

BIBLIA *y ciencia de la fe*

Carlos Granados - Agustín Giménez (eds.)

EE

ENCUENTRO

RELIGION



Ensayos
311

R. GUARDINI - F. DREYFUS
A. VANHOYE - P. BEAUCHAMP
B. S. CHILDS - S. W. HAHN

Biblia y ciencia de la fe

Edición, traducción e introducción de
Carlos Granados - Agustín Giménez

EE
ENCUENTRO

© 2007
Ediciones Encuentro, S.A., Madrid

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17, 10.^a - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

Introducción	
<i>por C. Granados - A. Giménez.</i>	7
Sagrada Escritura y ciencia de la fe	
<i>por R. Guardini</i>	17
Exégesis en la Sorbona, exégesis en la Iglesia	
<i>por F. Dreyfus</i>	67
Exégesis bíblica y teología: la cuestión de los métodos	
<i>por A. Vanhoye.</i>	114
Cumplir las Escrituras. Un camino de teología bíblica	
<i>por P. Beauchamp.</i>	129
¿Da el Antiguo Testamento testimonio de Jesucristo?	
<i>por B.S. Childs</i>	170
Canon, Culto y Alianza. La promesa de una hermenéutica litúrgica	
<i>por S.W. Hahn</i>	184
Publicaciones originales.	219
Índice de autores	221
Índice bíblico	225

INTRODUCCIÓN

C. Granados – A. Giménez

La problemática en la que se sitúa la edición de este libro se puede ilustrar reflexionando sobre algunas de las afirmaciones de M. Theobald en su crítica al artículo de R. Guardini («La Sagrada Escritura y la ciencia de la fe»), que introduce y enmarca el conjunto de las colaboraciones recogidas en nuestro volumen¹.

La respuesta de Theobald en un artículo escrito en 1987 y titulado «La autonomía de la crítica histórica, ¿expresión de incredulidad o necesidad teológica?» contradecía no solo las tesis sostenidas por Guardini en el texto que traducimos, sino más en general su modo de interpretar la Biblia². Theobald consideraba que el pensamiento de Guardini en este punto amenazaba la necesi-

¹ R. Guardini (Verona, 1885 – Munich, 1968) fue profesor de filosofía de la religión en la Universidad de Berlín desde 1923. Despedido de su cátedra por el Reich en 1939, pasa más tarde a ser profesor en la Universidad de Tubinga (1945-47), y luego en la Universidad de Munich (1948-63). En 1954 recibe el doctorado *Honoris Causa* en Filosofía por la Universidad de Friburgo. En 1963 se retira de la Cátedra de Munich debido a su mala salud, declinando dos años más tarde la invitación de Pablo VI a entrar en el colegio cardenalicio. A título póstumo recibe en 1969 el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad de Bolonia.

² M. Theobald, «Die Autonomie der historischen Kritik – Ausdruck des Unglaubens oder theologische Notwendigkeit? Zur Schriftauslegung Guardinis», en *Auslegung des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz*, eds. L. Honnefelder - M. Lutz-Bachmann, Morus, Bern - Berlin - Hildesheim 1987, pp. 21-45.

ria autonomía de la tarea exegética al presentarla como una «ciencia de la fe».

El exegeta debía más bien, según Theobald, dominar los conocimientos científicos de la historia en toda su amplitud y presentarlos ante el teólogo. Además, tenía que realizar esta tarea al margen de la fe, e incluso cuando sus pesquisas no produjeran resultados agradables para la teología. Esta autonomía del exegeta era para Theobald una consecuencia del *inconfuse* de Calcedonia³; debía, por tanto, ser protegida a toda costa. De hecho, a su juicio «la fe no puede por sí misma ser un medio de conocimiento, de otro modo traicionaría la misma ley bajo la que se ha formado»⁴.

Sin ánimo de volver ahora sobre viejos argumentos y entrar en discusiones cuya solución sería pertinente en otra sede, queremos simplemente clarificar el marco en el que se sitúan los artículos que traducimos. Lo haremos refiriéndonos a dos posiciones interpretativas representadas paradigmáticamente por Theobald, con su concepto de «autonomía», y por Guardini, que establece la «analogía» como principio decisivo para la exégesis cristiana.

Para Guardini, la «analogía» permite considerar la exégesis como una «ciencia de la fe» en la que todas las perspectivas (no solo la histórico-crítica, sino también otras como la sociológica, estructuralista o psicoanalítica) conservan su validez específica en cuanto modalidades aptas para el estudio de la Sagrada Escritura. Pero se aplican a ella siempre de un modo analógico, subordinado a las categorías esenciales que se extraen del ámbito de la fe. Éste es, de hecho, según la naturaleza misma del objeto, el contexto más propio y adecuado para el estudio de los textos escriturísticos. La autonomía se da, por tanto, como una mutua inhabitación de los dos ámbitos, pues el *inconfuse* al

³ El cuarto concilio ecuménico de la Iglesia católica (Calcedonia, 451), definió en Cristo «dos naturalezas, *sin confusión*, sin cambio, sin división, sin separación» (DH 302; FIC 288).

⁴ Theobald, art. cit. nota 2, p. 34: «Der Glaube kann für sich kein Erkenntnis-mittel sein, will sie nicht das Gesetz verraten, unter dem sie angetreten ist».

que se refería Theobald no lleva jamás a construir un mundo de la exégesis separado del ámbito teológico. Cuando el intérprete de la Sagrada Escritura dice —por ejemplo— «gracia», no se está refiriendo a un mero concepto explicable con categorías de la historia, la sociología o la filosofía de la religión. Cuando dice «gracia» evoca en primer lugar esa realidad que germinó en Jesucristo y a la que Pablo, Juan o los Sinópticos se refieren en sus escritos con términos diversos; el exegeta remite, de este modo, a eso mismo que el teólogo trata de conceptualizar, sintetizar y armonizar en el edificio global de la fe.

Las reflexiones de Guardini, que acabamos de recordar someramente, abren así nuestro recorrido, que recoge otras cinco colaboraciones de especialistas en el campo exegetico. Se trata de artículos que delimitan e ilustran (desde perspectivas e intereses diversos) el estatuto de la exégesis bíblica como «ciencia de la fe».

En el caso de Guardini es clara su pretensión de superar una consideración exclusivamente histórica de la ciencia bíblica y de abrir la tarea del exegeta a la búsqueda del sentido (revelado, inspirado) del texto. El artículo de Guardini es, por tanto, no solo la apertura del volumen sino también el marco comprensivo del resto de los estudios. No es, sin duda, una respuesta definitiva al problema, pero sí una de las reflexiones «más valiosas que hasta el momento se han hecho sobre el problema metodológico de la interpretación de la Escritura», como indicaba J. Ratzinger en 1989⁵.

El segundo artículo que presentamos, «Exégesis en la Sorbona, exégesis en la Iglesia», fue escrito en 1975 por F. Dreyfus⁶. El reco-

⁵ J. Ratzinger, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», en *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, eds. L. Sánchez Navarro - C. Granados, Palabra, Madrid 2005, pp. 19-54, p. 44.

⁶ F. Dreyfus, OP (Mulhouse [Francia], 1918 – Rimont, 1999), nació en el seno de una familia judía, y se convirtió y recibió el Bautismo en 1941. Más tarde ejer-

nocido exegeta (ahora Cardenal) A. Vanhoye manifestó en 1993 su satisfacción al presentar la traducción al italiano de este artículo (junto con otras colaboraciones de Dreyfus). La fe, decía en aquella intervención Vanhoye, es «la precomprensión que mejor se adapta a los textos bíblicos»⁷. Y añadía después que los artículos de Dreyfus demostraban cómo una exégesis hecha en la Iglesia no puede ser una ciencia separada de la vida eclesial, sino una disciplina teológica que contribuya a la profundización de la fe y a su fecundidad en el mundo actual.

Un año más tarde, H. Simian-Yofre, introduciendo una *Metodología del Antiguo Testamento* por él editada, reconocía el influjo y la resonancia de este artículo de Dreyfus pero expresándose quizás de un modo algo más crítico⁸. Es cierto, como señalaba Simian-Yofre, que el texto de Dreyfus brotó más de la urgencia y la necesidad en una situación de ahogo, que del tranquilo despacho universitario de un profesor. Se trataba de ofrecer una respuesta, y el mismo Dreyfus era consciente de la provisionalidad de algunas de sus observaciones. Pero sus reflexiones no eran solo el diagnóstico preciso de un estado de insatisfacción frente al tipo de exégesis histórico-crítica practicada en aquellos años (un saber «cerrado», «arqueológico» y «reservado»); eran también la propuesta, todavía balbuciente, de un necesario replanteamiento del problema que abordara las cuestiones de fondo.

En particular, Dreyfus planteaba la cuestión de la «eclesialidad» en la exégesis: ¿en qué sentido la Iglesia está presente en el trabajo científico del exegeta? El autor francés asumía la posibi-

ció como profesor en la *École Biblique* de Jerusalén (1969-90) en materias de teología bíblica. Su obra más conocida fue publicada en 1984 en París: *Jésus, savait-il qu'il était Dieu?*

⁷ A. Vanhoye, «Prefazione» a *Quale esegesi oggi nella Chiesa?*, Sussidi Biblici 38-39, San Lorenzo, Reggio Emilia 1993, p. ii.

⁸ Ver «Introduzione: Egesesi, fede e teologia», en *Metodologia dell'Antico Testamento*, ed. H. Simian-Yofre, Dehoniane, Bologna 1994, pp. 9-22.

lidad teórica de un doble «lugar» en la exégesis: uno «en la Iglesia» y otro, ajeno a este marco, «en la Sorbona» (exégesis académica). En principio, según él, era también legítima una forma de exégesis «independiente» (en el sentido que le daba Theobald), que no estableciera una jerarquía entre las diversas modalidades de acercamiento al texto. Dreyfus, sin embargo, adivinaba ya las dificultades que tal concepto planteaba, en especial respecto al problema del canon. En efecto, cuando hablamos de «texto canónico» introducimos un principio de unidad y de lectura que es eclesial, de fe. Nos situamos ya en lo que nuestro autor llamaba «exégesis en la Iglesia», en el marco interpretativo de una comunidad de fe que acoge un texto religiosamente normativo (Palabra de Dios). Para el exegeta «autónomo», ¿qué principio mantendrá unidos los oráculos y relatos bíblicos? El mérito más encomiable del artículo de Dreyfus era precisamente el planteamiento claro y diáfano de éste y otros puntos neurálgicos que una exégesis puramente autónoma deja sin respuesta.

El artículo de A. Vanhoye que presentamos en tercer lugar fue escrito en 1997 para la revista *Seminarium*⁹. Aparte de una exposición clara del procedimiento metodológico empleado en la exégesis, el artículo contiene la respuesta a una intervención de J.M. Sevrin publicada en 1990, «La exégesis crítica como disciplina teológica»¹⁰. Vanhoye defiende con clarividencia el carácter teológico

⁹ A. Vanhoye, SJ (Hazebrouck [Francia], 1923), fue profesor en Chantilly de 1959-62 y es actualmente profesor emérito en el Pontificio Instituto Bíblico, donde enseñó Nuevo Testamento desde 1962; y del que fue decano (1969-75) y rector (1984-90); ha sido presidente de la *Studiorum Novi Testamenti Societas* (1995) y secretario de la Pontificia Comisión Bíblica (1993-2001); fue creado cardenal por SS. Benedicto XVI (2006).

¹⁰ J.M. Sevrin, «L'exégèse critique comme discipline théologique», en *Revue théologique de Louvain* 21 (1990), pp. 146-162.

de la ciencia exegética en cuanto «fides quaerens intellectum», no reducible a un simple estudio científico de textos antiguos. De ahí su crítica a una posición como la de Sevrin, que separa radicalmente la «exégesis crítica» y la «hermenéutica creyente». La primera contempla el texto en sí mismo, en el momento de su producción, separándose de la tradición —bíblica o eclesial— que lo recibirá; la segunda acoge el texto en la totalidad de la tradición bíblica y eclesial, y a la luz de la fe. Para Vanhoye ambos momentos son inseparables, ya que la fe es la precomprensión más adecuada para el estudio científico y crítico de los textos bíblicos. La tradición, por otro lado, es la cuna y el contexto en el que se han formado los escritos neotestamentarios, de modo que sería contradictorio prescindir de ella en su interpretación. Lo importante, dirá Vanhoye, es no introducir en los textos bíblicos concepciones que pertenecen a estadios posteriores en el desarrollo de esta Tradición.

Viene a continuación un artículo que P. Beauchamp escribió en 1992 a petición del director de la *Revue Biblique*, donde hace una síntesis condensada y enormemente rica de su pensamiento¹¹. Beauchamp se propone explicar el sentido de la afirmación central de su hermenéutica bíblica: «el acto de Cristo cumple las Escrituras», que es a su vez la clave comprensiva de ambos Testamentos. Esta tesis no se presenta para Beauchamp como un principio uniforme, sino que se da en un movimiento dialéctico, como objeto definitivo de un deseo. El autor francés desarrolla su afirmación retomando el concepto de «figura», es decir, señalando los principios de una «exégesis tipológica».

¹¹ P. Beauchamp, SJ (Tours [Francia], 1924 – París, 2001) fue profesor de Antiguo Testamento en la Facultad de Fontaines (Chantilly) de 1960-62; más tarde (1962-64) en el Pontificio Instituto Bíblico (Roma); y después en la Facultad de Fourvière (Lyon), de 1965-74. Fue decano de esta última Facultad (1966-72); y luego del Centro Sèvres en París (1974-94).

Una comprensión defectuosa de los «tipos» o «figuras» ha llevado a considerarlos elementos abstractos, imaginarios, sin relación con la realidad y la historia bíblica (véase el primero de los «obstáculos» que señala Beauchamp). Y, sin embargo, una interpretación «según las figuras» hace posible elaborar un discurso filosófico y teológico sobre la Biblia que mantenga su forma específica de hablar, es decir, que no pretenda revestirla trasponiendo sus imágenes en verdades abstractas de tipo histórico o filosófico¹².

Dado que el «lugar» de las figuras es el «relato», Beauchamp desarrolla su propuesta interpretativa eligiendo como clave no el «término» (los conceptos o las ideas) ni el «hecho» (la historia o la sucesión de acontecimientos) sino la «palabra».

Así, el autor francés elabora algunos principios fundamentales de una teoría del «relato»: el relato es siempre contingente (podría haber sido de otro modo); tiene un final o resolución (a diferencia de un poema, por ejemplo, que no exige un cierre de la trama) y atraviesa continuamente lo perceptible (trata de realidades sensibles como el alimento o el sexo). El relato no es solo «historia» sino que tiene una existencia dialógica, busca interesar a alguien, busca crear un intercambio real entre dos individuos, entre dos «cuerpos» (el del que habla y el del oyente). Surge así la relación indisoluble entre «Verbo» y «carne», entre relato y cuerpo. El «relato» bíblico nace en un «cuerpo» social (Israel) y se transmite en él, siempre en relación dialéctica con las naciones, hasta su cumplimiento, que asume de nuevo una forma corporal, la Iglesia.

En quinto lugar, presentamos un artículo publicado en 1997 por B.S. Childs¹³. El problema al que trata de responder Childs se ase-

¹² Se puede consultar al respecto: C. Granados, «Cumplimiento y exégesis figurativa en P. Beauchamp», en *Estudios bíblicos* 64 (2006), pp. 19-29.

¹³ B.S. Childs (Columbia [SC], 1923 – New Haven [CT], 2007) fue profesor en la Universidad de Yale (1958-99) y nominado *Sterling Professor* (el más alto home-

meja bastante al de Beauchamp. El título del artículo plantea directamente la cuestión: «¿Da el Antiguo Testamento testimonio de Jesucristo?». La respuesta científica a esta pregunta ha sido siempre un reto para la exégesis cristiana. Childs asume el desafío, contesta que «sí» y trata, con mayor precisión y síntesis que en otras ocasiones, de dar razón de su respuesta. Ya había abordado el tema cinco años antes en su *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*¹⁴, provocando todo tipo de reacciones. Entre éstas, no faltaron las críticas, incluso de aquellos que, como R. Rendtorff, practicaban un método exegetico similar. De hecho, el artículo que presentamos, según confiesa el propio Childs, es una respuesta a las dificultades que le planteó el exegeta alemán en la recensión que hizo a su *Teología bíblica*¹⁵. Childs quiere mostrar a su colega que la comprensión del Antiguo Testamento como *Christuszeugnis* (testimonio de Cristo) que él propone es muy distinta de la que se tuvo en el pasado.

La clave para entender la explicación de Childs está en diferenciar distintos niveles de lectura en un texto del Antiguo Testamento. Nuestro autor distingue tres «niveles»; no son tres «modos» distintos de leer un texto, sino tres «contextos» necesarios y complementarios desde los que interpretar un pasaje veterotestamentario. Solo desde el tercer nivel, tomando el Antiguo y el Nuevo Testamento como una unidad, con la luz que proyecta sobre el Antiguo Testamento la plenitud de la revelación, se puede hablar de *Christuszeugnis*. Así, en otro nivel donde este conocimiento sea más limitado, donde falte la luz que abre la finalidad última de la

naje académico otorgado por dicha universidad) en 1992. Aparte de su prestigio internacional y de sus numerosas publicaciones, se le reconoce el mérito de haber sido el promotor principal del «acercamiento canónico».

¹⁴ B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, SCM, London 1992.

¹⁵ Ver R. Rendtorff, «Rezension Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*», en *Sünde und Gericht, Jahrbuch für Biblische Theologie* 9, eds. I. Baldermann et al., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1994, pp. 359-369.

Escritura (el Nuevo Testamento), no se puede percibir cómo un texto habla de Jesucristo. En este sentido, la posibilidad de que el Antiguo Testamento dé testimonio de Cristo nace de la confesión de fe, y no del contexto polémico de la apología; y su verdad última se presenta como una autoafirmación que se acepta o se rechaza, no como una demostración analítica.

El artículo que cierra el volumen es obra de S. Hahn, profesor de Teología y Sagrada Escritura convertido al catolicismo en 1986¹⁶. Aceptando el principio de que la Iglesia es lugar privilegiado de la interpretación bíblica, Hahn desarrolla un acercamiento litúrgico al texto canónico. El artículo es como la puesta en práctica de algunos principios evocados anteriormente, pues más que reflexionar sobre cómo hacer exégesis, interpreta la Biblia desde la ciencia y desde la fe.

Según Hahn, el concepto de «canon» establece en primer lugar una *unidad formal* entre Escritura y liturgia. Esto es así porque el uso de los libros bíblicos en la liturgia de la Iglesia fue un criterio decisivo a la hora de establecer qué escritos eran Palabra de Dios. A la vez, se da también una *unidad material* entre Biblia y liturgia, porque la celebración cultural, sacrificial y ritual del pueblo es contenido clave y constante de los textos bíblicos. Partiendo de esta profunda unidad entre ambas realidades, Hahn presenta una trayectoria del tejido bíblico en la que todo está ordenado teleológicamente a partir de este punto de vista litúrgico. Comienza con la creación, pasando por la alianza sináitica y el reinado de David para culminar en el pueblo que celebra el memorial de la muerte y resurrección de Cristo.

¹⁶ S. Hahn, 1957, profesor de Teología y Sagrada Escritura en la Franciscan University de Steubenville desde 1990. Tras su conversión al catolicismo en 1986 fundó el centro Saint Paul para la Teología Bíblica del cual es actualmente director. Fue nominado en 2005 para la Cátedra de Teología Bíblica en el Seminario de St. Vincent, en Latrobe, Pennsylvania. *Best seller* traducido a 30 idiomas es el relato de su conversión: *Rome Sweet Home. Our Journey to Catholicism*, Ignatius Press, San Francisco 1993; trad. esp. *Roma dulce hogar*, Rialp, Madrid 2000.

Tras su recorrido Hahn extrae tres principios que definen lo que él denomina una «hermenéutica litúrgica», a saber, el principio de la *economía* (el plan de Dios que permite un cumplimiento y una teleología del relato), el de la *tipología* (como modalidad concreta en que se lee y escribe la historia en la Escritura) y el de la *mistagogia*, capaz de reconocer cómo los modelos tipológicos, con los que la economía divina se presenta en la Escritura, continúan en la liturgia sacramental de la Iglesia.

Concluimos. En 1989 J. Ratzinger proponía, en un artículo programático que hemos recordado ya al comienzo¹⁷, un posible camino de desarrollo para la exégesis futura: «No necesitamos en este momento nuevas hipótesis sobre el 'Sitz im Leben', sobre posibles fuentes, o sobre los procesos inherentes a las tradiciones. Necesitamos una mirada crítica al paisaje de la exégesis actual, para regresar de nuevo al texto y poder separar las hipótesis que nos hacen progresar de aquellas inútiles. Solamente con estos presupuestos puede desarrollarse una nueva y fructífera colaboración entre exégesis y teología sistemática; solamente así puede ser la exégesis realmente un servicio para la comprensión de la Biblia».

Bien entendidas, estas líneas descubren que el desafío no está principalmente en la cuestión (tan explotada y controvertida) de los métodos, sino más bien en la propia función de la exégesis en el contexto teológico y eclesial. Se trata sobre todo de elaborar una reflexión que revise y profundice la función de la exégesis como ciencia en la Iglesia. El programa de «colaboración entre exégesis y teología sistemática» que proponía en estas líneas Ratzinger debe basarse necesariamente en esta reflexión madura y seria. Solo así podrá ser el estudio de la Escritura, retomando palabras del Concilio en DV 24, «veluti anima Sacrae theologiae».

¹⁷ Ratzinger, art. cit. nota 5, pp. 53-54.

SAGRADA ESCRITURA Y CIENCIA DE LA FE

R. Guardini

I. El Nuevo Testamento como objeto científico

El Nuevo Testamento se compone de un número de textos que forman un canon (palabra que significa «orden», colección oficial) y son: los cuatro evangelios; los Hechos de los Apóstoles; las cartas de los apóstoles Pablo, Pedro, Judas, Santiago y Juan; la carta a los Hebreos y el Apocalipsis. ¿En qué sentido pueden ser estos textos fuente de conocimiento para una ciencia (la teología)? Se componen de documentos históricos; relatos de acontecimientos; colecciones de enseñanzas, admoniciones y avisos; precipitado de experiencias religiosas. Lo más inmediato sería clasificarlos como fuentes históricas, en línea con otras fuentes del mismo tipo, pero ¿acertaríamos con este modo de proceder?

II. El conocimiento de la realidad y el conocimiento de Dios

Nos situamos así ante una pregunta fundamental para la teoría del conocimiento, y del conocimiento religioso y cristiano en particular.

Esta cuestión teórica sobre el conocimiento nos conduce en primer término a un problema más general: ¿qué significa cada uno de

esos actos que denominamos «conocimiento»? No en cuanto a su proceso psicológico, sino en cuanto a su contenido, en cuanto a su sentido. Cada uno de esos actos tiene la pretensión de comprender un «objeto»; ¿es esto correcto? ¿Qué son esos objetos? ¿Cómo se presentan ante el sujeto que los pretende comprender? ¿Qué límites existen en esta comprensión? La teoría del conocimiento en general se ocupa de esa singular relación que se da en el conocer entre sujeto cognoscente y objeto conocido.

A continuación surge la pregunta siguiente: ¿Es esta relación siempre igual? ¿No se da una diferencia cognoscitiva entre comprender una reacción química y entender los motivos que condujeron a Carlomagno en su política contra los Saxos?

Conocer no consiste en dar una forma determinada al objeto a través de categorías espontáneas (como Kant y el idealismo se lo figuraban); se trata más bien de comprender en sí una realidad existente y consistente, y de hacerlo según el modo como esta realidad pide ser comprendida.

Ahora bien, este conocimiento no es una simple repetición. El conocimiento no es un espejo muerto que refleja los objetos; no es un aparato de formas lógicas unificadas en el sujeto que procesa automáticamente cada objeto que se coloca «delante de la cámara». La comprensión es un movimiento vivo del hombre real hacia el objeto; un encuentro entre un hombre y un objeto. En este movimiento y encuentro, alzándose sobre el evento concreto, se genera un sentido superior, «la verdad»¹. Si esto nos resulta claro, entonces no nos será posible pensar que el conocimiento funcione autónomamente, por sí mismo, como un aparato mecánico. Se trata más

¹ Con esto se rechaza de plano la concepción idealista, que separa el conocimiento en una situación concreta y el sistema ideal de significación. El primero es real, el segundo es solo válido. En realidad, solo existe un acto vivo y real de conocer, en el que se da, de una forma concreta y unificada, la posibilidad ideal de significación, y cuya esencia consiste precisamente en esta concreción.

bien de un juego concreto de fuerzas, de un acontecimiento y un encuentro vivo; y nos tenemos que preguntar: ¿cuándo se produce? La generación de un sentido válido, la verdad, depende de que se den cada uno de los actos concretos de conocimiento del hombre vivo. ¿Cuáles son las condiciones —no abstractas, sino vivas— de esta producción? En el acto concreto de conocimiento no se trata de «un sujeto en general», sino de un sujeto vivo; no se trata de «un objeto en general», sino del «objeto concreto». ¿Qué implicaciones tiene este hecho en el conocer?

Los existentes no son todos iguales, sino cualitativamente diversos entre sí. Diversos ya en los grandes ámbitos del ser; pero también, dentro de cada uno de estos ámbitos, diversificados en clases, sub-clases, y así hasta todas las peculiaridades individuales. Quedándonos en los ámbitos del ser, podemos distinguir algunas grandes parcelas: el ámbito de lo mecánico-muerto; el de la vida biológica y psíquica; el de lo personal-espiritual; el de lo pneumatológico-espiritual. Finalmente, no como uno más en la serie, Dios². Estos ámbitos son cualitativamente diversos, no se derivan uno de otro, aun cuando coexistan en una determinada relación³. Esta diferencia cualitativa se refiere también a su reconocimiento, es decir, al modo de convertirse en objetos para un sujeto cognoscente. No existe un modo de conocer general que se aplique de la misma forma para comprender una reacción química, un aparato mecánico, el proceso de crecimiento de una planta, el desarrollo de un animal, las emociones humanas, la formación de los conceptos, las elecciones éticas, el problema filosófico del ser, el fenómeno religioso de la oración, etc. Una corriente de pensamiento largamente

² Véase R. Guardini, «Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur», en *Die Schildgenossen* 6 (1926), pp. 281-315 (= *Die Unterscheidung des Christlichen*, Mainz 1935, pp. 177-221).

³ Acerca de esto y de la relación de analogía, de orden, de expresión y demás, véase también el artículo en nota 2.

extendida piensa que sí. ¡Pero un conocimiento de este tipo no existe! ¡Su aceptación es en sí misma falsa, y es un signo de pobreza espiritual el hecho de aceptarla sin más! A un conocimiento de este tipo se le ocultaría justamente lo más fundamental del mundo de los objetos. Para alcanzar este fundamento el conocimiento debe ser algo vivo. A la particularidad ontológica de cada cosa debe corresponder una particularidad noética en el acto de conocer; el ámbito específico de los objetos debe ser aprehendido con sus categorías específicas.

Tratemos de profundizar en esta cuestión.

II.1. El conocimiento como acto concreto y vivo

Conocer es el modo específico en que un sujeto particular, a través de un movimiento vivo, aprehende el objeto real; en su ser, en su esencia, en su sentido; por sí y en su relación con el resto de las cosas; tanto en su concreta singularidad, como en sus aspectos universales. Este conocimiento es un acto vivo y concreto. Sin duda tiene un «significado» universal, que supera esta concreción; pero la universalidad de este significado se convertiría en un esquema vacío si no se refiriera a este acto vivo. La esencia del conocimiento consiste en que esta universalidad se transmite en un acto individual; como conocimiento de este hombre. Más aun, el objeto de este acto es la cosa concreta; la cual tiene, sin duda, una validez por encima del caso particular, una figura de la esencia, una norma, una ley, un sentido, pero (repetimos) esta validez universal no puede ser tomada en sí, separadamente, debe continuar en relación con lo concreto.

