.3, Tübingen, 1959, col. 773s.

critura, esto es del Antiguo Testamento, a los efectos de la acción del propio Dios, naturalmente con el objetivo de incentivar y consolidar su autoridad. Pero hay diferencias en la concepción. De acuerdo con el *judaísmo helenístico*, la mente de los profetas y demás redactores habría sido sustituida en el acto de la redacción por el Espíritu divino. Los redactores humanos habrían estado “fuera de sí”, por tanto, “extáticos”, sirviendo de simple “mano” para que el Espíritu les dictara. En esos términos habla Filón de Alejandría. Por otro lado, el *judaísmo palestino* no negaba la participación consciente de las personas en la redacción. *Tenemos así, en el judaísmo contemporáneo de Jesús, la prefiguración de dos maneras distintas de comprender la “inspiración”*.

Ambas formas fueron acogidas por la Iglesia cristiana, habiendo desempeñado un papel importante en este proceso el pasaje de 2 Ti 3.16. Pero este no ha sido el único testimonio en la Biblia. También en 2 P 1.21 leemos que “nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo”. Cabe enfatizar que ambos pasajes hablan del Antiguo Testamento, y no aún del Nuevo Testamento. Pero está claro que lo que se afirma en relación a los libros del antiguo pacto se debe aplicar a los del nuevo. *Que la palabra de Dios es siempre palabra espiritual, es una convicción común a la primera cristiandad*. Así como Jesús habló en el poder el Espíritu Santo, así también lo hicieron sus apóstoles y sus testigos. De acuerdo con Pablo, el ministerio que predica la palabra de Dios es el ministerio del Espíritu (2 Co 3.8), siendo así que lo que vale para la palabra oral de los apóstoles, evidentemente también vale para su palabra escrita.

Aún así, la palabra “inspiración” no traduce exactamente lo que pretende decir 2 Ti 3.16. Allí se habla de “theopneustos”, que significa primeramente “traspasado por el espíritu de Dios”. *El pasaje dice que en la Escritura se percibe el “soplo de Dios”*⁵². La Vulgata, al traducir el pasaje al latín, lo reprodujo así: “Toda Escritura divinamente inspirada es útil para enseñar...”. Enfatizó no la cualidad de la Escritura, sino su origen. El texto bíblico habría nacido de la inspiración divina, pudiendo esta ser entendida como “directa” o “indirecta”. La

⁵² Otto WEBER. Art. “Inspiration”. II. Inspiration der reiligen Schrifit, dogmengeschichtlich. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ed. Tübingen: Mohr/Siebeck, v.3, Tübingen, 1959, col. 7753s; IDEM. *Grundlagen der Dogmatik*, v.1., Neukirchen, 1955, p. 252s.

indirecta significa que los profetas y los apóstoles fueron *orientados* por el Espíritu santo en la redacción de la Biblia, mientras que la directa entiende que ellos fueron *instrumentalizados* como plumas en las que el Espíritu habría soplado. O sea, de una forma u otra, la normatividad de la Biblia ahora resulta de las condiciones excepcionales de su génesis. *El mismo Agustín entiende que el texto sagrado ha sido editado por el Espíritu santo.* Solamente siglos más tarde se tomaría conciencia de la problemática de tal explicación sobrenatural del origen de la Biblia.

Fue la Reforma del siglo XVI la que colocó el tema en agenda. Ella cuestionó la autoridad de la Iglesia, y lo hizo con base en la Biblia. *Al negar el magisterio infalible de la Iglesia, se vio compelida a afirmar, como contraparte, el magisterio infalible de la Escritura.* Pero, ¿cómo lo haría? ¿Qué significa infalibilidad? Tanto la ortodoxia luterana como la reformada renovaron la concepción de la inspiración verbal, mecánica y directa. Se atribuía a la Biblia un origen sobrenatural y una inerrancia que la inmunizaba contra toda forma de crítica. La doctrina de la inspiración verbal no es invención de la ortodoxia protestante, sino que fue revitalizada por ella en su oposición a los abusos de autoridad por parte de la Iglesia de la época. Queda una pregunta: ¿será imperativo sustituir al “Papa en la cátedra de Pedro” por un “Papa en la tapa de un libro”? ¿Cuál es la última autoridad en la Iglesia? Hay que recordar que la tesis de la inspiración verbal no sólo se encuentra en el protestantismo; también se encuentra en el catolicismo, juzgando como perfectamente compatibles a la infalibilidad papal y la de la Escritura. Esa posición está en sintonía con el Concilio de Trento, que igualó la autoridad de la Escritura y de la tradición, lo que, como se ha visto, conlleva serios problemas.

La inspiración no precisa ser entendida necesariamente como *verbal*. Además de esta, se acostumbra hablar en dogmática de una inspiración *personal* y otra *real*⁵³. ¿Cuál es la diferencia? La inspiración personal se expresa en *el impulso de escribir*, la inspiración real en *la sugerencia del contenido*, la inspiración verbal en *la sugerencia de las palabras*. En el primer caso, se atribuye al Espíritu Santo el despertar de la voluntad de escribir; en el segundo, la noción de la

⁵³ Cf. Wilfried HÄRLE. *Dogmatik*. 2.ed., Berlin/New Cork: Walter de Gruyter, 2000, p. 119s.; Insa MEYER. Die Bibel zwischen Inspirationslehre und funktionalem Kanonverständnis. In: *Kerygma und Dogma*, 47, Göttingen: Vandenhoeck, 2001/2, p. 90-110.

causa que se trata en la Biblia, o sea el evangelio; mientras que en el tercer caso la propia escritura sería de la autoría del Espíritu. Existe un relativo consenso respecto a la inspiración personal. Está claro que por detrás de la redacción de los escritos bíblicos está la motivación del Espíritu Santo. Y, considerando que el contenido de la Biblia consiste en el testimonio de a revelación divina, tampoco podrá negarse la inspiración real. El problema se da con la inspiración verbal. Ella debe ser rechazada en cuanto:

- *Excluye la participación humana en la redacción de la Biblia.* Ya que los autores fueran reducidos a simple plumas del Espíritu, se les niega la calidad de testigos. Esto está en desacuerdo con el propio texto bíblico (por ejemplo Hch 1.8). Como simples “impresoras” del Espíritu Santo los apóstoles son degradados a máquinas. Se pretende, en este caso, alcanzar el tesoro sin la envoltura que lo envuelve (2 Co 4.7), la palabra sin la “carne” que la transporta (Jn 1.14), el mensaje sin el mensajero que lo transmite. Tal visión están en conflicto flagrante con la naturaleza de la Biblia.
- *Busca garantías que disminuyan o eliminen el riesgo de la fe.* Al asegurarse que la Biblia no contenga errores, de ella será la responsabilidad de la veracidad del credo. En ese caso la referencia bíblica acaba con cualquier duda o discusión. Basta la constatación: “La Biblia dice...”, y listo. El inconveniente es que la fe en la Biblia se torna una premisa para la fe en Cristo. ¿Precisamos creer en la Biblia para ser cristianos? Algo en esta visión no cierra.

La palabra “inerrancia” confunde. Es inadecuada. Mezcla la exactitud formal con la veracidad de contenido. En sentido formal hay errores en la Biblia⁵⁴. Esto se dice respecto a citas, indicaciones geográficas y otros “datos”. En Mc 1.2 una palabra del profeta Malaquías (3.1) es falsamente atribuida a Isaías; solamente la segunda parte de la cita se encuentra en este último profeta (Is 40.3). En Lc

⁵⁴ Cf. Johan KONINGS. *A palavra se fez livro*. op.cit., p. 85s. También un teólogo cuidadoso en la crítica como es Gustaf AULEN, *A fé cristã*, op.cit., p. 77, admite que en la Escritura no sólo hay “variedad y diferencias, sino también contradicciones”, lo que no significa ausencia de criterio evangélico. Cf. también Nelson KLIPP. *Nomes que se perderam*, op.cit., p. 183s.

17.11 se dice que Jesús en su viaje a Jerusalén, pasaba entre Samaria y Galilea; lo correcto sería a la inversa, pues a Jerusalén se va de Galilea pasando por Samaria. De acuerdo con 1 Sm 21.2-7, el sacerdote Ahimelec fue quien le dio a David los panes sagrados, y no Abiatar como leemos en Mc 2.26. Hay otros ejemplos semejantes. La negación de estas fallas perjudicaría la calidad “humana” de la Biblia y de sus autores⁵⁵. La verdad que comunica la Biblia es de otra naturaleza, es la “verdad de salvación”; en esta la Biblia no tiene errores. Ella contiene todo lo que precisamos saber para obtener la vida eterna. La Biblia presenta defectos formales, pero estos en ningún modo perjudican la verdad de su mensaje.

Retornando a la cuestión de la inspiración verbal, constatamos que será legítima su afirmación solamente en un único sentido. Se defiende una causa justa al recordar que también las palabras de un texto son afectadas cuando alguien escribe excitado por el Espíritu Santo. *No podemos separar el texto bíblico del Espíritu Santo*. Es en el texto que debemos hallarlo. *La inspiración del espíritu no suprime, antes bien compromete la humanidad de los testigos*. Esto se da hasta el punto que el pecado humano ha dejado sus marcas en los textos. Se debe comprobar siempre que aparentemente legitiman la venganza, el odio, la opresión u otros males en desacuerdo con el evangelio. El Espíritu Santo no despersonaliza a la persona a través de la cual se manifiesta. No la priva de su personalidad, no la descontextualiza, ni la coloca por encima de su tiempo y espacio. No protege a los testigos contra la posibilidad de errar en sus acepciones, previsiones o ideas. La verdad de la Biblia consiste en la promesa salvífica que hace, no en la información científicamente correcta ni en la afirmación individualmente interesada. Estas afirmaciones jamás salvarán a nadie. *“Inerrancia” es una palabra inadecuada para caracterizar a la Biblia*.

Ya que sentimos en la Sagrada Escritura el soplo de Dios, la teología cristiana no se puede distanciar. *La afirmación de la inspiración de la Biblia tiene una buena razón de ser*. Ella es teológicamente imprescindible, pero ella no es una premisa sino un resultado de la lectura. Está claro que la teología va a enseñar la “theopneustia” de la Biblia. No obstante, siempre invita a confirmarla por el estudio. *Se*

⁵⁵ Wilfried JOEST, op.cit., p. 154, alerta contra lo que llamada “docetismo bíblico”. Es una herejía que despoja a la Biblia de su naturaleza histórica.

verá así que la Biblia es un libro “histórico”, muy humano, que comunica un evento divino. Ella no se presta a ser una pieza “intocable”, inmune a los cuestionamientos. La Biblia es modesta: no exige la fe en sí misma. Antes quiere conducir a la fe en Aquel de quien ella da testimonio preferencial, este es Jesucristo. Si la Biblia es palabra de Dios, es porque Jesucristo ya lo es, y no viceversa.

En conexión con la inspiración, la ortodoxia protestante de los siglos XVI y XVII desarrolló la doctrina de las “propiedades” de la Escritura. Si evitamos el malentendido de tratar esas propiedades como si fueran cualidades casi físicas, esa doctrina es conducente y útil. *Explica la función desempeñada por la Escritura en la comunidad cristiana*. A la Biblia se le atribuyen autoridad, suficiencia, perspicuidad y eficacia⁵⁶. Cada uno de esos atributos requiere un breve comentario:

- *La autoridad* de la Biblia está implícita en su calidad “canónica”. Como tal exige obediencia, sujeción, respeto. Pero no es una autoridad coercitiva. La Biblia no obliga. Ella busca adhesión, consentimiento, acogida. Se trata de una autoridad “espiritual”, distante a la violencia física, psíquica o social. La Biblia quiere persuadir, no forzar, teniendo como modelo a la autoridad de Jesús (Mt 7.29, etc.). Consecuentemente, la obediencia que se le debe no puede ser ciega, irreflexiva, mecánica. La tiranía en nombre de la Biblia o por medio de ella constituye un abuso terrible. Lo mismo vale para la autoridad eclesiástica como tal; se corrompe cuando intimida, fuerza o reprime. Se aparta del evangelio y se desconecta de los propósitos de la Biblia.
- *La suficiencia* dice que la Biblia dispensa el recurso a otras fuentes del evangelio. No necesita ser complementada por otras tradiciones. Ella está “completa” en lo que concierne a las verdades de la fe. Sería un error deducir de tal constatación una especie de monopolio de la Biblia, como si contuviese toda la dogmática cristiana posterior; ella no excluye la lectura de otros documentos teológicos y testimonios del evangelio. El principio de la “suficiencia” no quiere ser entendido en términos cuantitativos sino cualitativos. Se afirma

⁵⁶ Carl E. BRAATEN, op.it., p. 84; Otto WEBER. *Grundlagen der Dogmatik*, op.cit., p. 296s.

que la Biblia es el criterio que “basta” para definir el evangelio y asegurar la autenticidad de la fe.

- *La perspicuidad* es una premisa. Es otro término para “claridad”. Es cierto que la Biblia no siempre es de fácil comprensión; allí aparece la función de la teología y del estudio bíblico: tiene la tarea de traer a la luz las evidencias de la Biblia y de describir su tesoro. Pero la Biblia no requiere de una instancia eclesial jurisdiccional para darle voz, para esclarecer sus dichos o definirla como válida. El principio de perspicuidad afirma que la Biblia es capaz de auto comunicarse.
- *La eficacia*, finalmente, atribuye a la Biblia fuerza transformadora. Su estudio produce resultados. Otra vez, es necesario evitar malentendidos. La Biblia, evidentemente, no posee una fuerza mágica ni usurpa la acción del Espíritu Santo. El Espíritu es quien opera la fe, el amor y la esperanza. Esto lo afirma categóricamente la Confesión de Augsburgo en su Artículo V. La eficacia de la Biblia permanece vinculada a la eficacia de la propia palabra de Dios. Solamente en cuanto portadora y comunicadora de la misma, ella participa del poder de Dios para la salvación de todo aquel que cree (Ro 1.16s). Pero justamente en esa cualidad mediadora de la palabra, la Biblia es insustituible.

Lo expuesto ha evidenciado que el primado de la Escritura por sobre las demás autoridades en la Iglesia de modo alguno tiene por precio la “bibliolatría”, el “biblicismo” o el “legalismo bíblico”. La Biblia es sagrada justamente como testimonio humano referente a la revelación de Dios. Aún cuando este testimonio sea el vehículo de la palabra de Dios, hay una diferencia entre ambos. La propia Biblia tiene quien la juzgue, a saber Jesucristo. Es lo que la teología puede aprender con Lutero.

CAPÍTULO VII

La autoridad de la Biblia en Martín Lutero y en la teología de la Reforma

Conviene recordar que Lutero se volvió reformador por la lectura de la Biblia. Era profesor de Biblia, desarrollando su teología preferencialmente en forma de comentarios bíblicos. Jamás escribió una “dogmática”, una “suma teológica”, como acostumbraban hacer los teólogos de la Edad Media. Está claro que, para Lutero, la Biblia fue la autoridad incuestionable en asuntos de fe, así como lo era, en términos formales, para toda la Iglesia de su tiempo. Aún no había despertado la sospecha histórica, el pensamiento crítico. Aún así, *la concepción de Lutero es altamente notable y, en muchos sentidos, pionera*⁵⁷. No siempre converge con las posiciones elaboradas por la ortodoxia protestante posterior. Pero compromete a la teología luterana hasta hoy.

Son famosas las palabras de Lutero en la dieta de Worms. Delante de la insistencia a retractarse, Lutero pide el argumento bíblico. La Iglesia debe sujetarse al testimonio bíblico, no viceversa. Con el arma de la Biblia, el reformador osó enfrentar a la teología y a la Igle-

⁵⁷ Remitimos a Walter ALTMANN, *Lutero e libertação*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994, p. 99-118; Marc LIENHARD. *Martim Lutero – Tempo, vida e mensagem*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 280-284 et passim; Ruben JOSEFSON. Christus und die heilige Schrift. In: Lutherforschung heute. Referate und Berichte des I. Internationalen Lutherforschungskongresses. Vilmos Vajta (Hg.), Berlin: Luth. Verlagshaus, 1958, p. 57-63.

sia de su tiempo y exigirle reorientaciones. ¿Con qué derecho lo hizo? Los adversarios sospechaban que la Biblia sola no podría mantener a la Iglesia unida. El devenir de la historia aparentemente les dio la razón. El protestantismo se fraccionó en un gran número de grupos. ¿Será culpa de la Biblia? ¿No habrá que considerar otros factores? ¿Cuál es el precio a pagar por la virtual cohesión alcanzada por la férrea disciplina impuesta por un magisterio que se dice infalible? Es preciso oír atentamente a Lutero para no inculparlo injustamente.

Antes que nada, Lutero insiste en que la Biblia debe ser un libro “popular”. Cada persona debería estar en condiciones de formarse un juicio propio en asunto de fe. No debe depender de la Iglesia o de especialistas. Esta es la razón por la cual Lutero la tradujo a la lengua del pueblo. *La obra está al servicio de la comunidad adulta, del sacerdocio de todos los creyentes, del miembro consciente de su fe.* La redacción de los catecismos perseguía el mismo objetivo. La fe es un asunto de cada miembro individualmente, exigiendo un máximo de formación teológica. La popularización de la Biblia valoriza a la comunidad y la hace co-responsable por el testimonio del evangelio en la sociedad.

Lutero había heredado de la Edad Media un método hermenéutico, según el cual los textos eran analizados bajo *cuatro perspectivas diferentes*⁵⁸. Los textos tendrían un *sentido cuádruple*, a saber: *el literal*, que busca la información histórica; *el alegórico* (= espiritual), que busca orientación para la fe; *el tropológico* (= parenético), que busca orientación para la conducta; y *el analógico* (=escatológico), que busca orientación para la esperanza. Lutero redujo todos estos sentidos a un solo, el literal, que reúne en sí a todos los demás. Él dice: “El Espíritu Santo es el escritor más sencillo que existe en el cielo y en la tierra, razón por la cual también sus palabras pueden tener un sentido sencillo, al cual llamamos el sentido escrito o literal”⁵⁹. Lutero simplifica a la interpretación y la lectura. Para él, el sentido lite-

⁵⁸ Ve nuestro estudio Gottfried BRAKEMEIER. Interpretação Evangélica da Bíblia a partir de Lutero. In: *Reflexões em torno a lutero*, v.1, M. Dreher (ed.). São Leopoldo: Sinodal, 1981, p. 29-48. Excelentes reflexiones sobre esa materia se hallan en Augustus Nicodemus LOPES. Lutero ainda fala: Um ensaio em interpretação bíblica. *Fides Reformata*, Sao Paulo: Seminário Presbiteriano Rev. J. M. Da Conceição, 1996, v.1, n.2, p. 109-130.

⁵⁹ WA (= Edição “Weimariana”) 7,650.21s. Los pasajes citados de esta edición aún no existen en traducción portuguesa [ni española]. Las traducciones aquí ofrecidas son propias del autor.

ral es también el sentido teológico, en lo que será enérgicamente seguido por Juan Calvino. El reformador suizo “prefería el método histórico-gramatical como el mejor medio para alcanzar el sentido “natural” y obvio de la Escritura”⁶⁰. La Biblia no necesita de artificios hermenéuticos para ser entendida.

Lutero subraya la claridad de la Biblia. “Pues ¿dónde está escrito de la manera más clara que Dios creó el cielo y la tierra, que Cristo nació de María, que sufrió, murió y resucitó y todo lo creemos, si no en la Biblia?”⁶¹. También él no era ciego con relación a los pasajes oscuros de la Biblia. Si embargo, podía afirmar la claridad de la Biblia por leerla desde su centro. La Biblia tiene un mensaje central, y es sencillo, comprensible, inconfundible. Si alguien no lo percibe, no es porque la Escritura es oscura, y sí es porque los ojos humanos no *quieren* entender el Evangelio y se oponen a comprender lo que Dios dice.