La comprensión ¿se da de un modo mecánico? ¿Se impone por sí misma al cognoscente tal y como ocurre con las cosas que se presentan ante la pantalla del aparato fotográfico y dejan su marca en el negativo? Detengámonos ahora por un momento en el acto del conocimiento y en su aplicación sobre los diversos contenidos de la

realidad objetiva. Ahí está la realidad en cuanto tal; parece algo simple y fácilmente accesible. Dado que la cosa está ahí, podría pensarse que se impone por sí misma. Pero consideremos el fenómeno de la «atención». Muchas veces percibimos las cosas clara y profundamente. En otros casos, las hemos visto alguna vez, dado que, más tarde, en una ocasión cualquiera nos vuelven a la cabeza; pero por este simple «ver» no las hemos percibido; nuestra atención consciente no se dirigía a ellos. Entre estos dos niveles finales de una realidad no comprendida en absoluto y otra comprendida con total claridad hay una serie infinita de formas intermedias. También en el caso de una intelección absolutamente clara puede introducirse una gradación similar en cuanto al impacto de lo real. Para cierto tipo de personas el mundo tiene algo de particularmente fantástico. Quizás cada uno de nosotros experimenta momentos de este género en la adolescencia, o durante ciertas horas del día, o en determinadas circunstancias interiores. También parece que existen períodos históricos en los que este fenómeno se produce de un modo más fuerte, como el romanticismo. Para otro tipo de personas, las cosas tienen una enorme intensidad en cuanto a su ser real; tan grande, que penetran formalmente en la sensibilidad, pudiendo generar una angustia de la cosa, una angustia del mundo. Es típico del modelo platónico de pensamiento filosófico aceptar una gradación de lo real, grados de realidad; pero así como este modelo, a partir de una experiencia originaria, acepta esta gradación, el modelo contrario, inductivo-analítico, la rechaza. Se ve así que la comprensión de la realidad no es en absoluto algo automático.

II.2. El conocimiento de la cualidad

Mucho menos lo es la comprensión de la cualidad, de la representación del ser en la multiplicidad de sus determinaciones y en la

unidad de su estructura. Una cosa podría describirse diciendo: es de este o este otro modo; distinta de otras. Su totalidad y sus particularidades serían definidas, ligadas y recorridas con exhaustividad. El resultado sería una representación del ser totalmente comprensible, distinta, clara. Pero esto no se da sin más. Si así fuera ¿cómo habría podido suceder, por ejemplo, que el materialismo —y no el más vulgar, sino también el científico— haya comprendido la «vida» como una función de fuerzas físico-químicas? ¿Que se haya dado por satisfecho diciendo que el cerebro segrega los pensamientos, como hacen los diversos órganos corporales con los productos secundarios del metabolismo? Éste es un ejemplo a gran escala, pero podrían traerse otros tantos innumerables de una sofisticación cada vez mayor.

Frente a estos errores podríamos dar una respuesta objetiva: «están en contradicción con la realidad de las cosas»; «sus suposiciones se demuestran falsas», etc. Pero, mirando las cosas con más profundidad, nos damos cuenta de que estas respuestas remiten en realidad a otra. No solo percibimos que estos planteamientos son erróneos, sino que podemos decir: «eso no está bien»; «existe una ceguera en esta afirmación»; sí, es una ceguera, que le podemos echar en cara como un reproche al sujeto que piensa así; ¡es una obcecación que no debía haber tenido! Mezclar los ámbitos cualitativos de esa forma no es solo algo incorrecto, sino prohibido; y la característica de esta prohibición es tal que nos permite enjuiciar formalmente una determinada carencia de valor. Así como en el ámbito del conocer se requiere una tarea educativa y también una labor ética, de igual modo, el problema de la atención en sentido amplio, es decir, en cuanto al orden y la claridad del modo de comportarse con lo real, no es solo una cuestión noética sino también pedagógica y ética.

Mirémonos a nosotros mismos; enseguida nos damos cuenta de lo fácilmente que mezclamos los campos cualitativos. Tendemos a

comprender lo viviente con las categorías del pensamiento físico; lo psíquico con las del biológico, lo espiritual con las del psicológico. Cuán frecuentemente confundimos disposiciones éticas, políticas, económicas... Así como en el ámbito de la realidad es necesaria la sensibilidad para percibir el impacto de lo real, en el campo de la cualidad hace falta una atención a la propiedad específica, que implica toda una serie de condiciones teóricas y prácticas.

Todavía menos obvia es la comprensión del objeto, por lo que se refiere a los valores y las normas. Existen algunas predisposiciones del carácter que impiden, casi congénitamente, percibir determinados valores o que permiten percibirlos solo imperfectamente. Hemos comprobado en diversas ocasiones, con pesar, nuestra incapacidad para percibir, a diferencia de otras personas, la belleza de una obra o de toda una rama del arte. O quizás éramos sensibles a esta belleza en algunos momentos y en otros no; o nuestra sensibilidad cambiaba también según la situación del momento. Todo ello determina nuestros juicios de conocimiento. El sentido de nuestro trabajo cotidiano o nuestro comportamiento hacia las personas es en muchos momentos vivo y claro; en otros se debilita o incluso se transforma en aversión. Esto tiene también su influjo en nuestros juicios de valor. Existen momentos de indiferencia, en los que perdemos en nuestra sensibilidad toda orientación. Cuando nos conocemos, estamos prevenidos para no dar juicios o tomar decisiones en esos momentos. Los vínculos morales de fidelidad, agradecimiento o confianza son fuertes cuando los sostiene claramente una actitud viva y abierta. Pero pueden también decaer y pervertirse. Pueden presentarse ante nuestra sensibilidad como contrarios a la vida y hacer que se requiera toda la atención de la conciencia para mantener la línea de conducta marcada por la constancia del juicio y la fidelidad del carácter.

Sobre esto habría mucho que decir. Se puede desarrollar toda una tipología formal sobre la diversa visión del mundo y de los valores

que determina una diversa predisposición del sujeto; es decir, los mecanismos inconscientes de selección, atenuación o intensificación, de traducción e incluso de falsificación de la norma y del valor, dominados por el influjo de la sensibilidad, de la pasión, de la situación o el ambiente, del modo de ser y los hábitos; una serie de mecanismos cuyo resultado, sostenido con argumentos y teorías, se presenta después bajo la forma aparentemente objetiva del juicio.

Incluso en la operación de conocimiento que es en apariencia la más exacta, es decir, en la constatación de una «medida» en sentido amplio de grandeza, peso, intensidad, necesidad o urgencia, subyacen una serie de prejuicios subjetivos. La psicología de la minusvaloración y del engaño señala lo poco que se puede achacar al mal funcionamiento del ojo o del oído en el fallo de estas valoraciones, y lo mucho que se debe al error en los impulsos psicológicos. Si el proceso sensorial funciona incorrectamente es porque debe funcionar incorrectamente, porque existen intereses inconscientes que influyen en el proceso de captación del objeto y que falsifican el estado de las cosas.

La correcta comprensión de un ser no se debe, por tanto, dar por supuesta. Depende, más bien, de determinados presupuestos que frecuentemente no se dan, o se dan solo a medias. Y no solamente porque la fuerza del hombre no corresponda con las exigencias del objeto, sino porque se pone en movimiento una voluntad interior que a través de un complicado juego de influjos selectivos, eliminativos, de acentuación o transformación no deja al objeto ofrecerse sin más, como es, sino como sería deseado, y así crea una atmósfera en la que el individuo se siente confirmado y sostenido por sus propios deseos.

II.3. La predisposición del sujeto (co-implicación)

El mundo de los objetos se divide en una serie diversa de ramas cualitativas; conocerlas depende, sin embargo, de determinadas dis-

posiciones en la actitud del sujeto. No existe solo el problema del conocimiento en general, sino también el del conocimiento diferenciado según la diversa situación del sujeto y sus condicionamientos. Estos últimos se extienden desde lo psicológico hasta el ámbito ético más profundo; desde el problema de la atención hasta el de la educación en el conocimiento. Trataré de especificar algunos aspectos.

En primer lugar, está la adaptación cualitativa de la potencia del conocimiento sobre un objeto. El conocimiento no es un aparato estático, sino una potencia viva y plástica de una unidad espiritual y corporal que llamamos «hombre». «Yo conozco» significa que yo «me» dirijo al objeto con una determinada, no repetible, actitud fundamental de apertura; con una acción totalizadora que pone en movimiento las potencias receptivas del ojo, la mano, el oído; de la imaginación, la distintiva y la comparativa; de la intuición y la comprensión; de la relación y el juicio. En el movimiento intelectual la fuerza viva del conocimiento se supera —intencionalmente— a sí misma para alcanzar al objeto en sí mismo; se adapta a su propiedad específica, la hace propia, la absorbe, se convierte en testigo de ella. Si esta auto-adaptación del sujeto cognoscente no se da, entonces el objeto no es acogido sino excluido. En la medida en que no me acerco al objeto «receptivamente» lo excluyo de mi campo de visión.

Esta auto-adaptación de la potencia cognoscitiva al objeto es posible porque en la condición vital del hombre están ofrecidos todos los contenidos del mundo. La antigua teoría de la naturaleza microcósmica es verdadera. El hombre es de hecho la abreviatura viva del ser. Conocerlo todo significa al mismo tiempo autorrealizarse. El acto vivo de conocer un objeto revela lo que en mí corresponde con este objeto. La percepción de esta verdad recorre toda la historia de la teoría del conocimiento, si bien con frecuencia ha sido malentendida en sentido actualístico o monístico.

Este auto-uniformarse del sujeto cognoscente y el objeto no debe llevarnos a afirmar: «conozco solamente lo que yo mismo

soy». No tengo que ser un animal concreto para comprender ese animal. El contenido del acto de conocimiento en cuanto tal no es real sino imaginario. Para que algo se convierta en contenido de la consciencia (para que uno lo «sepa») no es necesario que se transforme concretamente en parte integrante de la realidad del sujeto cognoscente (que uno lo «sea»). En este sentido «saber sobre algo» no es lo mismo que «serlo». Y sin embargo, el acto por el cual un cierto contenido se hace contenido en la consciencia exige una movilización de toda la potencialidad del sujeto que corresponda con el objeto. De aquí se siguen algunos interrogantes: ¿De qué depende esta actualización y esta capacidad de acomodación? ¿En qué medida depende un conocimiento correcto del estado global del sujeto (de su honestidad, su agudeza, su altura espiritual, o, en fin, de su perfección personal)? ¿En qué medida están vinculados ciertos ámbitos del mundo objetivo (y ciertos aspectos en cada uno de esos ámbitos) con ciertos condicionamientos de la «educación» ética, espiritual y personal?

Estas preguntas nos conducen más al fondo de la cuestión: La acomodación cualitativa no puede darse en la indiferencia. Un objeto es conocido realmente cuando en este conocimiento se activa la interioridad; cuando se convoca una parcela interior del sujeto que concuerda con el objeto. Una vida rica en contenido interior se realiza solo en los objetos; en nuestro caso, conociéndolos. Los objetos, por su parte, llegan a ser conocidos, es decir, a estar ante el sujeto en la esfera interior de su consciencia viva, solo porque esta consciencia se actúa. Y no lo hace en general, sobre «un objeto cualquiera»; ni tampoco sobre una realización del objeto que exija exclusivamente una medida cuantitativamente diversa en cada caso; sino sobre una realización que pide un ámbito de contenido cualitativamente diverso en la interioridad. Cada objeto pide, según su orden, ser percibido y apropiado de un modo siempre más profundo; esto significa la continua utilización de ámbitos cualitativamen-

te nuevos de la interioridad. Y los objetos son solo verdaderamente conocidos cuando el sujeto cognoscente los percibe así y se apropia así de ellos, solo cuando se sitúa de esta manera para conocerlos. De otro modo son solamente registrados. Todo objeto, también el inerte mecánico, pide en una determinada medida ser «tomado en serio». Tomo una cosa en serio si dejo que tenga un influjo sobre mí; de otro modo no percibo su poder cualitativo. Cuando me confronto correctamente con una cosa para conocerla, me pongo yo mismo en movimiento; reconozco que esa cosa «significa algo» para mí. Y no solo porque se trata de algo objetivamente «cierto». Una actitud de pura e indiferente objetividad frente al objeto es infructífera. Es fructífera solo una actitud que hace referencia a la seriedad del ponerse ante esa cosa. Todo ser es portador de un valor; está sujeto a una norma de valores. Y estos valores no son una realidad muerta; al contrario, tienen poder sobre la sensibilidad, el poder del valor. Cuando un sujeto sensible a un valor lo deja entrar en su ámbito vital, todo su antiguo mundo de valores cerrado en sí mismo entra en crisis (en mayor o menor medida, según el grado de su receptividad a tal valor). He aquí la pasión y la seriedad del conocer. Esta «crisis» puede conducir a una expansión, a una explosión o a una torsión. El sujeto se defiende. Y así la lucha del ser vivo por su autoafirmación adquiere significado metafísico.

II.4. El conocimiento de la persona y de los valores personales

Este co-implicarse a través de una autoafirmación es progresivamente más necesario cuanto más se sube en el rango de los objetos; ante un hombre que se presenta como objeto de conocimiento alcanza un grado muy alto. Muchas veces puedo comprender algo que se refiere al hombre a través de su semejanza con lo mecánico; en otros casos bastará la consonancia con lo vital; y así podríamos

continuar. Sin embargo, todo lo que se refiere al carácter, a la personalidad, a la vida personal, al corazón y la interioridad, lo conozco verdaderamente en la medida en que me co-implico de un modo nuevo. Tengo que hacerme activo, en cierto sentido; tengo que convivir esa vida que está ante mí; tengo que introducirla dentro de mí. Todo esto significa una nueva autoafirmación. Me sitúo así bajo el influjo de la fuerza operante que es la personalidad específica del otro; bajo la dinámica de su carácter; bajo la fuerza de su destino. Y esto es necesario si quiero llegar a comprenderle. El punto de vista según el cual la persona no es fundamentalmente una realidad sustancial, sino que se hace real solo en el acto, es falso. La persona no es solo el punto de condensación del acto, sino también un rostro que permanece, una verdadera forma. Pero todo esto es interiormente, y solo puedo conocerla si la «acepto» como interior, de modo que la hago vida de mi vida. De este modo, la acepto en mi interioridad, y quedo expuesto, por tanto, a la fuerza de una figura externa.

Pero el conocimiento de los valores personales últimos exige todavía más. Tomemos un ejemplo: la fidelidad, en cuanto comportamiento específico de una persona hacia otra persona; en cuanto valor y tarea. La salvación de una persona depende de su fidelidad. ¿Cómo puedo conocer la «fidelidad»?

Puedo, a través de un conjunto numeroso de datos, determinar el contenido psicológico general y repetitivo del comportamiento fiel; lo puedo clarificar conceptualmente; desentrañar el fenómeno genérico de la «fidelidad» a través de la observación y el análisis, de la intuición y del trabajo lógico.

El resultado, sin embargo, no bastaría aún para describir el objeto. La fidelidad no es el comportamiento de una «persona cualquiera», sino el comportamiento de una determinada persona hacia otra. En el caso del fenómeno «fuerza» da igual quién la tenga. La fuerza es algo que pertenece a la especie; y el individuo que la desarrolla no es sino un caso más. Lo propio de la fidelidad, sin

embargo, no se da en el fenómeno general; no es una propiedad de la especie realizada en un individuo que se convierte en exponente de ella; sino que es propiedad, o más precisamente, es carácter de la persona en cuanto tal. Pero la persona solo existe en cuanto «esta persona». Solo en sentido provisorio se puede dar una definición general de la persona, ya que en realidad existe solo en cuanto particular. Lo personal constituye un orden de características propias dentro de los objetos⁴. Por ello, el problema de «la fidelidad» es realmente el problema de «la fidelidad de este hombre hacia este otro hombre». Para llevar a cabo aquello sobre lo que antes hemos discutido debo, a través de una implicación afectiva, comprender la fidelidad de este hombre concreto; vivir junto a aquel hombre que permaneciendo fiel se afianza en su propio valor personal, o bien junto al que no permaneciendo fiel es infeliz.

Pero, ¿estaría con esto terminada la tarea? Todavía no.

Cuando digo «fidelidad», como evento que funda la salvación, ¿puedo definirla, en su sentido más profundo de tarea, con independencia de a quién se refiera esta «salvación» con tal de que se trate de una persona concreta? Yo creo que no. En cuanto digo «salvación», sin concretar más, me refiero, por la naturaleza misma del objeto, a mi salvación. En cuanto digo «persona» me refiero, por la naturaleza misma del objeto a mi persona. Éste es el punto de contacto en el que la tarea teórica del conocimiento del objeto se ancla en la tarea práctica de obtener la salvación. Y aquí, pretender «ser objetivo» deja de ser un valor y pasa a significar un desarraigo. Esto no significa que no me importe el problema genérico de la salvación personal; o que no pueda ser planteado ni recibir una respuesta. No significa tampoco el pragmatismo que dice: la verdad consiste en cómo las cosas me afectan. Y tampoco significa

⁴ Véase R. Guardini, «Über Sozialwissenschaften und Ordnung unter Personen», en *Die Schildgenossen* 6, cuaderno 2 (1926).

que el problema de la salvación de la otra persona me sea indiferente. Todo ello me interesa, es pertinente y tiene un gran valor. Pero la forma esencial de la pregunta sobre la salvación es la pregunta por mi salvación. Solo desde aquí se abre el camino a la salvación de los otros⁵. Así, la pregunta: «¿Qué es la fidelidad?» conduce en su forma última a la pregunta: «¿Qué es mi fidelidad?». Y ésta alude en último término a la fidelidad que yo mantengo, no como una persona cualquiera, sino como ese yo que soy; no a la fidelidad hacia una persona cualquiera, sino hacia ésta; y no a la fidelidad en general, sino en este momento presente; y luego en el siguiente; y luego de nuevo en el siguiente. Esto significa, por tanto, que yo no puedo construir esta fidelidad *a priori*; que no la puedo deducir de observaciones y de datos psicológicos generales; que tampoco puedo inducirla a partir del conocimiento de mi comportamiento habitual; sino que la tengo que hacer. En su forma específica personal no existe antes, sino solamente cuando yo la hago. Lo que se llama fidelidad en este sentido estricto del fenómeno se me ofrece como posibilidad solo cuando la realizo.

Éste es el pensamiento existencialista que con enorme convicción ha desarrollado Kierkegaard frente a un desvinculado pensamiento objetivista. Kierkegaard ha señalado (si bien con un tipo de exageración «catastrófica» que hace saltar por los aires toda posibilidad de huida) que existen cosas (y se refiere obviamente a todas las cosas del ámbito «espiritual» o ético religioso) que no pueden ser asimiladas objetivamente sin una participación interior del sujeto; más aun, que solo se ofrecen cuando se realizan personalmente. Hay algo definitivo que solamente se me da y que solo puedo conocer cuando lo realizo. Kierkegaard lleva hasta la exageración este pensamiento, ya que también en este ámbito se ofrecen elementos

⁵ Aquí tenemos una de las más importantes aproximaciones a las palabras de Cristo: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo».

objetivos. Pero en algo tiene razón: me hago «consciente» de lo «específico» del problema de la salvación solo en mi realización personal. Se sigue que la medida de mi conocimiento depende de la medida de mi actuar. Cuanto más intensamente actúe, cuanto más de corazón me implique y más pasión ponga, más clara y plenamente se me ofrecerá este elemento específico de mi conocimiento. «Haced lo que os digo y os daréis cuenta de que proviene de la verdad». Este enunciado no puede ser expresado con conceptos generales; consiste precisamente en lo no-universal; en lo personal-particular. Desemboca, sin embargo, en conceptos universales y es lo único capaz de darles su específica credibilidad y firmeza.

A estos objetos pertenecen todas las esencias, las realidades, los comportamientos, los valores, las exigencias que se refieren a la salvación del individuo; y, por tanto, la relación de la persona consigo misma, su interioridad, pureza, carácter; y con las otras personas: fidelidad, amor, matrimonio, amistad, camaradería, magisterio y seguimiento; y también con el trabajo y con los deberes; todo el mundo de los valores, comportamientos y actitudes éticas; el mundo de las referencias y las realidades religiosas. Todas estas cosas tienen valor en sí; no han sido creadas por nosotros; no son constituidas solamente a través de nuestra experiencia o de la impresión categorial en nuestra subjetividad; podemos pronunciar sobre ellas un gran número de afirmaciones universales; de hecho, todo esfuerzo por construir una axiología objetiva, una ética objetiva, una filosofía de la religión o una teología es legítimo y está cargado de sentido. Sin embargo, el ámbito último del problema, la relación personal de salvación, no se da como un pensamiento objetivo sino existencial; en una realización viva, en una actuación viva, en el hacer. En el hacer o, al menos, en la disposición real a ello, que es ya en un cierto sentido anticipación del hacer.

II.5. El conocimiento de Dios

Todo lo dicho vale con mayor razón para Dios. Puedo conocer muchas cosas llenas de significado sobre Dios a través de un serio querer ver y un pensamiento claro, a través de la contemplación del mundo y sus propiedades, a través del recogimiento y la apertura en el cumplimiento de actos religiosos; alcanzaré, por así decirlo, lo que se puede conocer de Él por su relación con los seres en su simple estar ahí. Pero no lo último. Dios no es como un árbol sobre el que se pueden afirmar una serie de cosas y luego marcharse tranquilamente dejándolo ahí. Dios se vuelve con una exigencia para mí. Mi salvación depende de Él. Si existe Dios, en su ser y en su esencia, Él significa una viva y absoluta exigencia para mí. Para mí; no para los demás. Dios es en primer lugar una cuestión de salvación. Él no se me da, como decían los Padres griegos, en cuanto *theós pròs eautón*, «Dios en sí»; en cuanto tal, es propiedad reservada a sí mismo. A mí se me da solo en cuanto *theós prò hemás*, «Dios por nosotros». No tengo ante Él ninguna exigencia, y Él no me necesita; pero Él es una exigencia para mí y le necesito. De este modo, Dios entra en mi ámbito pleno y decisivo de posibilidades solo cuando lo acepto como la salvación de mi persona. No cuando digo «Dios», sino solo cuando digo «mi Dios».

Y se me ofrece en la medida en que yo le tomo en serio con una interiorización cada vez más profunda, en la medida en que realizo ese «mi» de la frase «mi Dios». Y esto significa: en la medida en que «cumpla su voluntad».

III. La Escritura como objeto de conocimiento

¿Qué significa todo esto para nuestra pregunta?

III.1. La Escritura como «realidad pneumática»

En el Nuevo Testamento nos encontramos con textos. Se trata por tanto de un objeto literario. Este objeto pide ser comprendido con una actitud diversa que la empleada ante un proceso natural o un fenómeno sociológico. El que analiza este objeto debe abrirse a la peculiaridad de los procesos creativos del espíritu; solo entonces distinguirá su singularidad y será capaz de acuñar, a partir de ella, conceptos y términos adecuados. Es cierto que pueden reconocerse mecanismos generales de tipo psicológico o sociológico contenidos en el objeto; pero éstos sólo alcanzan su verdadero significado a partir de su particular singularidad. Son mecanismos dentro de un proceso humano-creador, espiritual, realizado por una persona.

Las obras literarias, en concreto, deben ser consideradas de acuerdo con su peculiar género literario. La *Historia* de Tucídides es una fuente histórica; trata de hechos. Recibe un tratamiento adecuado cuando se considera de este modo, cuando se extraen de ella noticias sobre acontecimientos. También los poemas homéricos podrían ser considerados como fuentes históricas, aplicándoles todo el instrumental histórico. Se podrían así hacer apreciaciones históricas significativas. Sin embargo, lo específico suyo, la poesía, permanecerá inaccesible mientras el investigador no adquiera la posición que es propia, la de la estética. Sin ésta, toda la investigación histórica sería siempre fragmentaria. De este modo vemos que dentro del ámbito de los objetos literarios cada género diverso pide una diversa actitud cognoscitiva que es justamente la que se sigue del criterio de la ciencia real.

Las leyes fundamentales de una investigación metodológica son en todos lados las mismas. Pero estas leyes no son mecánicas; y la máxima principal de un método científico dice que un objeto no debe ser comprendido con «un método cualquiera» sino con «el método apropiado para él». No se trata de algo misterioso o fantás-

tico, sino del problema de la atención, de la pregunta sobre la apreciación de la cualidad, sobre las fronteras del umbral de percepción, sobre los procesos de selección, de transformación y de la correcta o falsa apreciación de lo comprendido. Se trata, por decirlo una vez más, del hecho de que nuestro pensar es un acontecimiento en el que se puede poner en juego una muy diversa medida de energía en cada caso; un acontecimiento que no se sitúa ante las diversas cualidades del objeto con una mecánica uniformidad, sino con una actitud de viva reacción; evento en el que se pueden actualizar ámbitos cualitativamente diversos del ser vivo.

En el Nuevo Testamento tenemos en primer lugar fuentes históricas, es decir, que tratan de acontecimientos pasados: relatos, cartas, anotaciones. Se deberían, por tanto, tomar y examinar como tales. El resultado sería la historia de aquel período de tiempo y de los acontecimientos que los textos narran.

¿Satisfaríamos así su pretensión? ¿Bastaría con haberlos analizado como se hace, por ejemplo, con los *Anales* de Tácito, las *Epístolas* de Séneca o las *Visiones* de Virgilio? Habríamos obtenido así, ciertamente, un resultado enormemente valioso. Tendríamos noticia del ambiente en el que los textos han visto la luz; de sus presupuestos históricos; de otros fenómenos paralelos. Lo específico, sin embargo, quedaría aún sin ponerse de manifiesto. Y ¿qué es lo específico?

El Nuevo Testamento es un texto sagrado, el precipitado de un evento religioso, la expresión de una revelación. Damos aquí por descontado que esto es así, es decir, presuponemos la descripción de los hechos y datos a partir de los cuales llegamos a la convicción de que Dios habla aquí y que justifican el vínculo de fe que establecemos con ellos. El «Nuevo Testamento», de acuerdo con su carácter literario, es decir, en cuanto colección de anotaciones sobre personas, enseñanzas o eventos y de cartas y textos proféticos, no es una manifestación de tipo exclusivamente natural, sino que se refie-

re al evento de una revelación. Está guiado por la fuerza de esta revelación, está lleno de su contenido y protegido por su dignidad y su validez. Dios ha hablado aquí en la historia, y no solamente del mismo modo general por el cual todos los acontecimientos históricos están, a la postre, internamente orientados a la eternidad, sino que se ha producido una auto-revelación singular, libre y personal de Dios. En ese ámbito relacional han surgido estos textos. Han surgido del *Pneuma*, del Espíritu Santo, a través del cual se ha producido y hecho comprensible la revelación. La Escritura es la obra del *Pneuma* de Cristo; está inspirada. Es un texto pneumático, santo. Este hecho le otorga un lugar específico en el campo de los objetos sobre su pura consideración literaria. Y así exige también una postura particular en el investigador, que sea capaz de comprenderlo en su especificidad cualitativa, de acuñar las categorías adecuadas para esta especificidad; que sea capaz de decir en qué sentido los datos recabados a partir de otros puntos de vista (histórico, psicológico, etc.) son aplicables a él.

Los Evangelios pueden ser tratados como cualquier otra fuente que pretende narrar la historia, como la *Historia* de Tucídides, por ejemplo, obteniéndose así claves preciosas de lectura. La cuestión es solamente si pertenecen, a la luz de su carácter específico, al mismo ámbito de objetos en el que está contenida la obra de Tucídides. Solamente un falso dogmatismo aceptará *a priori* tratar todo texto que narre eventos como se hace con Tucídides. En realidad los Evangelios son narraciones de acontecimientos que, siendo históricos, sucedieron de un modo totalmente diverso a las guerras del Peloponeso; sucedieron como venidos de Dios; son eventos salvadores, acontecimientos pneumáticos. Sin duda que las narraciones fueron redactadas «con tinta y papel», utilizando las palabras y las estructuras gramaticales habituales en aquel entonces; reflejan también los puntos de vista del tiempo y se han formado en el mismo tejido social e histórico de otros relatos. Con todo, estamos

ante una narración absolutamente singular, enraizada en una realidad pneumática, en hombres que han vivido personalmente una experiencia de revelación y que hablan a partir de ella. Estos relatos son desde una perspectiva puramente objetiva algo muy distinto de la *Historia* de Tucídides. Los acontecimientos son de un tipo particular; los puntos de vista, la finalidad y los criterios son diversos; la estratificación esencial de los hombres y las cosas que aparecen en esta historia son otros; y, sobre todo: la realidad fundante de la que aquí se trata es de tipo sobrenatural; es Dios y su acción salvadora que funda nuestra salvación. Se trata de una historia sagrada, que debe ser leída, a pesar de toda analogía posible, de una forma diversa a la profana.

Se podrían leer las cartas de Pablo como se hace con los antiguos escritos de tipo moral que encontramos en Séneca, Epicteto o Marco Aurelio, y con ello se obtendrían resultados interesantes. Pero en el fondo se trata de algo diverso. Se trata de la irrupción de un orden de vida sobrenatural que afecta al individuo y a la comunidad. No se habla de ética, sino de un modo de vivir cristiano y santo. Y si el investigador tiene la adecuada actitud vital percibirá entonces que no se puede ir más adelante abordando el problema solo desde la perspectiva de las ciencias del espíritu.