Al hablar de un centro de la Biblia se ve que *Lutero no atribuía la misma normatividad a todos los pasajes*. Esto es altamente significativo. Lutero distingue entre Escritura y evangelio, letra y Espíritu. No existe identidad entre ambos. El evangelio es voz viva, es palabra dinámica, acontecimiento. No es idéntico a un texto, aunque se transmite a través de él⁶². *Esto impide una lectura “lineal” de la Biblia y hasta “legalista”*. Si la Biblia tuviese el mismo grado de autoridad en todas sus porciones, ella sería como una “ley” a ser obedecida integralmente, sin ninguna distinción. Vale anotar que, según el entender de la Iglesia antigua, no todos los textos serían igualmente “predicables”⁶³. El orden de las perícopas coloca claras preferencias. Para Lu-

⁶⁰ Jack B. ROGERS. Autoridade e Interpretação da Bíblia na Tradição Reformada. In: Donald K. McKim (ed.). *Grandes Temas da Tradição Reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1999, p. 40. En Calvino, esto no significaba ningún tipo de “literalismo”, que según su entender resultaría en legalismo.

⁶¹ WA 8,236.29.

⁶² Herman BRANDT. *O Espírito Santo*, op.cit. p. 9s.; Carl E. BRAATEN; Robert W. JENSON. *Dogmática Cristã*, v.1, São Leopoldo: Sinodal, 1990, p. 78-98; Gerhard EBELING. *O pensamento de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 74s.

⁶³ Sobre esto llama la atención Wilfried JOEST. *Erwägungen zur kanonischen Bedeutung des Neuen Testaments*. In: *Das Neue Testament als Kanon*. Ernst Käsemann (Hg.). Göttingen: Vandenhoeck, 1970, cit. p. 269. El autor habla en ese mismo artículo de textos de flagrante “infertilidad espiritual”. Está claro que la aplicación de tal juicio exige cuidado. Aún así, no deja de tener su razón de ser. Hay porciones bíblicas que son pobres en teología y en significado teológico.

tero también existen altos y bajos en la propia Biblia. Ella no es como una planicie sin relieves⁶⁴; ella posee un centro gravitacional.

Esto exige una lectura crítica de la Biblia. Es preciso aprender a distinguir entre centro y periferia y a evaluar esta a partir de aquel. La crítica bíblica en Lutero aún no es *histórica*; ella es *teológica*. Para esto existen muchos ejemplos. Es famosa la distinción que hizo en la calidad evangélica de los propios libros bíblicos. Prefirió el evangelio de Juan a los Sinópticos, llamó “epístola de paja” a la carta de Santiago y no simpatizó mucho con el libro de Apocalipsis⁶⁵. Todo esto es posible únicamente porque Lutero distingue entre la Escritura y el espíritu de la misma.

El centro de la Biblia, el criterio evangélico y la autoridad última, es el propio Cristo. Él no es sólo el Señor de la Iglesia. Cristo también es el Señor de la Biblia. De allí que Lutero juzgue a las distintas partes de la Biblia según el criterio “*was Christum treibet*” (lo que promueve a Cristo). En uno de sus dichos típicos: “Este es el criterio verdadero para juzgar todos los libros: Si la gente ve, si trata de (o si lo promueve) Cristo o no, una vez que toda la Escritura muestra a Cristo (...). Lo que no enseña a Cristo, esto tampoco es apostólico, aunque San Pedro o San Pablo lo enseñasen. A su vez, lo que predica a Cristo, esto sería apostólico, aunque Judas, Anás, Pilato o Herodes lo hiciesen”⁶⁶. En Lutero, el término “apostólico” recibe una interpretación integralmente “*material*”, esto es, de contenido, no “*formal*”, o sea histórico.

⁶⁴ Así dice Lindolfo WEINGÄRTNER. Inentidade Luterana. *Estudos Teológicos*. Ano 23, São Leopoldo: Sinodal, 1983/3, p. 268.

⁶⁵ En el prefacio al Nuevo Testamento, editado en 1522, Lutero escribe: “En suma: el evangelio según Juan y su primera epístola, las epístolas de Pablo, particularmente las dirigidas a los Romanos, Gálatas, Efesios, y la primera de Pedro, estos son los libros que le presentan a Cristo y le enseñan todo lo que es necesario y bueno saber (...). In: Martinho LUTERO. *Pelo Evangelho de Cristo* – Obras seleccionadas de momentos decisivos da Reforma. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1984, p. 177.

⁶⁶ WA DB 7,384.26. cf. Eduard LOHSE. Die Einheit des Neues Testaments als theologisches Problem. *Evangelische Theologie*, n. 35, München: Chr. Kaiser, 1975, p. 139-154; Inge LÖNNING. *Kanon im Kanon*. Oslo: Universitets Forlaget; München: Chr. Kaiser, 1972. En la Biblia, lo que se debe buscar no es una “ley” sino el evangelio. Y este tiene el nombre de Jesucristo. Ver Marthino LUTERO. Breve instrução sobre o que se deve procurar nos Evangelhos e o que esperar deles (del 1522). *Obras Seleccionadas*, v. VIII, São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2001, p. 171-176.

La concentración cristológica de la Escritura encuentra un paralelo notable en Calvino. Jesucristo es el “escopo” de la Escritura; esta es la palabra de Dios en la medida en que “trae a Cristo consigo”. Tal concepción se aparta de la identificación directa de la lectura con el evangelio e impele tanto a la búsqueda del evangelio “detrás de las palabras”, así como al reconocimiento de lo “contextual” del mensaje bíblico. Para Calvino, el sentido de muchos pasajes depende de su contexto histórico. Cristo es quien valida a la Biblia, y no viceversa, siendo el Espíritu Santo el auténtico intérprete. El “biblicismo” que atribuye a la Biblia inerrancia verbal es posterior tanto a Lutero como a Calvino⁶⁷.

Siendo así, el principio “sola scriptura” se apoya esencialmente en el “solus Christus”, *siendo que el “solus Christus”, a su vez, es idéntico a la “sola gratia” y a la “sola fide”*. Es el Cristo “pro me”, el Cristo que se dio en nuestro favor. En ese “Cristo”, encarnación del amor de Dios que viene en auxilio de la criatura, está el cerne del evangelio. Podemos decir que, de cierta forma, en los reformadores hay una interpretación cristológica de la Biblia. Para ellos, Cristo se convierte en una llave hermenéutica de la Escritura. Lutero y Calvino, obviamente, tuvieron a la Biblia en el más alto aprecio. Quisieron que ella reinase en la Iglesia. Aún así, no se volvieron esclavos de ella. No fue excluida la posibilidad de que en determinados asuntos fuera necesario “lanzar a Cristo contra la Escritura”, en palabras de Lutero. Se puede deducir que la escritura, por tener ese criterio inherente a sí misma, *es autocrítica*⁶⁸. *Ni todo es palabra de Dios en la Biblia y ni todo puede tener la misma validez*. El fundamentalismo bíblico no tiene amparo ni en Lutero ni en Calvino.

Como vimos, Lutero distingue entre Escritura y palabra de Dios, aún cuando las vea estrechamente vinculadas. *No las separa, pero las distingue*. Y él hace otra distinción notable. Es aquella *entre el Espíritu de la Escritura y el espíritu del intérprete*. Ninguna persona, al aproximarse a la Biblia, es un recipiente vacío. Todos ya poseen ciertas ideas sobre Dios y el mundo. Más aún: las personas tienen sus intereses, ansias y sentimientos. La gente se aproxima a la Biblia con

⁶⁷ Cf. Wilhelm NIESEL. *Die Theologie Calvins*. München: Chr. Kaiser, 1938, p. 23s. Remitimos nuevamente a Jack B. ROGERS, op.cit.

⁶⁸ Así enfatiza Paul ALTHAUS. *Die Theologie martin Luthers*. Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus, 1962, p. 79s.

una determinada precomprensión, con una carga ideológica, con una visión de las cosas. Ya Lutero había visto esto claramente. Toda persona tiene un “espíritu” propio. Y la Biblia también tiene el suyo. Dice el Reformador: “(...) es importante que coloquemos los escritos de todos los hombres de lado y que apliquemos tanto más nuestro trabajo a la Escritura cuanto más presente se haga el peligro de alguien por comprender su propio espíritu, a fin de que la costumbre de este afán permanente supere este peligro y nos haga ciertos del espíritu de la Escritura, que fuera de la Escritura no podemos encontrarlo”⁶⁹. En otros términos, la lectura de la Biblia siempre es un encuentro de dos espíritus.

¿Qué sucede en ese encuentro? *Habrá una lucha*. El espíritu de la Biblia quiere prevalecer sobre el espíritu del intérprete. Si esto sucede, habrá aprendizaje. Pero es posible también lo contrario, a saber, que el espíritu del intérprete se sobreponga a la Biblia. En este caso, la interpretación va a forzar el texto bíblico y a alterar su sentido. En lugar de *exégesis* vamos a tener *eiségesis*. Lutero habló del “spiritus propius” para señalar el problema. La victoria del espíritu propio, que es el “yo” del lector o lectora, sobre la Escritura es lo que se puede llamar “*pecado hermenéutico*”. Es la “censura” a la que se somete a la Biblia, es el “magisterio personal” que se establece y que le impide hacer su propio discurso. Es la adulteración del texto.

Por esto es importante auscultar atentamente la Biblia y someterse a su espíritu. Entonces sucederá lo que Lutero llamó la autoexplicación de la Biblia⁷⁰. Las personas no precisan de una disposición especial para comprenderla. No hay necesidad de una iluminación previa para comprender la Sagrada Escritura, como decían los entusiastas, ni una cátedra eclesiástica para esclarecer el mensaje. La propia Biblia transmite el espíritu que la hace transparente y esclarece el sentido. Esto significa que no basta disecar la Biblia con refinados métodos hermenéuticos. *Es preciso abrir el corazón y la mente* al mensaje del que ella es portavoz. La Biblia entonces pasa a ser intérprete, y el intérprete pasa a ser el interpretado.

⁶⁹ WA 7,97.5.

⁷⁰ Marc LEINHARD. *Martim Lutero – Tempo, vida e mensagem*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 283; Evaldo L. PAULY. *A Bíblia se explica sozinha*. São Leopoldo: Sinodal, 1987; Walter MOSTERT. *Scriptura Sacra sui ipsius interpres*. In: *LutherjahrBuch*, v. 46, 1979, p. 74s.

Hagamos una última observación: Lutero distingue entre el espíritu de la Biblia y el de sus intérpretes. Pero jamás disoció el Espíritu Santo de la Escritura. Si usted busca el Espíritu, no lo busque en usted mismo o en alguna otra cosa “superior” a usted. Búsquelo en la propia Biblia. El Espíritu usa el vehículo de la Palabra, también el de la Palabra escrita⁷¹. Sin esta palabra “externa” no hay acceso al Espíritu. Solamente en esa comprensión será posible proceder a lo que el apóstol Pablo llama “el discernimiento de los espíritus” (1 Co 12.10). Sin la Escritura ya no se puede distinguir el Espíritu Santo de los demás espíritus ni avalar los fenómenos “espirituales” o “carismáticos”. No se les permite sustraerse del examen bíblico. Simultáneamente queda resguardado el “sola scriptura”. Si el Espíritu Santo tuviera otras vías de mediación, la Sagrada Escritura se tornaría superflua y la Iglesia dejaría de ser cristiana. De esa manera, *el Reformador se opone a que, en nombre del Espíritu Santo, sea violado el espíritu de la Escritura y se disuelva su primacía.*

Escritura y palabra de Dios forman una unidad, aunque deban ser distinguidas. Lo mismo vale para el espíritu del intérprete y el de la Escritura. En ambos casos no hay cómo separarlos. Pero la percepción de la dialéctica perfecciona la buena teología. En esas distinciones consiste el desafío de Lutero y de la Reforma a la hermenéutica bíblica⁷².

⁷¹ El Espíritu esta inmerso en la palabra así como el verbo eterno está inmerso en la humanidad de Jesús. Cf. Gerhard GLOEGE, op.cit., p. 278.

⁷² Las confesiones luteranas, compiladas en el “Livro de Concórdia”, naturalmente acogieron el principio de escritura de Lutero. En términos de normatividad cristiana, afirman el primado absoluto de la Biblia. Pero no ofrecen un artículo confesional propio sobre la naturaleza de la Escritura, hablando más bien implícitamente sobre el asunto. Ver los estudios de Ralpf A. BOHLMANN. *Princípios de interpretação bíblica nas confissões luteranas*. Porto Alegre: Concórdia, 1970, y de Günter GASSMANN; Scott HENDRIX. *As confissões luteranas – Introdução*. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 51s.

CAPÍTULO VIII

La duda histórica y la interpretación bíblica

8.1. *El despertar de la sospecha*

Durante siglos la Biblia no sufrió réplica alguna a su contenido. Era tenida como incuestionable palabra de Dios, verdadera y confiable, distinguiéndose fundamentalmente de cualquier otra obra literaria. La primera perturbación a esta confianza sucede cuando la teología se confronta con la filosofía no cristiana de Aristóteles, ya en la Edad Media. Por primera vez chocan la fe y la razón. Pero el disturbio puede ser arreglado, pues la teología escolástica sitúa a ambas en niveles distintos. *La razón se ubicaría en el nivel de lo natural, la fe en el nivel de lo sobrenatural.* Se distinguió ente verdades naturales y reveladas, siendo que las verdades reveladas evidentemente serían superiores a las naturales. De esta forma, la razón no llega realmente a amenazar a la fe. Lo sobrenatural aún no es sentido como problema.

Esto cambia en el siglo XVII, más precisamente con la filosofía de R. Descartes (1596-1650). Él hace de la duda el principio de la filosofía y del conocimiento. El potencial exclusivo, capaz de superar la duda es la razón. Únicamente porque pienso es que tengo la certeza de que existo. Es lo que expresa el famoso “cogito, ergo sum”. Decisivo y central es el sujeto pensante, que se sabe separado del objeto, o sea, del mundo de las “cosas”. *Con Descartes se inicia el “racionalismo”, que sujetaría todas las cosas a la crítica racional.* Su filosofía exige demostraciones matemáticas, por tanto exactas. Descartes

de modo alguno es ateo. Pero ya está claro que Dios perdió la centralidad en el universo del saber. Se dio inicio lo que se llamaría “ciencia exacta”, para la cual lo “sobrenatural”, o sea la “metafísica”, se torna sospechoso.

La duda alcanzaría también al dogma de la Iglesia. Fe y razón vuelven a confrontarse; y con más fuerza que antes⁷³. ¿Con quién estaría la verdad? En adelante habría solamente las siguientes opciones:

- *La razón se somete a la fe* y se contenta con el segundo lugar. En este caso la teología estaría sobre la filosofía y las ciencias naturales, dictándoles los límites y las normas. Esta ha sido al posición clásica, medieval, con influencias hasta la actualidad.
- *La fe se somete a la razón*. En este caso la teología pierde la autonomía en relación con la filosofía y puede proclamar como verdad solamente lo que la razón apruebe. Esta es la posición del iluminismo, para el cual la razón es el criterio último del discernimiento de la verdad.
- La tercera opción es la de *equiparar fe y razón* y atribuir a cada cual una función específica, no conflictiva. Se debe mostrar que en ese caso no hay contradicción entre fe y razón. En ese caso debería valer: *Lo que se cree debe ser racional y lo que es racional se debe creer*.

Ninguna de esas alternativas soluciona el problema. Ambos, tanto el saber como el creer, son importantes en la vida de las personas. No pueden ser eliminados ni fusionados. Es importante, pues, correlacionarlos debidamente. *Entonces, ¿cómo hacer una ecuación con la fe y el conocimiento, el dogma y la ciencia?* La tarea no es nada fácil y se plantea hoy con la misma insistencia que siglos atrás.

Con respecto a la Biblia esto significa: ¿Ella permitirá la aproximación científica? ¿O deberá ser protegida contra el examen crítico?⁷⁴ Las respuestas que se dieron en la Iglesia fueron extremadamente polarizadas. En el protestantismo, la teología académica optó mayorita-

⁷³ Hans Jürgen PRIEN. Palavra divina e palavra humana na Bíblia. In: *Estudos Teológicos*, Ano 12, São Leopoldo, 1972/2, p. 80-93; Bernhard LOHSE, op.cit., p. 236s.

⁷⁴ Ervino SCHMIDT. Autoridade da Sagrada Escritura e interpretação científica. *Estudos Teológicos*, Ano 19, 1979/2, p. 85-94.

riamente por la interpretación crítica⁷⁵. Sujetó a la Biblia al mismo tipo de análisis que a cualquier otro documento histórico. Otros segmentos de la Iglesia vieron en esa actitud un grave pecado. Preconizaban una lectura no crítica. De una u otra forma, *la llegada del iluminismo inauguró el fin del dominio de la Iglesia sobre el mundo, alteró la confianza en la verdad bíblica* y exigió la redefinición de la religión en la sociedad. El conflicto entre fe y razón pasó por situaciones muchas veces difíciles. Aunque está perdiendo fuerza, de ninguna manera está cerrado.

Uno de los grandes protagonistas de la lectura histórico-crítica de la Biblia ha sido un católico, el francés Richard Simon (1638-1712). Causó escándalo en su época y acabó siendo expulsado de su orden religiosa. Otro pionero que debe mencionarse es el alemán protestante Johann Salomo Semler (1725-1791). Debe ser considerado como uno de los fundadores de la ciencia bíblica como tal. Escribió una obra monumental en cuatro volúmenes, intitulada *“Abhandlung von freier Untersuchung des Canons” (Tratado de investigación libre del canon)*. Conviene resaltar que Semler y sus compañeros no pretendían la destrucción de la fe, sino su defensa. Querían una comprensión “honesta” de la Biblia y del credo cristiano. *La fe debería estar en condiciones de responsabilizar su discurso frente al foro crítico de la razón.*

Hay que admitir que la “ciencia bíblica” frecuentemente cayó en exageraciones. Si en la próxima Pascua la prédica versara sobre el peligro de ser enterrados vivos, como esto sucedió en el auge del racionalismo, poco va a quedar del evangelio. Y la búsqueda del “Jesús histórico”, esto es de aquella imagen de Jesús reconstruida a través de la investigación histórico-científica, acabó frecuentemente en el abismo. *La exégesis bíblica pretendía, de hecho, substituir la fe por la razón.* Perseguía la meta, aparentemente legítima, de fundamentar el credo en una base “científica”, históricamente segura. De esa manera, promovía la dependencia de la fe a los resultados de la investigación. Se instaló también en la teología el monopolio de la razón. Ya que esto implicaba sustanciales correcciones al dogma, la investigación histórica-crítica, defendida por la teología liberal del siglo XIX,

⁷⁵ Werner Georg KÜMMEL. *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert*. Ein Forschungsbericht. Stuttgart: Katholisches Biblewerk, 1970, p. 9s.; Hans Joachim KRAUS. *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. Neukirchen, 1956.

fue sentida por amplios sectores de la Iglesia como una agresión a la fe. Por ese motivo, fue rechazada. El criticismo bíblico fue sentido, por muchos, como un sacrilegio. Esto vale también, finalmente, para la exégesis católico-romana, que solamente después de muchas resistencias se abrió a este tipo de exégesi⁷⁶.