III.2. La actitud correspondiente del investigador: la fe

¿Cuál es entonces la actitud peculiar, adecuada al texto sagrado, que se debe tener para poder discernirlo en su sentido específico? Claramente la religiosa. Pero ésta no basta si nos referimos solo a una apertura genérica al hecho religioso. Esta actitud es necesaria también en el caso de los dichos de Buda o de los dichos de Lao-Tse. Pero el cristianismo —dando por sentado los presupuestos que antes mencionamos— no es solo «una religión», sino la positiva

revelación del Dios vivo, del Padre, en su Hijo hecho hombre; revelación única y obligante. Con esto nos salimos del ámbito genérico de lo religioso. Esta pretensión es inaudita; incomprensible desde el punto de vista de la actual investigación histórica. Es «escándalo y necedad»⁶. El mismo cristianismo es consciente de ello, pero lo mantiene con insistencia. A este objeto singular corresponde por tanto una actitud religiosa positivamente singular: la fe cristiana.

La fe es la actitud cognoscitiva que corresponde a la revelación. El Nuevo Testamento es Palabra de Dios en un sentido positivamente particular. Se trata de una Palabra que solo se alcanza en su significado específico cuando es aceptada como aquello que es, es decir, cuando se cree. Solamente cuando me presento ante ella como un creyente me abro a su especificidad, a aquello que es sobrenatural en ella, a un evento, unas directivas y una forma de vida santa, a la realidad de Dios que allí se expresa.

¿Qué es la fe? En primer lugar, un evento que crea un punto de partida y un nivel de realidad. La fe no puede retrotraerse a otros actos; funda su propio inicio. La percepción sensible tampoco puede ser retrotraída a otras cosas; funda también su propio inicio cuando se ponen frente a frente el sujeto cognoscente y la cosa conocida. La experiencia estética funda también un inicio cuando se confrontan aquel que vive una experiencia estética y la obra de arte; se trata de una relación que no puede ser deducida en su ser y su sentido de los presupuestos psicológicos, sino que nace originariamente del acto estético mismo. Así sucede también aquí; la fe no es una forma previa o una deducción del sujeto pensante, no es un resultado del presentimiento, de la fuerza simbólica, de la interpretación del mundo o de cualquier otra cosa. La fe es un acto deter-

⁶ Otro problema particular sería comprender el significado que tiene el momento del «absurdo» en la posición del hombre ante el cristianismo y en la motivación del acto por el que se determina.

minado con el cual se establece una nueva relación en un nuevo nivel al ponerse frente a frente el hombre creyente y la revelación. Esta relación tiene su contenido propio e irreducible. Igual que el confrontarse del sujeto sensitivo y el objeto percibido tiene su contenido, que es el conocimiento de las cosas; igual que la vivencia estética tiene su contenido, es decir, la experiencia de una expresión del ser; así también el confrontarse del creyente y la revelación tiene su contenido: la aceptación de la Palabra de Dios.

¿Qué sucede en el caso de la fe? Tomemos el caso hipotético más sencillo en el que un hombre que antes no creía se hace creyente. ¿Qué sucede en este paso? Este hombre tiene ante él una serie de hechos: testimonios históricos, acontecimientos, grandes figuras, pensamientos transmitidos, etc. Este hombre ha adquirido ciertas convicciones, ha tenido ciertas experiencias, ha descubierto determinados valores y entrevisto ideales. Se sumerge en este mundo; prueba, tiente, hasta que con más o menos celeridad, más o menos seguro, alcanza en todo este conjunto una realidad que es el presupuesto de todos estos fenómenos, valores, personajes y eventos; algo que se expresa en todos ellos; que se presenta «en el mundo» pero dejando claro que no es «del mundo»; el Dios vivo que llama. Aquel que va buscando reconoce esta realidad, la pone de relieve, la afirma y la remarca; reconoce que está ahí. La reconoce como determinante para él; la profesa; se vincula con ella, en cuanto fenómeno personal, mediante un acto personal, un vínculo de fidelidad. Él sabe que de este modo se está tocando un elemento constitutivo de su personalidad que es más profundo que cualquier otro. Este elemento, el núcleo religioso, hace referencia precisamente a esa realidad. El que buscaba recibe en un cierto sentido una participación en la diferencia de esta realidad; alcanza de este modo a Dios y queda junto a él y frente a él en un nivel de realidad diverso al material, psicológico o natural-personal. En este nivel brota una nueva vida; una nueva serie de actos, relaciones y determinaciones con nuevos contenidos.

El fenómeno que más parece asemejarse a éste es el de un vínculo personal definitivo. Una persona conoce a otra, toma contacto con ella, hasta que desde las diversas condiciones psíquico-físicas emerge algo que está por encima de ellas: la genuina persona espiritual, el yo. La persona lo aferra entre el resto de las cosas, lo reconoce, se vincula con él trascendiéndose; experimenta que en este yo-tú se introduce una realidad más profunda, un nivel más profundo del fenómeno a partir del cual se hace posible una nueva vida, un nuevo orden de vida: la amistad, la camaradería, el matrimonio, cada una con sus contenidos peculiares.

En la fe se produce aquello que, como vimos antes, se exigía para la comprensión nueva de un objeto. El yo se determina de una forma nueva, más aun, definitiva. La realidad de la que aquí se trata es la que funda radicalmente la salvación; la salvación absoluta, la vida eterna a través del amor de Dios. El acto de comprender es aquí, por su mismo significado, un absoluto tomar parte en el objeto conocido. Solamente puedo creer en mi Dios, en mi salvador, en mi padre⁷. Una objetividad aséptica es aquí imposible. La fe es esencialmente adquirir la salvación, es «entregar la vida». Es fe en la medida en que yo en mi propia identidad me hago partícipe, en la medida en que esta realidad penetra en mi propia vida y es aceptada: «vivo yo, pero no ya yo, es Cristo quien vive en mí». Esto significa una medida que hace explotar; es «el vino nuevo en los odres viejos»; el «despojarse del hombre viejo»; el «morir del hombre antiguo»; la cruz.

El contenido de la fe y el acto de fe son gracia, son donación. Y sin embargo en ellos se actualiza aquello que es más íntimamente mío, lo absolutamente mío, el núcleo último del ser. Ciertamente, esto se produce de un modo distinto a como ocurre en la auto-

⁷ Esto no significa que caigamos en un subjetivismo. El «mi» pretende resaltar la participación, frente a una mera constatación objetiva.

actuación de la que hablábamos antes. La revelación no pertenece al «mundo»; no existe una entidad humana que se corresponda con ella a modo de microcosmos. Tampoco se trata solo de un conocimiento puramente natural de Dios, pues lo que se actuaría en el hombre si así fuera sería simplemente la imagen de Dios grabada en él. Con revelación no nos referimos solo a una realidad trascendente sino también sobrenatural. Y sin embargo hay «algo» que vive ya en el hombre y que espera; hay algo a lo que Agustín se refería cuando hablaba del alma como «cristiana por naturaleza»; eso mismo que evocaban Escoto, Francisco de Sales o Scheeben cuando decían que aun sin el pecado Dios se hubiera hecho hombre para conducir la creación a la comunión de gracia. Cuando el pensamiento pretende precisar más de cerca este «algo» fácilmente acaba por distorsionar el misterio de la gracia; se trata de aquello que se despierta y se actúa en la fe, como un soporte humano de la gracia de la fe.

Por lo que respecta a la realidad comprendida en la fe, la relación que el creyente establece con ella supera el ámbito de lo psicológico o lo natural-personal. No puede ser deducida de ninguna de ellas. No puede ser tampoco juzgada por ellas. De hecho, esta realidad sabe de su soberanía sobre los otros ámbitos. El comportamiento vital del creyente se sabe tan por encima de lo natural que solo se deja juzgar desde sí mismo, no a partir de criterios lógico-psicológicos. Lo esencial de la fe puede solamente ser creído; su tarea, sus crisis y demás solo pueden ser valoradas a partir de la misma fe. Más todavía; una vez que se ha constituido, la fe no se defiende de las amenazas que llegan por experiencias espirituales, objeciones teóricas o crisis morales desde el nivel de estas mismas experiencias, objeciones o crisis, sino simplemente desde sí misma, en la forma de un rechazo. En último término la fe no discute sino que se afirma a sí misma, en fidelidad ante sí misma. Aquí reside la justificación de esa aparentemente extraña convicción eclesial de

que la duda es un pecado y, por tanto, una real y seria aceptación de la duda no es en absoluto lícita.

¿No es éste un argumento circular? Cuando afirmo que la realidad de Dios, la realidad de Cristo, solo puede ser comprendida gracias a un acto que Dios mismo regala y que, en último término, solo puede ser juzgada por este acto y no deducida de las posibilidades naturales —digo «no deducida», podrá ser «indicada», «puesta de manifiesto», «mostrada»—, es decir, que es una realidad extramundana, sobrenatural, ¿no caigo acaso en un círculo vicioso? A lo largo de la historia se ha afirmado continuamente que sí, pero se ha hecho mezclando dos cosas claramente diversas: «círculo» e «inicio». Lo que tenemos aquí no es un círculo vicioso sino el inicio de una vida.

Podría descubrir a partir de mi experiencia exterior e interior una gran cantidad de indicios y pruebas acerca de las realidades sobrenaturales; podría profundizar estos indicios en forma de reflexiones intelectuales, experiencias axiológicas o registros terminológicos... Todo esto, sin embargo, no es todavía la fe. La fe no se sigue de estos factores, como ocurre con un proceso psicológico que sigue a otro anterior, o como ocurre en una conclusión lógica que se deduce a partir de las premisas. Estos elementos justifican la fe ante la conciencia intelectual y ética; pero la fe brota espontáneamente de un centro activo más profundo, que se pone en marcha solamente en el acto de fe⁸. Donde aparece la fe, se da un brote de vida nueva que nace de un principio propio y específico. Este brote se desarrolla naturalmente a través de actos psicológicos, de pensamientos, decisiones y demás, pero siempre con la seguri-

⁸ Hablamos desde un punto de vista humano. En sí mismo, el acto de fe no es de ningún modo un acto meramente humano. Se realiza fundamentalmente a partir de la fuerza de la gracia, a partir de la «virtud infusa», que en realidad es un *credendum*. Aquí hablamos de la «encarnación» humana de esta gracia, es decir, del material del acto humano observable en el que actúa.

dad de que detrás existe algo más. Este «más», este centro, es el mismo sujeto de la fe, «el hombre nuevo», el renacido, el hijo de Dios que es recreado única y exclusivamente a través de la gracia.

Tanto el acto de fe como la relación que nace de él pueden ser expresados con categorías lógicas y psicológicas; pero se conocen como algo que es, en último término, independiente de unas y otras. Cuanto más fuerte es la fe, más pura y decididamente rechaza legitimarse a partir de presupuestos naturales y tanto más pone en primer plano aquello que, falsamente comprendido, puede parecer incongruente: su capacidad de ser un inicio. Más todavía, ante los indicios y las pruebas de fe se presentan escrúpulos, contradicciones, conflictos de valores y dificultades irresolubles del más diverso género. Si la fe, en cuanto tal, estuviera fundada cualitativamente en lo *natural-dado* entonces debería quedar en suspenso hasta que estas dificultades fueran explicadas. De hecho, sin embargo, no sucede así. Las cuestiones lógicas, psicológicas o históricas constituyen solo el campo sobre el que ella brota. Tienen para ella un significado, pues la fe debe poder justificarse, al menos de algún modo, a partir de los criterios valorativos intelectuales y éticos (véase la exigencia paulina), pero no puede estar fundada en estos criterios. De aquí que una fe vivificada sea capaz de superar las más arduas dificultades teóricas y prácticas. Newman decía: «Fe significa estar dispuesto a soportar la duda».

Quizás el ejemplo traído anteriormente sirva para aclarar lo que queremos decir. Hay diversos procesos psicológicos que preparan el establecimiento de un vínculo de fidelidad del que brota una relación de verdadero amor. Pueden darse todo un conjunto de razones y motivos que lo justifican, pero el vínculo en sí mismo no es deducible de ellos. Un amor que puede ser deducido a partir de presupuestos psicológicos es en sí mismo solamente un proceso psíquico, que en último término puede ser igualmente disuelto por causas psíquicas. El verdadero amor personal no puede ser deduci-

do, sino que brota, en medio de todo aquello que sirve para prepararlo, de una fuente más profunda; funda un inicio; vive de sí mismo; es capaz de superar todas las fluctuaciones psíquicas y, cuando se trata de verdadero amor, es capaz de juzgarse por sí mismo.

Pero todavía queda por decir algo más. El objeto de la fe es Dios, conocido a partir de su palabra, de su manifestación, del Dios hecho hombre en el tiempo; ahora bien, Dios y la manifestación de Dios, el contenido divino y la palabra perceptible, no pueden nunca sobreponerse. Dios es ciertamente el arquetipo de toda la realidad finita y por tanto está vinculado a ella; pero lo está como el absoluto, en último término inconmensurable. De este modo, su relación con el mundo es misteriosa, escondida, no determinable a partir del mundo. Se presenta así un problema irresoluble en la ejecución del acto de fe: ¿Cómo puede ser comprendido el sobrenatural-totalmente otro a partir de los objetos naturales y el inconmensurable-divino a partir de las cosas finitas? Éste es el momento que en la conciencia cristiana, a pesar de toda analogía, se ha experimentado siempre como «riesgo». Expresado de un modo extremo como la paradoja, como el momento del «absurdo». Expresado de un modo polémico, como «escándalo y necedad».

Así, la fe resulta ser un principio, el nacimiento de una nueva vida. Sucede con la fe como cuando uno se despierta. El estado de conciencia matutino, que le permite conocer, decidirse y actuar, no se puede derivar a partir del proceso físico-psíquico de la puesta en marcha y desarrollo del sueño, sino que acontece como algo nuevo, que vive de sí mismo; está ahí como algo nuevo, en cierto modo como una repetición del nacimiento. Así, análogamente, es la fe.

Y frente a los pensamientos o experiencias que la amenazan la fe se comporta como uno que está vivo entre los vivos: no discute, es decir, no actúa a la manera de un argumento que se impone sobre otros argumentos situados en su mismo nivel, sino que se afirma por su fuerza vital. Cuando la fe es auténtica no puede ser refutada

sino solo contestada; no puede ser demostrada como falsa, sino solo enfermar y morir.

III.3. Aplicación «analógica» de otros puntos de vista al texto inspirado

La fe es una específica posición cognoscitiva correspondiente a la palabra de Dios.

Con esto no se eliminan otras posiciones cognoscitivas: psicológica, histórico-crítica, humanística, filosófica. No es necesario que abandone la óptica filológico-histórica cuando leo la *Iliada* como lo que es esencialmente, a saber, como poesía; sin embargo la primera óptica quedará subordinada a la forma de conocimiento propia de la última, es decir, a la estética. Sucede algo semejante en nuestro caso: todas las perspectivas y sus resultados mantienen frente a la Sagrada Escritura su peso propio; pero siempre subordinadas a aquella que es aquí específicamente apropiada, es decir, la de la fe. La realidad constituye un orden diversamente diferenciado; en ella cada ámbito debe ser considerado en primer lugar a partir de su específico sentido propio. Cuando esto sucede, cuando lo específico, aquello que no puede perderse, está seguro, cuando de aquí se han extraído los conceptos y categorías esenciales, entonces uno puede preguntarse justamente en qué medida el resto de los ámbitos del ser se pueden reconocer en el objeto considerado y qué puede aplicarse de ellos a nuestro caso. Pero no se tratará de aplicaciones «unívocas» sino «análogas». La naturaleza de un ser vivo solo puede ser determinada a partir del ser vivo, es decir, con categorías tomadas de él mismo. Solo cuando se ha llevado a cabo esta determinación es posible preguntarse en qué medida se pueden reconocer en el ser vivo los procesos químicos y los mecanismos de los seres inanimados. Se podrán reconocer, sin duda, pero analógi-

camente, es decir, que recibirán su significado particular solo a partir de las categorías específicas del ser vivo. Igualmente sucede en el ámbito de lo personal frente a lo anímico y lo psíquico. E igualmente en nuestro caso. La naturaleza propia del texto sagrado está apagada, en el sentido estricto de la palabra, hasta que no se adquiere la posición correlativa a ella, es decir, la fe. Quien considera el texto sagrado solo desde el punto de vista histórico es absolutamente incapaz de ver el objeto en sentido propio. Solo ve fenómenos externos, contextos psicológicos, significados de palabras desde una perspectiva filológica y cultural. Uno puede analizar el término «gracia» de la revelación desde el punto de vista de la historia o la psicología de las religiones. Acuñaría así conceptos tomados de la psicología o de la filosofía de la religión, pero con esto quedaría incapacitado para ver que la palabra «gracia» en sentido propio no es en absoluto una categoría psicológica o de la filosofía de la religión sino el nombre de algo absolutamente único; de algo que germinó en Jesús y en su entorno; ese algo a lo que Pablo y Juan se refieren cuando usan esta palabra y sus sinónimos. Pero esto solamente se manifiesta al creyente (o al menos a la persona que está interiormente preparada y abierta a recibir la fe). El lenguaje que usamos en las ciencias de la religión está repleto de palabras sagradas secularizadas; de palabras que se toman no en el sentido de la fe, sino en cualquier otro sentido. Ante el hombre de fe se presenta hoy formalmente el reto de eliminar dentro de sí todas estas palabras con sus significados correspondientes y escucharlas de nuevo en su sentido originario, a partir de la revelación.

La misma Sagrada Escritura contiene esta enseñanza. Continuamente retornan en ella frases como «alzar el velo de los ojos» o «abrir el corazón», empezando desde los Salmos y acabando por los profetas. Cristo habla de «oír y no entender», de «abrir el sentido de la Escritura». Pablo menciona las «realidades espirituales, que solo espiritualmente se pueden entender» y se refiere al hom-

bre guiado por el Espíritu, que «puede juzgarlo todo y no es juzgado por nada». También el «evangelio espiritual» de san Juan está repleto de estas enseñanzas, como cuando se refiere a lo que viene «de lo alto» que no puede ser comprendido por lo que procede «de abajo»; es decir, Cristo y su palabra no pueden ser comprendidos por el hombre puramente natural. Ésta es precisamente la gran conmoción en la vida de los Apóstoles, que hace vibrar todavía sus evangelios y sus cartas: ¿cómo ha podido acaecer que la luz haya venido al mundo para iluminar las tinieblas y las tinieblas no la hayan acogido? La línea se prolonga en los Padres y teólogos. Agustín sabe bien que solo quien tiene amor entiende el mundo del amor. Anselmo de Canterbury enseña que quien no experimenta espiritualmente la revelación no puede comprenderla intelectualmente; y quien no cree no puede experimentarla espiritualmente⁹. Buenaventura llega a decir que uno debe ser santo para poder ser teólogo. Los místicos enseñan que existe una gradación de objetos espirituales, que presupone una jerarquía de estados de realización vital del espíritu para poder alcanzar los diversos niveles...

Pero esta visión de la realidad, que se disgregó desde que cayó la fuerte ordenación del ser y de la vida que existía en el medioevo, ha quedado desde entonces olvidada (no soy pesimista, sin duda que nacerán cosas nuevas, pero desde el medioevo no han llegado todavía, ¡y el problema de tomar otra vez al individuo, desintegrado del antiguo orden, para situarlo en el nuevo está todavía por resolver!). Toda la realidad se ha nivelado en un esquema genérico de conocimiento intelectual según el cual frente a un aparato abstracto y uniformado de conocimiento (el sujeto) se sitúa un objeto, que es también uniforme en su objetividad abstracta, sea que se trate de una piedra, de una planta o de una persona. Y esta postura se ha con-

⁹ Cf. R. Guardini, *Auf dem Wege. Versuche*, Matthias-Grünwald, Mainz 1923, p. 37.

vertido en un dogma en aras del concepto de una ciencia que se deriva del modo propio de conocer los objetos mecánicos.

III.4. Interpretación de la Biblia y ciencia teológica

Nos ponemos ante el Nuevo Testamento en cuanto palabra de Dios, como texto pneumático, que nos habla de realidades «espirituales», sobrenaturales, a partir de la situación del hagiógrafo lleno del Espíritu. Lo comprendemos por medio de la fe. La fe no es la conclusión de un silogismo, que deba tener el carácter racional del mismo, tampoco es el estadio final de un proceso psicológico, en cuyo caso sería, como este proceso, algo psicológico, sino que es un nuevo inicio. El acto de fe puede contar, como hemos visto, con predisposiciones de tipo racional o psicológico; pero cuando se produce constituye algo nuevo. Por él y en él entra un nuevo ámbito de realidad y cualidad en el objeto estable. El contenido de la Sagrada Escritura, en cuanto palabra de Dios, puede solamente ser comprendido en la fe. Más aun, su misma cualidad específica y su pretensión, el hecho de que es palabra de Dios, puede ser comprendido en cuanto tal solo en la fe. Toda motivación que sea simplemente racional o sentimental es solo preparatoria, *praeambula*, introducción; pertenece a un orden cualitativamente diverso, el natural. Solo el acto de fe es cualitativamente correspondiente, en cuanto tal, con la Sagrada Escritura. No se obtiene como resultado de unos datos naturales previos; estos datos le preparan solo el camino. La fe brota del centro libre del espíritu vivo y redimido; es generada a través de la gracia creadora de una vida más alta. Es una «virtud» divina e infusa. Y, sin embargo, o precisamente por ello, es la tarea más propia del hombre —ésta es la paradoja de la acción divina, que hace a la criatura sobre la que obra más libre en su propia actuación esencial cuanto más intensivamente actúa en ella—.

No es posible intuir ni aun siquiera observar cómo se produce este acto; igual que no es posible para mí intuir ni observar cómo me despierto o cómo vine al mundo. Se trata de un proceso a través del cual yo, en cuanto ser vivo, me elevo a una nueva cualidad de vida, a un nuevo estado de vida. Es algo que no se puede saber, sino solo realizar.

Solo cuando está ahí puede uno tratar de profundizar tanto en este proceso como en los objetos que a través de él se revelan, y obtener un conocimiento siempre más profundo; éste es el conocimiento de fe, la «gnosis» cristiana. Pero será siempre solo una profundización que no llega a tocar fondo, pues la revelación no es misterio solo gradualmente sino esencialmente. La fe permanece como un presupuesto que el conocimiento no puede eliminar, pues constituye el ámbito en el que se da el misterio.

Cuando esta profundización se realiza metódicamente, con sentido crítico en la formación de los juicios y orden sistemático en el desarrollo, se convierte en ciencia de la fe, en teología. Entre sus objetos propios o fuentes está la Escritura y su contenido en cuanto palabra de Dios. La teología tiene la misión de determinar a partir de la fe la esencia y el contenido de la palabra de Dios; y acuñar palabras y conceptos a partir de ella. Para llevar a cabo esta tarea se ayuda de todo lo que las modalidades de investigación histórica, psicológica o filológica le ofrezcan. Lo asume, sin embargo, no con el mismo sentido, unívocamente, sino analógicamente; subordinándolo a las categorías específicas de lo santo-sobrenatural.

La teología está siempre sostenida por la fe. Dicho de otro modo, si el teólogo más señalado pierde realmente la fe, pierde también su objeto. Dejaría de entender sus propios escritos anteriores. Pasarían a desagradarle sus propios argumentos. Así como las enseñanzas de Jesús son inseparables de su boca, y así como no hay una «esencia del cristianismo» sin la persona de Jesús, de igual modo no hay una teología separable de la fe (y esto de ningún modo debe

entenderse en sentido subjetivo, sino eminentemente objetivo). De aquí también que la intensidad y capacidad comprensiva del conocimiento teológico crezca o descienda según la viveza de la fe —presupuesta naturalmente una capacidad de investigación científica—. El conocimiento teológico depende de la vida de fe, de la oración, del obrar cristiano, de la santidad. Esta verdad es evidente en el Nuevo Testamento. Lo era también en el cristianismo primitivo. También en el medioevo, como muestran un Anselmo, un Buenaventura, un Tomás de Aquino —por no mencionar toda la escuela mística—. Y lo ha seguido siendo en líneas generales hasta este momento. Pero a este principio fundamental se ha antepuesto un principio práctico. La autonomía de la ciencia metódica moderna con su modelo ficticio de un conocimiento objetivo e independiente que funciona desde y por sí mismo se ha trasladado en cierta medida a la teología. Con esto no solo se separan vida cristiana y pensamiento teológico, corriendo como en líneas paralelas con gran daño para una y otro, sino que también peligra la ciencia teológica en sí misma, pues este modelo amenaza con arrebatar a la teología su acto constitutivo y, con él, su objeto específico. Cuando Tomás de Aquino afirmaba que había compuesto su *Summa* de rodillas no hacía una observación piadosa, sino que enunciaba un principio metodológico, que vale para todo trabajo teológico auténtico. No implica solo que el teólogo tiene que ser piadoso o tiene que implorar la presencia divina (todo esto tendría una relevancia exclusivamente personal). Implica más bien que el acto vivo de fe y su realización concreta, en la oración y en el obrar cristiano, son el fundamento metodológico del pensamiento teológico; de igual modo que la apreciación de una obra de arte es el fundamento de toda posible ciencia estética. No es casual que los teólogos verdaderamente grandes hayan sido santos y hombres de oración. No lo eran «en privado» sino esencialmente en cuanto tales. Y en primer lugar aquí, en el ámbito específico de la teología; solo en un segundo

momento se vuelcan las capacidades creativas propias de la teología en lo histórico o psicológico. Aquí el teólogo se encuentra delante de las realidades cristianas; aquí busca el rostro del Dios vivo; aquí se percata de las exigencias reales del Padre que gobierna su reino en el tiempo. Diciendo esto me parecía innecesario añadir que no aludo aquí solo a la vida religiosa individual, sino más todavía a la vivencia de la realidad eclesial; pero experimentada religiosamente, es decir, con el ser interior, con un vivo compromiso, creyendo, amando, llevándola en el corazón y en la conciencia... La teología es ciencia de la realidad. La realidad es el Dios vivo trinitario trabajando en la Iglesia y en las almas. Ante esta realidad se encuentra el hombre de fe, que obra según la fe, con la meditación y la liturgia, con su vivo compromiso en la Iglesia, con su acción y su superación... Con esto comprende el hombre estas realidades cuya elaboración conceptual será después materia para la teología. En todo esto naturalmente el dogma y la enseñanza magisterial de la Iglesia constituyen esos momentos únicos, capaces de dar al objeto de la fe su forma definitiva y al acto de fe su ley. También esto pertenece al fundamento de la metodología teológica; y es necesario resaltar, por tanto, que lo dicho anteriormente no debe ser malinterpretado y referido a un subjetivismo experiencial (sobre esto diremos más adelante). Lo que aquí podemos concluir es lo siguiente: la teología es una ciencia de la realidad, dada en la fe y en la plenitud de la vida de fe; no es una parte de la historia de la literatura o del análisis conceptual.

Frente a la teología definida de este modo se pueden presentar objeciones que provengan de las constataciones propias de una ciencia pura de la naturaleza. La Sagrada Escritura pertenece tanto a la esfera de la fe como a la de la experiencia. Por ello se confrontan en ella consideraciones provenientes de diversos puntos de vista. Los resultados de la perspectiva de fe y los que provengan de juicios inductivos-históricos pueden quizás entrar en

contradicción. Debemos contar con esta posibilidad desde el principio. Está dada con la misma estructura divino-humana del texto sagrado así como con la estructura sobrenatural-natural del hombre creyente. Cuando se presente una dificultad de este tipo la afrontaremos. No trataremos de resolverla precipitadamente; no reduciremos la firmeza de la posición de fe ni tampoco trataremos de acomodar a nuestro gusto el juicio histórico. Comprobaremos uno y otro. El primero, para ver si es un verdadero y cierto contenido de fe. En este punto puede uno con frecuencia equivocarse, y ya muchas veces un tiempo posterior ha corregido lo que otro anterior tenía por cierto. En cuanto al segundo juicio, trataremos de ver si se trata realmente de una afirmación científica. Y aquí también ha ocurrido que con el paso del tiempo (a veces solo un siglo o incluso un período más breve) hemos visto cambiar algo que se había afirmado como absolutamente científico. Más aun, la investigación científica —realizada por hombres reales, no por sus ideologías— está llena de prejuicios y, aparte de esto, existe esa extraña realidad de la moda en el campo científico. Con esta comprobación se resolverán frecuentemente aparentes contradicciones. Supongamos, sin embargo, que un supuesto contenido de fe y un supuesto resultado científico realmente se encuentran en una contraposición irresoluble, tendremos entonces que tener el valor para contentarnos con pronunciar un «non liquet». Mostraremos así que la tensión no proviene de una verdadera contradicción, pues la verdad no puede contradecir a la verdad, sino del hecho de que todavía no tenemos un punto de vista suficientemente rico y amplio, capaz de considerar cómo desde un nivel más alto lo que parecía desde uno más bajo contradictorio resulta unitario y no solo superficialmente sino en verdad.

IV. Actualidad de la Sagrada Escritura como Palabra de Dios

La afirmación de la cual partíamos antes, es decir, que la Sagrada Escritura es palabra de Dios y exige una actitud cognoscitiva correspondiente a ella, lleva todavía más lejos.