Las cosas tomarían rumbos diferentes después de la I Guerra Mundial, en Alemania, con el despertar de la así llamada “teología dialéctica”, ligada a los nombres de Karl Barth, Rudolf Bultmann⁷⁷ y otros. Se liberó a la fe de las amarras históricas que la teología liberal le había aplicado. Se recuperó la autonomía de la fe con relación a la razón⁷⁸. *La fe, así sustentada, no precisa de muletas históricas, o sea de “pruebas” científicas para afirmar su verdad.* En el área de la exégesis, el más categórico en esa causa y más polémico contra la teología liberal sería R. Bultmann, que condensó su convicción en el famoso programa de *desmitologización*. De hecho, la “teología dialéctica” desprendió la fe de los resultados cambiantes de la investigación histórica. Eso significó, paradójicamente, una nueva libertad para el análisis crítico de los textos. Pues, si la fe no necesita de demostraciones históricas, el grado de crítica, mayor o menor, ya no hace la diferencia. La teología podía sentirse científicamente honesta y simultáneamente independiente de los resultados de la investigación.

8.2. *El programa de la desmitologización de Rudolf Bultmann*

Lo antes dicho evidencia, de modo provocativo, la propuesta de la desmitologización de Rudolf Bultmann. Ella merece una atención especial⁷⁹. Fue inaugurada en 1941 con el célebre artículo titulado “El Nuevo Testamento y la Mitología”, desencadenando una fervorosa discusión. Medio siglo después, ese programa, en muchos de sus aspectos, está superado. Pero todavía confronta a la teología actual con ciertas preguntas relevantes. *Bultmann pretende conjugar el creer y*

⁷⁶ Hans KÜNG. *Teología a Caminho*, op.cit., p. 111s. Küng recuerda que el Concilio Vaticano II “aprueba fundamentalmente el método histórico-crítico” (ibidem, p. 139).

⁷⁷ Cf. Antonio de Godoy SOBRINO. A autoridade da Escritura em Karl Barth e Rudolf Bultmann. *Revista Teológica Londrinense*, n. 1, Londrina, 2001, p. 9-22.

⁷⁸ Gerd THEISSEN. Die Überzeugungskraft der Bibel. Biblische Hermeneutik und modernes Bewusstsein. *Evangelische Theologie*, Jg. 60, Gütersloh: Chr. Kaiser/ Gütersloher Verlagshaus, 200/6, p. 420s.

⁷⁹ Rudolf BULTMANN. *Demitologização*. Coletânea de ensayos. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

el comprender. Intenta correlacionar la fe y la razón sin sufrir pérdidas ni en una ni en otra. A despecho de todas las críticas, ese programa está al servicio de la construcción de la fe, y no de su destrucción. Haremos una rápida exposición y algunos pocos comentarios⁸⁰.

En el origen de la propuesta de la “desmitologización” está, por un lado, la percepción del conflicto entre la cosmovisión bíblica, antigua, y, de otro, la moderna y científica. Bultmann llama “mítica” a la cosmovisión bíblica. De acuerdo con esta, el mundo está estructurado en tres pisos o niveles (cielo, tierra e inframundo) y expuesto a la acción directa de seres sobrenaturales, sean demoníacos o divinos. Esta manera de ver el mundo estaría aniquilada. *El propósito de Bultmann es la articulación no mitológica del evangelio*. Pretende la veracidad de la teología y una fe no obligada al “sacrificium intellectus” (sacrificio del intelecto), o sea, a la renuncia del uso de la razón. Por tanto, distingue entre los contenidos “legítimos” e “ilegítimos” de la fe. Sería un error, afirma, obligar a las personas a creer en las ideas de una cosmovisión superada. La ascensión de Jesús, por ejemplo, fue contada en el libro de los hechos con las categorías del imaginario de las personas del siglo primero. Sería incorrecto hacer de esta descripción un objeto de fe. El mito no debe ser interpretado como si fuese una documentación de hechos.

Cabe anotar que “*desmitologización*” en sí no es ninguna invención de Bultmann. La “crítica de la razón pura” de I. Kant forzosamente se escandalizaba del universo mitológico religioso y trataba de demostrar su naturaleza ficticia. Todo racionalismo iluminista es adversario del mito y busca desenmascararlo como “superstición”. Desde tal perspectiva, la propuesta de Bultmann es consecuente. Llama la atención su afinidad con las propuestas iluministas, por el rigor de su pensamiento y por la racionalidad de sus conclusiones. Lo que realmente es nuevo en Bultmann es que él desiste de sustituir el mito por la historia. Esa era la meta de la teología liberal: se buscaban los hechos históricos detrás de los mitos para basar la fe en ellos. Un

⁸⁰ Ver Walter ALTMANN. Introdução. In: Rudolf Bultmann. Crer e compreender. Sao Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 5s., y la bibliografía sobre la teología de Bultmann, ibidem, p. 18s. La literatura en portugués (y español) aún es escasa. Remitimos a Rosino GIBELLINI. A Teologia do século XX. São Paulo: Loyola, 1998; Bengt HÄGGLUND. História da Teologia. Porto Alegre: Concórdia, 1973, p. 351s., Ulrich WILCKENS. Sobre la importancia de la crítica histórica en la moderna exégesis bíblica. In: Franz Mussner et alii. *La interpretación de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1970, p. 97s.

ejemplo de esto es la cacería del “Jesús histórico” en el siglo XIX. La verdad sobre Jesús no estaría en el dogma de la Iglesia y en su lenguaje mítico, sino en los resultados de la investigación científica sobre el Nazareno y sobre los inicios de la Iglesia cristiana. Bultmann no sólo “desmitologiza” el Nuevo Testamento, sino que también lo “deshistoriza”. Desprecia la historia como fundamento de la fe. De acuerdo con él, la fe es independiente del mito y de la historia. Puede emanciparse de ellos.

A partir de estas premisas, *Bultmann casi elimina la base histórica del evangelio*. Inclusive el Jesús histórico no merece su interés. Según escribe en su “Teología del Nuevo Testamento”, Jesús de Nazaret apenas pertenece a las premisas de una teología tal⁸¹. Lo que importa es el “kerigma”, la predicación, la palabra del evangelio que exige del oyente una decisión a favor o en contra. Esto no le impidió a Bultmann escribir un instructivo libro sobre Jesús de Nazaret. Esto muestra que su criticismo no es fruto de la resignación histórica. No deviene de la convicción de que *no podemos*, sino de que *no debemos* fundamentar la fe en hechos históricos. De esa forma, Bultmann rompe el cautiverio “histórico científico”, en el cual la teología liberal había lanzado a la fe. En la discusión sobre el programa de la desmitologización, no deberían olvidarse esos orígenes del criticismo de Bultmann.

“Desmitologización” es un término negativo. Significa literalmente *eliminar un mito*. ¿Para ser sustituido por qué? Ciertamente no por supuestos “hechos históricos”. Lo que importa es, antes que nada, la *“interpretación existencial”*. El Nuevo Testamento, afirma Bultmann, debe ser interpretado no *cosmológicamente sino antropológicamente*, o aún mejor: *existencialmente*. Es un error querer extraer del Nuevo Testamento (y de la Biblia en general), una instrucción sobre el mundo, su estructura y su funcionamiento. La Biblia no es, y no quiere ser, un libro de ciencias. Lo importante y de valor permanente es la *autocomprensión del ser humano* que se presenta en el testimonio bíblico. La “interpretación existencial” busca descubrir cómo está siendo interpretada, en la Biblia, la existencia humana. ¿Qué dice el evangelio sobre el ser humano en su encuentro con el Dios que, en Jesucristo, justifica y libera?

⁸¹ Rudolf BULTMANN. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1981; p. 12.

La teología de Bultmann ha tenido un efecto liberador para muchas personas que sentían y sienten dificultades en creer en las cosas sobrenaturales contadas en la Biblia. Eliminó el escándalo que la cosmovisión mítica del Nuevo Testamento significa para la persona entrenada en las ciencias actuales. Esto ayudó a muchas personas a mantener o hasta recuperar la fe. *La distinción entre lo que realmente importa creer y lo que es secundario permanece en la agenda de la Iglesia y de la teología.* Aún así, la teología no se quedó estacionada en Bultmann. Se descubrirían diversos puntos débiles en su teología, siendo los propios discípulos de Bultmann quienes entrarían en un apasionado diálogo con su maestro. Bultmann es, sin duda alguna, unilateral. La reflexión teológica avanzó. Pero justamente en su unilateralidad, este teólogo dio impulsos, plantó desafíos y hasta parámetros que no perdieron su validez. A continuación presentamos algunos ejemplos.

Bultmann tiene razón al insistir en la sensibilidad para *diferenciar entre los elementos “históricos” y “míticos”* en la Biblia. No deben ser confundidos los hechos científicos con la simbología religiosa. Sin embargo, Bultmann tiene una concepción por demás estrecha del mito. Ya la palabra “des-mitologización” lo demuestra. El mito no deber ser *eliminado* – lo que Bultmann, en el fondo, habría querido hacer. El mito debe ser *interpretado*. También él expresa la verdad y describe realidades. *La visión mítica y la visión científica pueden perfectamente andar lado a lado.* El hablar de “demonios”, por ejemplo, no es necesariamente extraño a la persona científicamente instruida, así como no lo es el “ángel de la guarda”. Los poderes demoníacos existen, aunque la ciencia no tenga condiciones de identificarlos y manejarlos. La palabra “mito” requiere una conceptualización más positiva de la que vemos en Bultmann.

Es cierto que el Nuevo Testamento no es un simple registro histórico. Es un libro de fe, por tanto de testimonio, y esto se da en el lenguaje y ropaje de aquella época⁸². *Aún así, la base histórica del “kerigma” neotestamentario es más amplia y segura de los que Bultmann está dispuesto a admitir.* La teología volvió a insistir en la valorización del “Jesús histórico” para la fe. Bultmann, a través de su

⁸² Jürgen ROLOFF. Die Geschichtlichkeit der Schrift und die Bezeugung des einen Evangeliums. In: *Evangelium und Geschichte*. Vilmos Vajta (Hg.), band 4, Evangelium als Heschichte, Göttingen: Vandenhoeck, 1974, p. 126-160.

desinterés histórico, amenazaba con transformar, a su vez, al evangelio en un mito. Además, en términos generales predomina en la exégesis bíblica actual una mayor cautela hacia los juicios históricos negativos. Las premisas iluministas en Bultmann necesitan, a su vez, una evaluación crítica. El criticismo histórico extremo carece de fundamento. Ciertamente es válido el evangelio independiente de la verificación histórica; sin embargo, la historia de Jesús en modo alguno es irrelevante para la fe.

Naturalmente es correcto que el Nuevo Testamento deba ser interpretado en términos existenciales. Ya se ha indicado que Bultmann no pregona una interpretación subjetiva de los textos. La interpretación existencial pregunta por paradigmas de autocomprensión humana. La existencia *cristiana*, motivada por la predicación cristiana, quiere ser acogida como modelo de existencia *humana*. Aún así, *la interpretación existencial es una hermenéutica por demás estrecha*, fuertemente deudora del existencialismo. Concentra su atención excesivamente en el individuo y en las personas, ignorando las fuerzas que actúan en la sociedad. El imperativo de la transformación social queda fuera de su perspectiva. El evangelio quiere mostrar la acción de Dios en *toda* la realidad. Pretende la conversión del individuo y del mundo. El Reino de Dios no se manifiesta solamente en una nueva autocomprensión. Produce una nueva convivencia y, por esto, una nueva historia.

Bultmann merece consentimiento cuando afirma que *es ilícito proponer falsos objetos de fe*. Los cristianos no deberían perder el tiempo discutiendo sobre lo que juzgan posible. La fe no significa creer que esto o aquello sucedió. Es, sobre todo, la confianza en la misericordia salvífica de Dios. Bultmann, con justas razones, insiste en no obstruir el acceso a la fe mediante falsas exigencias. Sin embargo, *la desmitologización y la deshistorización del evangelio redundaron en Bultmann en un discurso teológico altamente abstracto*. En América Latina, Jon Sobrino es uno de los prominentes denunciantes de ese prejuicio⁸³. La fe precisa de concreticidad histórica para ser convincente, y tener efecto. Lo que Bultmann sabe decir sobre la Pascua, por ejemplo, es extremadamente pálido. El miedo a hacer afirmacio-

⁸³ Jon SOBRINO. *Cristologia a partir da America Latina: esboço a partir do seguimento do Jesus historico*. Petrópolis: Vozes, 1983; IDEM. *Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia*. São Paulo: Vozes/Loyola, 1985.

nes científicamente no comprobables es causa de tal inexpresividad. Sucede que también la ciencia es limitada. Precisamos del lenguaje para las verdades que sólo en la fe se nos revelan. Tal constatación no permite la especulación mitológica. Sí significa un mayor coraje en la articulación concreta de los contenidos teológicos.

Los cuestionamientos a Bultmann no eliminan los méritos de su teología. El abismo entre la “cosmovisión” de la Biblia y del mundo moderno presenta un serio problema hermenéutico que en cada época exige una nueva solución, bajo pena de la perversión de la fe. Bultmann identificó bien el problema. Aunque su respuesta no pueda ser acogida sin reparos sustanciales, la cuestión continúa en la agenda de la teología y de la ciencia. ¿Cómo se correlacionan el creer y el saber? Bultmann batalló por la autonomía de la fe. Quería colocar a la fe en un camino firme, inmune a los ataques de la duda, sobre un fundamento “poscrítico”. Con seguridad, exageró. Pues la razón y la fe permanecen interdependientes. ¿Pero en qué sentido? Quien dice “no” a Bultmann, debe presentar una respuesta alternativa.

El radicalismo de la posición bultmaniana había provocado reacción en las filas de la escuela del propio maestro. E. Käsemann, G. Bornkamm y otros insistirían en el interés que la fe debe tener base en la historia subyacente a la fe⁸⁴. No insistían en que la verificación histórica pudiese demostrar la fe y así ayudar a delimitar el riesgo que representa. *Más importante es verificar la compatibilidad entre la fe y la historia en que se fundamenta.* Ciertamente, la reconstrucción de la historia de Jesús y de las primeras comunidades cristianas no dispensa la decisión de la fe. Aun así debe haber “*continuidad*”, *coherencia, vínculo* entre el saber y el creer. Aunque la fe no busca la prueba, ella quiere el argumento.

En esa búsqueda, *la interpretación histórico-crítica de la Biblia ofrece una ayuda indispensable.* Ella incluye el estudio del mundo contemporáneo, de la historia de la religión, de la reconstrucción del texto original de la Biblia, del origen literario de los libros canónicos, de la tradición de los textos, de su lugar vivencial, sus formas, su vida en las comunidades y de otros aspectos. *Quiere saber cómo surgió esa fe y por qué.* Exige un método definido, del cual se debe rendir cuentas. Y una metodología científica, que consiste en un conjunto de

⁸⁴ Un buen informe sobre esta discusión se halla en J. E. Martins TERRA. *O Jesús histórico e o Cristo querigmático.* Sao Paulo: Loyola, 1977; p. 31s.

métodos distintos y de abordajes bajo ángulos variados. La exégesis precisa ser aprendida. No se le permite ser arbitraria.

8.3. *Legitimidad y límites de la aproximación crítica a la Biblia*

Entonces, ¿cómo evaluar la historia de la lectura crítica de la Biblia? ¿Ella provocó daños a la fe, o vino en su ayuda? Además, ¿cuál es el tipo de abordaje requerido por la misma Biblia? Y esta es una pregunta fundamental: ¿cómo quiere ser leída la Biblia? Toda hermenéutica debe ser adecuada al documento que investiga; debe corresponder a su naturaleza. Esto también se aplica a la Biblia. Desde esta perspectiva, nos parecen importantes las siguientes observaciones elementales:

- *Antes que nada conviene explicar la palabra “crítica”*. Ella es una palabra imprecisa, difusa⁸⁵. Puede insinuar una actitud de aversión, de intención negativa y, de hecho, destructiva. En ese caso, el esfuerzo por la comprensión de los hechos se verá frustrado de ante mano. También para la interpretación de la Biblia vale la regla básica de toda hermenéutica: *comprender exige una postura de simpatía con el texto*. Se requiere una curiosidad interesada, la disposición para el aprendizaje, un espíritu abierto. El preconceito negativo, la antipatía a la fe y la oposición a Dios jamás van a entender la Biblia ni a descubrir en ella la palabra de vida. *La simpatía tiene el derecho de ser crítica*. Se le debe permitir levantar preguntas y dialogar. Caso contrario, el esfuerzo por comprender también será abortado. La Biblia no transforma al ser humano en máquina, no le exige una “sujeción ciega”, incondicional. La fe que pretende comprender es siempre un acto integral de la persona humana⁸⁶. Es “*fides quearens inetellectum*” (*fe en busca de entendimiento*), como decía

⁸⁵ Moisés SILVA. *Abordagens contemporâneas*; op.cit. p. 142s., con mucha propiedad, denuncia la ambigüedad el término “crítica”. En efecto, en el caso de hablar de la “crítica de la razón pura”, de I. Kant, y por lo tanto de la crítica iluminista, hay que hacerle objeciones. Pero nadie podrá negar la legitimidad del análisis exegético gramático-histórico de los textos, de su lugar en el contexto de las religiones, con el auxilio del instrumental científico moderno.

⁸⁶ Paul TILLICH. *Dinâmica da Fé*. São Leopoldo: Sinodal, 5 ed., 1996, p. 7s. La fe afecta, al mismo tiempo, el intelecto, los sentimientos y la voluntad.

Anselmo de Canterbury. De allí la noble atribución de la Iglesia a motivar a las personas al estudio bíblico y a animar a comprenderla. Y esta es una parte muy importante de su misión. Ciertamente la Biblia es capaz de imponerse hasta a la misma rebeldía de la Iglesia, pero aún así, a ella le cabe tomar conciencia de su responsabilidad. De cualquier manera, la criticidad, en tal acepción, es un concepto altamente positivo, teniendo por blanco la fe “consciente”, “asumida” y “responsable”.

- Además, la prohibición del examen “crítico” le reservaría a la Biblia *un lugar absolutamente singular en la literatura mundial*. La Biblia sería preconizada como un libro totalmente diferente a otras obras. Al ser interdictada la aproximación “común”, la Biblia pasaría forzosamente a la categoría de un libro excepcional, casi en un fetiche. Esto debe provocar sospechas. ¿Por qué estaría prohibido tratar a la Biblia como a otro libro “normal”? La fe cristiana no tiene nada que esconder.
- Quien niega la legitimidad del examen crítico de la Biblia *niega, en última instancia, la propia historicidad de la revelación de Dios*. Pues, si Dios se reveló en la historia, principalmente en la persona de Jesucristo, la fe debe permitir la verificación crítica de esa verdad, y llegar a preguntarse ella misma por el tema. *Quien “deshistoriza” la Biblia “deshistoriza” también el evangelio*.
- *Finalmente, la fe tiene interés en dialogar con la ciencia*. No puede separarse del mundo científico y concordar que son incompatibles tanto las formas de reportar la historia de Jesús, así como la realidad en su totalidad. Por esto mismo también sería impropio reivindicar una metodología interpretativa diferente de la que se usa en otros textos histórico. Sería una forma de “acosmismo”^{*} de la fe, de su separación del mundo, de su aislamiento en el universo de la ciencia. En sentido inverso, también se prohíbe el “historicismo”, o sea la identificación de la fe con el saber histórico. La investigación histórica no es todopoderosa; también ella sufre limitaciones.

^{*} *Nota del traductor: “acosmismo”* - tesis filosófica que niega la existencia del mundo sensible o solo la admite de un modo hipotético.