IV.1. Experiencia de fe y ciencia de la fe

La Escritura se nos presenta ante todo como texto constituido en una historia. Son relatos escritos en un determinado tiempo; cartas, que nacen de relaciones temporal y localmente comprobables; manifestaciones proféticas de hombres concretos. Todo esto está ligado con un determinado contexto histórico, y es válido el principio según el cual una afirmación histórica se debe comprender a partir de sus presupuestos. Si uno quiere comprender la palabra de Dios debe preguntarse: ¿cuándo se escribió? ¿Quiénes fueron sus autores humanos? ¿Qué significaban en aquel tiempo las palabras que el texto emplea? ¿En qué relaciones humanas se inscribe? ¿Qué condiciones culturales presupone? De este modo, la palabra de Dios solo puede ser comprendida a través de una específica investigación histórica (siempre, naturalmente, bajo la categoría-guía de texto sagrado y desde la actitud dominante y fundamental de la fe). Nuestro camino hacia la Palabra de Dios nos conduce al pasado. Llegamos al texto y a su sentido recorriendo el camino por el que él ha llegado a nosotros: a través de las diversas formas de la mediación histórica.

Está claro que las cosas deben ser así. Se desprende ya de cuanto dijimos sobre el método histórico de acercamiento al texto sagrado. Pero con esto no se agota nuestra relación con la Escritura en cuanto texto sagrado. Para responder a la pregunta sobre la forma más segura del texto, sobre el tiempo en que se formó, el modo en

que sus diversas partes se relacionan, cuál es el significado histórico del vocabulario empleado, cuáles son las situaciones históricas del momento y, por tanto, el significado real de las personas, relaciones, posiciones desde las que se habla; para todo esto y para cuestiones similares es pertinente la investigación histórica. La palabra de Dios es una palabra histórica. Por ello debe ser comprendida en cuanto tal, históricamente. Pero es claro que este camino no puede ser el único que lleve a la palabra de Dios en cuanto tal; más aun, no será esencialmente el más importante. Consideremos atentamente cuántas dificultades se presentan en este campo, qué cantidad de trabajo y conocimientos requiere, cuántos presupuestos anteriores se exigen para poder responder correctamente a las cuestiones; nos damos cuenta así enseguida de que solo unos pocos tienen estas capacidades. Y las tendrán menos aun cuanto más seriamente se profundicen las cuestiones de crítica histórica. Es bueno que haya gente de este tipo, que realice esta tarea dentro de la gran comunidad humana. Pero el camino único, el camino normal del hombre creyente para acceder a la Escritura en cuanto Palabra de Dios, no puede ser éste. Precisaré mi pensamiento para que no se me entienda mal: con esto no quiero decir que junto a la comprensión histórica de la Escritura, que es la verdaderamente seria y la que hace posible la ciencia, deba permitirse otra menos exigente, más subjetiva, prácticamente descuidada. No gastaré tiempo en refutar esta afirmación. En realidad, partiendo del primer presupuesto, es decir, de que la Sagrada Escritura es palabra de Dios, texto sagrado, que representa un claro y determinado género de fenómeno cultural, podemos deducir la necesidad de un método de conocimiento adecuado al objeto; un método capaz de hacer que la Escritura sea comprendida y se manifieste no solo por su efecto edificante-práctico, sino por sus contenidos específicamente esenciales; sobre esta manifestación de su ser deberá basarse también la ciencia. Estando así las cosas, el camino a seguir no puede ser, al menos no en primer lugar, el histórico. De otro modo, la Escritura

quedaría reservada a unos pocos y, en concreto, a causa del talento natural y del prestigio social, pasaría a ser un coto privado para los eruditos. Pero esto precisamente contradice la esencia misma de un texto revelado. La revelación se dirige a la humanidad. Por tanto, el camino para comprenderla debe estar abierto a la humanidad.

No se trata, por tanto, de un permiso para el uso práctico-religioso de la Escritura, sino de un presupuesto fundamental del conocimiento y de la ciencia de la fe. El conocimiento de fe no es en sí mismo todavía «ciencia», igual que la experiencia estética no es tampoco todavía ciencia. Es una forma de comprensión viva del objeto. Hay, sin embargo, una ciencia que se basa en esta comprensión estética del objeto, elaborando de un modo crítico-conceptual los actos que se dan y sus resultados. Del mismo modo, existe una ciencia del conocimiento de fe; un tratamiento metódico, riguroso, preciso y crítico del acto de fe y sus contenidos: la teología. Para que la estética sea posible como ciencia es necesario que se dé anteriormente una experiencia estética. Para que la teología sea posible es necesario entonces que se dé previamente el conocimiento de la fe, tal y como se produce, por ejemplo, al aceptar conscientemente la Escritura como depósito de la fe.

La Escritura como Palabra de Dios es por tanto algo totalmente diverso de un documento que narrara una acción de gobierno de Carlomagno. Esta acción representa un fenómeno puramente histórico, que queda fijo en aquel día y en aquel lugar. Si lo quiero comprender, debo tratar de acercarme lo más posible a aquel tiempo y a aquel contexto, es decir, debo seguir el método histórico¹⁰. La

¹⁰ Pero incluso en este caso sería insuficiente, pues un documento histórico es siempre obra de un hombre y trata de problemas humanos. De este modo, tiene también una cierta relación universal y meta-histórica, que será tanto mayor y más significativa cuanto lo sea el hombre que escribe, cuanto más específicamente humano sea el argumento del que trata y cuanto más fuertemente haga referencia a relaciones humanas fundamentales.

Sagrada Escritura, sin embargo, parte de la Revelación, parte de esa quintaesencia de personalidades, sucesos y acciones a través de las cuales Dios ha actuado y hablado en el tiempo. Se trata de un evento relacionado sin duda con determinadas personas, pero que en su sentido específico no puede reducirse a un tiempo o a unos hombres determinados a los que se vincule indefectiblemente, sino que se dirige a todos los hombres y todos los tiempos. Un acontecimiento de la vida de Carlomagno se presenta ante mí en primer lugar por medio de los relatos que hablan de él, como si se tratara de una cadena de efectos históricos que pasan desde él hasta mí. Si quiero llegar hasta él, tengo que remontar toda la serie de mediaciones —ya que ni aun su popularidad me permite presentarme directamente ante él—. La revelación, sin embargo, se dirige por su propia naturaleza y fundamentalmente a todos los tiempos, también al mío. De este modo se presenta directamente ante mí y ante mi tiempo. Y esto en cuanto tal, es decir, como mensaje de salvación para la humanidad; así, como palabra de Dios que juzga, pronunciada sin duda históricamente, pero meta-históricamente dirigida a todos los hombres, a mí también, y que es comprendida en la fe; también en su manifestación escrita. Acerca de esto, es decir, de la palabra de Dios comprendida en la fe, trata la ciencia de la fe.

IV.2. Revelación y actualidad de la Escritura

Profundicemos un poco más. La revelación es un proceso que parte de la eternidad pero que se dirige al tiempo. El Dios eterno, el que es simple, absolutamente Uno, aquel cuyo ser y obrar en totalidad es un «permanente ahora», pronuncia aquí su palabra en el tiempo. Esta palabra se manifiesta en un evento de revelación; en la persona y vida de Cristo; en aquello que Él ha hecho, lo que le sucedió, aquello que dijo e instituyó. Sin embargo, en cuanto pala-

bra del Dios eterno, no queda encerrada en los años que van de la predicación de Jesús a su partida, sino que coexiste con todos los tiempos. Dios es eterno, atemporal; pero a la vez sostiene el tiempo, lo llena. Dios coexiste con todos los tiempos; habitando en la «aeternitas» llena el «aevum», es el temporal-eterno. Cada época para llegar a Él no necesita retrotraerse hacia un «en aquel tiempo», hacia el origen primigenio en el que creó el mundo; puede alcanzarle como el inmediatamente presente en este tiempo, hoy. Lo mismo sucede con su palabra. Fue pronunciada en un tiempo determinado, pero fue pronunciada como Palabra de Dios. De este modo coexiste con cada época. Y si yo (o cualquiera de mis contemporáneos) en el momento presente quiero llegar a la Palabra de Dios, no necesito retrotraerme a un «en aquel entonces» histórico en el que fue escrita adoptando una posición histórica comprensiva, sino que puedo alcanzarla como actual, desde mi situación actual, como una palabra pronunciada para mis contemporáneos.

Ha sido siempre un contenido de la conciencia cristiana afirmar que el hombre individual en su tiempo concreto se confronta de un modo distinto con la Palabra viva de Dios, con Cristo, su vida y su mensaje, con el evento de la liberación y revelación, que con cualquier otro evento histórico; y esto porque se confronta ante Él directamente. Sin duda, Cristo existió en un tiempo concreto en cuanto figura real e histórica. No es una idea, un mito o la proyección de una experiencia metafísica en el pasado histórico. Él es historia acaecida en un tiempo pasado. Al mismo tiempo, sin embargo, Él coexiste con todas las épocas, porque Él es el hijo de Dios, la Palabra esencial de Dios, que proviene de la eternidad y es vida eterna. Hoy nace Cristo. Hoy vive y actúa y habla. Hoy muere y vuelve al Padre. Hoy llega el Espíritu Santo. O es también hoy o no fue nunca. Si el salvador fuera solo histórico, solo perteneciente a un tiempo pasado, la fe no jugaría ningún papel. Todo lo apenas dicho no se verifica en una simple experiencia religiosa o en una

relación meramente poética o dialéctica, sino en una realidad. Una forma de realidad de un tipo ciertamente singular que en el lenguaje de la Iglesia se llama mística. Ésta es la forma de realidad del Cristo que se descubre en la fe; del que fue entonces y al mismo tiempo «está siempre con nosotros»; su realidad pneumatológica. Si queremos descubrirla en toda su fuerza debemos leer las cartas de san Pablo, y especialmente detenernos en aquellos pasajes que se refieren a un ser de Cristo «en nosotros»; o a un ser, vivir y actuar del hombre «en Cristo»¹¹.

La Sagrada Escritura es solo un elemento del evento de la revelación. La escritura de estos textos por parte de los apóstoles y los evangelistas es (por lo que al tiempo, causa, fuerza, validez y contenido se refiere) solo una parte de una revelación que se ha realizado históricamente, pero que también se dirige desde la eternidad a cada época y que por tanto coexiste con cada época. De este modo la orientación objetiva de la Sagrada Escritura corresponde con la subjetiva de la fe. La fe va de su ahora hacia la eternidad; pero lo hace a través de una forma de revelación en la que la eternidad se vuelve hacia cada época.

De este modo, la Palabra de Dios se dirige a cada época y exige la fe. Se vuelve también hacia mi época, hacia mí. Y cada uno tiene el derecho, y el consiguiente deber, de escucharla directamente en su época; desde la comprensión histórica de su contexto y estado particular. La Palabra de Dios en la Escritura es «para todos los tiempos», y toda la historia consiste en la tarea de extraer su significado. En esta misión global cada época tiene su parte propia. Sin duda, la palabra de Dios está concretamente determinada por la situación específica en la que fue escrita. Pero hay en ella algo latente, un significado latente, que está aguardando recibir de cada época

¹¹ Véase R. Guardini, «Das liturgische Mysterium», en *Die Schildgenossen* de 1925.

su impronta particular. Esto no lo decimos en sentido relativista, como si pretendiéramos debilitar la unidad de significado objetiva de la revelación; pero la Palabra de Dios es anuncio, y todo anuncio se cumple solo en el corazón de quien lo acoge; es una viva fuerza procreativa que en cada tiempo alcanza un nuevo cumplimiento. La Palabra de Dios no es una simple declaración, una expresión lógica de esto y aquello, sino palabra que pretende entrar en la vida y fecundarla para que germine. La conciencia cristiana, frente a todo el cienticismo empirista, no ha concebido nunca las cosas de otro modo y no ha actuado en consecuencia de un modo diverso.

IV.3. Implicaciones teológicas

Esto es de nuevo algo importante para una correcta comprensión de la esencia de la teología. Nuestra ciencia bíblica actual es sobre todo histórica. Entender la Sagrada Escritura científicamente coincide para nosotros en gran medida con entenderla históricamente. El efecto —aparte del peligro de un relativismo histórico— es desastroso. Se corre el riesgo de dejar de lado lo propiamente teológico, es decir, la realidad santa-pneumática, la lectura, la apertura y la indagación de la Palabra de Dios que es absoluta y eterna. Corre el riesgo de perderse la autoridad divina del texto sagrado, que se adquiere mediante la adoración. Y, en una correspondencia extraña pero profundamente significativa, corre el riesgo de olvidarse el presente, el «hoy» en el que el teólogo está como oyente. El historicismo pierde con su «ayer» lo «eterno» y también el «ahora»; se hace inactual y académico. La Palabra de Dios, sin embargo, es práctica, y no solo en su «uso» pastoral, sino en su misma esencia. Es esencialmente llamada de Dios, desde su eternidad, no para un tiempo genérico sino para el hoy. De este modo, no será comprendida de un modo correcto, tampoco teológicamente,

salvo que sea comprendida desde su inmediatez con cada época; quedará excluido de este conjunto un elemento que le pertenece esencialmente: el «oyente de la Palabra», que es precisamente el actual. Si lo pierde, la teología quedará reducida a una cuestión insignificante.

Así, la teología consiste en una penetración profunda y amplia, capaz de asimilar maduramente los resultados históricos del texto sagrado, consciente sobre todo de que contiene una llamada a nuestro actual «hoy», es decir, de que es un mensaje que viene de la eternidad de Dios para el presente.

Y entonces se alzará prácticamente por sí misma la pregunta vital-religiosa, nuestra pregunta a la palabra de Dios: «Maestro, ¿qué debemos hacer?». Y la pregunta suscitará la respuesta. Entonces se desvelarán los rasgos del rostro de Dios; especialmente aquellos que Él ha querido reservar para nuestro tiempo, y entonces Él, que es eterno, «se preparará» una «alabanza» de conocimiento y de obras, a partir de los signos y acontecimientos de nuestra época —que están también en el misterioso plan divino—, que solo desde nuestra época puede ser preparada.

V. Conocimiento científico y conocimiento religioso de la Escritura

Con el simple hecho de que un investigador trate de penetrar en la Escritura con todas sus fuerzas, según las posibilidades de su tiempo, utilizando aquello que le ofrecen los conocimientos históricos, no se realiza todavía todo lo que debería completarse. Lo que ha hecho representa solo el aspecto empírico del acontecimiento. El verdadero acontecimiento gracias al cual la Palabra de Dios es aceptada y la Escritura comprendida es espiritual. La misma Escritura habla de ello. Constantemente aparecen pensamientos de este tipo: que la Escritura debe ser abierta si uno pretende comprender lo que

lee; que el hombre es incapaz de entender todo lo que han dicho los profetas y que debe serle explicado el sentido; que los ojos deben ser abiertos, la mirada desvelada, el alma tocada, el interior encendido. La Escritura es la palabra viva de Dios; la fuerza liberada y siempre fecunda de la verdad. Lo que realiza su sentido y su pretensión es un evento interior, un clarificarse, un ser comprendido, un ser iluminado, ser inflamado, ser fecundado. Cada acercamiento de Dios al alma —para comunicarle una palabra de amigo— no produce resultados fijos y productos ya definidos, sino que se realiza como con una semilla, que solo lentamente se desarrolla, y al principio de forma imperceptible. Se trata de una acción que viene de Dios; de un abrirse, acoger, decidirse, acompañar desde lo más profundo del alma; de un evento de gracia. Con ello decimos también que esta forma específica de interioridad, esta comprensión particular de la Escritura no puede provocarse arbitrariamente. Lo que uno puede hacer es solo disponerse y prepararse. Lo que en el ámbito de la vida religiosa puede ser procurado y ejercitado es «velar y orar»; un cultivo y una atención viva a Dios. En definitiva, es bueno y necesario todo lo que pueda ayudar al esfuerzo del intelecto y del corazón para penetrar en la Escritura.

Llegados a este punto, desde la perspectiva científica se podría plantear esta cuestión: ¿puede algo que depende de tales presupuestos convertirse en objeto de una ciencia? ¿No es acaso la ciencia, por su misma naturaleza, un tipo de investigación sobre determinados objetos que siempre puede justificar racionalmente todo aquello que hace o acepta, y que siempre puede explicar mediante la repetición su modo de proceder? Esto solo es correcto si concebimos la «ciencia» de un modo reducido y estrictamente conceptual. Pero si la entendemos como una elaboración racional que afecta también a las grandes áreas del conocer, entonces no. La cosmovisión de la filosofía, la historia o las ciencias de la naturaleza no es

una cuestión de esfuerzo lógico. Más bien es un evento que implica al hombre completo; es un elevarse interiormente, un clarificarse, un hacerse comprensible, afinar el oído, una vibrante fecundidad; un evento que han visto como un don todos aquellos que lo han experimentado. Uno puede prepararse para él; pero nunca forzar su realización. Solo cuando se ha producido la primera intuición puede comenzar el trabajo conceptual que trata de definir el proceso y sus resultados. Este proceso puede volver a repetirse, pero reclama siempre y en todo caso, de algún modo, que la intuición viva se haga constantemente presente de nuevo; si no es así el trabajo se vuelve estéril.

Cuando hemos visto cómo se realiza todo este proceso en su forma pura, en los grandes campos del conocimiento, vemos con más facilidad que en nuestro caso sucede algo parecido. Tampoco nuestras concepciones reales y vivas han sido forzadas racionalmente, sino que han «sucedido». Todo nuestro conocimiento vital depende en último término de concepciones que nos han sido donadas. Y, en concreto, dependen de una forma de conocimiento vital que no está vinculada con determinados actos de conocimiento, sino que se realiza en una aclaración, profundización, ampliación y desarrollo producida lentamente, a partir del conjunto de los acontecimientos de la vida.

Algo parecido sucede también con la Escritura. El evento específico de la comprensión de la Escritura es religioso. No puede ser forzado. Sobre él, sin embargo, se basa un trabajo racional que trata de dar una explicación de este evento y de su contenido.

Se sigue, por tanto, la consecuencia, ya evocada, de que la medida de una comprensión científica de la Escritura en cuanto Palabra de Dios depende de la fuerza y profundidad del conocimiento religioso del individuo. Sí, así sucede realmente. El nivel de conocimiento científico de uno que estudia científicamente la Escritura,

de un teólogo, está estrictamente determinado por la fuerza de su conocimiento creyente de la revelación; solo en segundo lugar por la fuerza de su comprensión, interpretación y elaboración conceptual. Se trata de una verdad evidente en un pensamiento verdaderamente religioso. Con esto se crea una gradación en la que el menor debe honrar al mayor. El conocimiento religioso y la ciencia que trata de él no son procesos mecánicos en los que, con pocas palabras, todo es accesible a todos. Se realizan, más bien, dentro de una gradación personal, y lo que conduce a una superación del propio nivel es solo la reverencia y el seguimiento, que nos hacen entrar en la perspectiva del más alto y, por tanto, nos permiten participar de él.

VI. La interpretación de la Sagrada Escritura en la Iglesia

Con esto nos queda por responder todavía una última pregunta: ¿en qué medida un individuo cualquiera es competente en el campo bíblico? ¿No conduce quizás esta fundamentación del uso científico de la Escritura sobre la disposición religiosa del individuo a que la Palabra de Dios quede en manos de la experiencia subjetiva del particular? Esto sucedería, sin duda, si cerráramos aquí nuestro discurso. Solo que la Palabra de la Escritura no es —en cuanto revelación— una palabra privada. No se dirige a un individuo particular en cuanto tal. Es decir, la aceptación de la palabra de Dios no es una cuestión privada y por tanto no es una cuestión del individuo aislado. Sin duda, el conocimiento de la Escritura depende de la persona. La palabra de Dios está dirigida «a mí y no a otro». Trata de mi salvación, de mi relación con Dios que nadie me puede impedir. Me sitúo en ella con la unicidad, indefinibilidad e insustituibilidad de mi persona. Pero no es una cuestión que me afecta en cuanto simple individuo, como sujeto aislado y extrínseco a toda relación. La palabra está más bien dirigida al hombre, que es a la vez «privado»

y «público». El sujeto aislado no existe, es solo un valor límite, un modelo de la lucha y la defensa contra la masificación del hombre. Lo que existe de verdad es la persona, que es en sí misma, estando a la vez en relación con el conjunto; a ella se dirige la Palabra de Dios.

El hombre al que Cristo se vuelve es el particular en su indispensable unicidad, pero situado en el conjunto. Es también el conjunto, pero compuesto de individualidades personales. La revelación sería pensable en cuanto tal también como privada. De hecho se da también así (basta considerar las revelaciones a místicos). Pero éstas tienen una destinación diversa; se caracterizan por ser privadas. La revelación propiamente dicha, sin embargo, la que decimos «cristiana» se dirige al orden vivo y relacional del conjunto y del individuo. De este modo, solo puede ser correcta y esencialmente comprendida a partir de este orden en tensión; a partir del individuo cristiano que está situado en la totalidad cristiana, es decir en la Iglesia.

Es un convencimiento católico afirmar que la Sagrada Escritura ha sido transmitida a la Iglesia, y que el individuo solo puede aceptarla y entenderla correctamente a partir de la relación viva con la Iglesia. El hombre que piensa individualmente tiene una «tendencia antieclesial». Ésta le hace sentir la pretensión de la Iglesia como una opresión sobre la libertad religiosa, como una nacionalización de la esfera religiosa-personal. La pretensión de la Iglesia, sin embargo, no parte en absoluto de una minusvaloración de la persona o de la interioridad religiosa. Más bien, parte de que no existe una persona presente a sí misma en estado puro, es decir, que el concepto «persona» no es óntico sino dialéctico y que mediante él no se da, en realidad, a la persona un valor más alto, sino que se la sitúa en una posición imposible. El evento de la revelación se dirige a la persona real; se dirige, por tanto, al individuo situado en la Iglesia y a la Iglesia situada en el individuo.

En este sentido la Iglesia tiene esencialmente, en cuanto totalidad cristiana, en cuanto realidad objetiva, el primado sobre el par-

ticular. No un primado de valor, sino de representación, de autoridad, de función de guía y conductora. «Quien no escuche a la Iglesia, sea para vosotros como un pagano y un pecador público». «Quien a vosotros escucha, a mí me escucha».

Nadie cree por cuenta propia; el creyente cree en cuanto miembro del Reino de Dios. Igual que no debo ni puedo rezar: «venga a mí tu Reino», sino «a nosotros»; del mismo modo no puedo ni debo considerar la revelación como confiada a mi interpretación personal. El «nosotros» religioso se sitúa en el corazón del ser cristiano. Y no se trata del «nosotros» solo en el sentido de una comunidad unida por vínculos libres y subjetivos, o solo por la afinidad en el contenido de la vida, sino en el sentido de Iglesia formada y constituida en sí misma como totalidad. La «Iglesia» se sitúa de este modo tan profundamente en el centro del ser cristiano como la «persona».

De este modo la Iglesia está presente también en la esencia misma del acto del conocimiento de fe. No existe un conocimiento de fe exclusivamente individual; es un caso límite. Lo que se da es el conocimiento de fe de un particular desde la conciencia de fe eclesial, tal como se realiza en este ámbito, es decir, en la sincronía de la actual comunidad eclesial y en la diacronía de la historia eclesial a lo largo de los siglos; y también en la Iglesia en su consecuencia última, es decir, como totalidad representativa-autoritaria, como magisterio y tradición. El acto de fe parte de una convicción, decisión y responsabilidad del sujeto particular; pero, al mismo tiempo, de la obediencia y de una extensión del comportamiento individual en el eclesial. Y ambas cosas no como actos diversos en mutua dependencia; ni tampoco como si uno fuera el correctivo del otro; sino como unidad vital, en la que un momento es inseparable del otro. Desde el principio la decisión individual está determinada eclesialmente. Desde el principio el existente está personalmente determinado en la Iglesia y la obediencia. Repetimos, sin embargo,

que no en el sentido de una síntesis. No hay nada aquí que pueda ser sintetizado, sino que se trata de un acto originario, unitario, es decir, el acto religioso cristiano-católico, que se produce por su misma esencia en la tensión de estos dos polos.

En casos concretos puede naturalmente la realidad «Iglesia» actuar sobre la vida cristiana individual como un freno. Freno también sobre una investigación crítica o un análisis o toma de posición en el campo histórico o psicológico. Vista en conjunto, sin embargo, su actuación es positiva, y lo es en tres sentidos:

1. En primer lugar, hace posible que el individuo se alce sobre sus determinaciones psicológicas de situación, herencia, contexto, educación, etc. Estas determinaciones llegan muy hondo, y se reconocen muchas veces en pensamientos o posiciones que se presentan so capa de rigurosa objetividad. En lo más íntimo ciertos juicios teóricos y valoraciones prácticas están frecuentemente determinados por estas predisposiciones psicológicas. La supuesta verdad de un juicio está frecuentemente en función del ser, más aun, está bastantes veces en función de un deseo inconsciente. La Palabra de Dios, sin embargo, exige libertad; debe ser acogida a partir de una superación, al menos relativa, de las determinaciones de la naturaleza individual. En esto consiste la acción liberadora de la Iglesia. Ella, que representa una extraordinaria integración de las posibilidades típicamente humanas y se sitúa en una historia secular, posee una precisa y objetiva forma universal. Esta forma puede no emerger claramente en algún caso particular; pero en su sentido global es siempre reconocible para cualquiera que se abra a ella. El creyente toma parte de esta relativa superación de las determinaciones individuales. Su acto de fe experimenta una resonancia y una expansión supra-individual.

2. En segundo lugar, protege al individuo para que no se pierda frente a interpretaciones de la Escritura que dependen de las

corrientes dominantes, es decir, las corrientes de las modas culturales o científicas; de este modo, hace posible que la Palabra de Dios procedente de la eternidad pueda ser aceptada con una cierta actitud de supra-temporalidad.

3. Y finalmente: sin duda el mayor peligro de una interpretación de la Biblia individual consiste en que la considera desde un punto de vista exclusivamente natural, es decir, que convierte lo sobrenatural-cristiano en pura historicidad, psicología, filosofía. Si tenemos presente la actitud que mantiene la Iglesia ante el individuo, con todas sus restricciones, durezas e intransigencias, vemos con mucha frecuencia que se presenta (viendo las cosas superficialmente) como contraria al progreso científico. Considerando el asunto más en profundidad, sin embargo, lo que hace es proteger la sustancia crítica-sobrenatural de la fe contra el peligro de la naturalización, de modo que la ciencia que es específicamente competente para la palabra de Dios conserve su objeto, con el cual se sostiene y sin el cual cae.

Así la Iglesia es, en último término, la atmósfera y el sistema, en el que la mirada del individuo percibe totalmente su objeto, la revelación. Con esto no olvidamos las dificultades que surgen en la relación global entre Iglesia e individuo. Queda, por tanto, la tarea de superarlas constantemente de nuevo. Por otro lado, estas tensiones brotan por el hecho de que tanto la Iglesia como los individuos son humanos y deben aceptar esta condición.

EXÉGESIS EN LA SORBONA, EXÉGESIS EN LA IGLESIA¹

F. Dreyfus

I. Introducción

«Se puede utilizar un destornillador como palillo de dientes. Lo he oído decir. Pero un destornillador no está hecho para eso».

Así se expresaba un hombre joven y barbudo en la discusión que seguía a una conferencia tenida hace unos quince años en un pueblecillo; conferencia en la que yo había tratado de explicar el papel del exegeta en la Iglesia. El joven expuso después esta comparación:

«Un día, mis ojos cayeron por casualidad sobre el libro de Amós. Lo leí de un golpe. No comprendí todo, más bien al contrario, pero lo que se me ofrecía era bastante claro: Amós se dirigía a hombres que se comportaban mal en casi todos los ámbitos: justicia, religión, familia, estado, y les decía: ‘Atención. Dado que rehu-

¹ Precisemos, para los lectores extranjeros, poco familiarizados con las realidades de la vida cultural francesa, que la Sorbona ha sido hasta hace poco la única facultad de Letras en la Universidad de París. Si tuviera que traducir el título en alemán habría elegido: *Exegese als Literaturwissenschaft* («exégesis como ciencia literaria»); *Exegese als kirchliches Amt* («exégesis como tarea eclesial»).

sáis convertiros, el castigo será terrible'. Como yo me encontraba un poco en la situación de los oyentes de Amós y comenzaba a darme cuenta tras un cierto tiempo, este libro me causó una honda impresión. Junto con otras influencias que tuve en aquella época, éste fue uno de los factores de mi conversión.

»Poco después, me vino el deseo de profundizar en este mensaje de Amós. Compré un comentario de este libro. ¡Ah, amigos míos, qué decepción! ¡Oh! Aprendí muchas cosas con aquel comentario: historia, geografía, sociología, mitología, etc., etc. Pero nada que me ayudara a precisar estas exigencias de Amós, exigencias que habían contribuido a cambiar mi vida. Tuve la impresión de que al comentarista le interesaban todos los temas menos aquello que le interesaba a Amós. Por esto digo que utilizaba un destornillador como palillo de dientes...».

Esta intervención suscitó reacciones diversas, algo confusas. Pero la de un joven profesor de universidad llamó particularmente la atención.

«Yo mismo en mi labor académica utilizo un destornillador como palillo de dientes, adoptando la comparación pintoresca de mi joven amigo, y haciéndolo no veo cómo podría actuar de otra manera. Debo explicar a mis estudiantes las *Provinciales* de Pascal. Está claro que Pascal escribió estas cartas con una cierta finalidad: desacreditar una cierta teología de la gracia y una cierta concepción de la moral, defender a los jansenistas y en particular a Arnauld, atacar a los jesuitas... Es posible que para un teólogo de la gracia o para un defensor o un adversario del probabilismo las cuestiones abordadas por Pascal sean problemas actuales, cuestiones vitales, y que se ponga a escribir para atacar a Pascal, para mostrar la debilidad de sus argumentos o al contrario para utilizarlos a favor de sus propias tesis. Pero sabemos bien que los mismos teólogos no se interesan hoy día por estas cuestiones; el jansenismo murió y los jesuitas han cambiado (admitiendo que Pascal los estuviera descri-

biendo objetivamente). Y de todos modos ni yo ni mis estudiantes somos teólogos. Y sin embargo, nos interesamos hoy día en las *Provinciales*, mientras que tantas otras obras contemporáneas análogas, como las refutaciones de los jesuitas, u otros panfletos a favor de sus tesis jansenistas han caído en el olvido. ¿Por qué? Porque Pascal escribió una obra de arte literaria. No era ésta su finalidad. Pero el hecho está ahí y esto justifica un estudio histórico-literario de las *Provinciales* realizado por hombres que no se sienten ya vitalmente afectados por las cuestiones tratadas por Pascal.

Y por ello...

—¿Y la conversión? ¿Afecta vitalmente a un cristiano? ¿Sí o no?

—Y las mismas *Provinciales*, si no tocasen ciertas cuestiones vitales, permanentes, ¿seguiría alguien interesándose por ellas?

—Hay muchos textos bíblicos que no tienen ningún valor literario. El día en que no haya una comunidad que considere estos textos como palabra de Dios no se interesará ya en estudiarlos más que algún ratón de biblioteca...

—No me han dejado acabar, continuó el joven profesor. Sin duda que mi comparación es frágil, y estas interrupciones lo han mostrado claramente. Lo que quiero decir es lo siguiente. Como creyente yo exijo un servicio concreto del exegeta que cumple una función en la Iglesia y que ha sido designado para ello: que me ayude a vivir de una Palabra que tiene valor para mí, hoy día, y que es la fuente de mi fe. Le consiento y le exijo, también, que utilice todas las posibilidades de su ciencia en todos los dominios: filológico, histórico, geográfico, crítico literario, el de la historia de la religión, el arqueológico, etc., a condición de que todo tenga como finalidad esta meta. Pero en cuanto profesor universitario, o simplemente en cuanto hombre, afirmo que el libro de Amós como todos los libros de la Biblia, como toda obra, sea cual sea, puede ser leído por cualquiera según sus propios centros de interés. Todas las lecturas son pertinentes y son verdaderas si respetan las reglas objetivas del trabajo científico serio...».

Requerido por el auditorio para clarificar y arbitrar en este debate, yo mismo, tras ciertas vacilaciones, describí la situación —malamente— utilizando un ejemplo todavía más impreciso: el de las normas de circulación. Sentado en la mesa del despacho puedo ciertamente tomar los signos del código de circulación como objeto de estudio, desde el punto de vista histórico, simbólico, etc. Pero cuando me pongo a conducir, estos signos me invitan imperativamente a un cierto comportamiento, y para ello mis estudios teóricos no son en absoluto necesarios. Yo puedo igualmente considerar la Biblia como un conjunto de signos que guían mi ruta hacia el Reino. Si estos signos fueran perfectamente claros, la Iglesia no tendría necesidad de exegetas. Los oyentes de Amós no tendrían necesidad de exegetas. Esta distancia que nos separa de los hombres de la Biblia es la que exige la presencia del exegeta en la vida de la Iglesia². Pero hay diversos puntos que es necesario precisar:

En la Iglesia, el exegeta no realiza su función salvo que su trabajo tenga como finalidad esta meta pastoral: guiar al pueblo de Dios hacia el Reino.

Fuera de esta función eclesial, todo trabajo científico sobre el texto de la Biblia tiene valor en sí como actividad de la inteligencia que apetece su objeto propio: lo real, la verdad.

El punto más delicado es el siguiente: ¿todo trabajo sobre la Biblia está por naturaleza llamado a contribuir en esta función pastoral, que es la única justificación del exegeta en la Iglesia? Y ¿cómo

² Es necesario, evidentemente, tomar esta afirmación «cum grano salis». Es necesaria también la exégesis de las constituciones del concilio Vaticano II, etc. Sin embargo, si estos documentos están bien hechos su mensaje será claro en sí mismo para cualquiera que esté familiarizado con el género literario específico de estos textos. Uno podría decir la misma cosa de un nuevo decreto legislativo, de un documento diplomático contemporáneo, etc. En este campo, la comparación con el código de circulación es exacta. Todo estudio científico, del tipo que sea, sobre estos signos no aportará nunca una luz nueva al modo en que debe reaccionar un conductor ante una señal de «prohibido el paso».

desarrollar un trabajo exegetico de modo que esté finalizado hacia esta actualización pastoral? ¿Cuáles son los caminos que conducen y los que no conducen a esta meta?

La discusión se concluyó en este punto, sobre todo por la hora avanzada. Si la hemos recordado aquí no es para evocar ciertas reacciones que todo exegeta ha reencontrado en su camino; más bien sirve como introducción a un tentativo de clarificación del problema, partiendo de una distinción, sugerida en el título de este artículo, que permitirá caracterizar más precisamente la labor del exegeta según el «lugar» en el que trabaja.

II. La situación actual

El problema que venimos de presentar rápidamente no es nuevo. Para muchos es ya sabido. Pero tras haber sido planteado, no podemos decir que se haya progresado claramente hacia una solución, y este estancamiento provoca un estado de malestar, una situación de crisis cuyos signos y manifestaciones se multiplican de forma alarmante.

Algunos hablan sin ambages de «fracaso de la exégesis histórico-crítica», como se afirma en un libro reciente³, que explica que se trata de un fracaso en el sentido preciso del término. Cuando una empresa cierra, «esto no quiere decir que no valga para nada o que sea incapaz de fabricar productos útiles». Significa solo que es incapaz de hacer frente a sus compromisos, de cumplir las finalidades que se había propuesto. De igual modo, explica nuestro autor, «la exégesis histórico-crítica ha fracasado, no porque no tenga más que decir o porque no tenga ya terrenos nuevos que explorar, sino solamente porque es incapaz de desarrollar hasta el final aquello que la

³ W. Wink, *The Bible in Human Transformation. Toward a New Paradigm for Biblical Study*, Fortress, Philadelphia 1973; la cita está en pp. 1-2.

mayor parte de sus consumidores consideran que es su misión, es decir, interpretar la Escritura de forma que el pasado se haga vivo e ilumine nuestro presente (...).

Uno podría responder a este juicio, sea diciendo que la misión del exegeta no es la del pastor, sea con una enumeración de diversos tentativos recientes que tratan de finalizar la exégesis en la actualización pastoral. Estos dos puntos se tocarán ulteriormente. Queda dicho, de todos modos, que la opinión del consumidor es decisiva y más decisiva que la del productor. No basta que este último esté convencido de que su producto es valioso, es necesario que esta opinión sea compartida por el usuario, de otro modo resulta una catástrofe. Esta ley fundamental en nuestra sociedad de consumo se debe aplicar *mutatis mutandis* a la exégesis, y aquí es necesario reconocer que el «consumidor» no está satisfecho; de hecho tiene la impresión, cada vez más aguda, de que el exegeta no escribe para él, fiel o pastor, sino para su colega exegeta; una actitud que, como veremos, es normal para la exégesis «en la Sorbona», pero que no debería ser la situación habitual para la exégesis «en la Iglesia».

Así, ya desde hace tiempo, las sirenas de alarma han sonado y un exegeta cuya competencia nadie contestará, Martin Noth, escribía en 1952, en la época eufórica de la «renovación bíblica», hablando sobre el estudio del Antiguo Testamento:

«... Todo el contenido del Antiguo Testamento está ligado, de un modo inexorable y rígido, a un tiempo históricamente delimitado y no puede separarse de las concepciones y representaciones de esta época. Por otro lado, el Antiguo Testamento, en cuanto parte integrante de la Biblia cristiana, pertenece al fundamento del mensaje cristiano para el mundo actual y debe, por tanto, tener con él una relación inmediata. De aquí el abismo catastrófico entre la exégesis 'histórico-

⁴ M. Noth, «Die vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung», en *Evangelische Theologie* 12 (1953), pp. 6-17; retomado en *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, Theologische Bücherei 11, ed. C.

crítica', que explicita la necesidad ineludible de fijar los ojos sobre este arraigo en el pasado, y una actualización que aborda el problema a partir de las exigencias actuales del anuncio del mensaje cristiano»⁴. M. Noth continúa mostrando que esta misma fosa separa, dentro de la facultad de teología, la exégesis, por un lado, y la teología sistemática y la pastoral, por otro. El estudiante «parece obligado, la mayor parte de las veces, a olvidar en los seminarios de pastoral y de teología sistemática lo que aprendió en el seminario de exégesis»⁵.

Sería fácil y pesado multiplicar las citas de este tipo recorriendo todos los periodos de la historia de la exégesis. Se puede decir que los exegetas han sido siempre conscientes del problema (y en el Antiguo Testamento más que en el Nuevo⁶), y una bibliografía exhaustiva sobre el tema de la actualización incluiría un buen número de títulos. Por otro lado, la detección de esta dificultad ha

Wettermann, Kaiser, München 1960, pp. 54-68. La cita se encuentra en la p. 7 (p. 55). Hemos traducido por «abismo catastrófico» lo que en el texto original es «verhängnisvolle Kluft».

⁵ Noth, art. cit. nota 4, p. 7.

⁶ Sin duda porque los exegetas del Nuevo Testamento piensan que el problema se da menos en su disciplina. Lo cual es cierto, pero implica que el problema se da igualmente.

⁷ Conviene señalar aquí, en primer término, la colección *Biblicher Kommentar zum A. T.*, publicada bajo la dirección de M. Noth y de H.W. Wolff. Estos volúmenes, bien conocidos por todos los exegetas, y que se sitúan en un nivel científico remarcablemente alto, contienen al final del comentario de cada pericopa un párrafo titulado *Ziel* («finalidad»), donde se ensaya una indicación de ciertas direcciones útiles para la reflexión de quien quiera aplicar el texto a la situación presente. Por otro lado, la revista *Evangelische Theologie*, animada por el mismo equipo, se muestra particularmente atenta a este problema, y publica frecuentemente homilías sobre textos bíblicos, pronunciadas por exegetas particularmente cualificados. Véase en particular el fascículo-programa XII/1 (1952-1953) y el artículo de H. Wolf, «Der grosse Jesreeltag (Hosea 2, 1-3)», pp. 78-104, que define el método que se empleará en los comentarios de la serie precedentemente citada. El comentario de B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical Theological Commentary*, Westminster Press, London - Philadelphia 1974; trad. esp.: *El libro del Éxodo. Comentario crítico y teológico*, Verbo Divino, Estella 2003, se coloca en esta misma vía, de un modo que parece particularmente adecuado e introduciendo entre la exégesis del texto y la actualización teológica las siguientes etapas: contexto veterotestamentario; contexto neotestamentario; historia de la exégesis. Este método

suscitado, ya desde hace tiempo, el nacimiento de *comentarios bíblicos* que incluyen explícitamente en su programa una actualización de la Escritura⁷ o que están destinados, no a los colegas especialistas, sino a los pastores y a los fieles⁸ (en este último caso, sin embargo, se constata casi siempre, tras un buen inicio, una tendencia a retornar al comentario clásico, sumario y reducido, en detrimento de la intención primitiva). Contamos también con numerosas revistas muy sensibilizadas con este tipo de problemas⁹.

Es necesario constatar que estos tentativos no han conseguido disipar el malestar señalado anteriormente. Podríamos citar a este propósito el artículo de F. Refoulé, que reúne una masa impresio-

parece ser el bueno. Mencionamos también: *Theologisches Begriffslexikon zum N.T.*, eds. L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, Wuppertal 1967-1971, 3 vols.; trad. esp.: *Diccionario teológico del N.T.*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 26-29, eds. L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, Sígueme, Salamanca 1984-1985, 4 vols., que se propone como instrumento de trabajo para la predicación o la catequesis sin sacrificar por ello el rigor científico del análisis exegético.

⁸ Citemos, sin pretender ser exhaustivos, las siguientes colecciones en alemán: *Das Alte Testament Deutsch* y *Das Neue Testament Deutsch* (Göttingen); *Die Botschaft des Alten Testaments* (Stuttgart); *Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt* (Freiburg); *Geistliche Schriftlesung* (Dusseldorf). En inglés es necesario mencionar en primer lugar *The Interpreter's Bible* (New York - Nashville); comentario que se desarrolla en dos niveles, uno titulado «exégesis» y otro «exposición», es decir, aplicación al hombre de hoy, ambos realizados por autores diversos, lo cual es significativo. Citemos también *The Layman's Bible Commentary* (London).

⁹ Conviene señalar que la revista *Interpretation* publicada en EEUU (Richmond, VA), que edita periódicamente artículos titulados «From Text to Sermon», donde la utilización homilética de la Escritura se realiza a partir de un texto particular (a partir de 1966). Un tentativo análogo se realiza en la revista *Études Théologiques et Religieuses* (Montpellier) con el mismo título: *Du texte au sermon*. Innumerables modelos de predicación sobre la Escritura se dan en revistas semanales de tipo clerical. Lo que caracteriza las dos citadas es el hecho de que escriben exegetas competentes y especialmente atentos al aspecto metodológico del problema de la actualización de la Escritura.

¹⁰ F. Refoulé, «L'exégèse en question», en *Le Supplément* 111 (1974), pp. 391-423.

¹¹ Para lo que sigue nos inspiramos no solamente en el artículo citado en la nota precedente, sino también en otras publicaciones recientes y sobre todo en testimonios orales, directos o indirectos.

nante de testimonios acerca de esta insatisfacción¹⁰. Los reproches que se hacen a los exegetas actuales y a su ciencia pueden condensarse así¹¹:

1. La sabiduría del exegeta es un *saber reservado* a una nueva casta de escribas y de doctores de la ley, la de los exegetas competentes. Solo su magisterio puede comunicar el sentido verdadero de las Escrituras¹². Una lectura simple e inocente del texto bíblico resulta descalificada: «sobre todo no creáis que el texto dice lo que parece querer decir». Los exegetas se muestran preocupados en que este saber circule entre ellos, dejando a otros la labor de atender a las multitudes, si es que pueden...

2. Es un *saber «arqueológico»*, ocupado en mostrar sobre todo el arraigo de la palabra de Dios en una cultura que no es la nuestra y que pertenece a un pasado preciso; un saber que descuida la mayor parte de las veces mostrar en qué medida el mensaje trasciende este arraigo e interpela a nuestra cultura y nuestra mentalidad. Es necesario desarraigarse, convertirse a otra cultura y a otra mentalidad para tener acceso a la palabra de Dios, y luego realizar la operación inversa para hacerla significativa en nuestro tiempo. Esta gimnasia ¿es realmente indispensable? Y si es así, ¿cómo han sucedido las cosas para que solo tras dieciocho siglos nos hayamos dado cuenta?

¹² «El papel otorgado a los exegetas ha acentuado un nuevo clericalismo. El exegeta es aquel que sabe. Si queréis acceder a la Biblia, es decir, a la verdad, es necesario pasar por el exegeta. He aquí el nuevo clero. El nuevo cura, es decir, el especialista. Un nuevo sacerdocio se ha instaurado, el del saber que posee la llave de la Escritura. La vulgarización reemplaza la misión popular, que permite al pobre pueblo acceder a lo que el exegeta sabe, pues solo él tiene un contacto inmediato con el texto. El clero, gracias a un meritorio y doloroso trabajo científico, posee una verdad que distribuye. El Evangelio se convierte en propiedad de una elite»; cf. M. de Certeau, en *Crise du biblisme, chance de la Bible*, eds. M. Ballet - A. de Baets, Paris 1973, p. 385.

¹³ Cf. Refoulé, art. cit. nota 10, p. 403; tanto él como los autores que cita; cf. también la observación de Dumas en *op. cit.* nota 12, p. 42: «Hoy día, tengo la impresión de que se ejerce un terrorismo en el estudio de los textos. No se trata

3. Y sobre todo, el reproche más grave y el más frecuentemente oído: es un *saber cerrado*¹³, que tiene la pretensión de determinar y *delimitar* lo que quiere decir el texto, cuando continuamente en las diferentes disciplinas de las ciencias de la palabra (filosofía del lenguaje, estructuralismo, hermenéutica) se afirma la pluralidad de sentidos y la multiplicidad de interpretaciones posibles de un texto. Este saber es inadecuado para hacer significativo el texto hoy día, mientras que cada vez más se pone en evidencia el valor irremplazable de una lectura nueva en una situación nueva, como generadora de un sentido nuevo para los textos antiguos. Y, más profundamente, continuando en la misma línea, el cristiano cuenta con el papel innovador del Espíritu. «Él os abrirá la mente para que podáis comprender las Escrituras». Este texto de Lucas, ¿encuentra un lugar en la metodología de la exégesis clásica actual?

Hasta aquí hemos resumido, de modo esquemático, un conjunto bastante confuso de críticas hechas a la exégesis actual. Pero todo exegeta que haya asumido además de su trabajo científico una función pastoral, habrá encontrado otras dificultades y podría fácilmente aumentar la lista. Sería fácil, demasiado fácil, decir que se trata de una caricatura y negar la existencia de los problemas. Con todo no sería posible negar la existencia de un malestar y un malestar grave. En primer lugar, de los pastores, que se quejan porque no encuentran en los trabajos exegéticos la ayuda necesaria para hacer vivo, actual y significativo para sus fieles, el texto bíblico. Después,

del problema de las fuentes, como en el siglo XIX; es el problema de los textos que no tienen ya un mensaje que transmitir, que son objetos cerrados, de los que solo se considera su auto-funcionamiento. En esta circunstancia, ¿cómo predicar? ¿Cómo hacer vivo un texto? ¿Cómo hacer que la predominancia de la forma no aniquile la sustancia del mensaje?».

¹⁴ Cf. Refoulé, art. cit. nota 10, p. 394.

y sobre todo, de los fieles, obligados a una lectura «salvaje» de la Biblia¹⁴, incapaz de encontrar la luz necesaria en aquellos que tendrían la misión de ofrecerla.

Las páginas que siguen tienen una finalidad modesta: ensayar una clarificación del problema.

En primer lugar se tratará de definir y de describir dos tipos de exégesis, diversas por el *lugar* en el que hablan¹⁵: una cátedra en la universidad civil o en un centro nacional de investigación científica; un púlpito en la comunidad de fieles, correspondiente a un carisma reconocido que se debe ejercer para beneficio del pueblo de Dios y de su camino hacia el Reino. Esta distinción es la que pretende sugerir el título de este artículo: «Exégesis en la Sorbona; exégesis en la Iglesia».

En segundo lugar se precisará esta distinción detallando las consecuencias que entraña respecto a un cierto número de puntos, como la diferencia entre el estudio exclusivo de un texto y la búsqueda de la intención del autor o el lugar de la crítica literaria en los dos tipos de exégesis. Esperamos mostrar cómo estas orientaciones pueden responder a las críticas actuales y disipar ese malestar de nuestros contemporáneos.

Para aplicar la distinción evocada y sobre todo la manifestación de sus consecuencias se suponen resueltos un cierto número de problemas básicos que conviene aclarar previamente.

III. Acerca de algunos problemas básicos

III.1. La finalidad pastoral de la exégesis en la Iglesia

¹⁵ La problemática del *lugar* en el que se habla y en el que se actúa está de moda hoy día en teología y se utiliza en contextos muy diversos («se hace teología – o exégesis – desde un género de vida, desde unos compromisos o no compromisos», etc.). La expresión se toma aquí desde la perspectiva general en la que una función ejercida determina la orientación de la actividad.

Esta finalidad es incontestable tomada en su sentido más profundo. Resulta de la finalidad misma de la revelación. Dios no se ha revelado a los hombres para aumentar sus conocimientos o para hacer posible una teología, sino para conducirlos al bien eterno, y la Escritura que contiene esta revelación no tiene evidentemente otra finalidad¹⁶. Esta verdad evidente puede parecer banal. Está sin embargo cargada de consecuencias. Una sección de la Escritura es insignificante, en el sentido propio del término y desde el punto de vista de la finalidad de la Escritura, si el exegeta no determina su función en el ámbito de esta finalidad pastoral, sea porque la posee en sí misma, sea porque es necesario situarla dentro de una sección más importante que posee esta finalidad. Esta función puede no existir en las fuentes utilizadas por un libro determinado (cuando tal sección es puramente descriptiva, informativa, sin «mensaje») sino solamente en el plano de la redacción final.

III.2. Finalidad pastoral fundamental y finalidades accidentales

La expresión «finalidad pastoral» de la exégesis se ha elegido aposta, para incluir todos los aspectos del ministerio en la Iglesia:

¹⁶ «Quae Deus ad salutem cunctarum gentium revelaverat...»; «Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris sacris consignari voluit» (*Dei Verbum*, 7 y 11). Sería superfluo multiplicar las referencias bíblicas, patristicas o de la tradición sobre esta materia. Esta convicción es evidentemente común a todas las confesiones cristianas. Añadamos inmediatamente, para prevenir una objeción demasiado fácil, que la finalidad propia y específica de la exégesis en la Iglesia no es la conversión y la salud del pecador. Está claro. Su finalidad es la comprensión y la inteligencia de la Palabra de Dios. Pero esta comprensión no es un fin en sí mismo, está ordenada a la salud de aquellos a quienes la palabra se dirige. Volveremos más adelante sobre esta cuestión, cuando comparemos, de un modo impreciso pero clarificador, el trabajo científico en el laboratorio de una empresa de productos farmacéuticos, por un lado, y el que se realiza en una facultad de ciencias, por otro (cf. p. 91).

teología, moral, espiritualidad, catequesis, etc. La finalidad fundamental, global, es la misma de la revelación: conducir a los hombres a la vida eterna. Pero esta finalidad global puede incluir numerosas finalidades accidentales según las circunstancias. Así, por ejemplo, en ciertos momentos la arqueología puede pasar al primer plano para el servicio pastoral que se exige a quienes tienen por misión el estudio de la Biblia, aun cuando en circunstancias normales esta disciplina tenga, sin duda, un cierto papel, pero secundario¹⁷. A finales del siglo pasado y a principios de éste ha ocurrido precisamente que una cierta presentación de los resultados de trabajos arqueológicos parecía a los ojos de algunos comprometer la verdad de la Escritura. Como éste se podrían enumerar otros ejemplos semejantes. Sin duda que, al margen de una perspectiva polémica o apologética, ciertos problemas particulares de tipo pastoral (teología de la revolución, ética sexual, relaciones económicas) pueden hacer que se interroge a la Escritura bajo un punto de vista nuevo, que se utilice el recurso a ciencias relacionadas con la Escritura inexploradas hasta el momento, etc. Se podría por ello decir que ningún aspecto de la ciencia exegética, y de las disciplinas auxiliares que utiliza, carece de interés para la exégesis en la Iglesia. Con todo,

¹⁷ La arqueología, por naturaleza, está al servicio de la historia. En este sentido puede ser preciosa para la finalidad pastoral de la exégesis. Así, por poner algún ejemplo, las excavaciones de Jericó, mostrando que esta ciudad estaba ya en ruinas en el momento de la conquista de la tierra, refuerzan nuestra convicción de que el significado del relato de Jos 7 es ante todo religioso.

¹⁸ Si se nos permite una formulación matemática del problema, sea «y» el mensaje de un texto determinado y «x1, x2, ..., xn» los diferentes elementos que podrían concurrir en su establecimiento (todas las etapas de la investigación exegética, las contribuciones de las ciencias anejas, etc.); sería necesario establecer si la modificación de cada una de las diferentes variables «x1, x2, ..., xn» modifica también «y». Dicho de otro modo, sería necesario, dada la función $y = f(x1, x2, \dots, xn)$ estudiar su derivada parcial $y' (xn)$. Si la derivada es cero entonces el elemento xn es insignificante para la elucidación del mensaje.

el problema es establecer una jerarquía y distinguir entre los factores cuya variación es insignificante para la elucidación del mensaje y aquellos de los que depende¹⁸.

III.3. Exégesis y teología bíblica

Otra cuestión preliminar debe ser aclarada. Para muchos, en efecto, el problema de la finalidad pastoral de un texto pertenece a la teología bíblica, no a la exégesis. Pues, como regla general, esta finalidad no se desprende del texto en sí mismo, sino del texto puesto en relación con todo un conjunto, es decir, con la Escritura en su totalidad y con las tradiciones que actualizan los textos en el curso de la historia del pueblo de Dios. Ésta sería la función de la teología bíblica, o incluso de la teología en sí misma¹⁹. No se debe negar la importancia y seriedad de esta cuestión.

Mostraremos en la última parte de este artículo que la referencia

¹⁹ Para C. Geffré la labor del teólogo es «explicitar para sus contemporáneos una interpretación actualizadora de la palabra de Dios», mientras que el exegeta debe «restituirnos el sentido histórico del texto [...] el sentido auténtico del texto para aquellos que fueron sea los autores sea los primeros oyentes del mismo»; ver *Le langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel. Exégèse et catéchèse*, Lectio Divina 72, eds. J. Delorme et al., Cerf, Paris 1972, p. 201. Geffré no distingue, parece, entre teología bíblica y teología especulativa. P. Grelot distribuye las tareas de forma un poco diversa. El papel otorgado al exegeta por C. Geffré es, para P. Grelot, solo una parte de su función: la búsqueda y la valorización del sentido literal; ver P. Grelot, *La Bible Parole de Dieu. Introduction théologique a l'étude de l'Écriture Sainte*, Desclée, Paris - Tournai - Rome - New York 1965, pp. 363-367. La teología bíblica tiene como función recolectar los datos del trabajo crítico y organizarlos en un todo coherente, señalando el desarrollo de las ideas y de los temas, así como su relación orgánica. Pero el exegeta tiene todavía otra función, la búsqueda del *sentido pleno*. Este sentido es el que sirve de fundamento a las síntesis de la teología especulativa y a la actualización pastoral. Es necesario señalar, sin embargo, que P. Grelot ha corregido, parece, sus puntos de vista en un artículo muy significativo y al cual el autor de las presentes líneas debe mucho: «Que penser de l'interprétation existentielle?», en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 43 (1967), pp. 420-443. En este estudio, P. Grelot parece economizar el empleo del «sentido pleno» y refiere directamente la actualización pastoral al sentido literal, dentro de una interpretación en clave existencial. Esta manera de ver las cosas es más fecunda que las precedentes.

a la tradición (comprendida la tradición teológica) es parte integrante del trabajo exegético en la Iglesia y cómo, de hecho, este aspecto debe ser integrado en la investigación. Por lo que respecta a la teología bíblica y a su relación con la exégesis, sabemos que se trata de un problema delicado y controvertido de delimitación de campos, sobre el que una toma de posición no haría sino complicar y oscurecer más todavía un problema ya de por sí bastante arduo. Baste decir aquí que tomaremos el concepto de exégesis en un sentido amplio, incluyendo la teología bíblica. De hecho, afortunadamente, en la mayor parte de las facultades de teología, aunque las disciplinas sean más o menos distintas, se confían al mismo titular; y es imposible hacer una exégesis honesta sin un *minimum* de teología bíblica (y viceversa)²⁰. Y sobre todo, intentaremos mostrar que una exégesis adecuadamente conducida hace caer en cierta medida estas barreras y desemboca por su misma lógica en la actualización pastoral²¹.

III.4. Sobre la exégesis como ciencia

²⁰ Cuando estamos ante un texto matemático es imposible explicitar adecuadamente el contenido sin ejercer de matemáticos; no solamente explicitando las concepciones matemáticas del autor, sino eventualmente criticando los fallos descubiertos en sus razonamientos. Igualmente, cuando estamos ante un texto teológico (ver más adelante). El exegeta podría ciertamente escapar a esta necesidad eligiendo de forma preferente como objeto de estudio textos sin profundidad teológica...