A despecho de lo antes dicho, el método histórico-crítico sufre objeciones⁸⁷. Ellas se intensificaron últimamente. A continuación resumiremos básicamente tres de ellas:

- *El método no condujo a resultados inequívocos.* Continúan en divergencia las posiciones de los exegetas en cuestiones históricas fundamentales. Basta contemplar la discusión reciente sobre el Jesús histórico. Son grandes las controversias que abarcan los extremos de un virtual agnosticismo bíblico-histórico por un lado y la lectura fundamentalista, por el otro. Esto es flagrantemente cierto en lo que dice respecto a la investigación histórico-crítica en la exégesis⁸⁸. ¿Cuál es la relevancia de la misma? Aún así, no deberían ignorarse sus resultados positivos. El estudio histórico-crítico de la Biblia brindó a la teología muchos frutos buenos. Sin él, nuestro conocimiento sobre las bases históricas de la fe cristiana sería pobre y, sobre todo, extremadamente hipotética. La falta de consenso entre los especialistas no es alegato suficiente para rechazar el análisis científico de la Biblia.
- La variedad de las posiciones muestra que *tampoco la ciencia trabaja sin presupuestos* y que no posee la “objetividad” que acostumbra reivindicar. En el caso de Jesús de Nazaret, así como en otros asuntos de fe, esto se vuelve especialmente patente. El método histórico descansa en los principios de la crítica, de la analogía y de la correlación (Ernst Troeltsch). La “crítica” dice que los textos están sujetos a la “duda metodológica”. ¿Será verdad lo que transmiten? Los textos

⁸⁷ Uwe WEGNER. *Exegese do Novo Testamento – Manual de Metodologia..* São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2001, 2da. ed., p. 17s.; Christian HARTLICH. Estará superado o método histórico-crítico? In: *Concilium* n. 158; 1980/8, p. 5-11; Gerhard MAIER. *Das Ende der historisch-kritischen Methode.* Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1974.

⁸⁸ Es sintomática la manifestación de un exegeta renombrado como Ulrico WILCKENS. Irrwege der Vernunft. Die an den Universitäten übliche Bibelauslegung muss überwunden werden. *Zeitzeichen – Evangelische Kommentare zu religion un Gesellschaft*, n. 1, 2003, p. 35-37. Habla de un “agotamiento de la razón moderna”. Joao Batista LIBANIO. Teología: novo paradigma. In: *Consecratio mundi.* Festschrift em homenagem a Urbano Zilles. Reinholdo A. Ulmann (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 91; F. W. DOBBSALLSOPP. Rethinking Historical Criticism. *Biblical Interpretation.* A journal of contemporary approaches. V. VII, n. 3, Leiden, 1999, p. 235-271.

“precisan” verificarse. La analogía sustenta que hay semejanza (analogía) entre el mundo experimental de las personas, hoy y entonces. Lo que hoy no es posible, ciertamente tampoco lo fue en épocas pasadas. La correlación parte de la observación de la existencia de “un nexo continuado y correlacionado” entre los acontecimientos. En otros términos, las cosas no suceden por casualidad. Tienen causas que deben ser detectadas. Está claro que estos tres principios son relativos, aunque fundamentales para toda comprensión histórica. Tampoco en la historia existen juicios absolutos, lo que también vale para la ciencia en general. Ella siempre está condicionada por sus premisas. Entre tanto, las limitaciones no acaban con la ciencia; apenas ponen a descubierto sus horizontes.

- *La tercera objeción a la lectura crítica de la Biblia asegura que ella aniquila la fe.* Como hemos visto arriba, el peligro efectivamente no puede ser descartado. Se vuelve un problema agudo, siempre que la razón intenta sujetar a la fe y dictarle las normas. El iluminismo muestra tendencias claras en esa dirección. La cosmovisión científica y racional, al revindicar el monopolio, parecía excluir a la fe. Aun hoy este espíritu continúa vivo, siendo a veces pavoroso el déficit de información sobre asuntos religiosos entre los científicos. Pero también hay indicios de un nuevo discurso sobre la relación entre la ciencia y la fe. Cabe a la ciencia concientizarse para ser capaz de captar apenas algunas dimensiones de la realidad, y no la realidad en su totalidad. Además, no es ningún secreto que ella acostumbra hacer préstamos a la fe. No existe ciencia totalmente neutra. No es tarea de la Iglesia suscitar la duda frente a la Biblia. Entretanto, *le cabe estar preparada para reaccionar debidamente ante los cuestionamientos.* Volvamos a afirmar lo siguiente: la teología debe estar en condiciones de responsabilizar a la fe delante del foro de la ciencia y de afirmar su verdad.

Esto será imposible con el instrumental histórico-crítico. No decimos que la comprensión de los textos le estuviese represada. La Biblia se comunica también con el miembro “lego” de la comunidad de manera directa e inmediata. Ella no depende de los especialistas. Pero es-

tos pueden y deben profundizar, enriquecer la relectura y, hasta, corregirla. Deben asesorar el uso de la Biblia y protegerla contra los abusos. *El análisis histórico-crítico de la Biblia está al servicio de objetivos valiosos*⁸⁹. Como complemento a lo antes dicho, constatamos que:

- El estudio crítico de la Biblia busca evitar lo que podríamos llamar “*esquizofrenia intelectual*”, o sea, el lado a lado conflictivo del mundo de la fe y del mundo de la ciencia. En la escuela, la niñez aprende que la especie humana surgió luego de un largo proceso evolutivo. En relación con esto, la Biblia dice que Dios creó el mundo y todo lo que él contiene en apenas seis días. ¿Cómo conjugar ambas informaciones? ¿Cuál es la verdad contenida en la palabra “creación”? El intercambio evitará el prejuicio de una parte hacia la otra, y no la confrontación entre ciencia y fe.
- *El análisis histórico-crítico de la Biblia está al servicio de la autenticidad de la fe*. Busca distinguir lo esencial de lo periférico; insistirá en que el ser humano no es salvo por el conocimiento. *No es la aceptación de la “cosmovisión bíblica” la que justifica al ser humano*. La exégesis histórico-crítica mostrará los condicionamientos contextuales, culturales, históricos de los textos bíblicos y destilará, exactamente, el evangelio. Intentará distinguir entre el tesoro y el vaso que le sirve de envoltura (2 Co 4.7). Para decirlo en otra figura: el texto bíblico es como el mineral, que precisa pasar por un proceso de depuración para soltar el metal precioso. No es preciso creer “tota scriptura”, o sea “toda la Escritura” (E. Käsemann). Es preciso creer en la *promesa* de la que es portadora.
- *La teología recuerda que hay cosas que solamente podemos creer*. El saber no está en condiciones de sustituir a los credos. Por esto mismo, la fe no precisa sentirse amenazada por la ciencia. La razón es ciega para determinadas realidades. Debe admitir que la fe descubre en la misma realidad otras dimensiones que la investigación científica, fría, objetiva, distanciada, no ve. Ya lo decía Martín Lutero en la explica-

⁸⁹ Ernst KÄSEMANN. Vom theologischen Rect. Historisch-kritischer Exegese. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 64. Jg. 1967/3, p. 259-281; Gerhard EBELING. Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie un Kirche. In: *Wort un Glaube*. Ges. Aufs. Tübingen, 1960, p. 1-49.

ción del tercer artículo de fe: “Creo que por mi propia razón o fuerza no puedo creer en Jesucristo ni verle”⁹⁰. La ciencia ve “bios”, pero es incapaz de ver “vida eterna”. No tiene ojos para la imagen de Dios en el ser humano, lo cual es muy grave. No tiene antenas para percibir el “Cristo” en Jesús de Nazaret. En determinados asuntos los ojos de la fe ven mejor que los micro y macroscopios de la ciencia. Por lo tanto, la fe precisa del análisis histórico-crítico de la Biblia para entenderla mejor y evidenciar la necesidad de la fe.

Mencionemos, al margen, que se prohíbe la sospecha histórica excesiva por otro razonamiento: la tradición evangélica tiene fuentes. Tiene autores y autoras. Ahora, cuanto menos se dice saber sobre Jesús, tanto más se debe atribuir a la creatividad de las primeras comunidades cristianas. Esto no tiene sentido. Es estúpido preconizar a la primera cristiandad como productora de un kerigma cristiano y despedirse de Jesús, cuya imagen histórica supuestamente permanecería en los conocidos moldes de la religión judía o desaparecería en una nebulosa mítica. Esta es una tendencia del momento, la de atribuir la “cristología”, o sea, el “mito crístico”⁹¹ a los primeros seguidores, en cuanto Jesús no habría sido más que un reformador judío. Entonces, ¿el Jesús judío no era “cristiano”? la investigación histórica-crítica queda desafiada: *¿Cómo se explica el origen de la cristología?* ¿Cuál es su fundamento histórico? La teología debe responder.

Por todas estas razones se debe concluir que la lectura histórico-crítica posee una relevancia teológica positiva. Es cierto que puede abusarse de ella. Esto sucede cuando se confunde el creer y el saber, con la intención de suplantar uno por el otro. Pero esta vez importa distinguir sin separar. No son los resultados de la investigación científica los que deben ser predicados o creídos. El contenido de la predicación es el kerigma, el evangelio, el testimonio. Este no puede ser desarraigado del suelo histórico en que creció. El uso correcto del instrumental histórico científico va a beneficiar a la teología y a la fe.

⁹⁰ Con respecto a las potencialidades de la razón en Lutero, ver nuestro estudio. Gottfried BRAKEMEIER. *O ser humano em busca de identidade*. Contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; Sao Paulo: Paulus, 2002, p. 121s.

⁹¹ Es muy instructivo sobre este punto el estudio de Ekkehard W. STEGEMANN; Wolfgang STEGEMANN. O nascimento do cristianismo. *Estudos Teológicos*, Ano 40, São Leopoldo: Sinodal, 2002/3, p. 74-90.

CAPÍTULO IX

Diversos Accesos a la Biblia

Toda interpretación de textos es “una cuestión de perspectivas”. Esto se aplica también a la lectura de la Biblia. Se la puede interrogar, por ejemplo, en cuanto a sus enunciados sobre el dinero y la economía, o sobre el deber de las autoridades políticas. En estos casos no se trata necesariamente de metodologías distintas, sino de accesos al mundo de la Biblia y a su mensaje. Se le dirigen preguntas específicas al texto en búsqueda de respuestas. Siendo así, por ejemplo, tenemos una interpretación en perspectiva feminista o sociológica. Quieren elucidar las estructuras sociales, respectivamente de género, que constituyen el telón de fondo de los textos y que les imprimirán el perfil. Está claro que también tales accesos se procesan metodológicamente, con los recursos correspondientes. Pero no requieren necesariamente un instrumental metodológico alternativo.

Un método específico al lado del histórico-crítico y del fundamentalista, es el llamado estructuralista. Pretende entender los textos como una estructura de comunicación, como un tejido semiótico que produce sentido⁹². Este método se pregunta: ¿Cómo funciona el texto, qué lo que pasa en su composición, cuál es su lógica y afirmación? El punto de partida es la hipótesis de que todo texto posee “*una reserva de sentido*”, que lo hará relevante también en otras circunstan-

⁹² Uwe WEGNER. *Exegese do Novo Testamento*, op.cit. p. 16s; J. Severino CROATTO. *Hermenêutica Bíblica: para uma nova teoria da leitura como produção de significado*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986; Roland BARTHES et alii. *Análisis estructural y exégesis bíblica*. Buenos Aires: Aurora, 1973.

cias diferentes a las de su origen. Se distingue entre la lectura *sincrónica* y la *diacrónica*. La primera analiza el texto del modo en que se presenta hoy, independientemente de su génesis. La segunda acompaña al texto “a través de los tiempos”, en su formación y evolución. El método estructuralista desarrolló una terminología propia que dificulta la operación con ese instrumental. Es altamente complejo, razón por la cual no se “popularizó”. Además no afecta de igual forma a la autoridad de la Biblia como el método histórico-crítico, razón por la cual no vamos a profundizar en el tema. Los elementos estructurales se muestran fecundos para la exégesis, aunque esta, en términos generales, siga otras sendas metodológicas.

Los textos bíblicos fueron redactados bajo determinadas circunstancias históricas y en un determinado ambiente socio-político-religioso. Este “mundo” dejó marcas. Les imprimió forma⁹³. Esto significa que los textos bíblicos tienen su “Sitz im Leben”, su “lugar vivencial”, su “situación originante”. No es que esos condicionantes históricos fuesen los únicos factores generadores de los textos. *La Biblia es antes que nada, el documento de la “confrontación” (o también del “encuentro”) ente la palabra de Dios y el ser humano, el mundo, la sociedad. En este encuentro la palabra de Dios se “humaniza” y el ser humano se transforma.* La búsqueda de accesos a la Biblia tiene esta confrontación por objeto. ¿Cómo se dio? ¿Cuál fue el resultado? Anotemos que la palabra de Dios no siempre sale victoriosa. El ser humano acostumbra resistirse a la conversión, a la transformación. Se opone al aprendizaje de la fe. No hay como dudar: *la Biblia habla de la revelación de Dios.* Habla de la gente que la acogió. *En forma simultánea, también revela el pecado humano.* Esto incluye las tentaciones a las que los autores de la Biblia estaban sujetos, sus limitaciones, sus intereses particulares o grupales. La interpretación de la Biblia no deberá perder esto de vista.

A continuación presentamos los cuatro accesos a la Biblia, que juzgamos ser los más importantes⁹⁴. Ellos son la interpretación mate-

⁹³ Gerhard LOHFINK. *Agora entendo a Bíblia.* Para você compreender a crítica das formas. São Paulo: Paulinas, 1973.

⁹⁴ Hay quienes hablan de “hermenéuticas” distintas. Es una cuestión de definición de términos. Nosotros preferimos hablar simplemente de “accesos” a la Biblia. Pero es un tema por discutir. Cf. ARNOLDSHEIMER KONFRENZ (Hg.). *Das Buch Gottes.* Elf Zugänge zur Bibel. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1992.

rialista, la sociológica, la feminista y la psicológica de la Biblia, todos ellos con particularidades y también con premisas propias:

9.1. **La lectura materialista** de la Biblia está relacionada con nombre como F. Belo, M. Clévenot y otros⁹⁵. Parte de la hipótesis marxista, diciendo que la producción espiritual tiene su causa en condiciones materiales⁹⁶. Por lo tanto, también la “teología”, bajo ese prisma, se equipara a “la producción ideológica”. A la interpretación bíblica le compete descubrir las condiciones materiales y sociales que están en el origen de los textos. Debe ser analizada la función que desempeñan en medio de las mismas: ¿Estarán legitimando el “status quo”, la opresión, un modo de producción explotador, o estarán promoviendo la transformación social? Está claro que en esta perspectiva lo importante es prestar una atención privilegiada al conflicto social que en estos textos se articula, para ver el rumbo que se le ha dado. *La interpretación materialista de la Biblia se inserta en los horizontes de la lucha de clases*. La exégesis deberá denunciar la opresión, la tiranía del capital, la explotación de las masas, alcanzado su meta solamente cuando consiga alterar las bases materiales que producen el clamor del pueblo y responden por dependencia y miseria.

Una evaluación objetiva de esta lectura de la Biblia no podrá dejar de conferirle una gran dosis de validez. Las condiciones sociales necesariamente influyen en el universo conceptual y en la conducta de las personas. Moldean también el discurso religioso. La exclusión de la perspectiva material acarrearía prejuicios para la comprensión histórica de los textos. K. Marx, al defender que el ser determina la conciencia, vio algo muy cierto. *El problema está en la exclusividad del enfoque, que es reduccionista*. Al lado de las condiciones materiales hay otros factores determinantes de la conciencia y de la realidad.

⁹⁵ Michel CLÉVENOT. Enfoques materialistas da Bíblia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979; Fernando BELO. *Lectura materialista del Evangelio de Marcos: relato – práctica – ideología*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1975.

⁹⁶ Para el marxismo, el fenómeno religioso en sí tienen causas materiales. Cf. los estudios respectivos de François HOUTART. *Religião e modos de produção pré-capitalistas*. São Paulo: Paulinas, 1982.

9.2. **La lectura sociológica de la Biblia**⁹⁷. Ella tiene cierta proximidad con el punto anterior, aunque no se la puede confundir con ella. Interroga a los textos en cuanto a sus declaraciones en cuatro áreas:

- El área de la *economía*: ¿Qué aspectos presenta el texto sobre la producción, la división del trabajo, la distribución de la renta, la propiedad, etc.?
- El área de las *relaciones sociales*: ¿Qué dicen los textos sobre la relación de grupos o clases? ¿Existe una jerarquía social?
- El área del *poder o de la política*: ¿Quién ejerce el poder y qué tipo de poder está siendo ejercido?
- El área de la *ideología*: ¿Cuáles son los valores de vida y de conducta defendidos, combatidos, sancionados o relativizados por el texto? ¿Sobre qué base fundamenta el texto la resistencia y la defensa de derechos legítimos de las personas, grupos y clases?

Esta es la llamada *lectura de cuatro lados* (U. Wegner), o cuadrilateral. Son cuatro perspectivas haciendo justicia a la realidad, en la cual la comunidad cristiana y los individuos cristianos vivirían o viven insertos. También esta vez la exégesis está condicionada por determinados presupuestos. Consisten, por ejemplo, en la convicción de que el evangelio exige la condena y la repartición de la acumulación, el tomar partido a favor de los pobres, y de que el bien común tiene prioridad sobre el bienestar individual.

Pero esta vez sería estúpido negar la legitimidad de tal acceso a los textos. También así se descubre la verdad. La realidad social, represora en muchas partes del mundo y especialmente en América Latina, debe ser trabajada teológicamente. El análisis sociológico de los textos es una ayuda imprescindible. Redescubre los textos bíblicos “olvidados”; como ejemplo podemos citar aquellos que se refieren al perdón de las deudas, al año del jubileo (Lv 25) o las alertas de Jesús sobre el peligro de las riquezas. La interpretación sociológica de la Bi-

⁹⁷ Cf. Gerd THEISSEN. A classificação do enfoque sociológico na história da pesquisa. In: *Sociologia da cristandade primitiva*. São Leopoldo: Sinodal, 1985, p. 9-35, así como los demás análisis del autor reunidos en ese volumen, además de IDEM. *Sociologia do movimento de Jesus*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1989.

bli se coloca al servicio del combate contra la injusticia en la sociedad y de las amenazas implícitas. *La pregunta es si la propia sociología podrá proveer los criterios evangélicos para formular normatividad en términos político-sociales. ¿De dónde provienen los parámetros para juzgar los fenómenos sociales y para definirles un nuevo rumbo? El evangelio mismo, ¿será algo parecido a una ideología?*

- 9.3. Uno de los más discutidos accesos a la Biblia ha sido, y continúa siéndolo, el **feminista**⁹⁸. Feminismo es protesta contra la discriminación y la marginalización de la mujer. Ese proceso viene de muy larga data. También en la antigüedad se marca su presencia. Consecuentemente, *la lectura feminista de la Biblia persigue el objetivo de poner al descubierto la historia de las mujeres entre el pueblo de Dios*. Pretende darles voz y hacerlas visibles. Esto requiere un trabajo arduo, ya que la Biblia, en su esencia, es un libro escrito por hombres. En muchos de sus pasajes refleja las estructuras de una sociedad patriarcal, así como las costumbres y la mentalidad correspondientes. *La interpretación feminista quiere leer la Biblia con los ojos de las mujeres*, a partir de sus experiencias específicas y con el instrumental de un análisis de género. Pregunta si el evangelio de hecho sustenta privilegios patriarcales o si favorece y promueve la liberación de las mujeres de los preceptos y de las estructuras opresoras.