²¹ Podemos citar a Grelot, art. cit. nota 19, p. 443: «...tratamos de establecer objetivamente las *ideas* de los autores sagrados, de escrutar sus fuentes, de explicitar su desarrollo, etc. [...]. Luego, dejamos a los teólogos *especulativos* la tarea de recuperar estos datos para construir un sistema. Después, los pastores confrontarán todo esto con los problemas vitales que el cristiano de hoy día encuentra a cada paso. ¿Es éste un buen método? ¿No le faltará a nuestra misma exégesis una dimensión esencial?...». Véase del mismo autor: *Nouvelle revue théologique* 88 (1966), p. 144: «...no hay ninguna diferencia en cuanto a la *naturaleza* entre una explicación del Evangelio dada en una cátedra, un curso de Sagrada Escritura impartido a seminaristas y un comentario erudito. Solo hay una diferencia *técnica*...». No se podría decir mejor. Pero si se aceptara esta concepción, revolucionaría profundamente la concepción de «comentario erudito».

Se trata de una cuestión importante pero delicada, sacada a la luz frecuentemente por numerosos exegetas bajo la forma de *obiter dicta*, pero raramente tratada *ex professo*. Digamos, para precisar el objeto, que calificaremos como científico todo discurso cuyas afirmaciones son verificables y controlables, si no por cualquier lector, sí al menos por aquel que tiene los medios intelectuales y técnicos necesarios para hacerlo. Lo cual implica que este discurso exige por parte del lector solo la posesión de un cerebro que funcione correctamente; más allá de sus convicciones morales o religiosas, de su vida personal, de la presencia o ausencia de una sensibilidad artística o de un interés vital sobre el tema al que se refiere el texto estudiado.

No nos fatigaremos demostrando que la exégesis es ciencia; la cuestión será ¿es solamente ciencia? ¿Debe detenerse allí donde la ciencia, en el sentido apenas definido, se detiene? Para muchos de los exegetas modernos la respuesta sería un sí sin vacilación. Ésta es sin duda la opinión de W. Richter, cuyo libro de metodología exegética²² se ha acogido como «libro fundamental, que todos los exegetas (del Antiguo y del Nuevo Testamento) deberían leer, releer y consultar»²³. En esta obra se vuelve constantemente sobre la invitación a «nachprüfen» («comprobar») y a abstenerse de todo aquello que no sea «nachprüfbar» («comprobable»)²⁴. Como decía Leibnitz, ocurre con frecuencia que los autores tienen razón en aquello que afirman, y se equivocan en lo que niegan. Es verdad que la exigencia de demostración, de control y verificación debe ser

²² W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1971.

²³ F. Langlamet, recensión de la obra citada en nota precedente: *Revue Biblique* 79 (1972), p. 275.

²⁴ Las palabras compuestas con «prüfen» («probar») se emplean cuatro veces en la primera página y recurren constantemente, muchas veces con matices polémicos (ver en particular, pp. 174ss).

buscada continuamente. Es problemático, sin embargo, sugerir que el exegeta debe callar cuando no puede satisfacer plenamente esta exigencia. Podemos citar a este respecto la célebre frase de H. Gunkel: «La exégesis en su sentido pleno es más un arte que una ciencia»²⁵. Inspirándose libremente en el artículo del que hemos extraído esta cita, se podrían proponer a este respecto las siguientes reflexiones:

III.4.1. *La obra literaria como obra de arte*. Existen obras de arte en la literatura, como en la arquitectura, pintura o música. Nadie negará que la Biblia contiene obras de este tipo. Sin duda que la ciencia, en el sentido definido anteriormente, tiene una palabra que decir para explicar, analizar y apreciar estas obras de arte²⁶. Sería pueril negarlo. Pero sería también pueril suponer que la apreciación de una obra de arte como obra de arte dependa en último término de la ciencia. La finalidad de la ciencia literaria es proporcionar el mayor número de elementos objetivos, comunicables, verificables, para apreciar la obra de arte. Así, el musicólogo versado en el arte de la fuga, si es también un artista, apreciará mejor una fuga de Bach que el profano, y comprenderá mejor aquello que la diferencia de

²⁵ «Denn Exegese im höchsten Sinne ist mehr eine Kunst als eine Wissenschaft» en «Ziele und Methoden der Erklärung des Alten Testaments», artículo publicado en 1904 y reeditado en *Reden und Aufsätze*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1913, pp. 11-20. La frase citada se encuentra en la p. 14. Ha sido retomada con variantes por un gran número de autores contemporáneos: R. Gordis, «Biblical exegesis is not a science, but an art which rests upon a foundation of science» («La exégesis bíblica no es una ciencia, sino un arte que se apoya sobre un fundamento científico»), «On Methodology in Biblical Exegesis», en *Jewish Quarterly Review* 61 (1970), pp. 93-118, p. 117; L. Alonso Schökel, «Sobre el estudio del Antiguo Testamento», en *Biblica* 53 (1972), pp. 544-556, p. 555 (recensión al libro de W. Richter citado en nota 22).

²⁶ Véase el tratado clásico sobre este tema: W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*, Francke, Bern - München 1948, ¹⁶1973; trad. esp.: *Interpretación y análisis de la obra literaria*, Gredos, Madrid 1976.

otras obras que, observando escrupulosamente las reglas de la fuga, carecen de desenvoltura, de vida, de genio. Pero su ciencia no le servirá de nada si le falta la sensibilidad musical. La obra de arte no se dirige única ni principalmente a la inteligencia, sino al hombre entero, a su sensibilidad, pero también a su sentido del valor, a toda su existencia, que se enriquece agrandándose y ganando en profundidad. Dicho de otro modo, lo que distingue y caracteriza la obra de arte es su capacidad intrínseca de entrar en una relación vital con el oyente, con el lector y el espectador para modificar y enriquecer su existencia. Tomemos un ejemplo de la Biblia. ¿En qué sentido el relato de la muerte de Absalón y sus consecuencias (2 S 18-19) es una obra de arte? ¿En qué se diferencia de un resumen seco y banal que dé los elementos esenciales (por ejemplo: «A pesar de las recomendaciones de David, Joab ha asesinado a Absalón desarmado. El rey expresa su dolor en términos patéticos, el ejército comparte el sufrimiento del rey, pero Joab, jefe sin entrañas, obliga al rey a hacer prevalecer sobre su dolor paterno la fría razón de Estado»)? ¿No será acaso porque leyendo este texto admirable en su sobriedad y su desnudez, el lector descubre una dimensión nueva de su propia humanidad, es decir, porque David, con su dolor paterno, se convierte en un elemento de su propia humanidad? Y si el lector es creyente, la paternidad dolorosa de David, le hará comprender más profundamente la paternidad divina, como ha mostrado magistralmente D. Barthélemy²⁷. Estamos lejos de lo demostrable, lo verificable, lo «nachprüfbar»; pero no hemos caído en el campo de la subjetividad arbitraria, pues el consenso de un gran número de lectores ante esta obra de arte, y su acuerdo sobre lo que este texto hace nacer en ellos, constituye un hecho objetivo que se impone a la atención del hombre de ciencia y le obliga a valorizar esta dimensión del texto, inclu-

²⁷ *Dieu et son image. Ebauche d'une théologie biblique*, Cerf, Paris 1963, p. 157.

so cuando el discurso que suscita esta valoración es ajeno a las normas clásicas de la ciencia literaria. El exegeta que permanece impermeable a esta dimensión del texto bíblico se condena. En resumen:

1. La obra literaria, en cuanto obra de arte, no puede comprenderse sin una implicación del exegeta, y no puede ser aprehendida por el solo estudio científico del texto en sí mismo²⁸.

2. Esta implicación del exegeta incluye al hombre entero, no solamente su inteligencia, sino también su imaginación, su sensibilidad, su intuición²⁹.

Esta implicación no es ciertamente la implicación vital, la decisión de la fe, a la que la Biblia invita al lector (cf. Jn 20,31). Más bien la compararíamos con la del actor que se identifica con el personaje que representa. En todo caso, excluye una actitud fría y objetiva (la del físico o el matemático), que en muchos casos, como señala Alonso Schöckel, no es científica³⁰.

III.4.2. *Exégesis y ciencia literaria*. Pero es necesario dar un paso más. Nos hemos situado hasta ahora en la perspectiva que considerará únicamente el texto bíblico bajo su aspecto literario. Ésta es una

²⁸ Es éste un dato ampliamente admitido; cf. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B de Mohr, Tübingen ²1965; trad. esp.: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1988, sobre todo la sección dedicada a la hermenéutica de la obra de arte en pp. 97-161; R. Wellek - A. Warren, *Theory of Literature*, Penguin Books, Harmondsworth ³1963; trad. esp.: *Teoría literaria*, Gredos, Madrid 1966. Ya Aristóteles, en su célebre definición de la tragedia (*Poética*, 1449 b 24-27) incluye la reacción del espectador, y Gadamer en la p. 123 de *Wahrheit und Methode* muestra la importancia capital de esta inclusión.

²⁹ Éste es el séptimo punto del directorio metodológico de Alonso Schöckel, *Estudios de poética hebrea*, Flors, Barcelona 1963, pp. 58-60. Añade, correctamente, que los datos literarios deben servir como control para evitar el subjetivismo.

³⁰ Alonso Schöckel, *op. cit.* nota 29, p. 60.

³¹ Así, para Richter, *op. cit.* nota 22, es evidente que: «Die Bibelwissenschaft ist somit ein kleiner Zweig der Literaturwissenschaften. Sie ist Literaturwissenschaft» («La ciencia bíblica es una pequeña rama de la ciencia literaria. Es ciencia literaria») (p. 12).

opción que parece dada por descontado para un número creciente de exegetas y que se formula explícitamente como una verdad evidente³¹. Se impone, sin embargo, una distinción. El hecho de que se pueda considerar la exégesis como ciencia literaria y que se puedan aplicar con fruto los principios y las reglas que resultan de esta ciencia es incontestable. Pero ¿constituye esto *toda* la labor exegética? ¿Acaso no quedará así sin explorar el «misterio de la Escritura³²» y, más aun, su aspecto religioso, ético y, aquello que nos interesa de un modo especial, su dimensión pastoral?

Para precisar lo que está aquí en juego, tomamos nuestra inspiración, en las reflexiones que siguen, de las juiciosas observaciones del libro de R. Wellek y A. Warren, *Teoría literaria*, ya citado³³, y que es unánimemente considerado como obra fundamental sobre esta materia. Los autores de esta obra han optado, de un modo radical, por restringir toda la literatura a las *obras de imaginación*. No desconocen de ningún modo las objeciones que conlleva esta elección, en cuanto se eliminan las obras históricas, las filosóficas, teológicas, morales, etc. ¡Cuántas grandes figuras de la literatura quedan entre las excluidas! Pero las razones de su opción merecen ser ponderadas³⁴: el historiador, dicen, debe ser juzgado en cuanto historiador; el filósofo, en cuanto filósofo. El aspecto literario de su obra es secundario y está al servicio de la materia que tratan, la cual pertenece a otra disciplina.

Precisemos este punto tomando algún ejemplo de textos del Próximo Oriente antiguo:

³² Langlamet, recensión citada en nota 23, p. 287.

³³ Cf. nota 28. Esta obra es muy citada por W. Richter (contamos 20 veces).

³⁴ Cf. Warren - Wellek, *op. cit.* nota 28, p. 30.

³⁵ Cf. F. Thureau-Dangin, *Textes mathématiques babyloniens*, Leiden 1938, sobre todo la introducción en pp. ix-xl.

³⁶ Cf. F. Thureau-Dangin, «Observations sur l'algebre babylonienne», en *Archeion* 19 (1937), pp. 1-11. El lector que no tenga una cultura matemática de un nivel de licenciatura no comprenderá nada de este artículo. Y si estas tablillas

1. Los textos *matemáticos* babilónicos son bien conocidos³⁵. Para comprenderlos se requiere una cultura matemática de un nivel muy elevado³⁶. Su explicación y su valorización están en relación con la ciencia matemática o, dicho con más precisión, con la historia de las matemáticas.

2. Uno tendría que decir lo mismo de los tratados *astronómicos*, como el de Tolomeo (Alejandría, siglo II). En este caso también son necesarios amplios conocimientos astronómicos para explicar un texto que no puede ser comprendido sin considerar el *objeto* por el que se interesa Tolomeo, a saber, la bóveda celeste, los astros y sus movimientos.

Nos hemos referido a casos límite, en los que es claro que, aun estando ante textos escritos en una lengua determinada, no se trata de literatura sino que, de hecho, son tratados científicos dependientes de una disciplina precisa que no tiene nada de literaria. Pero el estudio de los casos límites es útil en la medida en que ayuda a considerar los problemas en su estado, por así decirlo, químicamente puro.

En realidad, cuando uno pasa a los textos bíblicos el problema no es diferente, es solo más complicado. Con frecuencia el texto bíblico en su estado actual es un compuesto de elementos con edades, contenidos y finalidades diversas. A diferencia de los casos límite precedentes, el «género» de un texto no se da inmediatamente; al contrario, se descubre como fruto de un trabajo de investigación que depende precisamente de la ciencia literaria. Y la mayor parte de las veces se constata que el género ha podido evolucionar en diferentes etapas de la redacción, que no coincide sino muy imperfectamente con los géneros actuales y que, en el estado actual del texto, el género de ciertas partes es diferente del género del conjunto, que es un libro de la Biblia o una sección grande con una

matemáticas hubieran sido descubiertas antes que el álgebra hubiera sido re-inventada en Europa, habrían resultado absolutamente ininteligibles.

cierta unidad por lo que a su finalidad se refiere.

Pero, aunque el recuerdo de estas evidencias muestre claramente la necesidad absoluta de la «Literaturwissenschaft» en la exégesis, el problema persiste. Una vez determinado el género o, si se quiere, la disciplina a la que pertenece un texto o un conjunto, su estudio pertenece por derecho a la disciplina correspondiente: el derecho para los textos jurídicos³⁷; la ética, la homilética, o la filosofía para ciertos libros que presentan la cuestión del mal, del sufrimiento o del destino del hombre, como Job, Qohelet y ciertos Salmos; y sobre todo, evidentemente, las diferentes disciplinas religiosas, las diferentes ramas de la teología. Está claro que el carácter «científico» (en cuanto verificable, controlable, cf. antes en p. 82) varía en cada disciplina.

En definitiva, si la exégesis tiene necesidad absoluta de la ciencia literaria, es sobre todo en cuanto preámbulo indispensable. Pero una vez que esta primera etapa es atravesada, la labor esencial queda todavía por hacer: estudiar el texto según su objeto propio, según la finalidad que se propone. Reducir la «Bibelwissenschaft» a una «Literaturwissenschaft» es exactamente igual que querer estudiar un tratado de astronomía de Tolomeo limitándose a sus aspectos literarios y dejando de lado el fin que se propone el autor. Es aquí donde se justifica plenamente la ocurrencia evocada al inicio de este artículo: el destornillador usado como palillo de dientes. Y si la lectura del comentario de Amós había decepcionado tan profundamente al autor de estas palabras, ¿no sería porque el profeta no había sido estudiado según la perspectiva propia del libro, es decir, según las dis-

³⁷ Notamos que aunque desde hace largo tiempo se ha confiado a los juristas el estudio de los textos jurídicos del Oriente antiguo (E. Cuq, G. Cardascia, citando solo autores franceses), los textos jurídicos de la Biblia siguen siendo un coto privado de los «exegetas».

ciplinas con las que se puede poner en relación (homilética, discurso religioso y ético)? Estos estudios habrían puesto en primer plano aquello que mi interlocutor decía no haber encontrado.

*IV. Situación respectiva de la exégesis en la Sorbona
y de la exégesis en la Iglesia*

Con todo, una exégesis de Tolomeo que se limitara a su aspecto literario sería legítima. También el comentario de Amós centrado en los aspectos literarios, históricos, culturales, etc. elige una perspectiva que, si es claramente especificada al comienzo, resulta perfectamente válida. La Biblia es un libro abierto, ofrecido a la libre lectura de todos. No hay una barrera que impida el acceso. Cada uno puede leerlo y estudiarlo según sus propios centros de interés, que no coincidirán necesariamente con los de los autores bíblicos. Y esta lectura no es solamente posible, sino que es legítima y verdadera en su nivel. Esto es precisamente lo que designamos al hablar de exégesis en la Sorbona, aun admitiendo la inadecuación de semejante terminología, que preferimos únicamente por su brevedad y su capacidad de evocación (para un lector francés...). La definiremos con tres características, una positiva y dos negativas y, para cada una de ellas, estableceremos la diferencia entre exégesis en la Sorbona y exégesis en la Iglesia³⁸.

1. La exégesis en la Sorbona es una exégesis que estudia el texto en todas aquellas dimensiones que pueden ser objeto de conocimiento, utilizando todos los recursos disponibles del saber humano y sin establecer una jerarquía entre los diferentes aspectos.

2. La exégesis en la Sorbona excluye un saber no racional, el de

³⁸ Dado que estas dos funciones (exégesis en la Sorbona y exégesis en la Iglesia) son en cierto modo correlativas es difícil hablar de una sin referirse a la otra, lo cual implicará repeticiones y una cierta pesadez en la exposición. Nos excusamos de antemano.

la fe (saber supra-racional a los ojos de los creyentes, irracional, para los demás), saber que intervendrá en ciertas etapas de la exégesis en la Iglesia.

3. En la exégesis en la Sorbona este saber no está finalizado hacia nada fuera del conocimiento mismo de lo real, mientras que en la exégesis en la Iglesia está finalizado hacia la salud del pueblo de Dios, en virtud de una responsabilidad ejercida en este pueblo y una misión recibida. La exégesis en la Sorbona se dirige a los eruditos colegas. Son los *pequeños*, sin embargo, quienes constituyen en último término el punto de mira de la exégesis en la Iglesia: «*exomologoumai soi...*» (Mt 12,25).

En otros tiempos, a principios de siglo, se hablaba en el ámbito católico de exégesis o de crítica «independiente». La expresión es corriente en la pluma del P. Lagrange, por ejemplo. Hoy día causaría risa (o un poco de sorna), por eso aquí la evitaremos. Sin embargo, bien entendida, cualifica con bastante claridad la exégesis que estamos tratando de caracterizar aquí con el nombre de exégesis en la Sorbona. Es independiente en comparación con la exégesis en la Iglesia, que es dependiente con una dependencia de *servicio*: está al servicio del pueblo de Dios, de su crecimiento y su vida.

Una comparación rudimentaria puede ser útil para aclarar esta distinción: la que se da entre ciencias puras y ciencias aplicadas (ya aludimos a esto en nota 16). Un científico que pertenezca a un laboratorio de química en una universidad y su colega de un laboratorio de investigación en una empresa de productos farmacéuticos utilizarán los mismos métodos, pero con finalidades diferentes que tendrán repercusiones en la orientación de sus trabajos y en la elección de los objetos de investigación. La primera se dedicará a la investigación pura, con la intención exclusiva de conocer lo real; la segunda se dirigirá a un estudio de los productos susceptibles de tener un efecto biológico benéfico en un organismo enfermo. Pero, como no se puede siempre conjeturar de antema-

no qué productos tendrán este resultado, puede suceder que la investigación pura sea más fecunda desde el punto de vista farmacéutico que la investigación aplicada. Y lo mismo puede suceder en la investigación bíblica. Pero esta posibilidad no debe conducir a la fusión de los laboratorios de ciencia pura y los consagrados a la investigación aplicada³⁹.

Tornando a la exégesis, si se considera por ejemplo el problema del Pentateuco, la exégesis en la Sorbona no tiene razón alguna para privilegiar el texto definitivo sobre sus fuentes (el estudio del yahvista es tan importante como el del texto canónico), mientras que la exégesis en la Iglesia ordena el estudio del primero al del segundo, que es el único útil para la vida de la Iglesia. Uno podría decir lo mismo del problema sinóptico comparado con el estudio de nues-

³⁹ Se podría retorcer el argumento: La comparación se vuelve contra su autor. ¿Qué sería de la investigación aplicada si no se beneficiara de los descubrimientos de la investigación pura (o investigación «fundamental»)? Igualmente, ¿qué sería de la exégesis en la Iglesia sin los trabajos de aquellos que han estudiado la Biblia sin una finalidad pastoral? A esto es necesario dar dos respuestas: 1) como hemos dicho, la comparación es aproximativa. La diferencia esencial es que la Biblia está, por la intención misma de sus autores, intrínsecamente finalizada al servicio pastoral; mientras que las realidades de las que se ocupa la investigación científica no están intrínsecamente orientadas a la salud del hombre. 2) Que la exégesis en la Iglesia se haya beneficiado en el pasado y continúe beneficiándose en el presente de los trabajos de la exégesis en la Sorbona, nadie lo negará. La única conclusión que se infiere es la legitimidad y la necesidad dentro de la Iglesia de trabajos exegéticos cuya finalidad pastoral puede no aparecer a primera vista, pero se sigue como consecuencia. Pero no es bueno que este tipo de investigación lo invada todo, en detrimento de una exégesis con finalidad pastoral, que debe ser prioritaria y movilizar la mayor parte de las energías disponibles. Aquellos que se consagran a un tipo de investigación más próximo a la exégesis en la Sorbona, deben hacerlo como un servicio al pueblo de Dios y a su marcha hacia el Reino.

tros evangelios; o de la crítica textual comparada con los estadios ulteriores de la exégesis, o de las diferentes ciencias anejas: historia, arqueología, antiguo Oriente Próximo, etc.

V. *¿Estudio de un texto o de la intención del autor?*

La distinción que el título de este párrafo quiere sugerir no coincide con la propuesta anteriormente entre exégesis en la Sorbona y exégesis en la Iglesia. Sin embargo, es muy similar y puede producir un progreso en nuestra reflexión. Es evidente que no se trata de una alternativa: uno u otro, sino de un problema de orientación en la investigación y determinación de su objeto principal.

V.1. Estado de la cuestión

Es necesario un breve recuerdo histórico.

La exégesis en la Iglesia —pensamos aquí principalmente en la exégesis católica— ha identificado siempre hasta ahora la investigación del sentido con la de la intención del autor. Esto se desprende sobre todo de su doctrina de la inspiración; si un texto bíblico puede ser «palabra de Dios» (y no texto de Dios) es porque su autor se benefició de un carisma de inspiración, escribió lo que Dios quiso hacerle escribir y nada más. La intención del autor humano y el mensaje divino coinciden⁴⁰. Es necesario añadir que desde hace largo tiempo esta perspectiva ha sido también compartida por la hermenéutica no católica, incluida la que rechaza la inspiración divina. La hermenéutica dominante, ilustrada con los

⁴⁰ «Deus homines elegit, quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit ut, Ipso in illo et per illos agente, ea omnia eaque sola, quae Ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent. Cum ergo omne id quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto» (*Dei Verbum*, 11).

nombres de Schleiermacher y Dilthey, ha trabajado por comprender al autor, su psicología, sus motivaciones, sus intenciones. Se trata de «comprender a un autor tan bien como él se ha comprendido a sí mismo (o incluso mejor)» (Schleiermacher); se trata no de «explicar» un fenómeno, como en las ciencias naturales, sino de «comprender» a un hombre, su psicología, sus motivaciones, sus intenciones (Dilthey). La misma tonadilla suena en la exégesis bíblica. Para H. Gunkel, los que piensan que lo esencial son las palabras son «Kleinigkeitskrämer»⁴¹. El texto, prosigue Gunkel, es el medio a través del cual se expresan los pensamientos, es decir, a través del cual se exterioriza el alma viviente y sus emociones. La finalidad de la exégesis no es la explicación del texto, sino la comprensión del escriba⁴².

Pero la evolución de la hermenéutica general ha acabado también por revertir (si bien con un poco de retraso) en esta hermenéutica regional que es la hermenéutica bíblica⁴³. En primer lugar se

⁴¹ Cf. art. cit. en nota 25, p. 12. Literalmente: «vendedores de pequeñeces», es decir, investigadores de minucias, que pretenden cortar un cabello en cuartos. Gunkel califica así a aquellos que tienen las *palabras* por lo esencial. Por el contexto de su afirmación queda bien claro que estudio de las palabras equivale estrictamente a estudio del texto.

⁴² Todo el texto merece ser citado *in extenso*: «¿Qué significa comprender a un autor? Significa sin duda más que explicarlo frase por frase y palabra por palabra. ¡La comprensión de un hombre tan peculiar y, a su manera, tan dominante como Isaías es, sin duda, más que la explicación de sus palabras! Pues las palabras no son en absoluto lo más importante. Solo para los ocupados en minucias ('Kleinigkeitskrämer') son la cosa fundamental. Las palabras son medios para expresar pensamientos y sentimientos. Pero ni siquiera éstos son lo último. Los pensamientos y sentimientos son expresión del alma viva y en movimiento. El alma humana, la arcana vida interior que se manifiesta ante el mundo externo a través del lenguaje; he aquí lo verdaderamente valioso».

⁴³ Asumimos aquí el vocabulario empleado por P. Ricoeur, «La tâche de l'hermeneutique», en *Exégesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, eds. F. Bovon - G. Roullier, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel - Paris 1975, pp. 179-200, p. 179; trad. esp.: «La tarea hermenéutica», en *Exégesis. Problemas de método y ejercicios de lectura*, eds. F. Bovon - G. Roullier, La Aurora, Buenos Aires 1978, pp. 219-243.

discute la posibilidad de «comprender a un escritor del pasado como él se comprendió a sí mismo». El alejamiento cultural constituye una fosa infranqueable; la «fusión de horizontes» entre el autor y el intérprete no puede tener lugar dejando al segundo aparte para recibir solo al primero, sino tomando conciencia de su insuperable alteridad y haciendo de esta alteridad un elemento capital del acto hermenéutico⁴⁴.

En nuestros días se manifiesta una tendencia cada vez más neta a separar el texto de su autor y de sus intenciones, tanto en la hermenéutica general como en la hermenéutica bíblica. Muchos exegetas modernos aceptarían totalmente como propias las reflexiones bien conocidas de Paul Valéry, encontrando absolutamente normal que los exegetas del *Cimetière marin* pudieran descubrir en este texto significados que el mismo autor no había siquiera imaginado: «no insistiremos nunca demasiado: *no existe el verdadero sentido de un texto*. No existe la autoridad del autor. Dejando aparte lo que él *ha querido decir*, él ha escrito lo que ha escrito. Una vez publicado, un texto es como una herramienta de la que cada uno se puede servir según su necesidad y según sus medios: no es seguro que el constructor la utilice mejor que otro⁴⁵».

Los diferentes estructuralismos presuponen todos que se exclu-

⁴⁴ A este respecto podríamos recordar la crítica de Bultmann con su trasfondo heideggeriano. Pero sería errado limitarse solo a él. La reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico es un elemento común a todo el pensamiento actual, cf. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de la objectivité historique*, Gallimard, Paris 1938; H.I. Marrou, *De la connaissance historique*, Seuil, Paris 1954, '1962, y muchos otros títulos.

⁴⁵ «Au sujet du 'Cimetière Marin'», *Variété III*, Gallimard, Paris 1936, pp. 59-74, p. 74; lo mismo: *Œuvres. Tome I*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1959, pp. 1496-1507, p. 1507.

⁴⁶ Evidentemente, salvo cuando esta intención figura explícitamente en el texto y constituye, por tanto, una de sus «claves». Pero se tratará, en todo caso, de una más entre las diversas claves y no en el principio organizador y final del análisis.

ye la intención del autor. La cosa es muy conocida y no hace falta insistir⁴⁶. Pero están también los teóricos de la obra literaria. Podríamos referirnos a dos grandes clásicos en la materia: la obra de R. Wellek-A. Warren⁴⁷ y la de W. Kayser⁴⁸. La primera, aunque no excluye la búsqueda de la intención del autor, rechaza tomarla como criterio decisivo para el intérprete; la segunda introduce una distinción interesante: la intención del autor es capital para la interpretación de la *Tendenzliteratur* (novelas, ensayos y demás obras de tesis). Pero incluso en estos casos, no es la norma única, y otras lecturas son posibles. En cuanto al resto de la literatura (imaginación, poesía, etc.), Kayser cita, haciéndola propia, la opinión de Paul Valéry mencionada anteriormente⁴⁹.

La exégesis bíblica no se ha quedado atrás en esta evolución. Las aplicaciones a la exégesis bíblica de métodos estructuralistas conllevan esa limitación metodológica que impide al intérprete salir del texto, sea hacia atrás (autor) sea hacia adelante (lector), salvo que el mismo texto los incluya como participantes⁵⁰; pero aun en este caso se tratará de un participante más entre otros, sin ningún tipo de privilegio. Es necesario señalar que estos métodos no se presentan como autónomos; los autores que los emplean, en general, los utilizan junto con otros métodos clásicos de exégesis. Con todo, la *articulación* entre el análisis estructural y los otros métodos resulta un problema delicado y todavía no resuelto. En otro campo epistemológico, el tratado de metodología exegetica de W. Richter, antes

⁴⁷ Warren - Wellek, *op. cit.* nota 28, p. 202. Recordemos que estos autores solo estudian la literatura imaginativa (*supra*, nota 34), donde la intención del autor es de menor importancia.