⁹⁸ La literatura sobre este tema es muy amplia. Ver Wanda DEIFELT. Os primeiros passos de uma hermenêutica feminista: A Bíblia das mulheres, editada por Elisabeth Cady Stanton. *Estudos Teológicos*. Ano 32, São Leopoldo: Sinodal, 1992/1, p. 5-14. Lúcia WEILER. Chaves hermenêuticas para uma releitura da Bíblia em perspectiva feminista e de gênero. In: *Sarça Ardente*. Luiz Carlos Susin (org.). São Paulo: Paulinas, 2000, p. 222-237; Annette NOLLER. *Feministische Hermeneutik*. Wege einer neuen Schriftauslegung. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995; cf. también Martin DREHER. O Novo Testamento escrito por homens, e a mulher na história da Igreja. *Estudos Teológicos*, Ano 30, São Leopoldo: Sinodal, 1990/3, p. 273-287; VARIAS AUTORAS. Hermenêutica feminista e gênero. In: *A palavra da vida*, n. 155/156, São Leopoldo: CEBI, 2000; Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA (org.). As Sagradas Escrituras das Mulheres. *Concilium*, n. 276. Petrópolis: Vozes, 1998/3. Luise SCHOTTROFF; Marie-Therese WACKER. *Kompendium – Feministische Bibelauslegung*. Gütersloh: Chr. Kaiser, 1998; Diana ROCO. A exclusão do discurso feminino na Igreja. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, v. 42/43, 2002, p. 30-36.

La lectura feminista de la Biblia se inspira en intereses actuales. Busca el estallido de los cautiverios históricos en que son mantenidas presas las mujeres hasta la actualidad. No siempre existe sintonía de objetivos entre las y los intérpretes, así como también el movimiento feminista como tal se presenta multifacético. Entretanto, la iniciativa feminista promueve una causa profundamente evangélica. Pues, aunque la Biblia trae marcas de un mundo patriarcal, afirma enfáticamente la igualdad del hombre y la mujer. Esto desde el pasaje de Gn 1.26s, que atribuye a ambos, hombre y mujer, el distintivo de la imagen de Dios. Y este es el discurso fundante, original y característico del evangelio.

Es deplorable que el pueblo de Dios, en su historia, muchas veces se mostrara incapaz de sacar de este texto las debidas consecuencias. Procede, pues, la denuncia de una deuda que la cristiandad contrajo en este tema delante del evangelio y delante de las mujeres. Constatado esto, también se debe evaluar críticamente algunas lecturas feministas. Las tendencias a la idealización de las mujeres, por ejemplo, como ya no más copartícipes del pecado, son comprensibles como reacción a la tradicional idealización de los hombres⁹⁹. Pero evidentemente son sospechosas. *Es importante mantener la solidaridad de las mujeres y de los hombres delante de Dios y en la convivencia humana, en pecado y en gracia.*

- 9.4. Finalmente hemos de mencionar la **lectura psicológica** de la Biblia. Se presenta, por ejemplo, a través del *bibliodrama*¹⁰⁰, esto es, una escenificación dramática de los textos en que las personas, del público asistente, pasan a ser participantes directamente involucradas. No sólo oyen los textos sino que los experimentan. El bibliodrama nació como reacción al “intelectualismo de la interpretación histórica de los textos”, teniendo su motivación en la preocupación

⁹⁹ Cf. Susanne HEINE. *Frauen de frühen Christenheit*. Göttingen: Vandenhoeck, 1986, p. 7s.

¹⁰⁰ Christoph SCHNEIDER-HARPRECHT. O que é bibliodrama? *Estudos Teológicos*. Ano 32, São Leopoldo: Sinodal, 1992/2, p. 126-137; IDEM. *Psicologia profunda e exegese. Estudos Teológicos*. Ano 40, São Leopoldo: Sinodal, 2000/4, p. 77-93; Roberto DAUNIS. *Bibliodrama – um acesso à Bíblia no contexto pedagógico. Estudos Teológicos*. Ano 40, São Leopoldo: Sinodal, 2000/1, p. 37-46; Hans-Ruedi WEBER. *Bíblia – o livro que me lê*. Manual para estudos bíblicos. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 1198.

junto con la psicología y la pedagogía (C. Schneider-Harprecht). Un objetivo semejante persigue la exégesis, cuando destaca “arquetipos” de la experiencia religiosa, conectando los textos antiguos con las personas hoy. E. Drewermann es el protagonista de este tipo de aproximación a la Biblia. Critica la interpretación histórico-crítica por el hecho de distanciar a los autores bíblicos de los oyentes actuales.

De hecho, hay un profundo abismo entre el mundo de la Biblia y el del siglo XXI. La investigación histórica, de acuerdo con la comprensión de Drewermann, aumenta la distancia y dificulta la comunicación. En cuanto a esto, la interpretación psicológica de la Biblia crea una “isocronía”, esto es una simultaneidad temporal, transponiendo el referido trasfondo histórico. La exégesis, entonces, conduce a las personas a los poros del alma, despertando experiencias religiosas comunes y abriendo exactamente así las puertas a los tesoros bíblicos. Los textos comunican sus contenidos no como una mera información; transmiten la verdad en forma de experiencia religiosa, relevante en todos los tiempos.

El bibliodrama, particularmente se ha mostrado eficaz en volver a despertar el interés de las personas en el mundo bíblico. No permite a las personas mantener la actitud de espectadores pasivos; las compromete activamente y de modo integral. El evangelio no quiere ser apenas oído. Quiere ser sentido, experimentado, vivenciado. No excluye el mundo de las emociones. *Ella no deja de hablar “el lenguaje del alma”*. Y, mientras tanto, ¿la referida “isocronía” será establecida solamente de esa manera? Es correcto que sin simultaneidad entre las personas de antes y de hoy se perjudica la relevancia de los textos. Debo reencontrarme a mí mismo en los personajes bíblicos. Es importante preguntar si *la isocronía no podrá consistir también en la semejanza de situaciones sociales*, o sea, en los condicionamientos sociológicos de las personas. Además, es preciso advertir que el evangelio no se resume tan solamente en procesos psicológicos. Es un evento a ser comunicado. La isocronía no debe eliminar la singularidad, el “extra nos” del mensaje cristiano. Consideradas esas falencias, sin embargo, tenemos en la lectura psicológica de la Biblia una perspectiva exegética altamente iluminadora.

- 9.5. Existen *muchas otras aproximaciones* a la Biblia según la perspectiva¹⁰¹. Se aplican incluso criterios regionales o culturales. Se habló, por ejemplo, de una lectura bíblica en perspectiva latinoamericana o indígena y negra. Nuestra mente, nuestros ojos y nuestros oídos, jamás son neutros. Están precondicionados por un determinado mundo experimental, que les determina la percepción. Leemos la Sagrada Escritura como personas que somos, con identidades específicas, moldeadas por un contexto cultural, corriendo el riesgo de manipular los textos por nuestra manera de ver las cosas y de ejercer así el “colonialismo religioso”. La historia de las misiones ofrece numerosos ejemplos del peligro. Es un aspecto de la más alta relevancia hermenéutica. Basta recordar el término “inculturación” del evangelio. Resaltamos la necesidad de la sensibilidad ante este tema. La lectura de la Biblia trae siempre las marcas de un encuentro “intercultural”¹⁰².

De más está enfatizar que, a despecho de la legitimidad de las diversas aproximaciones a la Biblia, cabe cuidar que *la perspectiva no sea confundida con el criterio interpretativo*. Caso contrario, ya no habrá más plataforma común de diálogo. La reivindicación del monopolio de una de las perspectivas, o sea, por una de las “hermenéuticas de genitivo”, acarrea problemas de comunicación en la interpretación de la Biblia¹⁰³. *De conformidad con la insistencia luterana, es*

¹⁰¹ Un ejemplo es el enfoque diaconal. No hay otra religión que hubiese producido algo semejante a la diaconía cristiana. Esto no es casualidad. El buen samaritano (Lc 10.25s.) ofrece más que un paradigma: personifica una hermenéutica de toda la Biblia. Cf. Kjell Nordstøke (org.). *Diaconia: Fé em ação*. São Leopoldo: Sinodal, 1995, esp. p. 80s.; Rodolfo GAE-DE Neto. *A diaconia de Jesus: contribuição para a fundamentação teológica da diaconia na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2001. No queremos dejar de mencionar, finalmente, el enfoque ecológico, cada vez más urgente en un mundo en deprecación. Cf. Uwe WEGNER. *Bíblia e Ecologia*. In: *A palavra da vida*, n. 53/54, São Leopoldo: CEBI, 1992.

¹⁰² Cf. Hans de WIT. *Through the eyes of another. Towards Intercultural Reading of the Bible*. In: *Interkulturelle und lectura popular. Neue Konzepte in Theorie und Praxis*. Beheft zur Ökumenischen Rundschau 72, Frankfurt: O. Lembeck, 2002, p. 19-64.

¹⁰³ Es procedente la alerta de Hans de WIT, op.cit., p. 35, cuando dice: “A strong ideological captivity is inherent for a number of genitive hermeneutics” [*Una fuerte cautividad ideológica es inherente para un número de hermenéuticas genitivas*].

el evangelio, y solamente él, la instancia competente para colocar los patrones de lo válido y verdadero. Esto significa:

- La Biblia no defiende *intereses humanos*, y sí los *intereses de Dios*, o su derecho, su voluntad. Ella no se coloca irrestrictamente al servicio de los intereses de los pobres, de las mujeres, de los niños, de los indígenas o de cualquier otro segmento social. Puede haber, esto sí, identidad de intereses aquí y allá. Dios asume la causa del pobre y del marginado, sale en defensa de la persona a la que no se le hace justicia, pero no lo hace indiscriminada o acriticamente. *Dios se solidariza con quien sufre, como en el caso de Lázaro, pero no legitima su ideología.* Consagrar causas humanas mediante el recurso religioso es una artimaña para liberarlas de un examen crítico. Esto es por lo cual la fundamentación de reivindicaciones grupales siempre deberá ser “evangélica”, no “corporativista”. Es importante aprender a “pensar en cosas de Dios” y no “de los hombres” (Mc 8.33). Solamente así será posible escapar del conflicto de las “clases”.
- La mentalidad de las personas, su modo de pensar, querer y sentir, está determinada por diversos factores, entre ellos el de las condiciones materiales. Pero este no es el único. Si así fuese, toda educación sería en vano. El imperativo ético, las experiencias de vida, la convivencia grupal, además de otros fenómenos, son decisivos para la formación de la “cosmovisión”, “antropovisión”, y en suma de las convicciones de las personas. No por último el evangelio lo es. El evangelio es una fuerza de transformación y renovación. Sin negar la influencia de las circunstancias y los condicionamientos, afirmamos que *es la fe la que hace a las personas*¹⁰⁴. Les da un determinado “espíritu” y un determinado “ser”.
- Este evangelio provoca experiencias, pero *no se resume en fenómenos antropológicos o inter-subjetivos.* Es importante recordar que Jesucristo es una persona histórica. No se diluye en una “doctrina” ni en una “religión”. El evangelio es contención y acontece como gesto acogedor, liberador, re-

¹⁰⁴ Es lo que buscamos mostrar, a partir de Martín Lutero, en nuestros estudios anteriores. Gottfried BRAKEMEIER. *O ser humano em busca de Identidade*. São Leopoldo: Sino-dal; São Paulo: Paulus, 2002, p. 125, 128.

conciliador – y esto viene de parte de *Dios*. Viene como “palabra” externa a ser acogida. Pretende al mismo tiempo la “liturgia” y la “diaconía”, así como, y de allí en adelante, la “koinonía”, como expresiones de una nueva antropología. En ella también tendrá su lugar la aventura religiosa, pero no en términos exclusivos, ni aún prioritarios.

Los accesos a la Biblia son muchos. Su uso dependerá de la situación y de las preguntas específicas. Realidades diferentes estimulan lo que se llama la “relectura” de la Biblia. El cotidiano de las personas es como una llave para abrir el cofre bíblico y revelar tesoros inesperados. Todavía sigue siendo importante que la Biblia no sufra violación mediante el espíritu humano. Ella es quien debe “reinar”, así como ya Lutero lo había exigido.

CAPÍTULO X

La Biblia en perspectiva y praxis latinoamericana

Un computador había dejado de funcionar por un defecto que los técnicos no conseguían describir. Pero, en realidad, el defecto era simple: el computador estaba desconectado del tomacorriente. Así sucede, al decir de Carlos Mesters¹⁰⁵, con la interpretación de la Biblia. Si ella ya no despierta interés, es porque la exégesis está desconectada de la red de la vida. Se preocupa casi exclusivamente por el pasado, no por lo cotidiano de las personas de hoy. La Biblia se tornó una pieza de museo, respetable pero arcaica, desactualizada. Semejante diagnóstico es presentado por Mesters en la famosa *parábola de la puerta*. La puerta que el pueblo usaba para entrar en el templo de la Sagrada Escritura, a fin de morar, celebra y vivir allí. Esto pasó porque los especialistas se apoderaron de aquella preciosidad histórica para sus investigaciones¹⁰⁶. Le negaron el acceso al pueblo humilde.

Los dos ejemplos ilustran el proyecto bíblico latinoamericano. Sea dicho, de paso, que no existe un proyecto único. También en las Iglesias pentecostales es intenso el uso de la Biblia. Pero diverge de

¹⁰⁵ Carlos MESTERS. *Por tras das palavras* – um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia. V.1. Petrópolis: Vozes, 3ra. ed., 1977, p. 57.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 13s. cf. Pablo RICHARD. *Leitura popular da Bíblia na América Latina. Revista de interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 1, Petrópolis: Vozes; São Paulo: Imprensa Metodista; São Leopoldo; Sinodal, 1988/1, p. 8-25; Neftalí VÉLEZ. *A leitura da Bíblia nas Comunidades Eclesiais de Base*, ibidem, p. 26-43; e outros.

aquel encontrado en las comunidades eclesiales de base y en la teología de la liberación. Aún así, hay convergencias. Se puede constatar tranquilamente un nuevo interés en la Biblia justamente entre el pueblo sencillo. Las lecturas no son iguales. *Pero la popularización de la Biblia es una realidad.* La Iglesia luterana puede congratularse con esto, fue lo que Lutero quiso, mucho antes que surgiera la pregunta hermenéutica: ¿Cómo evitar una lectura legalista o hasta “herética”? De cualquier manera, el pueblo redescubrió la Biblia como parte del respeto a sí mismo. Se “reapropió” de ella. La Biblia es la palabra del “Dios del pueblo y del pueblo de Dios” (C. Mesters). Desarrolló una enorme fuerza liberadora en el subcontinente americano.

“Pueblo” en el lenguaje teológico latinoamericano es el contingente de las personas oprimidas, empobrecidas, víctimas de violencia sistémica. La Biblia fue redescubierta como el libro de las personas que sufren. No se trata de un simple acceso, de la aplicación de una perspectiva. *La teología latinoamericana habla de un “lugar hermenéutico”*¹⁰⁷. Y este lugar se encuentra “abajo”. Solamente quien se encuentra en este lugar, o quien a este lugar se aproxima, podrá entender debidamente la Biblia. La lectura bíblica relevante, pues, presupone un acto de conversión a la persona oprimida, un cambio de lugar, una solidarización con las personas excluidas. *La opción preferencial por los pobres es una categoría no sólo ética sino también hermenéutica.* Dios mismo “optó” por los “pequeños”. Vino a liberar a los cautivos. La Biblia en ninguna forma es neutra. Se coloca al lado de las personas a las que no se las hace justicia, testificándoles “el Dios conocido” (el “Emmanuel”) que abrazó la causa de su liberación. La lectura popular de la Biblia es esto: la lectura en los horizontes del éxodo de las antiguas y modernas esclavitudes¹⁰⁸.

Así, la Biblia es, en sentido integral, la Sagrada Escritura de los pobres. “Pobres”, es una categoría sociológica, que designa, como hemos vistos, a los “desposeídos”, los carenciados en sentido material, los olvidados por la sociedad. Pero el significado no permanece limitado a este aspecto. *Incluye la experiencia de la opresión multiforme, de la carencia y del sufrimiento.* Hubo voces que limitaron demasia-

¹⁰⁷ Leonardo BOFF. *E a Igreja se fez povo* – eclesiogênese: A Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Vozes, 2da. ed. 1986.

¹⁰⁸ J. Severino CROATTO. *Éxodo* – uma hermenêutica da liberdade. São Paulo: Paulinas, 1981.

do el término a una clase social. Fueron corregidas por la observación de que en la Biblia los grupos privilegiados por Dios no caben en una sola gaveta. También las personas “de afuera”, más solidarias con el pueblo oprimido, son destinatarias de las promesas de Dios. Por esto la categoría “pobre”, a la que corresponde “pueblo”, puede abarcar diversos grupos, como mujeres, niñez, dolientes y muchos otros. La “pobreza” resiste a los intentos de padronización. No cabe en una sola teoría; se define en la vida real, en las situaciones concretas, por el grado de sufrimiento. Aún así, la ampliación de la perspectiva jamás condujo en la teología de la liberación a diluir el concepto en su acepción *prioritariamente* material. Es el pueblo privado de condiciones dignas de vida al que se dirige preferencialmente el amor de Dios. Cristo es solidario con ellos y hace de esta solidaridad el compromiso prominentemente cristiano (Mt 25.31s). “Pobre” es también una categoría teológica.

Vista desde este ángulo, la Biblia no es sólo inspirada. Es inspiradora. Moviliza a las personas y revela un gran potencial de transformación. Se constituye en el “arma” de la gente humilde. Es el documento histórico de la lucha del pueblo por la liberación. Es la memoria de los hechos liberadores de Dios. Por esto es importante recordar que la Biblia es el testimonio conjunto de ese pueblo auxiliado por Dios y comprometido con su voluntad. ¿Quién escribió la Biblia?. “Era gente de todas las clases, pero todos convertidos y unidos en una misma preocupación por construir un pueblo hermano, donde reinase la fe, el amor y la fraternidad, la verdad y la fidelidad, y donde no hubiera opresor ni oprimido” (C. Mesters). Fe y vida van de la mano. Dios dio a su pueblo dos libros, el “libro de la vida” y el “libro de la Biblia”¹⁰⁹. Es necesario leer ambos y correlacionarlos debidamente. Solamente entonces el libro de la Biblia se vuelve relevante y solamente entonces la vida se renovará. La transformación social no sucede por simples mandatos “políticos”, sino por la edificación de comunidad. No se pretende solamente *justicia*. Lo que se anhela es nada menos que *fraternidad*.

Para alcanzar el objetivo, es importante estudiar no solamente los textos bíblicos. De la misma forma es relevante el estudio de la

¹⁰⁹ Cf. Pablo RICHARD. Interpretacão latino-americana da Bíblia – realidade, método, prospectiva. In: Sarça Ardente. Luiz Carlos Susin (org.). São Paulo: Paulinas, 2000, p. 463-488.

realidad circundante¹¹⁰. Es el primer paso del método que consiste en “ver, juzgar y actuar”. En la óptica liberadora, la “vida” se concreta predominantemente en relaciones sociales, por tanto “políticas” y “económicas”. Hay que identificar y percibir cómo funcionan las *estructuras sociales* para reaccionar debidamente a partir del compromiso de la fe. El pecado se manifiesta no solamente en actos individuales; también asume formas estructurales que deben denunciarse y superarse. En el proceso de “juzgar”, la Biblia se revela como el instrumento indispensable. Provee los criterios de evaluación de la realidad, correlacionándola con los imperativos del Reino de Dios. De allí se deduce casi lógicamente el compromiso de “actuar”. La lectura Biblia pretende la motivación para la acción transformadora.

La lectura popular, además, no excluye al especialista, al exegeta entrenado, al historiador. Pero cambia su función. *De maestro se pasa a ser asesor, o facilitador*¹¹¹. Se espera de él o ella que dé las informaciones necesarias para la comprensión de determinados pasajes, que sea motivador o facilitador de la lectura y que sepa acoger y sistematizar la exégesis popular¹¹². Pero se le prohíbe la conducción, el direccionamiento, la monopolización de la interpretación. Pues esta se basa en las experiencias de las personas. El sujeto de la lectura continúa siendo el “pueblo”. El especialista desempeñará su papel de modo adecuado solamente si se solidariza con él y oye su voz. Algo análogo cabe para el clero, la “jerarquía” eclesiástica. Los pastores y las pastoras deben descender al nivel de la base, pues la Iglesia es el pueblo y no la élite.

También en las iglesias pentecostales la Biblia construye la autoestima de quien se encuentra al margen. Salva de la insignificancia

¹¹⁰ Clodovis BOFF et alii. *Leitura da Bíblia a partir das condições reais da vida. Estudos Bíblicos*. Petrópolis: Vozes, n. 7, 1985; Neftali VELEZ.. *A leitura bíblica nas Comunidades Eclesiais de Base*. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, n. 1, Petrópolis: Vozes; São Paulo: Imprensa Metodista; São Leopoldo; Sinodal, 1988/1, p. 26-43; Hans TREIN. *O evangelho no clube de maes*, Análise de uma experiência de leitura popular da Bíblia. São Paulo: ASTE; São Leopoldo: Sinodal, 1993.

¹¹¹ De acuerdo con Pablo RICHARD. *Interpretação latino-americana da Bíblia*, op.cit., p. 466s., la lectura popular de la Biblia no invalida la necesidad del magisterio de la Iglesia. Pero deberá colocarse al servicio de la Palabra de Dios, estándole prohibido absolutizarse y emanciparse de la Iglesia-pueblo.

¹¹² Esto es lo que propone el “Centro de Estudios Bíblicos” (CEBI) con gran cantidad de publicaciones. Más información se puede encontrar en el sitio web de la institución: www.cebi.org.org.

y la desorientación, aunque no promueva la *transformación social*, lleva a la *conversión personal* y, con esto, a la conciencia de una *nueva dignidad*. Esa conversión naturalmente tiene efectos sociales. Pues la moralización de las personas implica un ascenso en la vida, lo que constituye uno de los fuertes atractivos del hecho de ser pentecostal. También en esta situación la fe y la vida se abrazan, aunque de un modo distinto del anterior. En los textos bíblicos se descubre una relevancia directa e inmediata. Desaparece la distancia histórica de los orígenes y la Biblia se vuelve actual. La Biblia llevada bajo el brazo y consultada en los apuros de la vida, es el sinónimo de un proyecto de vida.

Luego de la falla del socialismo real, el mundo se volvió cínico frente a las utopías. ¿Cómo imaginar una sociedad justa y humana? El entusiasmo utópico se fue y con él el afán liberador. *En su lugar se observa el reavivamiento de la mística*. El despuntar del movimiento carismático es un síntoma de esto. Exhibe otro tipo de religiosidad, concentrada antes en la salvación del individuo que en el bien de la colectividad¹¹³. Mientras que el pietismo y el movimiento evangélico tradicional se vuelcan sobre la Biblia en búsqueda de orientación para la vivencia cristiana, insistiendo por esto también en las obras de caridad, aún faltan estudios sobre la importancia de la Biblia para la espiritualidad en América Latina. La religiosidad predominantemente emocional no tiene la misma propensión al estudio de los textos como la piedad solícita en vivir el discipulado¹¹⁴.

Ciertamente no hay motivos para desconfiar de la mística. Sin esa dimensión, la fe cristiana sufriría un perjuicio muy serio. Sin embargo, la Biblia inevitablemente confronta con la exigencia de amor que *no puede dejar de soñar con una sociedad más justa y humana*, libre de los flagelos de la exclusión, de la violencia, de la pobreza. El amor debe insistir en la necesidad de construir “comunidad” e ima-

113 De acuerdo con João Batista LIBANIO. Itinerário da fe hoje. In: Geraldo L. B. Hackmann (org.). *Sub umbris fideliter* – Festschrift em homenagem a Frei Bonaventura Kloppenburg. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 185-214, ella es la expresión de otra onda de subjetividad.

114 Es significativo que la reflexión bíblica aparentemente no tuvo un papel destacado en el origen del movimiento carismático en las Iglesias. Cf. entre otros Valdir PEDDE. Apontamentos sobre o surgimento do Movimento Carismático (Movimento de Renovação Espiritual) na IECLB. *Estudos Teológicos*. Ano 42, São Leopoldo: Sinodal, 2002/3, p. 29-51; Ademir TRENTINI et alii. *Movimento de renovação espiritual: o carismatismo na IECLB*. São Leopoldo: EST, 2002.

ginar un modelo de sociedad solidaria¹¹⁵. Debe comprometerse en la “conversión” no sólo de las personas, sino también de las estructuras. Es imposible identificar el Reino de Dios con determinado proyecto político, socialista. Mientras tanto, la esperanza de ese reino compromete con el derecho y la justicia social. La lectura bíblica, si es debidamente promovida, continuará inspirando sueños proféticos y el compromiso de amar a las víctimas de los asaltos en la sociedad. La teología en América Latina tiene motivos especiales para recordar esta verdad.

¹¹⁵ La teología no puede renunciar al “principio misericordia”. Cf. Enio MÜLLER. Um balanço da Teologia da Libertação como “*intellectus amoris*”. In: Luiz Carlos Susin (org.). *Sarça Ardente*. Teologia na América Latina: Prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 41-48.

CAPÍTULO XI

La interpretación de la Biblia en Jesús

La reinterpretación de la tradición religiosa hace parte de la historia del pueblo de Dios. El libro de Deuteronomio es un ejemplo clásico de esto. La ley de Dios está siendo desdoblada, actualizada, contextualizada. Pero es más incisiva la reinterpretación de la tradición veterotestamentaria en el Nuevo Testamento. El enfoque cristológico hace que las antiguas tradiciones del pueblo de Israel sean vistas bajo una nueva luz. En muchos casos reciben un significado inédito. Considerando que esas tradiciones ya existían al menos parcialmente en forma escrita, se percibe fácilmente que esa reinterpretación implicaba el uso de una “Escritura”. *Conviene, pues, preguntar cómo los propios autores de la Biblia manoseaban lo que ya para ellos era “Biblia”*. La pregunta es particularmente importante cuando se trata de Jesús. ¿Cómo fue que él, Jesús de Nazaret, hizo uso de la Biblia?

Aun cuando la primera comunidad cristiana no tuviese un canon como lo tenemos hoy, existía la “Escritura” (Mc 12.10; etc.) o las “Escrituras” (Mt 21.42; Lc 24.27; 1 Co 15.3s.; etc.). Jesús mismo usa esos términos, por lo tanto, ni Jesús ni las primeras comunidades vivían sin “Biblia”. Y ella era de fundamental importancia. Por ella Dios mismo hablaba y manifestaba su voluntad. Orientaba la vida de la primera cristiandad. *Contenía una tradición “normativa”*. Ya en aquel tiempo, la verdad tenía que ser fundamentada por el recurso a la declaración de las Escrituras.

Asimismo, la situación de la primera cristiandad era diferente a la actual. Al lado de la Escritura del Antiguo Testamento había otro canon, constituido por el credo “cristiano”. Desde este ángulo, el An-

tigo Testamento sería esencialmente profecía, preanuncio y preparación de lo que vendría a cumplirse en Jesús de Nazaret. *La llave hermenéutica para abrir la Escritura, por tanto, era el evangelio, no los enunciados del Antiguo Testamento como tales.* No se buscaba comprender el Antiguo Testamento a partir de sí mismo, sino a partir de lo que Dios reveló en Jesucristo¹¹⁶. La interpretación en la primera cristiandad sucedía esencialmente bajo el esquema “profecía-cumplimiento”¹¹⁷. Esto está particularmente evidenciado en el Evangelio de Mateo, donde frecuentemente se lee la fórmula: “Esto sucedió para que se cumpliera lo que fuera dicho por el Señor, por intermedio del profeta (...)” (cf. Mt 2.15; 2.23; 4.14; etc.). pero también para los demás cristianos de los primeros tiempos era importante el cumplimiento de los anuncios bíblicos en y por Jesús de Nazaret. La primera cristiandad vivía en la seguridad de que el “ésjaton” había irrumpido. El mundo nuevo, prometido por Dios, había mostrado sus primeras señales en Jesús de Nazaret y en el derramamiento del Espíritu en Pentecostés.

Y este es uno de los motivos por los que los argumentos bíblicos que encontramos en el Nuevo Testamento nos parecen ser tan arbitrarios. La matanza de los niños en Belén por orden de Herodes aconteció en cumplimiento de Jeremías 31.15, donde se habla de un clamor en Ramá, donde Raquel llora por sus hijos. Pero la situación presupuesta en Jeremías es diferente de aquella en Mt 2. La fundamentación bíblica del nacimiento virginal de Jesús es apenas fundamentable en el texto griego, y no en el texto hebreo donde no se habla de “virgen” sino de una “mujer joven” (Is 7.14). En la mayoría de los casos, la interpretación de los textos del Antiguo Testamento, tal como la ofrece el Nuevo Testamento, no es “exégesis”. Es “eiségesis”. *La cristiandad introdujo en los textos lo que ellos pretendían deducir.* Esto muestra claramente que la llave hermenéutica es el “cumplimiento”, no la profecía. Se descubre la profecía a partir del cumplimiento, y no viceversa.

Lo que favoreció ese tipo de interpretación son los paralelos en el propio mundo judío, principalmente en el judaísmo helenístico. En

¹¹⁶ Ver Josef SCHREINER; Gerhard DAUTZENBERG. Forma e exigencias do Novo Testamento, op.cit., p. 9-35.

¹¹⁷ Rudolf BULTMANN. Profecía e cumprimento. En: *Crer e compreender*. Ensayos Seleccionados. Edição revista e ampliada. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 262—286.

Filón de Alejandría, por ejemplo, es común la interpretación alegórica del Antiguo Testamento. Ella le permite descubrir en los textos sagrados del pueblo judío congruencias con las verdades filosóficas del mundo griego. De esa manera, el Antiguo Testamento pasa a ser una fuente inagotable de sabiduría filosófica. También el Nuevo Testamento hecha mano del *método alegórico*. Tenemos aún el método que podríamos llamar *tipológico*. El apóstol Pablo lo emplea al alertar contra el abuso del sacramento (1 Co 10.1s.). El bautismo y la Santa Cena tiene prefiguraciones en la historia remota de Israel. Por lo tanto, los métodos interpretativos usados por la primera cristiandad no son los nuestros. No priman por la científicidad y objetividad. *Sin embargo, no son únicos de la antigüedad*; existen paralelos en el mundo contemporáneo.

La teología ciertamente ya no puede usar hoy el mismo instrumental hermenéutico. El Antiguo Testamento reclama el derecho a una interpretación propia, no impuesta por una instancia extraña. La alegoría, la tipología y otros recursos hermenéuticos semejantes se vuelven sospechosos. En ese sentido no podemos copiar la metodología de la primera cristiandad. Sin embargo la reserva no debería estar acompañada de un juicio moral. Los apóstoles no eran defraudadores, no tenían malas intenciones. Eran, en lo que respecta a su hermenéutica, simplemente hijos de su tiempo. Simultáneamente *legaron del desafío de la lectura cristiana del Antiguo Testamento*. Si los métodos de la primera cristiandad se volvieron obsoletos, ¿cuáles serían adecuados para hoy? La cristiandad no rompe con el Dios de Abraham, de Isaac y Jacob. *¿En qué radica la continuidad entre la fe cristiana y la fe del pueblo de Israel?* ¿El Antiguo Testamento corrobora el carácter mesiánico de Jesús o esta será una invención cristiana?

La respuesta sólo podrá venir de Jesús de Nazaret. En su caso aún no había un “evangelio” al lado de la Escritura del Antiguo Testamento, aún no había otro “canon” ni existía aún una perspectiva “cristológica”. *Pues él mismo, su mensaje, su cruz y resurrección llegaría a ser este evangelio y este canon* (cf. 1 Co 15.3s.). Justamente por esto es tan importante preguntarse ¿cómo fue que Jesús interpretó las Escrituras? ¿Qué era normativo para él? En las teologías el Nuevo Testamento se acostumbra a tratar la posición asumida por Jesús frente a la ley y las tradiciones de su pueblo. Pero normalmen-

te se olvida que esa posición incluye una determinada visión de la Biblia¹¹⁸.

También para Jesús la Escritura poseía normatividad. Frecuentemente cita pasajes de los profetas, de los Salmos, de la Torá. La pregunta del joven rico por la condiciones para heredar la vida eterna, la remite la decálogo (Mc 10.17-19). De esta forma, no polemizó contra el culto en el templo. Quería reformar, no abolir el templo (Mc 11.15s). Se podrían aludir muchos otros ejemplos; sin embargo, *la manera en que Jesús usa los textos difiere de la que era común entre los teólogos de su tiempo*. Sin esa diferencia, Jesús no habría llamado la atención y ciertamente no habría sido crucificado.

La primera observación que hay que hacer en este tema es que Jesús rechaza la así llamada “tradición de los padres”, la Halaká. Esta representa la tradición rabínica paralela a la Torá. Consistía en 613 leyes que desdoblaban las prescripciones legales del Antiguo Testamento. La muestra muy bien la “Teología del Nuevo Testamento” de Leonhard Goppelt. Jesús acusa a los teólogos, sus contemporáneos, de invalidar el mandamiento de Dios, en la formulación del evangelista Marcos (7.9), leemos: “Bien invalidáis el mandamiento de Dios para guardar vuestra tradición”. Sirve de ejemplo la prescripción del Corbán, mediante la cual el hijo podía escabullirse de los compromisos con sus padres, ofreciendo los bienes pertenecientes a estos al templo. *Si ese tipo de interpretación de la Torá fuera posible por una “tradición de hombres”, entonces esa no es una tradición de Dios*. Jesús percibe un antagonismo entre la autoridad de la Escritura y la tradición interpretativa de los escribas. Defiende, contra ella, lo que la tradición luterana llama “sola scriptura”.

Esa Escritura está ahí para ser cumplida. El pasaje de Mt 5.17 es instructivo para este punto. A pesar de las críticas de Jesús al tenor verbal de la ley, él no quería disolver la autoridad de la Escritura y sí afirmarla. R. Bultmann, en su libro sobre Jesús, subraya con razón la idea que Jesús habría sido un “iconoclasta” con relación a la ley de su pueblo es totalmente extraña para la primera cristiandad¹¹⁹. Está claro que Jesús ha sido un auténtico judío, observante del pre-

¹¹⁸ Leonhardt GOPPELT. *Teologia do Novo Testamento*. V. 1, São Leopoldo: Sinodal, 1976, p. 117s.; Werner Georg KÜMMEL. *Síntese Teológica do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1974, p. 54s.

¹¹⁹ Rudolf BULTMANN. *Jesús*. Tübingen: J. C. Mohr, 1958, p. 56s.

cepto de Dios, obediente en todo a la voluntad divina. *Jesús no quería abolir la ley. Quería reformarla.* Para la primera comunidad, el ver a Jesús en conflicto con la ley de Dios era una idea insoportable.

Pero Jesús no fue un literalista bíblico. No atribuía a la letra la última autoridad. *Distinguió entre “ley” y “voluntad de Dios”.* Uno de los pasajes en que esto queda en evidencia es la controversia sobre el divorcio (Mc 10.2s.). Interrogado sobre el tema, Jesús pregunta por la directriz dada por Moisés. Los fariseos, sus interlocutores, recuerdan Deuteronomio 24.1, que permite redactar una carta de divorcio y repudiar a la mujer. Para Jesús tal determinación no pasa de una concesión de Moisés por la dureza del corazón humano. La voluntad de Dios es otra. Repudiar a la mujer y casarse con otra es calificado por él como adulterio. En síntesis, *quien quisiera interpretar debidamente la Sagrada Escritura debe preguntar por el sentido original que está detrás de las palabras.*

Por proceder así, Jesús radicaliza las determinaciones legales del Antiguo Testamento. Así sucede en algunas antítesis del sermón de la montaña (Mt 5-7). La prohibición del asesinato, formulada por el Decálogo, es ampliada y extendida a la prohibición de furia, del insulto y de la calumnia. De hecho, todo aquel que odia es un asesino en potencia (cf. 1 Jn 3.15). Algo semejante vale para el adulterio que, conforme a Jesús, comienza con el mirar “impuro” (Mt 5.27s.). *Esto significa que el pecado comienza con el mal pensamiento, siendo la acción apenas la consecuencia.* La raíz del pecado está en el corazón (Mc 7.21). En tales horizontes naturalmente todas las personas deben confesarse pecadoras (cf. Lc 13.1s.) y necesitan de arrepentimiento, aunque en proporción diferente. La voluntad de Dios exige una obediencia integral, algo que ningún legalismo es capaz de asegurar. *Es preciso cumplir la intención de la ley, y no apenas lo que dice la letra.*

Por esto Jesús puede hasta corregir la ley, anulando su texto. Este es el caso, como vimos, del divorcio. Lo mismo vale para el juramento (Mt 5.33s.), la ley del talión (Mt 5.38s.), y, sobretodo, para la legislación referente a la pureza e impureza. Nótese que Jesús no quiere revocar la ley y los profetas, sino cumplirla. *Pero el cumplimiento exige rehacer determinadas formulaciones y contenidos.* Si es verdad que nada hay fuera del ser humano que pueda contaminarlo (Mc 7.18s.), entonces la ley deber ser recibida. *De acuerdo con Jesús, el criterio para todo es el amor, en el cual él vio la síntesis de la voluntad de Dios.* Cabe amar a Dios de todo corazón y al prójimo como

a sí mismo (Mt 12.27s.). Ya no es posible negar la ayuda a alguien bajo la invocación de la santa ley de Dios (Mc 3.1s.). *El texto no se presta para ser abusado como pretexto*. Jesús pregunta por el espíritu de la ley y de las promesas de Dios, lo que le permite ser crítico frente a la propia Escritura y hasta oponerse a sus dichos¹²⁰.

La distinción que Lutero hace entre Escritura y evangelio tiene, por lo tanto, un indiscutible respaldo en Jesús. Dios no se satisface con la obediencia formal a su palabra. Jesús critica a los fariseos justamente por esto: “¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! porque diezmás la menta y el eneldo y el comino, y dejáis lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe...” (Mt 23.23). La Escritura es válida, sin duda alguna. Pero cuando entra en conflicto con el amor, la misericordia, la justicia y –agregamos nosotros– el evangelio, la letra debe ser entendida y eventualmente corregidas por el Espíritu. Es interesante: para Jesús la ley era, al mismo tiempo, palabra de Moisés y palabra de Dios, palabra humana y divina. En síntesis, *para Jesús el texto escrito es apenas la autoridad penúltima. La autoridad última es el propósito de Dios.*

¹²⁰ “Jesús enseña la voluntad de Dios de tal manera que él, al mismo tiempo, profundiza, cuestiona y trasciende la Torá”. Así dice Peter STUHLMACHER. *Biblische Theologie das Neuen Testaments*, v. 1, Göttingen: Vandenhoeck, 1992, p. 104.

CAPÍTULO XII

Autoridad causativa y autoridad normativa

Toda discusión sobre la autoridad de la Biblia debe necesariamente reflexionar sobre el término “autoridad” como tal¹²¹. Es sabido que se trata de una palabra controvertida, sospechosa, ambigua. Las conquistas democráticas, por un lado, y las dolorosas experiencias de abuso de autoridad, por otro, crearon antipatías a las dictaduras de cualquier especie. *Autoridad es un término* gastado, así como lo son las llamadas “autoridades civiles, militares y eclesiásticas”. La sociedad brasileña en particular, y latinoamericana en general, aún sufre las marcas que le imprimió la época del “autoritarismo político”, de la restricción de las libertades individuales y de la violación de los derechos humanos. Pero la crisis de la autoridad es global. No hace mucho tiempo que se preconizaba en muchos países una educación anti-autoritaria”. *¿Serán enemigas naturales la libertad y la autoridad?*

También la Biblia sufre los efectos de la erosión de la autoridad. Está en peligro de sumergirse en el relativismo religioso de la actualidad. Si la Biblia es normativa para los cristianos, el Corán lo es para los musulmanes. ¿Quién garantiza a la Biblia una autoridad superior a la de otros libros sagrados? Hay *otras factores* que vienen a minar la confianza en la Biblia. Menciono el abuso fundamentalista de

¹²¹ Autoridad es una palabra gastada en el mundo actual. El abuso creó rechazo hacia ella. Cabe recuperar el sentido positivo de esa palabra. Cf. Robert BRYANT. *The Bible's authority*, op.cit., p. 154s.

la Sagrada Escritura, mediante el cual ella está siendo instrumentalizada para la opresión de las conciencias y la consecución de una obediencia servil. Recordemos, además de esto, la duda histórica, preguntando: ¿Será que la Biblia tienen razón? Muchos intentos de comprobar la veracidad de la Biblia, a través de investigaciones arqueológicas, por ejemplo, solamente muestran que *la autoridad de la Biblia ya hace tiempo que dejó de ser incontrovertible*.