⁴⁸ Kayser, *op. cit.* nota 26, pp. 217-227, en referencia a Dilthey. Mención de la *Tendenzliteratur* en p. 222.

⁴⁹ Citada de otra forma y en otro momento de la obra del poeta, pero con un contenido idéntico. Prueba de que esta idea tenía un importante valor para Valéry y que volvía sobre ella con frecuencia.

⁵⁰ Es, por ejemplo, el caso de la 1 Cor, pero es algo relativamente excepcional.

citado, sigue la misma tendencia, en cuanto admite un gran pluralismo de métodos e integra todos los acercamientos exegéticos clásicos. Richter conserva la problemática de la intención del autor, pero dándole una significación muy diversa: se trata de la intención inscrita en la *estructura* empleada por el autor, estructura que se debe estudiar, según Richter, *antes* que el contenido. Se trata necesariamente de una intención genérica y no específica, intención de instruir, de consolar, de alabar, de advertir, o bien de no instruir sobre esto o de advertir sobre aquello⁵¹. Dentro de una perspectiva del todo diversa, R. Lapointe, en su pequeño y valioso libro dedicado a los problemas actuales de la hermenéutica, invita igualmente a «reconocer la autonomía de la obra literaria frente a su autor»⁵².

En fin, el denominador común a estas diversas tendencias consiste en sus opciones metodológicas. Éstas, como escribe con razón H. Cazelles, «ponen el texto por encima del hombre que lo ha pensado antes de escribirlo, y por encima de los hombres que lo recibieron como mensaje de vida antes de que fuera libro para las generaciones siguientes»⁵³.

V.2. Discernimiento crítico

⁵¹ Richter, *op. cit.* nota 22, estudia la intención del autor en dos niveles: el de la estructura de la pequeña unidad, en la cual determina la función y la finalidad (pp. 114ss.); el de la composición redaccional, donde vincula las unidades en conjuntos más amplios (pp. 171ss.). Estos dos niveles son anteriores al que se refiere al contenido, y Richter prohíbe metodológicamente toda precisión que provenga de este estudio todavía no realizado. Uno esperaría que el análisis estructural se retomara una vez estudiado el contenido de las estructuras formales. Pero esta esperanza resulta, por desgracia, frustrada.

⁵² R. Lapointe, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, Gabalda, Paris 1967, pp. 36ss. Sobre la crítica de esta manera de ver las cosas volveremos en nota 56.

⁵³ H. Cazelles, «Les principales requêtes de l'exégèse contemporaine», en *Le Point théologique. I*, Paris 1971, pp. 9-20, p. 10.

Esta evolución, de la que acabamos de trazar el recorrido de un modo sumario y, por tanto, no del todo preciso, exige un juicio crítico. Para las consideraciones que siguen prescindiremos de toda afirmación de fe y, por tanto, de toda doctrina sobre el origen divino de la Biblia, su inspiración, su inerrancia, etc. Estos elementos serán utilizados en la sección final de este artículo.

Si uno considera el proceso de formación de los textos bíblicos desde las unidades elementales hasta los libros en su forma actual, se puede afirmar que pertenecen (a partir de un cierto momento de este proceso y hasta su forma definitiva) a lo que W. Kayser define como *Tendenzliteratur*⁵⁴. Los elementos puramente informativos, narrativos, históricos o poéticos, se integran en una unidad superior que pertenece a un género de *mensaje* destinado a dar a conocer, alimentar y fortificar ciertas *convicciones* y suscitar ciertos *comportamientos*. Se trata de una hermenéutica «regional», según la fórmula de P. Ricoeur, que tiene sus reglas propias. Cuando hay un mensaje que transmitir, el texto se convierte en un modo de relación entre el emisor y el receptor, en una vía de transmisión⁵⁵ cuya función es la del carril sobre el que se desarrolla la velocidad de una fuerza motriz. Hablando sin metáforas, el texto-mensaje es una realidad *relacional*, un «esse ad», dirían los escolásticos, que *intrínsecamente* se refiere al autor y al destinatario, y cuya función es comunicar a la realidad receptora (persona o comunidad) las convicciones o las consignas de la realidad emi-

⁵⁴ Kayser, *op. cit.* nota 26, p. 222. Ver lo que dijimos en p. 95.

⁵⁵ Vía de transmisión que hacen necesaria sea la ausencia que la distancia. Cuando alguien quiere decir a su interlocutor que la conversación se ha acabado y que se tiene que ir, basta en ocasiones un gesto (p. ej.: levantarse). Cuando un joven quiere decir a su novia: «te amo», la mirada y los gestos son más expresivos que la palabra. Cf. P. Beauchamp, *Leçon sur l'exégèse*, Faculté de Théologie de Fouvrière, Lyon 1971, p. 14. El P. Beauchamp insiste fuertemente y con razón en el carácter del texto bíblico como mensaje (pp. 15ss.). Sus reflexiones han estimulado las nuestras.

sora (que puede hablar en nombre propio, en nombre de un grupo, o presentarse como portavoz de un ente superior, al cual este grupo denomina Dios).

2.1. La referencia a la intención del autor es intrínsecamente necesaria para la comprensión de un texto-mensaje. ¿Cuál es la convicción que el autor quiere compartir? ¿Cuál es la conducta que quiere prescribir? Cuando sea dudosa y cuando el análisis del texto no pueda esclarecerla, será necesario tratar de precisar esta intención. Es lo que pasa corrientemente con la interpretación de los textos-mensaje particulares que son las *leyes*. Ningún jurista negará que en caso de duda sobre la interpretación o apli-

⁵⁶ Las objeciones formuladas por R. Lapointe contra la hermenéutica clásica de la intención del autor (*op. cit.* nota 52, pp. 36-39) se desprenden de una insuficiente profundización de la diferencia entre *obra literaria* y *mensaje* destinado a comunicar ciertas convicciones o a suscitar un comportamiento. Lapointe cita como confirmación la obra de Wellek-Warren olvidando que estos autores restringen su estudio a las *obras de imaginación* (cf. *supra* nota 34); de igual modo, cuando cita a W. Kayser, no tiene en cuenta el hecho decisivo de que Kayser admite que para la *Tendenzliteratur* (es decir, la Biblia) es indispensable considerar la intención del autor (*supra*, nota 54). No pretendemos defender con esto «un psicologismo subjetivo» (como dice Lapointe en p. 37). Tomemos, por ejemplo, el libro de Lapointe, que es un mensaje, pues el autor me quiere hacer partícipe de sus convicciones sobre la hermenéutica bíblica. Si encuentro un pasaje oscuro me preguntaré: ¿qué ha querido decir? Estoy buscando la realidad que él percibía y que quizás no expresó bien porque no disponía de un vocabulario adecuado. Y esto es todavía más verdadero cuando se trata de los escritos de un gran pensador del pasado o del presente: Platón, Aristóteles, Heidegger. ¿Quién dirá que el estudio del texto basta y que no debo investigar, más allá del texto, la realidad que ellos percibieron, y que es tan novedosa que obliga a forjar un vocabulario nuevo para expresarse con mayor o menor precisión? Y cuando Lapointe cita a Gadamer como apoyo de su crítica a la hermenéutica de la intención del autor, creemos que no hace justicia totalmente al pensamiento del filósofo alemán. Gadamer dice en efecto que «en relación a la experiencia hermenéutica verdadera, la reconstrucción de lo que el autor pretendía es un trabajo incompleto» (*op. cit.* nota 28, p. 355). No dice que esta reconstrucción no sea necesaria, sino que es un trabajo incompleto. ¿Por qué? Porque es insuficiente para hacerme descubrir el sentido *para mí* del texto analizado. Retomando el ejemplo del estudio de Platón y Aristóteles, su sentido para *mí* no se descubrirá más que considerando los mismos problemas tal y como se presentan ante mí hoy día, después de santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel, etc.

cación de una ley, uno se pregunta sobre la intención del legislador: ¿qué ha querido promover? ¿Qué desórdenes ha querido combatir?⁵⁶.

2.2. El texto-mensaje contiene de alguna manera en sí mismo su modo de empleo. La forma de un destornillador indica por sí misma para qué está hecho. Ciertamente, uno puede utilizarlo para otra cosa, tal y como evocábamos al inicio de este artículo. Sin embargo, un destornillador está hecho para fijar un tornillo, y un evangelio está hecho para anunciar a los hombres una buena noticia de salvación e invitarlos a acogerla. Es una banalidad, pero puede no ser inútil recordarlo. Cuando un poema, un mito, un drama, una novela o un simple relato no contienen en sí su modo de utilización, están abiertos. Su sentido está «disponible». En este caso, la frase de Paul Valéry tiene aplicación⁵⁷.

2.3. De lo dicho se desprende que el texto-mensaje bíblico *no se presenta como dirigido a mí* sino a los contemporáneos del autor. Es por una decisión libre, y no a causa del peso de argumentos científicamente constringentes, por lo que yo me puedo considerar como el destinatario del mensaje. Esta libre decisión puede revestir dos formas:

2.3.1. Pertenencia a una Iglesia cuyas convicciones comparto y

⁵⁷ No excluimos, por otra parte, la existencia de una cierta apertura y «disponibilidad» en el mismo mensaje bíblico, pero siempre *en la línea de este mensaje*: el sentido del mensaje no está *cerrado*. Esto es lo que permite las relecturas y la actualización del texto bíblico. Esto es lo que permite conservar la problemática de la intención del autor incluso en los textos bíblicos compuestos, obra de un gran número de autores. La cuestión será tratada más adelante a propósito de la relación entre exégesis en la Iglesia y crítica literaria (apartado VI). Digamos claramente que la intención del autor se busca en cuanto responsable del texto definitivo, tal y como la Iglesia lo ha recibido. El interés de un estudio de las etapas redaccionales precedentes será el de enriquecer el mensaje del texto definitivo, viendo la relectura que ha hecho de otras fuentes y del mensaje de otros autores.

entre las cuales figura la adhesión a un mensaje. Esta Iglesia considera dicho mensaje válido para siempre y, por tanto, considera como un deber anunciarlo a todos los hombres.

2.3.2. Decisión personal que me hace considerar una parte de este mensaje o un aspecto de este mensaje como válido para mí, enriquecedor para mi existencia o, simplemente, decisión de interesarme en él por causas diversas, profesionales, políticas, estéticas, lingüísticas, etc.

2.4. El hecho de que el mensaje no se dirija a mí, sino a hombres separados de mí por un gran espacio cronológico y temporal, me obliga a una interpretación del mensaje. La crítica a posiciones como la de Schleiermacher, Dilthey o Gunkel (*supra*, p. 93) por parte de la hermenéutica moderna está justificada⁵⁸, pero funciona de forma diferente en los dos casos señalados anteriormente (2.3.1 y 2.3.2).

2.4.1. Todas las Iglesias afirman, por su misma definición, que el mensaje de la Biblia es también el que ellas presentan hoy día a sus fieles. No se trata de una identidad material, sino de una continuidad homogénea en una misma tradición⁵⁹. La función exegética en la Iglesia consiste precisamente en comprobar el movimiento andando, es decir, en mostrar que el mensaje que un autor bíblico

⁵⁸ Es necesario también notar que esta distancia cultural no es un problema para la interpretación del mensaje cuando se trata de textos que abordan cuestiones invariables en relación a las mutaciones culturales, como, por ejemplo, los textos matemáticos o astronómicos aludidos anteriormente (cf. p. 87) o también los grandes filósofos del pasado (cf. *supra* nota 56 al final). Más todavía, dado que la Biblia nos habla de las realidades más profundas del hombre y de su destino, nos sentimos inmediatamente tocados sin tener necesidad de hermenéutica (ejemplo: Qohelet).

⁵⁹ Parece que esta concepción es actualmente común a todas las grandes confesiones cristianas. Para las Iglesias de la Reforma, véase el texto de la Asamblea de Montreal (1963) citado en el fascículo sobre la carta a los Romanos en la *TOB* (Traduction Œcuménique de la Bible) de Paris, 1967, p. 17 en nota.

dirige a sus contemporáneos sigue siendo válido si se sabe actualizar correctamente, y que es capaz de guiar al pueblo de Dios hacia el Reino.

Esta continuidad de mensaje se debe comprender a partir del punto de vista de una intención del autor aplicada a una situación, una época y una cultura diversa. Una función exegética en la Iglesia que haga propias las palabras de Valéry citadas anteriormente, convertiría esta continuidad en una afirmación vacía de todo contenido real⁶⁰. De hecho, este peligro ha existido en el pasado. Si la Iglesia marcó rápidamente las distancias con respecto a una cierta exégesis alegórica del A.T., que negaba o minusvaloraba el sentido literal, es porque veía que el alegorismo, haciendo decir al texto casi lo que quería, amenazaba la armonía de los dos Testamentos. La primacía dada al sentido literal, entendido según la intención del autor, es la que permitió manifestar mejor esta continuidad⁶¹.

2.4.2. En el segundo caso señalado anteriormente (2.3.2), la primacía del texto como mensaje y de la intención del autor bíblico están presentes, pero resultan menos claras. Si me intereso solo por una parte del mensaje o por algunos de sus aspectos, estaré menos dispuesto a alcanzar el sentido querido por el autor. Basta que encuentre en el texto, tal y como lo leo, mi alimento y mi provecho. Más todavía, si no me intereso por el mensaje, sino por el

⁶⁰ De hecho esto es lo que ha pasado. La aceptación, en la exégesis, de una hermenéutica similar a la del texto citado de Paul Valéry conlleva generalmente el rechazo de la tradición como norma. Las dos actitudes están relacionadas.

⁶¹ Sobre esta cuestión remitimos a los penetrantes análisis de J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens des Ecritures et sur l'unité de la Révélation*, Cahiers de la Nouvelle revue théologique 6, Casterman, Tournai 1949, pp. 94ss; 101-121. Ver también P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un Traité dogmatique*, Desclée, Paris-Tournai 1962; trad. esp.: *Sentido cristiano del Antiguo Testamento*, Desclée, Bilbao 1995; C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Lectio Divina 34, Cerf, Paris 1962.

texto en cuanto obra literaria, como relato, o si solo busco en el texto lo que me enseña acerca de la historia, las instituciones o la civilización.

V.3. Exégesis en la Sorbona y en la Iglesia

Volviendo a la distinción entre exégesis en la Sorbona y exégesis en la Iglesia, vemos ahora que la distinción elaborada en este párrafo entre el «estudio del texto como texto» y la «atención al texto como expresión del mensaje de un autor» si bien no coincide totalmente con la diferencia entre exégesis en la Sorbona y en la Iglesia, al menos permite precisarla.

En la Iglesia, la investigación debe estar finalizada al estudio del texto como mensaje de un autor y su actualización como palabra de vida para la generación actual, en la prolongación del sentido querido por su autor. Fuera de este marco eclesial, en aquello que hemos llamado exégesis en la Sorbona, esta actitud es siempre posible, del mismo modo que lo es en una investigación sobre el mensaje de Platón o sobre la filosofía de Confucio y su valor de vida para los hombres de nuestro tiempo. Pero no es la única y no tiene por qué ser privilegiada en relación con otros puntos de vista que consideren el texto no como mensaje, sino en sí mismo (como obra literaria, o en la perspectiva de otras ramas del saber, según los centros de interés del investigador).

VI. *Crítica literaria y exégesis en la Iglesia*

No nos ocuparemos en adelante más que de la exégesis en la Iglesia, tratando de precisar sus métodos y sus objetivos, teniendo en cuenta a la vez su naturaleza propia, tal y como la hemos tratado de formular, y todo lo que puede haber de justificado en las críticas que recibe hoy día. En el marco de este artículo, no trataremos

de ofrecer un cuadro completo, sino de abordar algunos aspectos sobre los cuales la reflexión parece especialmente urgente en las circunstancias actuales.

Precisemos, en primer término, para evitar malentendidos, que la distinción propuesta entre dos orientaciones diferentes de la investigación bíblica no excluye, de ningún modo, ni la conjunción de las dos, ni la legitimidad para un cristiano, laico o no, de hacer exégesis en la Sorbona⁶². Se trata, más bien, de una cuestión de reparto de las energías disponibles en la Iglesia.

Otra precisión necesaria: no se trata, por lo que respecta a la exégesis en la Iglesia, de *reducir* el texto bíblico al mensaje, como si la parábola del hijo pródigo pudiera sin más reemplazarse por un texto abstracto y seco que enunciara el mensaje de la parábola. Se trata no de una reducción, sino de una finalización. Así, por ejemplo, ciertos estudios sobre la poética o la simbólica bíblica son no solamente válidos sino indispensables en el marco de la exégesis en la Iglesia⁶³. Tanto más cuanto que el mensaje no es necesariamente un mensaje racional. Santo Tomás señalaba ya que el lenguaje simbólico puede ser más adecuado como expresión del misterio que el

⁶² Tampoco excluye (¿es necesario decirlo?) la existencia, dentro de las aulas de enseñanza superior en la Iglesia, de cátedras dedicadas a disciplinas anejas (cultura oriental, arqueología, etc.) que son no solamente útiles, sino necesarias.

⁶³ Un ejemplo remarcable lo tenemos en el bello estudio de R. Lack, *La symbolique du livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration*, Analecta Biblica 59, Biblical Institute Press, Rome 1973. El autor plantea el problema del nexo entre el estudio de un libro de la Biblia desde el punto de vista estético y la investigación del mensaje (pp. 255-259). Si he comprendido bien, un estudio como el de R. Lack podría ser punto de partida para un tipo de *zen* estético que haría al fiel más permeable al mensaje: «La lectura estética nos hace participar en la experiencia del profeta, en el impulso germinal que ha dado origen al poema. Las fibras arquetípicas que han vibrado en el profeta resuenan también en nosotros; en nuestros oídos la experiencia se hace lenguaje, las palabras se articulan, un mundo se presenta y se expresa. Invitado por el ritmo y la sonoridad, el mismo cuerpo se une. En nuestro interior, nos hacemos presentes a la palabra, y estamos llamados a acoger su mensaje» (p. 259). Nos habría gustado que este punto capital hubiera sido desarrollado.

discurso racional (Sth, Ia, IIae, 101, art. 2, ad 2).

La necesidad de la crítica literaria para la elucidación del mensaje bíblico es evidente. La forma en que el autor utilizó, seleccionó y reunió sus fuentes, o los materiales de los que se sirvió, nos permiten acceder a su intención, a la finalidad que pretendía, es decir, a su mensaje. Pero existe actualmente un incontestable peligro: una proliferación incontrolada de crítica literaria, un poco análoga al desarrollo de las células de un organismo que escapa a la regulación unificadora del organismo, que deja de someterse a una programación, a una finalidad. En la Sorbona, la crítica literaria puede ser un fin en sí. En la Iglesia no.

VI.1. Un texto de Gunkel

El problema no es nuevo. Existía ya en los años sesenta. He aquí lo que escribía H. Gunkel en 1904⁶⁴. Después de haber afirmado la necesidad absoluta de la crítica literaria y su carácter ineluctable, continúa así:

«Otra cosa es saber si el desarrollo de esta crítica literaria, como es todavía actualmente llevada a la práctica, corresponde con la finalidad de una recta exégesis. Me parece que se debe responder con un ‘no’ resuelto. La generación que se enfrentó con estos problemas (de crítica literaria) tuvo que resolverlos. Es normal. Y reconocemos sin problema que realizaron una loable labor, a veces espléndida. Pero solo se han adquirido resultados ciertos en las grandes cuestiones, y no hay que hacerse demasiadas ilusiones: cuanto más desciende la investigación en el detalle, en las pequeñas unidades, tanto más inciertos se vuelven sus resultados. Las investigaciones de este tipo lo invaden todo. Pero no hay que consentir-

⁶⁴ Gunkel, art. cit. nota 25, p. 21.

lo de ninguna manera. ¿Acaso habría que considerar normal que ciertos comentarios, incluso destinados al gran público, no se ocupen, aparte de la crítica textual, más que de crítica de las fuentes y de cuestiones históricas y arqueológicas, dejando de lado el aspecto religioso? Pero el peligro aumenta todavía más cuando los métodos de crítica literaria llevan a juicios sobre la religión; por ejemplo, se datan elementos, conceptos, géneros literarios, otorgándoles la antigüedad de sus fuentes (¡tan poco numerosas!), como si casualmente hubieran aparecido entonces por vez primera. Y hoy día estos procedimientos son corrientes. En exégesis esta funesta pasión por la crítica literaria se exhibe sobre todo cuando, en casos de contacto literario entre dos textos, se concluye inmediatamente una dependencia literaria y solo raramente se evoca la tradición oral, que ha jugado un gran papel en un pueblo relativamente poco inclinado a escribir. He aquí por qué no dejo de ponerme en guardia ante una sobreestimación de los problemas de crítica literaria. Y esta sobreestimación, temo, es la principal responsable del carácter mortecino de nuestra exégesis y de su infecundidad a los ojos de los agentes de la pastoral».

VI.2. La inevitable incertidumbre

Nos limitaremos a inscribir algunas glosas al margen de este texto de Gunkel.

En primer lugar, la historia de la exégesis después de sesenta años ha confirmado ampliamente la verdad de esta opinión de Gunkel, según el cual cuanto más se descende en el detalle de las pequeñas unidades, tanto más los resultados de la crítica literaria se vuelven inciertos. Este resultado se podría formular así: *lo que se gana en pre-*

⁶⁵ Una causa muy frecuente de incertidumbre es el uso muy expandido de afirmaciones inciertas fundadas unas sobre otras. Aunque cada una de ellas, tomada

*cisión se pierde en certeza; afirmación que es rigurosamente verdadera en todos los campos del saber humano, cada vez que un instrumento de investigación es utilizado en el límite de su potencia*⁶⁵.

En efecto, uno podría decir que el *consenso* de los exegetas en materia de crítica literaria no ha progresado desde 1904⁶⁶. Y esto es cierto tanto en el Nuevo Testamento como en el Antiguo. Y no acabamos de ver las razones por las que se podría prever un cambio de situación en los próximos años⁶⁷. El desacuerdo entre investigadores serios, inteligentes, de buena fe, utilizando los mismos métodos y comunicándose sus trabajos, solo puede significar una cosa: la materia es dudosa.

Pero se objetará con razón que la investigación de la crítica literaria debe continuar en nombre de la misma finalidad pastoral de la

separadamente, sea muy probable, el resultado puede ser incierto. Si sobre una conclusión que tiene un 70 por ciento de posibilidades de ser verdadera, se construye otra que tiene la misma probabilidad, el resultado tendrá no más de un 49 por ciento de probabilidad y será, por tanto, inseguro. En la obra de metodología científica de Richter, *op. cit.* nota 22, que propone seis etapas sucesivas en las que cada una se apoya sobre los resultados de la precedente, sería necesario que los resultados de cada etapa tuvieran una probabilidad de más del 90 por ciento para que el resultado final tuviera solamente una probabilidad sobre dos de ser cierto. Y no se puede decir que sea imposible determinar las probabilidades en la crítica literaria. Los trabajos recientes de Y.T. Radday sobre la unidad de Isaías (cf. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 87 [1975], pp. 31ss.) han demostrado que en los casos simples es perfectamente posible. Si en los problemas corrientes de crítica literaria nos encontramos actualmente en un campo privado de medios de investigación adecuados, hay que decir sin embargo que la determinación del grado de probabilidad de una solución determinada es posible en teoría, incluso aunque no lo sea en la práctica. Ello basta para justificar el cálculo presentado.

⁶⁶ Para las cuestiones de crítica literaria del Pentateuco, el solo hecho de que hoy día se utilice todavía la *Hexateuch-Synopse* de O. Eissfeldt (editada por la Wissenschaftliche Buchgesellschaft de Darmstadt en 1922) como instrumento de trabajo válido es una prueba elocuente.

⁶⁷ Se podrían evocar los descubrimientos de documentos nuevos, como evangelios pre-sinópticos, manuscritos de Isaías del siglo VII a. C., etc. La utilización de las ciencias matemáticas en la crítica literaria no se puede aplicar, de momento, más que sobre grandes conjuntos que confirman aquello que ya se sabía; por ejemplo, la existencia de dos Isaías (cf. los trabajos de Y.T. Radday en nota 65).

exégesis en la Iglesia. Es imposible resignarse a esta incertidumbre, de otro modo todo el resto (teología, mensaje, pastoral) sería pisar sobre arenas movedizas.

Pero esta afirmación no resulta en absoluto evidente, pues las cuestiones controvertidas en crítica literaria tienen raramente repercusiones importantes en los estadios ulteriores de la investigación exegética. En la mayor parte de los casos, el consenso al que nos hemos referido antes constituye una base suficiente para pasar a los niveles siguientes.

Por lo que respecta al Antiguo Testamento, cualquiera podría hacer un experimento fácil aunque un poco pesado: tomar algunos capítulos de una teología del Antiguo Testamento, por ejemplo la de G. von Rad, y localizar los cambios que entrañan las opciones diversas en materia de crítica literaria⁶⁸. Se daría cuenta de que las modificaciones reales no implican cambio esencial ni afectan a ningún elemento verdaderamente importante de la obra⁶⁹.

En el Nuevo Testamento —nos referimos sobre todo a los Evangelios y a los Hechos de los Apóstoles; el problema es menor en las cartas— la situación es análoga, con una diferencia importante. Parece que los exegetas están más resignados que sus colegas veterotestamentarios a no ser capaces de esclarecer las tinieblas que oscurecen un cierto número de problemas de crítica literaria, sea

⁶⁸ A condición de tomar solo en consideración las opiniones divergentes de exegetas serios y no las excentricidades de otras posiciones, como aquella que niega la atribución a Isaías de Is 1-11.

⁶⁹ Es cierto que en muchos *detalles* las opciones tomadas en materia de crítica literaria determinan el desarrollo de la investigación. Así, sobre la doctrina del *Resto* en Isaías, se afirmará, según cada caso, que es central en el mensaje del profeta (Herntrich) o que no existe (Fohrer). Y ¿qué hacer? ¿Esperar el milagro de un consenso sobre los pasajes de autenticidad dudosa, cuando el desacuerdo existe ya desde hace más de un siglo y desde entonces retorna indefinidamente sobre los pasajes en liza, volviendo siempre sobre los mismos argumentos que se han mostrado ya incapaces de obtener un acuerdo general? ¿O bien constatar el desacuerdo, admitir la incertidumbre y seguir adelante, tratando de delimitar con la mayor precisión posible las zonas de oscuridad?

sobre la cuestión sinóptica, sobre la *Quellenkritik* o sobre la *Formgeschichte*. Actualmente el interés recae sobre todo en la *Redaktionskritik*, en la teología de los redactores, tomando como instrumentos de trabajo hipótesis, por ejemplo la teoría de las dos fuentes, reconocidamente imperfectas e inadecuadas, pero todavía utilizables⁷⁰. Se trata de una reacción saludable, de la que conviene estar satisfechos, pues precisamente, como enseguida veremos, se ofrece aquí una posibilidad de salir de esa situación de incertidumbre ante los resultados de la crítica literaria.

VI.3 Primacía del texto actual

Este interés por la *Redaktionsgeschichte* podría revestir una importancia particularmente privilegiada dentro de la exégesis en la Iglesia. Pues una cosa es cierta, el texto en su estado actual es el que ha recibido la Iglesia, y el que confía a los exegetas para que lo expliquen. Pero el estudio de las fuentes y de la génesis del texto definitivo no carece de interés para la elucidación del mensaje. Como hemos dicho antes, la forma en que el autor definitivo elige sus fuentes y las selecciona nos instruye sobre su intención. Y además, el estudio de las redacciones sucesivas nos muestra la Revelación en marcha, el Espíritu Santo actuando, la continua pedagogía divina⁷¹. A este respecto, es necesario señalar que el de-

⁷⁰ Véanse las excelentes observaciones de J. Dupont, *Les Beatitudes. III. Les Évangiles*, Abbaye de Saint André, Paris 1973, pp. 7-13, en particular la nota 3 en p. 9. En las ciencias de la naturaleza se usan hoy día teorías reconocidamente imperfectas, inadecuadas y que valen únicamente por su *Brauchbarkeit*, retomando la expresión de Dom Dupont. ¿No utilizan así acaso los exegetas del Antiguo Testamento la *Hexateuc-Synopse* de O. Eissfeldt, llegando a conclusiones que están en desacuerdo con el mismo instrumento de trabajo? (cf. por ejemplo F. Langlamet, «La traversée du Jourdain et les documents de l'Hexateuque. Note complémentaire sur Jos, III-IV», en *Revue Biblique* 79 (1972), pp. 7-8, p. 8).