La crisis de autoridad en nuestros días es una realidad. De la misma forma, se ha evidenciado que la autoridad es algo indispensable. Es necesario que hayan instancias que coloquen los patrones de lo válido y verdadero. La sociedad necesita de entidades revestidas de poder para implantar reglas de juego, formular principios de validez y definir la dirección. Es justamente en eso que reside el sensible déficit en una sociedad de información como la nuestra. *No falta el conocimiento, pero falta la orientación*. Saber distinguir entre lo obligatorio y lo opcional, entre lo provechoso y lo dañino, entre la paja y el trigo, se vuelve cada vez más difícil. No es la autoridad la que debe ser abolida. Hay que distinguir, esto sí, entre las autoridades legítimas y la ilegítimas, entre el uso y el abuso de la misma.

Para avanzar es necesario recordar que existen dos formas de autoridad, *la autoridad institucional* y *la autoridad individual*:

- *La primera es conferida por una institución*. Esto es una forma de “autorización” para el ejercicio de determinadas funciones¹²². Es la acreditación, el mandato implícito en los cargos, representaciones, funciones. Se manifiesta en diplomas, títulos, atribuciones reglamentarias, contratos, etc. Quien es obrero u obrera de una Iglesia posee tal autoridad institucional. Algo semejante vale para todos los demás sectores de la sociedad. Las instituciones reclaman y confieren autoridad.
- *La autoridad individual es de otra naturaleza*. Consiste en la acreditación que la persona obtiene o posee en razón de su competencia, de su integridad moral o de una cualidad ejemplar. En ese caso, la autoridad no es conferida por una institución, sino por la aceptación espontánea, o por el reco-

¹²² El derecho romano prefería hablar, en este caso, de “potestas” (poder). Aún así está claro que también las instituciones ejercen autoridad, en cuanto son aceptadas como legítimas. Cf. Klaus MÖRSDORF. Art. “Herrschaft”, *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart/Berlin, 1996, col. 756.

nocimiento público de las personas. Se manifiesta como poder de persuasión y de conquista de confianza. La autoridad individual se manifestará como un “liderazgo nato” en un área determinada.

La propia Biblia es instructiva sobre este tema. Jesús llamó la atención por la autoridad con que enseñaba y que se diferenciaba de la autoridad de los escribas (Mc 1.22; etc.). Él convencía a las personas mediante el poder de sus palabras y de sus gestos. Entonces provocaba oposición e indignación por la misma autoridad que ejercía. Por lo que todo indica, Jesús tenía poca o ninguna autoridad institucional. No sabemos si era rabino ordenado. En cuanto a eso, Caifás representa la autoridad de la institución del templo, presidente del Sanedrín, quedando sin respuesta hasta qué punto disponía también de carisma personal. *Está claro que no se debe juzgar una autoridad contra la otra.* El ideal es la conjugación de ambas. La mera autoridad institucional se vuelve vacía, la simple autoridad individual sufre bajo el desamparo social.

La distinción que acabamos de hacer es importante también para la autoridad de la Biblia. La Iglesia autoriza a la Biblia como libro sagrado. Ella la ofrece y la presenta como canon de la cristiandad, por lo tanto como norma de fe y conducta. La Biblia posee autoridad institucional. Simultáneamente posee una autoridad inherente a sí misma. Ella es independiente de la institución eclesiástica para ser palabra de Dios. En otros términos: la Biblia posee autoridad causativa y normativa. Es lo que debemos desglosar a continuación¹²³.

La autoridad causativa tiene proximidad a lo que hemos llamado autoridad individual. La Biblia es capaz de convencer a las personas a causa de que es portavoz. Ella provoca consentimiento en los lectores y las lectoras. Despierta la fe, y ella es la causante de la misma. Es lo que tradicionalmente se pretendía decir, *cuando se atribuía “eficacia” a la Escritura.* Pero es importante relacionar esta propiedad con su autoridad, a fin de excluir malos entendidos. La Escritura solamente es la palabra de Dios porque renovadamente *se vuelve* palabra de Dios mediante su auto-testimonio y mediante la lectura. Ella se evi-

¹²³ Cf. Wilfried HÄRLE. *Dogmatik*, op.cit., p. 114s.; Otto WEBER. *Grundlagen der Dogmatik*, v.1. op.cit., p. 296s.

dencia a sí misma en esa cualidad y a sí misma se impone¹²⁴. Si la Biblia no tuviese la fuerza de convencer a las personas, sería en vano declararla normativa y pregonarla como palabra divina. *La autoridad normativa de la Biblia deviene de su autoridad causativa*. Si alguien duda de la Biblia y de su verdad, no se avanza discutiendo sobre ella. Es preciso hablar *con* ella y profundizar en su lectura.

De esa forma se presta atención a lo que se tenía en mente al hablar de “testimonio interno del Espíritu Santo”. Para *entender* la Biblia en principio basta el intelecto. También un ateo puede develar su sentido. Pero para *comprender* y *acoger* el evangelio es indispensable la iluminación del Espíritu Santo. No hay hermenéutica humana, ni hay técnica o artificio que pueda garantizar el surgimiento de la fe en las personas. Las cosas espirituales solamente se comunican con la ayuda del Espíritu Santo (cf. 1 Co 2.11). En los términos del Art. V de la Confesión de Augsburgo, es él quien “opera la fe, donde y cuando agrada a Dios, en aquellos que oyen el evangelio”. La llave para la Escritura, por lo tanto, está en Dios mismo, en su evangelio, en su automanifestación. Y esta quiere alcanzar no solamente el intelecto de las personas, sino también su “corazón”, su mente, todo su ser. Comprender la Biblia no se resume en un proceso intelectual, cognitivo, racional. Pues la lectura de la Biblia no pretende comunicar sólo hechos. Ella tiene la fe por meta. Y solamente la fe va a descubrir y aceptar también la autoridad de la Biblia. En otras palabras: *la autoridad de la Biblia depende de la fe que ella misma despierta*.

La diferencia de tiempos que separa a los autores de la Biblia de sus lectores actuales no es ningún obstáculo. Quien profundiza en la Biblia no se detendrá en los aspectos relativos a la cosmovisión de la época, el lenguaje antiguo y los presupuestos culturales del pasado. La verdad de la Biblia no está en esto. Ella está en la confrontación que promueve como la razón última de la existencia humana, con el misterio de la culpa y del perdón, con la existencia del ser humano, hablando respecto a su origen y a su futuro, así como es la fuerza capaz de asegurar en medio de las turbulencias de la vida. Quien lee la Biblia y no es sacudido, quien no se emociona ni se siente consolado, motivado, animado, quien permanece indiferente frente a su contenido, aún no la ha leído correctamente. *La Biblia “se agita” con la gente y ejerce semejante autoridad*.

¹²⁴ Donald G. MILLER. *The Impact of the Bible*, op.cit., p. 19s.

La autoridad causativa es el fundamento de la autoridad normativa. También esta es importante. La Iglesia reconoce en la Biblia la Sagrada Escritura, el canon, y reivindica su normatividad. Ella lo hace por reconocer en la Biblia el testimonio apostólico, que dio origen a la Iglesia y que, por esto, representa la declaración de mayor credibilidad y autenticidad evangélicas. No hay otra fuente de predicación cristiana igual a ella. Al afirmar esto, la propia Iglesia se compromete a respetar la Biblia como canon y a someterse a su juicio. Simultáneamente declara a la Biblia canon para toda la humanidad. Así como el evangelio es verdad no solo para la Iglesia, sino para el mundo, así también sucede con la Biblia. Ella quiere ser acogida como norma universal, válida en Jerusalén y hasta los confines de la tierra (Hch 1.8). *Al ser así, la Biblia posee también la autoridad institucional, eclesiástica.* Es la autoridad que la Iglesia confiere. Así mismo, la Iglesia no puede imponer la autoridad de la Biblia a otros. No puede afirmarla como Sagrada Escritura por decreto. Se trata de una verdad a ser comprobada renovadamente por la autoridad inherente a la propia Biblia y a su fuerza de “causar” la fe.

CAPÍTULO XIII

La Biblia y la ecumene

A despecho de la variedad de su testimonio, la Biblia se reveló como una gran promotora del movimiento ecuménico moderno. La lectura conjunta unió la teología y continúa alimentando el esfuerzo por la unidad de la Iglesia de Jesucristo. Se trata de una experiencia típica tanto de la exégesis científica, académica, como de la lectura popular¹²⁵. Habiendo tomado su embalaje en la Reforma del siglo XVI, el estudio de la Sagrada Escritura se volvió un ejercicio obligatorio en todas las Iglesias cristianas, hoy es difícil ver la diferencia entre una exégesis católica y otra evangélica. *No es la confesionalidad la que hace la diferencia en la buena exégesis*. La simple referencia común representa una fuente de comunión igual a la del credo apostólico y del nombre de Jesucristo. Por esto mismo, no pueden faltar los estudios bíblicos en la agenda de los congresos y encuentros ecuménicos. Es significativo que el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), en su III Asamblea General, realizada en Nueva Delhi, en 1961, ampliase su base confesional por la mención de conformidad con la Sagrada Escritura¹²⁶. La misma referencia se encuentra en la base Constitutiva

125 Milton SCHWANTES. A Bíblia – um desafio a unidade. En: *O Sonho ecuménico*: prefácio ao novo milénio. Memória da 1ª Jornada ecuménica. Rio de Janeiro: Koinonia, 1995, p. 113-117; Gerhard Tiel. *Ecumenismo na perspectiva do reino de Deus*. Uma ampliação do movimento ecuménico de base. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 1998, p. 131s.; Eliseu Hugo LOPES et alii. Bíblia e Ecumenismo. En: *A Palavra da Vida*, n. 3, São Leopoldo: CEBI, 1988.

126 Wolfgang SCHWEITZER. Art. "Bibel, Wort Gottes". En: *Öjumen Lexikon*. Hanfried Krüger; Werner Löser; Walter Müller-Römheld (eds.). Frankfurt am Main: Otto Lembeck; Josef

del Consejo Nacional de Iglesias Cristianas (CONIC) y en la Constitución del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI). *El ecumenismo está anclado en la confesión de fe "según las Sagradas Escrituras"*.

Esto se debe no sólo a la función normativa ejercida por la Biblia en la cristiandad, como también, y mucho más, a *la relativización de las confesionalidades* provocada por su lectura. Es lo que C. Braaten ha llamado "el desafío del recurso a los orígenes"¹²⁷. Pues estos no son luteranos, católicos, anglicanos o de cualquier otro matiz denominacional moderno. La Iglesia cristiana no tiene su origen en Roma o en Constantinopla, ni en Wittemberg, Londres o Ginebra, y sí en Jerusalén. En otras palabras, la Biblia es un libro predenominacional.

Esto no significa que ella desconociese distintas modalidades confesionales. Las Iglesias de las cuales el evangelista Juan es exponente tienen credos un poco diferentes de aquellos que están en curso en las Iglesias a las que escribe el evangelista Mateo. Ya en la primera cristiandad existían teologías con eclesiologías diferentes. Pero las "teologías neotestamentarias" no coinciden con los confesionalismos del siglo XXI. Hay quien ve una mayor proximidad del cristianismo luterano a la teología de Pablo, del cristianismo ortodoxo a la teología de Juan y del cristianismo católico-romano a la teología de Lucas. Pero ese cálculo está errado. La Biblia, en todas sus partes, resiste a ser acaparada por una sola denominación cristiana. *De esa manera ella destruye el reclamo de monopolización eclesiástica y de exclusividad confesional*. Ella remite a las Iglesias a los inicios, a las raíces, al discurso fundante, exigiéndoles tanto el examen crítico así como la coherencia con lo que actualmente existe.

La naturaleza de la Biblia refrena los reduccionismos teológicos, en los cuales reside uno de los mayores obstáculos ecuménicos. La variedad está irrevocablemente implantada en el cuerpo de Cristo, siendo que los límites de la misma no deberían ser demasiado estrechos. Mencionemos solamente la multiplicidad de los ministerios en los primeros tiempos. *La Biblia desautoriza la padronización del derecho eclesiástico y la uniformización ritual*. Lo mismo vale para

Knecht, 1983, col. 159s.; Reinhard FRIELING. *Der Weg des ökumenischen Gedankens*. Eine Ökumenekunde. Sugänge zur Kirchengeschichte. Band 10, Göttingen: Vandenhoeck, 1992, p. 203s.

¹²⁷ Carl E. BRAATEN. Das Bischofsamt und das Petrusamt als Ausdruck der Einheit. En: Heinrich Fries) ed., *Kirche ohne Konfessionen?* München, 1971, p. 100s.

la piedad y las expresiones del credo. La lectura selectiva de la Biblia y la “canonización” de los pasajes “simpáticos” equivalen a una violencia hermenéutica. La Sagrada Escritura, leída en su integridad, preconiza la pluralidad como un bien, en cuanto es compatible y mutuamente complementaria. Da espacio para la diferencia. En tal perspectiva, *la Biblia es un libro “católico”*. Abarca una enorme riqueza de expresiones de fe y ampara la variedad confesional. Ella imprime en la Iglesia de Jesucristo una identidad plural. Por esto mismo, el ecumenismo no podrá pretender la uniformidad, y sí la comunión de los diferentes.

La catolicidad de la Iglesia de Jesucristo deberá ser evangélica, así como la Biblia lo es. La variedad bíblica no es libre sino concéntrica. Tiene en el evangelio su eje gravitacional. Enfatizamos que ese centro, unificador de la pluralidad, no es un dogma ni una estructura, y sí una persona: Jesucristo en su relevancia para la cristiandad. En su calidad de encarnación del evangelio, él es el tamiz no solo del testimonio bíblico, sino de toda la ecumene. *Somete a las Iglesias al examen crítico y, simultáneamente, previene la desintegración del cuerpo de Cristo*. Los confesionalismos, aunque “relativos”, deben servir a este fin.

Las iglesias saben de la necesidad de fundamentar su discurso y su praxis en la Biblia. Esta es la razón por la que se verifica *la verdadera disputa de referencias textuales* correspondientes. Las comprobaciones bíblicas son elementos imprescindibles de la teología. El problema crucial es la hermenéutica. ¿Cómo se interpreta debidamente la Biblia?¹²⁸ La cuestión se reviste de naturaleza transconfesional. Las lecturas críticas o literalistas, selectivas o ideológicas pueden ser encontradas en todas las Iglesias. H. Brandt ofrece un instructivo ejemplo tomado de la Asamblea General del CMI en Harare (1998), en la base de los temas “Jerusalén”, “homosexualismo” y “perdón de las deudas externas de los países pobres”. Él constata que el uso variado, y a veces, irreflexivo y contradictorio de textos bíblicos representa una potencial causa de fuertes conflictos en el ecumenismo ac-

¹²⁸ La Comisión “Fe y Constitución” del Consejo Mundial de Iglesias procuró esbozar líneas maestras de una hermenéutica ecuménica de la Biblia. Ver Ellen FLESSEMANN-VAN LEER. Introducción a la lectura de las relaciones de “Fe y Constitución” sobre la autoridad e interpretación de la Sagrada Escritura. En: *Diálogo Ecuménico*, v. XXVI, n. 85, Salamanca, 1991, p. 191-313, así como la documentación contenida en este mismo volumen.

tual¹²⁹. La falta de criterios favorece una lectura “oportunistá”, de acuerdo con los intereses de los respectivos grupos.

No menos problemática es la inseguridad en cuanto a la normatividad de los pasajes bíblicos. ¿Ella será “directa o “indirecta”? *La normatividad directa* es aquella que entiende la Biblia como si hubiese sido escrita hoy. Entonces, lo que ella dice sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado debe ser obedecido integralmente, sin ninguna reflexión sobre la diferencia de los tiempos y de la situación política antes y hoy. Cabría a los cristianos la sujeción a la autoridad instituida por Dios y la articulación apolítica del evangelio. ¿Cómo justificar tal afirmación en regímenes democráticos? La normatividad directa dispensa de reflexiones sobre la contextualidad de las afirmaciones teológicas, sus condicionamientos culturales y de otro tipo. De la misma forma se considera superflua la mediación de las reflexiones dogmáticas. ¿La Biblia sería algo semejante a un libro de recetas? El problema se presenta tanto en grupos conservadores como progresistas. La búsqueda de directrices claras e inequívocas para la definición de lo válido y auténtico hoy amenaza atrofiar la naturaleza histórica de la Biblia. *La superficialidad exegética acarrea serios problemas ecuménicos.*

Una vez más conviene enfatizar la necesidad de la interpretación metódica y científica. No que las personas no entrenadas en la teología académica debiesen abstenerse de la lectura bíblica. Al contrario, es fundamental la experiencia de vida del miembro “laico”. Saca a la exégesis de lo abstracto y le inspira vida. La interpretación de la Biblia siempre es de la incumbencia de toda la comunidad. No obstante, la asesoría de los especialistas es indispensable. Les cabe, entre otras tareas, insistir en la dimensión histórica de los textos. *Pues solamente la conciencia de la discontinuidad de los tiempos puede asegurar la esencia del mensaje.* Esto incluye la consideración de las señales de los tiempos. Conocer el mundo actual es tan importante como conocer el mundo de entonces, cuando se trata de permanecer fiel al evangelio. El mensaje bíblico precisa ser traducido, siendo este un proceso siempre trabajoso. Exige el esfuerzo no solo individual sino colectivo, comunitario, ecuménico.

¹²⁹ Hermann BRANDT. Konflikt und Gemeinschaft in der Ökumene: Ein Erfahrungsbericht aus Harare. *Lutherische Kirche in der Welt*. Jahrbuch des Martin-Lutherbundes 2000. Folge 47, Erlangen, 2000, p. 159-182.

La Biblia confronta de modo particularmente agudo con el desafío de la unidad en la pluralidad. Detrás de ambas partes, el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, hay marcas de multiculturalidad. Nación en un ambiente plurireligioso, bajo las condiciones de un ferviente mercado politeísta. La Biblia resiste a la tentación del fundamentalismo. No sofoca la pluralidad. Pero tampoco cae en la trampa del relativismo. Pregona la diversidad reconciliada, la pluralidad solidaria, imprimiéndole el espíritu de la diaconía, así como el carácter peculiar de los miembros de un cuerpo saludable. Este es el único proyecto social “sustentable”, no sólo en términos eclesiásticos y religiosos, sino también políticos y económicos. La Biblia corporifica este proyecto “ecuménico”, tanto en sus dimensiones micro y macro, en lo que consiste otra comprobación de su autoridad.

CAPÍTULO XIV

La Biblia en tiempos de globalización

La explosión del pluralismo religioso en la “aldea global” desafía a las religiones y les pide la demostración de su fuerza pacificadora¹³⁰. ¿Será inevitable el conflicto o existen posibilidades de convivencia con lo diferente? El pluralismo es sentido como una amenaza. Relativiza los monopolios tradicionales. Cuestiona la calidad sagrada de la Biblia, *jugando en el mercado de las ofertas religiosas, donde debe competir con otros libros del mismo género*. Se le pide la prueba de su calidad y la demostración de su verdad. Tal situación, en el fondo, no es nueva. Desde los tiempos de los patriarcas, profetas y apóstoles, la palabra de Dios se vio obligada a competir con otras “divinidades”. La multiculturalidad de la sociedad del siglo XXI tan solo acentúa esa realidad. Sin embargo, conviene reconocer los signos de los tiempos: la Biblia entró en la disputa inter-religiosa del mundo globalizado. Dejó de ser autoridad incuestionada, natural. Debe “trabajar” para convencer¹³¹. Pues el mercado exige competitividad, argumento, “publicidad”.

¹³⁰ Cf. Mario de Fancá MIRANDA. O pluralismo religioso como desafio e chance. En: *Revista Eclesiástica Brasileira*, 55, n. 218, 1995, p. 323-337; Walter ALTMANN. O pluralismo religioso como desafio ao ecumenismo e a missão na América Latina. En: *Desafios missionários na realidade brasileira*. São Leopoldo: CECA, 1997, p. 61; Gottfried BRAKEMEIER. Fé cristã e pluralidade religiosa – onde está a verdade? *Estudos Teológicos*, ano 42, São Leopoldo: Sinodal, 2202/3, p. 2-47.

¹³¹ La comparación con otras sagradas escrituras, muestra que la Biblia tiene un perfil muy propio. Cf. Hans Martin Barth. *Dogmatik*. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch. Gütersloh: Chr. Kaise/Gütersloher Verlagshaus, 2001, p. 198s.

En verdad, el mercado arremete contra lo que se pretende absoluto, y lo sujeta a la ley de la oferta y la demanda¹³². *En cuanto la cristiandad atribuye a la Biblia una normatividad de “derecho divino”, el llamado espíritu posmoderno sospecha de las verdades perennes y rechaza formular principios universales. En tal tentativa ve el intento de reavivar el autoritarismo, legitimador de la inquisición y de las cruzadas contra los herejes e incrédulos, con el conocido saldo de víctimas a lo largo de la historia. El pluralismo pretende ser modesto, guardián de las libertades individuales, defensor del derecho humano. Se compromete en la deconstrucción de los exclusivismos y se opone a la violencia cultural. Preconiza el derecho a la particularidad, y justamente en asuntos de fe. La Biblia, en esas condiciones, ciertamente no deja de ser un libro venerable, digno de gran aprecio. Pero su normatividad queda restringida a la esfera vivencial del grupo simpatizante, o sea, a la “feligresía”¹³³. Se vuelve relativa. La Biblia ya no es vista como “canon”, y sí como documento cultural y declaración de una corriente religiosa, al lado de casi cualquier otra opción.*

Los reflejos de esa sospecha son palpables en la exégesis y en la teología. Afectarán las tradicionales certezas y acentuarán la distancia no sólo histórica sino cultural entre el mundo bíblico y el moderno. La tarea de la exégesis ya no sería traer luz para validar la teología de los textos para el público actual. Sería prioritaria la comprensión histórica de los mismos en su respectivo ambiente cultural¹³⁴. *No se pretende una exégesis normativa sino una descriptiva, con el fin*

¹³² La religión pasó a ser “sin frontera y sin territorio”, dependiendo “de las fuerzas mercantiles” que la transforman en artículo de consumo. Así lo dice Reginaldo PRANDI. *A religião do planeta global*. En: Ari Pedro Oro; Carlos Alberto Steil (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 63-74. Gottfried BRAKEMEIER. Mercado religioso e religião de mercado. En: Erni Seibert (org.). *A missão de Deus diante de um novo milênio*. São Paulo: Concórdia, 2000, p. 63-75.

¹³³ Se está dando una “nueva embestida de subjetividad”, trayendo la disolución de la autoridad. João Batista LIBANIO. Itinerário de fé hoje. En: *Sub umbris fideliter – Festschrift em homenagem a Frei Boaventura Kloppenburg*. Geraldo L. B. Hackmann (org.), Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 185-214. También es instructivo Georg PLASGER. *Zuverlässig und lebendig – die Bibel ist die höchste. Autorität für die evangelische Kirche*. *Zeitzeichen – Evangelische Kommentare zu religion und Gesellschaft*, 4, Jhg, 2003/1, p. 32-35.

¹³⁴ Conforme al finlandés Heikki Räisänen, la exégesis deber ser “imparcial” y renunciar al objetivo de ofrecer una palabra normativa. Su finalidad sería solamente la de poner al descubierto las raíces de nuestra cultura. Ver la evaluación crítica de esta propuesta en Gerhard Barth. *Ubre Probleme und Trends dei neutestamentlichen Theologien*. *Kerygma und Dogma*, 48. Jg., Göttingen: Vandenhoeck 2002/4, p. 271s. Bajo esta perspectiva, lo que in-

de evitar la violencia hermenéutica que acostumbra imponer a los textos el universo conceptual de los lectores y las lectoras. Así la lectura bíblica se procesa como un encuentro intelectual sin el intento de “apropiación” de los contenidos. No habría puente directo entre los autores de ayer y los intérpretes de hoy. La pregunta por lo normativo queda relegada a segundo plano. El significado actual, aunque se asevera, debe emerger del encuentro con lo extraño y ser elaborado dialógicamente por el criterio de la plausibilidad actual¹³⁵. Y esta es apenas *una* propuesta hermenéutica en discusión. Pero ella es instructiva para las dificultades que la teología tiene con respecto a la naturaleza “canónica” de la Biblia en una sociedad multicultural.

Inversamente, siempre sorprende la capacidad comunicativa de la Biblia a través de los tiempos. Ella continúa desarrollando una fabulosa fuerza de persuasión¹³⁶. Sobrepasa con facilidad también las fronteras culturales. Lo confirma la experiencia de las diversas formas de la “lectura popular”. Aunque sea proveniente de determinado contexto sociocultural, el mensaje de la Biblia contiene elementos que la revisten de relevancia atemporal, universal. Es obvio el abismo “histórico”, “científico” y “cultural” entre la Biblia y el mundo tecnológico del siglo XXI. Pero el foso no se confirma en el ámbito “experimental” y “vivencial” de las personas. *Los temas esenciales de la Biblia hablan respecto a los misterios de la existencia humana y de mundo, misterios que la ciencia, con su instrumental analítico, no tienen las condiciones de develar*. La verdad religiosa se sitúa en otro nivel diferente a aquel de los hechos puros, de la información histórica, de las bases de datos¹³⁷. La historia bíblica revela similitudes de

teresa ya no es más la teología del Nuevo Testamento o de la Biblia, y sí la religión de que son expresiones. Esta es la concepción de Gerd THEISSEN. *Die Religion der resten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh, 2000.

135 Cf. Klaus NEUMANN. *Kulturanthropologische Exegese des Neuen Testaments: Begegnung mit der Bibel nach dem Modell der Interkulturellen Hermeneutik? Oder: “Verinnahmung” – “Verfremdung” – “Verschiebung”*: Biblische Hermeneutik zwischen Romantik und Postmoderne. En: *Interkulturelle Hermeneutik und lectura popular*. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 72, Frankfurt: Otto Lembeck, 2002, p. 170-218.

136 También lo destaca Gerd THEISSEN. *Die Überzeugungskraft der Bibel*, op.cit., p. 429, presentando una lista de 14 “motivos básicos” llamados por él como “estructuras profundas” del ser humano. Ellos serían inmediatamente relevantes en cualquier época y contexto.

137 Si queremos saber cómo se originó el mundo, debemos preguntarle a la ciencia. Si queremos saber por qué este mundo existe y para qué, la ciencia no tiene la respuesta. Debemos preguntarle a la Biblia. Cf. Donald MILLER. *The authority of the Bible*, op.cit. p. 37s.

situaciones, de interrogantes, de anhelos. Revelas, sobre todo, el poder de la palabra divina que inspira, transforma, libera, evangeliza¹³⁸. La Biblia no enmudeció en la era tecnológica. Continúa despertando interés religioso e intercultural.

Las experiencias con el manoseo de la Biblia, son contradictorias. Por un lado prevalece la sensación de extrañeza y de distancia; por otro lado, la de proximidad y familiaridad. Ante la ambigüedad de este cuadro, es importante redescubrir la tarea de la exégesis. ¿Qué debe pretender la lectura bíblica? Dada la complejidad del tema, debemos limitarnos a unas pocas observaciones.

- Antes que nada merece endosar el énfasis en la naturaleza histórica de la Biblia. Sirve como protección a que sea entrapada y abusada como legitimación de teologías y posiciones preconcebidas. La lectura “ahistórica” de la Biblia agrava el conflicto de las interpretaciones, y no sólo divide a la Iglesia de Jesucristo, sino también dificulta el diálogo inter-religioso. No le permite a la Biblia hacer su propio discurso, privándola de su potencial crítico. *Es saludable apuntar los presupuestos culturales, políticos y otros que están en el origen de la Biblia*. Su “alineación” está al servicio de la autenticidad de su voz, la cual con la apropiación precipitada acaba sofocada. La exégesis bíblica no puede dejar de preguntar por la intención original de los textos en su mundo específico. *Su objetivo es entender antes que juzgar y opinar*.
- Vuelve a confirmarse que *la Biblia es palabra de Dios de modo indirecto*. Ella es palabra divina construida en la palabra humana y mediada por ella. Es la copa, y no la leche, la que adquiere importancia justamente en esa función. *La palabra de Dios, para alcanzar al ser humano, necesita del “medio de transporte”*. Ella se “encarna”. Asume hechura humana (Fil 2.6), se reviste del ropaje cultural¹³⁹, se manifiesta a través de gestos y del habla humana. La Biblia no se coloca en lugar de Dios ni usurpa su espacio. No creemos en la Biblia y sí en Aquel del cual ella da testimonio, o sea, en el Dios Triuno. La tónica en los orígenes históricos de la Biblia sirve pa-

¹³⁸ Hans de WIT, op.cit., p. 53s.

¹³⁹ Cf. Sean FREYNE: Wim BENKEN (org.). A Bíblia como herança cultural. *Concilium*, n. 257, Petrópolis; Vozes, 1995/1.

ra distinguir la Sagrada Escritura del evangelio. Este es el evento imposible de ser aprisionado en un libro. Es algo dinámico que, sin embargo, usa a la Biblia como su instrumento privilegiado. *Como discurso humano respecto de Dios, la Biblia se califica como compañera del diálogo inter-religioso.*

- Y ella lo hace con una propuesta “clara”. Lanza la pregunta de a quién, en última instancia, le corresponde la fe, la adoración, la confianza y el amor de las personas. *En medio del politeísmo reinante en la humanidad, la voz de la Biblia significa desafío.* La cristiandad afirma que Dios es precisamente como lo anuncia la Biblia. Dios es amor (1 Jn 4.16) que acoge, rescata, perdona, liberta, reconcilia y promete un futuro. Es el que fue revelado por Jesucristo. El Antiguo y el Nuevo Testamento, en una unidad intrínseca, articulan un credo, una visión de Dios y del mundo y la ponen en discusión. Aunque reclama autoridad, la Biblia no es autoritaria. La misión violenta jamás tuvo el respaldo de Jesús. Mientras tanto, *la Biblia recuerda que, en cuestión de fe, la vida y la muerte están en juego.* Consecuentemente, los credos de las personas no son opcionales. Además, siempre poseen consecuencias éticas, sociales, además de individuales. La “privatización de la religión” es engañosa. La Biblia reivindica tener una palabra de peso por decir, cuando el asunto es la liberación de los cautiverios, la redención, la salvación.
- *Esto significa que no es lícito divorciar la exégesis histórica y teológica.* Deben ser distinguidas pero jamás separadas. La lectura de la Biblia, en el caso que deba hacer sentido, será motivada por el interés en lo que podemos y debemos creer. La investigación histórica es capaz de traer a la luz datos relevantes sobre nuestra devoción. Pero la Biblia tiene otro propósito; ella articula una apelación, busca la fe, propone un camino. La pregunta por la verdad no puede apartarse de la exégesis. *Sería fomentar el relativismo que empuja a las personas a los brazos del fundamentalismo.* Nadie soporta la inseguridad permanente. En medio de las exuberantes ofertas religiosas de la actualidad, cabe ejercitar el arte de distinguir la paja del trigo, para lo cual la Biblia ofrece una ayuda indispensable.

- *El éxito en esa tarea exige el esfuerzo por llegar a una visión “sintética” de la Biblia.* Esto no anula la necesidad de “análisis” de cada uno de los libros, de las teologías, de la pluralidad de los testimonios reunidos en ambos Testamentos. Mientras tanto, la “sola scriptura” de los reformadores trata a la Biblia como una unidad. ¿En qué consiste? Una “Teología del Nuevo Testamento” deberá articular lo que es común de sus 27 escritos, aplicándose esto a la teología de la Biblia toda¹⁴⁰. ¿Cuál es el perfil propio de la Biblia? ¿Cuál es su identidad? Sin esta, estará perjudicada también la identidad cristiana. En otros términos, cabe preguntar por el elemento específicamente “cristiano” de la Biblia, por su núcleo, por el punto referencial que impide la desintegración de este libro en algo así como un florilegio religioso. En realidad se trata de identificar el “evangelio” en la diversidad de las declaraciones. Él es quien hace la diferencia con los otros credos. Ahí está el provocante desafío cristiano al mundo de las religiones.
- *Lo mismo vale frente al secularismo moderno,* frente a una sociedad “mundana”, pretenciosamente a-religiosa. La explosión de la religiosidad en épocas recientes no significa, en absoluto, una vuelta de las personas a Dios¹⁴¹. Ella puede perfectamente articularse de forma “atea” y hasta “agnóstica”, “nihilista”, en un contexto así, también la palabra de la Biblia es desafiante y contundente. ¿Será verdad que la negación de Dios no es señal de inteligencia, de “iluminismo” o de progreso, y sí de estupidez (Sal 14.1; 53.1; cf. 1 Co 1.18s.)? La Biblia conoce bien las experiencias del “eclipse de Dios” (Martin Buber), o sea de situaciones que enseñan a maldecir y a desesperar de la vida. El grito “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?” (Mc 15.34; Sal 22.1) es apenas uno, aunque prominente, ejemplo de esto. *La Biblia se ofrece como compañera de diálogo también para los*

¹⁴⁰ En esto insiste con justas razones Ferdinand HAHN. *Das Zeugnis des Neuen Testaments in seiner Vielfalt und Einheit. Kerygma und Dogma*, 48Jg. Göttingen: Vandenhoeck, 2002/4, p. 240-260; cf. también Gerhard BARTH, *op.cit.*, p. 265s.

¹⁴¹ También en América Latina prosigue una onda secularizante. Ver a João Batista LIBANIO. O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio. *Perspectiva Teológica*, ano 34, Belo Horizonte, 2002, p. 63-88.

“credos a-religiosos”, o sea para las personas con dificultades en la fe.

Resulta que la Biblia ofrece sabiduría antes que ciencia, en lo que consiste una enorme carencia justamente en el mundo dominado por la técnica. La pregunta por lo conveniente y realmente importante fue relegada a un costado. El interés dominante privilegia lo factible, la productividad, el lucro, y ya no el bien de la colectividad. La voz de la Biblia es la voz de la sabiduría que no se sujeta a las vicisitudes de los tiempos y a las oscilaciones de las demandas mercantilistas. *Esta es la razón porque la Biblia es, a la vez, arcaica y moderna.* Hay una continuidad en la historia, sin la cual esta perdería el rumbo y acabaría en el caos. Los asuntos en la agenda de la Biblia son parte de esos elementos constantes y por esto orientadores de la historia de los individuos y las sociedades. Que sin misericordia la vida humana acaba en la ruina y que perdonar es más sabio que vengarse, son afirmaciones bíblicas centrales. Están ahí para ser probadas como verdades ya no particulares, sino universales.

Es sobre la base de esa sabiduría que la Biblia busca la comunión ecuménica, no solamente entre las Iglesias sino también entre las religiones. Un mundo progresivamente menor amplió las dimensiones de la “ecumene”, enseñando a ver a la humanidad como una sola familia¹⁴². Ciertamente no la unen ni la fe ni la cultura. Por el contrario, profundas rupturas del orden racial, político, religioso y otros, dividen el cuerpo social de la humanidad y amenazan su sobrevivencia. De allí que no es suficiente querer *entender la Biblia*. La Biblia quiere más. Quiere promover *el entendimiento de los pueblos* y su unión en el mismo espíritu. El diálogo inter-religioso tiene por finalidad congregar a la humanidad en una sola comunidad bajo el mismo Dios, Creador y Señor del universo. Esa comunión no extinguirá las diferencias, pero posibilitará la “sustentabilidad” y la convivencia pacífica de las personas.

El estudio serio de la Biblia implica el “riesgo” de ser cautivado por su proyecto. Ella irradia un Espíritu que fascina, compromete, consuela, construye. Habla a los corazones de las personas, no solo a su intelecto. Transforma y crea en ellas, a su vez, un “nuevo espíri-

¹⁴² Ver nuestro estudio Gottfried BRAKEMEIR. Ecumenismo: repensando o significado e abrigencia de um termo. *Perspectiva Teológica*, ano 33, Belo Horizonte 2001, p. 195-216.

tu”, una nueva mente. Por tanto es preciso auscultar toda la Biblia y descubrir su causa central. Quien está preso de la letra fragmenta la Biblia y la descompone en pedazos. Le perjudica su intención, que es la de despertar la fe, el amor y la esperanza, estas tres (1 Co 12.13), en un vínculo indisoluble y recíproco. La Biblia no teme la prueba de la verdad, pero para descubrir el tesoro escondido es necesario arar el campo (Mt 13.44).

Esta edición de *La autoridad de la Biblia*
se terminó de imprimir y encuadernar
en el mes de enero de 2006
en Imprenta Tecnoprint, Domingo Espinar 25-79 y Munibe.
Telf.: (593-2) 2555434, Quito, Ecuador.

Se realizó en tipografía Centennial y se imprimieron 500 ejemplares.

No puede haber moratoria bíblica en la cristiandad. Cabe a la Iglesia de Jesucristo la responsabilidad del uso consecuente de ese libro y a la resistencia contra el abuso. La Biblia es un don a ser administrado con el debido celo.

La Biblia es un libro fantástico. Por eso, el objetivo final de este estudio no puede consistir en la mera presentación de una visión panorámica. La meta consiste en la motivación para la lectura y la exploración de la riqueza de ese libro. La Biblia no se satisface con ser un simple objeto de estudio. Quiere ser una compañera activa en un proceso de aprendizaje en el que Dios y el mundo están en juego. Es nuestro deseo que hayamos contribuido un poco.

Gottfried Brakemeier

Nació el 4 de enero de 1937 en Cahoeira do Sul, RS. Estudió teología en São Leopoldo y Alemania. Se doctoró en Göttingen, Alemania, en el área de Nuevo Testamento, y fue profesor de esa materia entre 1968 y 1985, en São Leopoldo, RS. Fue presidente de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana en Brasil (IECLB), de 1985 a 1994; presidente del Consejo Nacional de Iglesias Cristianas (CONIC) de 1986 a 1990 y residente de la Federación Luterana Mundial (FLM) de 1990 a 1997. Actualmente es profesor de Teología Sistemática y Ecu­ménica en la Escuela Superior de Teología (EST) en São Leopoldo, RS.

Es autor de numerosos artículos en revistas teológicas, nacionales e internacionales, y de libros. Como *Reino de Deus a Esperanza Apocalíptica* (1984), *O "Socialismo" da Primeira Cristandade* (1985), *Testemunho da Fé em tempos Difíceis* (1990), *O Ser Humano em busca de Identidade* (2002), todos editados por la Editorial Sinodal.