⁷¹ Esto es lo que señala muy certeramente Cazelles, art. cit. nota 53, p. 13.

sarrollo de la Revelación se manifiesta de forma diversa en el conjunto que va de Amós a Isaías o Jeremías, por una parte, y en las diferentes fuentes del Pentateuco o de los libros históricos, por otra. En el primer caso, se trata de un río caudaloso que fluye, en el segundo nos encontramos ante corrientes subterráneas que solo salen a la luz en el texto definitivo. Queremos decir que, mientras que los profetas, estando todavía vivos o tras su muerte, han sido reconocidos como los portavoces de Dios, las diferentes tradiciones históricas y legislativas (salvo el Decálogo y el Deuteronomio) probablemente no han obtenido una autoridad en Israel hasta que se integraron como elementos de los libros definitivos que conocemos⁷². Lo cual significa que son portadoras de una revelación no en sí mismas, sino con vistas a su inserción en el conjunto de los

⁷² El problema de la *recepción* de las tradiciones históricas y legislativas antes del exilio es una cuestión difícil y poco estudiada. La ha tratado J. Vollmer a partir de la actitud de Amós, Oseas e Isaías con respecto a las tradiciones históricas de Israel: *Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea, und Jesaja*, Walter de Gruyter, Berlin 1971. Las posiciones de Vollmer son muy marcadas (cf. *Revue Biblique* 80 [1973], pp. 4-41), y, sin embargo, uno permanece tras la lectura del libro con un sentimiento de incertidumbre: es dudoso que Amós, Oseas e Isaías hayan considerado las tradiciones históricas que existían en su época como autoritativas. La relación entre la tradición deuteronomista y los textos legislativos anteriores crea también problemas análogos. La centralización del culto y de los sacrificios entrañó necesariamente una oposición o al menos una reinterpretación total del código de la Alianza (que se manifiesta en Am 5,25; Jr 7,22, textos que hoy día se asignan a la corriente deuteronomista). También, los oráculos de Isaías sobre los sacrificios ¿son compatibles con el reconocimiento de un Código de la Alianza en cuanto expresión de la voluntad divina? Se puede, por lo menos, poner en duda (cf. en particular Is 1,12).

⁷³ Hemos evitado intencionadamente hablar de inspiración para no complicar más el problema. Es evidente que no se puede restringir la inspiración al último redactor o compilador, sino que se extiende a todos los redactores, pero siempre en vista de la elaboración definitiva del libro, en cuanto único documento recibido como Palabra de Dios por la Iglesia (y anteriormente por Israel si nos referimos a los libros del Antiguo Testamento). Véase P. Benoit, «L'inspiration», en *Initiation biblique. Introduction à l'Étude des Saintes Écritures*, eds. A. Robert - A. Tricot, Desclée, Paris - Tournay - Rome - New York 1954, pp. 6-45, p. 25.

libros bíblicos, tal y como los leemos, es decir, en cuanto fueron reconocidas como palabra de Dios⁷³. Se podrían hacer observaciones semejantes sobre el Nuevo Testamento y las diferentes fuentes de los Evangelios y de los Hechos en relación con nuestros libros canónicos.

Hay una diferencia entre la exégesis en la Sorbona y la exégesis en la Iglesia. La primera podrá legítimamente juzgar que el estado anterior de un texto es literariamente, o incluso religiosamente, más interesante que el texto definitivo, distinguiendo glosas deforman-

⁷⁴ Incluso cuando el mensaje del texto actual es más pobre y menos profundo que el de su fuente. Es el caso, por ejemplo, de la parábola mateana de los obreros de la viña, cuyo contenido y mensaje son menos ricos que los de la parábola primitiva, mejor reflejo de la enseñanza de Jesús (cf. J. Dupont, «La parabole des ouvriers à la vigne. Matth. XX, 1-16», en *Nouvelle revue théologique* 79 [1957], pp. 785-797). Este hecho hace que la exégesis en la Iglesia se vea tentada de preferir la nueva parábola, tomándola como base para su exégesis, presentando el mensaje de este texto primitivo más que el del primer evangelio. No existiría, en principio, un verdadero problema, salvo que uno *excluyera* de su exégesis la interpretación de san Mateo. En realidad, esta relación entre texto canónico y texto primitivo recibe todo su sentido cuando se entiende que la misión de la exégesis en la Iglesia es a la postre preparar la *actualización* pastoral y catequética del texto bíblico (aquí san Mateo). Mt 20,1-16 puede ser adecuadamente comprendido como mensaje en cuanto primera actualización de la parábola de Jesús en una situación diferente, modelo de nuestras actualizaciones (cf. Dupont, art. cit., p. 797). El texto canónico es siempre el centro, pero será necesario remontarse hacia atrás para recibir un empuje mayor. Y esto vale para todos los textos bíblicos en los que las adiciones son, de hecho, actualizaciones. Trataremos esta cuestión a propósito de la actualización del mensaje como tarea de la exégesis en la Iglesia.

⁷⁵ Así, en el episodio de Rahab, el «credo» de la prostituta, su profesión de fe monoteísta (Jos 2,10-11), es sin duda una adición tardía, quizás predeuteronomica (cf. Langlamet, art. cit. nota 70, pp. 343-353). Sin embargo, este «credo» cambia profundamente la fisonomía del texto en el que es ahora el centro (incluso materialmente, en grande). No se trata ya de un relato etiológico o una historia de espionaje, sino de un *mensaje* (como en la historia de Naamán, que culmina también con su profesión de fe monoteísta; 2 R 5,15). Cf. Langlamet, art. cit. nota 70, pp. 347ss.: «Se adivina en Jos 2,10-11 la intención de defender y de nutrir la fe de los oyentes». Con más precisión diríamos que el mensaje es: *solo la fe salva* (esto es lo que muestra el lugar de la adición: justo antes de pedir y obtener la salvación, para sugerir una relación causa-efecto): la fe de Rahab, que le inspira esta actitud, le traerá la salvación (cf. Hb 11,31). La manifestación del mensaje concreto en el

tes y adiciones que desfiguran el texto primitivo. Para la segunda, es el texto actual lo que cuenta⁷⁴; ese texto cuyo mensaje debe explicar y transmitir⁷⁵.

Quizás las consideraciones precedentes han podido parecer banales; trataremos ahora de mostrar las consecuencias que imponen. Existen monografías sobre la teología del yahvista o del escrito sacerdotal, pero buscaríamos en vano una monografía sobre la teología del Pentateuco, mientras que todos admiten que los responsables del texto actual no se han limitado a ser compiladores, que han encolado fragmentos diversos, sino que la composición actual está muy bien pensada... Como éste podríamos seguir con otros muchos ejemplos análogos⁷⁶.

En conclusión, es necesario insistir con fuerza en que dentro de la exégesis en la Iglesia, la crítica literaria, en todas sus formas, está al servicio del estudio del texto canónico actual y de su mensaje. Esto permitirá establecer un criterio que distinga las formas válidas y necesarias de crítica literaria de las inútiles. Por otra parte, la

texto actual, punto de llegada de la actualización para nuestros contemporáneos, debe finalizar el trabajo de la exégesis en la Iglesia.

⁷⁶ Más que lamentarnos, señalamos con satisfacción un renovado y prometedo interés por la *Redaktionstheologie* en la pequeña obra de J. Becker, *Isaias, der Prophet und sein Buch*, SBS 30, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1968. Tras un estudio del profeta Isaías, hijo de Amós, y de su mensaje, el autor muestra que el libro actual no es la agregación del primero, el segundo y el tercer Isaías cimentada por diversas interpolaciones, sino que cada etapa ha sido una relectura de la etapa precedente, marcada por adiciones al primer Isaías. Estas adiciones dan la clave de la nueva interpretación de los oráculos del profeta del siglo VIII, tratando de armonizar sus oráculos con el nuevo mensaje de los capítulos 40 en adelante. Ciertamente que no todo es igual de valioso en su obra. Ciertas posiciones exegéticas podrían contestarse (ver por ejemplo la crítica de J. Coppens en *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 44 [1968], pp. 491-497), y uno habría deseado que se remarcaran mejor la continuidad y la homogeneidad de las diferentes relecturas. Con todo, es uno de los rarísimos ensayos que tratan de estudiar todo el libro de Isaías como una unidad (Becker cita *un solo* predecesor para todo el libro de Isaías y otro para los capítulos 1-5: cf. p. 33). Es pertinente mencionar también a A. Gelin, que había ya estudiado el fenómeno de las relecturas en otros campos bíblicos.

incertidumbre inevitable de la crítica es menos aguda adoptando este punto de vista. Dado que el redactor no es un compilador sino un autor, es decir, que reinterpreta todos los materiales a la luz de su propia perspectiva, un error en el estudio de la composición crítico-literaria es en gran parte neutralizado cuando se estudia globalmente el mensaje del redactor definitivo. Terminamos con este hermoso texto de Becker (se refiere a Isaías, pero podría extenderse a todos los libros de la Biblia):

«La palabra de Dios en la Sagrada Escritura no se nos da a través de las palabras auténticas de Isaías, entresacadas y reconstruidas con dificultad, sino en el libro que contiene las palabras de Isaías. Este libro, y no el profeta, es quien habla directamente al lector. Y el libro habla en cuanto unidad. Cuando uno lee los primeros capítulos debe tener ya los últimos en la cabeza»⁷⁷.

Resumiendo: Dios habló a los hombres de Jerusalén por el *profeta* Isaías. Dios nos habla a nosotros hoy día por el *libro* de Isaías. Pero es necesario añadir inmediatamente que la exégesis en la Iglesia debe tomarse en serio la importancia de los diferentes estados del libro que van de las palabras del profeta al libro actual. Estos diferentes estados son, en efecto, actualizaciones sucesivas del mensaje de Isaías en situaciones diferentes. Nos indican la dirección en la que debe ser buscada *hoy día* la actualización del mensaje⁷⁸.

⁷⁷ Becker, *op. cit.* nota 76, p. 33. Y el autor continúa remarcando que en este campo la exégesis del Antiguo Testamento tiene mucho que aprender de la neotestamentaria.

⁷⁸ Nota de los traductores: En el original francés se introduce aquí una discusión sobre la exégesis en la Iglesia y el estructuralismo. Dreyfus la concebía como un anejo, un fruto todavía provisorio de su primera experiencia con esta aplicación del estructuralismo al campo bíblico. Su valoración general es más bien negativa. Hemos optado por no traducir esta digresión particular, sea porque el mismo autor nos invita a ello (insistiendo diversas veces en la provisionalidad de sus reflexiones), sea porque solo se comprende considerando el desarrollo todavía germinal que la aplicación del estructuralismo al análisis de los textos bíblicos había alcanzado entonces.

Quedaría por mostrar ahora cómo la tarea del exegeta en la Iglesia se cumple a través de la actualización del mensaje para sus contemporáneos. No es que él deba sustituir al pastor o al predicador para actualizar el mensaje en la diversidad infinita de las situaciones concretas. Sino que su misión consiste precisamente en suministrar al pastor todos los elementos que le permitirán esta actualización, presentándole, en el texto que sea objeto de estudio, el cumplimiento de una tradición que se expresa a través de relecturas sucesivas y que se continúa después en el resto de la Biblia con nuevas relecturas. El exegeta mostrará, en fin, que este texto continúa estando vivo en la Iglesia y que ha sido nuevamente releído en función de situaciones nuevas de la comunidad eclesial. Así, la actividad del predicador, anunciando el mensaje del texto bíblico a su comunidad, se inserta en toda una corriente de vida eclesial que ha escrutado diferentes aspectos del mensaje en su capacidad para esclarecer con la luz divina las situaciones diversas del pueblo de Dios⁷⁹.

⁷⁹ Este estudio fue prolongado por cuatro artículos posteriores del P. Dreyfus en la *Revue Biblique* del 1976 al 1979 (recogidos en la versión italiana: *Sussidi biblici* 38-41, San Lorenzo, Reggio Emilia 1992-1993). En esta continuación se esforzaba por mostrar cómo a la luz de las reflexiones precedentes era posible situar mejor la función de la tradición y del magisterio en el trabajo exegético. Reflexionaba también sobre el sentido de la actualización en cuanto cumplimiento último de la labor exegética.

EXÉGESIS BÍBLICA Y TEOLOGÍA: LA CUESTIÓN DE LOS MÉTODOS

A. Vanhoye

Según la fórmula bien conocida de la Constitución dogmática *Dei Verbum*, el estudio de la Biblia debe ser «como el alma de la sacra teología» (DV 24). De aquí se sigue, que la cuestión de los métodos exegéticos tiene una importancia fundamental en el trabajo teológico. Esta cuestión es compleja y ha suscitado siempre innumerables discusiones. Sin la pretensión de entrar en muchos detalles, este modesto artículo querría hacer algunas observaciones al respecto.

1. En primer término, es útil notar que la frase del Concilio Vaticano II retoma, con ciertos cambios, una afirmación de la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII, repetida sin modificaciones en la encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV. León XIII declara «sumamente encomiable y necesario que el uso de la misma divina Escritura influya en toda la enseñanza de la teología y sea como el alma»¹. Junto a otras modificaciones que se

¹ «Illud autem maxime optabile est et necessarium, ut ejusdem Divinae Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam ejusque prope sit anima». Encyclica *Providentissimus* de studiis Scripturae Sacrae, 18 nov. 1893, *EB* 114. Cf. Encyclica *Spiritus Paraclitus* in natali MD S. Hieronymi Ecclesiae Doctoris, 15 sept. 1920, *EB* 483.

pueden considerar estilísticas (como, por ejemplo, el «Sacra Pagina» que se introduce en la *Dei Verbum* en vez del «Divina Scriptura», para evitar la repetición), se observa un cambio más sustancial en un punto importante: mientras que para León XIII era suficiente hablar de «uso» de la Biblia en las disciplinas teológicas, el Concilio dice «*studio*», en cuanto «*veluti anima Sacrae Theologiae*»².

Esta nueva formulación hace más explícita la relación necesaria entre la teología y la exégesis. De hecho, si para «usar» la Escritura basta citarla siguiendo una buena traducción, no es posible «estudiarla» sin introducirse en el mundo exegético. A fin de cuentas, la frase del Concilio significa que la exégesis debe ser como el alma de la teología. Esta petición —es necesario decirlo— no se debe entender en sentido unilateral, es decir, como la obligación impuesta a los teólogos de estar al tanto de las investigaciones exegéticas, sino que tiene también consecuencias recíprocas para los mismos exegetas católicos: deben practicar la exégesis de modo que pueda efectivamente ser «como el alma de la teología»; deben tener un concepto de exégesis, que sea pertinente a esta alta misión y utilizar los métodos de estudio adecuados.

No se puede decir que todos los exegetas católicos reconozcan esta exigencia y se muestren conformes con ella. Más aun, parece incluso irreal pedir que todos se muestren conformes. En realidad, el estudio exegético de los textos bíblicos se ha hecho tan complejo que no le es posible a un exegeta afrontarlo él solo enteramente. La división del trabajo es imprescindible.

² Me parece útil recordar también aquí una parte del contexto: «*Sacra Theologia in verbo Dei scripto, una cum Sacra Traditione, tamquam in perenni fundamento innititur... Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent et, quia inspiratae, vere verbum Dei sunt; ideoque Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae*» (*Dei Verbum*, 24).

2. La primera etapa del estudio científico de un escrito bíblico consiste, como en todos los escritos antiguos, en establecer su tenor exacto en la medida de lo posible. Esta tarea de la crítica textual es mucho más compleja en los textos de la Biblia que en los de la literatura profana o patristica o de la teología medieval, a causa de la inmensa cantidad y variedad de testimonios (papiros, códices, citas, traducciones antiguas...) que es necesario consultar, examinar, valorar y confrontar. Esta disciplina es materia de especialistas específicamente formados, capaces no solo de aplicar con discernimiento un cierto número de reglas, sino también de promover el progreso de la metodología, que nunca estará definitivamente fijada.

¿Qué relación debe establecer el experto católico de crítica textual bíblica entre su trabajo y la teología? La tendencia espontánea sería quizás responder: «Ninguna relación; aquí la teología no tiene nada que decir. La crítica textual tiene reglas propias y criterios propios, que se deben seguir con absoluta autonomía y objetividad, sin ninguna preocupación teológica apriorística». Tal respuesta es ciertamente válida en su rechazo a una interferencia teológica apriorística. La seriedad científica y la honestidad exigen el perfecto respeto de la autonomía de cada disciplina en el ámbito propio. En el siglo pasado, esta exigencia no parece haber sido fielmente observada ni de una parte ni de otra, pues los adversarios de la Iglesia utilizaban la crítica textual como arma para dañar la fe católica y las autoridades de la Iglesia consideraban necesario, para proteger la fe, anatematizar ciertas conclusiones de la crítica textual³.

Sin embargo la respuesta apenas evocada no es completamente válida, porque se basa en un concepto abstracto de ciencia, sin con-

³ Un caso paradigmático ha sido el «*comma johanneum*» (1Jn 5,7), que era el argumento escriturístico más significativo para sostener el dogma trinitario. Cuando la crítica textual demostró su inautenticidad, los adversarios del dogma exultaron; el Santo Oficio respondió con el decreto del 13 de enero de 1897 que prohibía poner en duda la autenticidad. Este decreto debió después ser redimensionado (cf. *EB* 135-136).

siderar ciertos elementos efectivos de la situación. En realidad, de hecho, la crítica textual no puede ser completamente autónoma ni «objetiva», porque en sus elecciones, junto a los argumentos de crítica externa, como el número y la cualidad de los testimonios de una cierta variante, entran también argumentos de crítica interna, por ejemplo la mayor o menor coherencia de una variante con el conjunto del pensamiento de un autor. Para dar un juicio, por lo general, el experto tiene necesariamente en cuenta una visión personal del conjunto, una «precomprensión». Esta constatación no solo no es reprochable, sino que es necesaria, porque forma parte de las operaciones que conducen al discernimiento. No se trata de subjetivismo anti-científico, sino de la implicación del sujeto propia de toda investigación. Evidentemente, el peso atribuido en la decisión a la visión de conjunto se debe definir con la mayor prudencia posible, para evitar un posible subjetivismo, y la misma visión de conjunto debe estar fundada válidamente en los textos. Por otro lado, no serán frecuentes los casos en los que el recurso a la visión de conjunto sea determinante. Sin embargo, el principio sigue siendo válido: la pura «objetividad» es solo un sueño, una ilusión, incluso cuando se trata de una disciplina tan «neutral» como parece ser la crítica textual⁴.

⁴ Para no quedarnos en observaciones generales, citamos el caso de la genealogía de Jesús en Mt 1,16. Existe una variante en una traducción siríaca (se trata de la lectura del manuscrito llamado «Sinaítico»); en vez de decir: «Jacob engendró a José, con el que estaba desposada la virgen María cuando engendró a Jesús, el llamado Cristo», esta variante dice: «Jacob engendró a José; José, con quien estaba desposada la virgen María, engendró a Jesús». Algún comentarista acepta precipitadamente esta lectura, proclamándola «devastadora» para la fe católica. Quienes tienen la fe católica ven el asunto con menos precipitación y más seriedad; no les parece que una lectura aislada, de un único manuscrito de una traducción, pueda prevalecer contra todos los demás testimonios. Menos aun por el hecho de que esta lectura se revela poco coherente: ¿por qué subrayar la virginidad de María si el nacimiento se ha producido según las leyes ordinarias de la naturaleza? No hay, por tanto, motivo para preferir esta lectura anómala. Éste es también el parecer de los expertos en crítica textual; véase la discusión en B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, UBS, London 1975, pp. 2-7.

3. Tras la etapa de la crítica textual viene la crítica literaria, que examina los textos para distinguir posibles fuentes diversas o distintos estratos de composición. A partir del s. XVII este tipo de estudios ha ofrecido importantes avances sobre todo por lo que respecta al Pentateuco y, más tarde, a los Evangelios. Los exegetas han demostrado la complejidad de la prehistoria de los textos que leemos en la Biblia. Esto ha conducido a un concepto menos simplificado de su composición y autenticidad. La teología ha tenido que renunciar a un cierto modo de comprender la inspiración de los textos bíblicos y su inserción en la historia, para admitir que la acción de Dios se ha realizado de una manera más secreta, con un mayor respeto de las condiciones humanas; lo cual corresponde mejor con el misterio de la encarnación. El Pentateuco no fue dictado o sugerido a Moisés por el Espíritu Santo en unas cuantas horas intensas de trabajo, sino que refleja la lenta evolución de diversas tradiciones en las cuales, bajo la guía del Espíritu Santo, se expresaba y progresaba la fe y la vida religiosa del pueblo elegido. De un modo análogo, los Evangelios no nos presentan directamente el verbal de los actos y las palabras del mismo Jesús según cuatro autores inspirados, sino que son el producto de diversas tradiciones de catequesis evangélica cuya formación ha sufrido influjos varios, según la diferencia de los ambientes y las circunstancias.

Conocer la historia de la formación de un texto puede ayudar mucho a interpretarlo con mayor precisión y exactitud. Lo experimentan —por citar un caso moderno de la vida de la Iglesia— los estudiosos que se ocupan del análisis de los textos del último Concilio. Paragonando las sucesivas redacciones de un documento conciliar pueden definir mejor el significado de la redacción final. La crítica literaria de los textos bíblicos no carece, por tanto, de interés para su interpretación. Las dificultades, sin embargo, son enormes, porque no poseemos las redacciones sucesivas del mismo texto (excepto en algunos casos, como en las Crónicas, que retoman

el contenido de los libros de Samuel y Reyes), sino solamente el texto final. El trabajo consiste, por tanto, en un análisis del texto final que se orienta a discernir trazas de redacciones anteriores o de fuentes utilizadas por el redactor final. Algunos resultados de conjunto han obtenido, como se sabe, un fuerte consenso, pero no se puede decir lo mismo de las hipótesis más detalladas, que proponen distinguir en un texto hasta cinco o seis estratos diversos, dividiendo los versículos o los fragmentos de versículos. Está claro que la probabilidad de estas hipótesis no puede ser alta.

Por otro lado, el hecho de que este tipo de estudios requieran una investigación exhaustiva y minuciosa provoca un desgaste de todas las energías de ciertos exegetas. Lo que debería ser un trabajo previo con vistas a una interpretación más precisa del texto se convierte en una actividad exclusiva, que sustituye a la exégesis propiamente dicha. Una vez que se ha hecho la distribución de los elementos del texto en diversos estratos o fuentes, la labor del exegeta se considera terminada. En este caso es simplemente imposible que el estudio del texto bíblico sea «como el alma de la teología», pues en vez de mostrar toda la vitalidad y actualidad de la Biblia, se la hace añicos (literalmente) por medio de una bisección despiadada. Afortunadamente no faltan entre los exegetas autores que representan una sana reacción contra esta reducción del trabajo exegético.

Por lo demás, la crítica literaria no se consagra ya exclusivamente a la distinción de las fuentes o los estratos, sino que ha tomado una orientación más constructiva con el estudio de los géneros literarios, que ha permitido un notable progreso en la interpretación de los textos. La encíclica *Divino afflante Spiritu* (30 de septiembre de 1943) ha reconocido la fecundidad de este género de investigación (cf. EB 558) y ha animado a los exegetas católicos a progresar en esta vía (EB 560). En la exégesis de los evangelios una evolución análoga ha conducido a los exegetas a estar atentos a la diversidad

de las formas literarias usadas en las tradiciones. Esta nueva orientación, que ha tomado el nombre de *Formgeschichte*, se ha completado, tras algunos decenios, con la *Redaktionsgeschichte*, que se preocupa especialmente por definir la modalidad con que las pequeñas unidades literarias, reconocidas por la *Formgeschichte*, han sido empleadas por los diversos evangelistas según su perspectiva propia. En vez de resultar simples compiladores, los evangelistas se revelan como autores dotados de una alta personalidad. En este punto la evolución reciente de la crítica literaria se manifiesta finalmente fecunda para la teología.

4. Desde el principio otro aspecto del método histórico-crítico completaba las investigaciones de la crítica literaria e iba a tener, para la interpretación de los textos, el mismo género de utilidad. Los estudiosos se han aplicado a la reconstrucción del contexto histórico en que cada escrito bíblico ha aparecido. Con esta finalidad se han utilizado todos los datos obtenidos por la arqueología, la epigrafía, la papirología o el estudio de las culturas y literaturas antiguas. También los mismos textos bíblicos se han empleado como documentos históricos útiles en estas reconstrucciones.

En sí misma la cosa es normal, más aun, necesaria. De hecho, para entender correctamente un texto, es necesario situarlo en su contexto histórico. Sin embargo, en este tipo de investigación se da frecuentemente una tendencia a la confusión metodológica, que se extiende después de la exégesis a la teología. De nuevo lo que debería ser un trabajo previo, con vistas a una mejor comprensión del texto inspirado se convierte en la meta, más allá de la cual no se prosigue. El estudio de los textos bíblicos sirve solo para obtener los elementos de una reconstrucción histórica a la que se atribuye una autoridad decisiva. En vez de ayudar al teólogo a leer y entender la Escritura inspirada, el exegeta lo induce a prescindir de ella y basar sus estudios en la reconstrucción científica de la historia antigua.

Así se edifica una cristología «desde abajo»⁵, o una eclesiología del mismo tipo, en particular sobre la cuestión de los ministerios.

Evidentemente esta confusión metodológica no es admisible. La investigación histórica es una disciplina que merece todo el respeto y tiene una gran importancia para otras muchas disciplinas, entre las cuales están la exégesis y la teología. Pero ni la exégesis ni la teología se pueden confundir con la investigación histórica. La finalidad de la exégesis no es la reconstrucción de la historia de Israel o de la Iglesia primitiva, sino una profundización en el sentido de la Escritura inspirada. Para alcanzar esta finalidad los estudios históricos son indispensables porque la Escritura inspirada no transmite una revelación abstracta, sino una revelación enraizada en la historia. Para interpretar correctamente los textos bíblicos es necesario, por tanto, situarlos en su contexto histórico. Sin embargo, el punto de referencia fundamental debe ser la Palabra de Dios, no una reconstrucción de la historia. Del mismo modo, para la teología los conocimientos históricos son indispensables, pero no constituyen la base de las conclusiones: la base es la Palabra de Dios.

5. La claridad metodológica se ha hecho más fácil en nuestros días gracias a la relación más estrecha entre la exégesis y las ciencias profanas. Actualmente un gran número de métodos o «acercamientos» se proponen y practican en la interpretación de los textos en general o de los textos bíblicos en particular. Se pueden distinguir acercamientos literarios, acercamientos inspirados en las «ciencias humanas» y acercamientos ideológicos.

Dado que en la exégesis bíblica el objeto de estudio son textos, los acercamientos literarios resultan convenientes. Se practican el análisis retórico, el análisis narrativo y el análisis semiótico, limi-

⁵ Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *De sacra Scriptura et christologia* (EB 909-1039).

tándonos a los sectores más importantes. Cada una de estas disciplinas tiene instrumentos propios de trabajo, reglas específicas y un vocabulario particular, más o menos esotérico. Cada una da un relieve especial a aspectos interesantes del texto estudiado.

En los textos bíblicos se refieren hechos que hacen referencia a grupos humanos y personas humanas. Por ello, para interpretarlos mejor, es útil emplear las «ciencias humanas», como la sociología, la psicología o el psicoanálisis.

También es posible utilizar los acercamientos ideológicos. A diferencia de los precedentes, éstos no parten del deseo por conocer mejor la Biblia, sino del de aprovecharla a favor de una ideología. Dado que la Biblia ejerce un influjo profundo sobre una multitud de personas, quienes quieren propagar una ideología tienen gran interés en utilizarla. Se proponen de este modo una cantidad muy variada de «lecturas» de la Biblia, p.e. feminista, liberacionista e incluso materialista. En este último caso se manifiesta más claramente que no se trata de exégesis del texto, sino de una investigación tendenciosa. La finalidad no es conocer mejor el contenido del texto bíblico, que expresa valores espirituales, sino encontrar algunos elementos que puedan entrar en un tipo de construcción ideológica materialista, que es en realidad opuesta al mensaje principal de la Biblia. En los otros casos mencionados la situación es diversa y requiere, por tanto, un juicio más matizado.

La multiplicidad actual de los acercamientos empleados en la exégesis bíblica pone de relieve un hecho positivo, a saber, la enorme riqueza interna de la Biblia. Los textos bíblicos presentan una infinidad de aspectos interesantes, históricos y doctrinales, profanos y religiosos, sociales y personales, artísticos y administrativos, afectivos y objetivos, etc. No se acabaría nunca de analizarlos. Si algún teólogo concibe todavía la Biblia como un conjunto de «argomenta probantia» destinados a las discusiones teológicas, le bastaría un contacto con la producción exegética actual para hacer-

le perder esta ilusión. La Biblia no es un manual abstracto, es un mundo repleto de vida, con tantos aspectos diversos, muchas veces contrastantes entre sí, como en la vida.

Dicho lo cual, volvemos a nuestro problema, es decir, el de una exégesis que pueda ser «como el alma de la teología». ¿Cuál de los acercamientos apenas mencionados corresponde con esta exigencia? De por sí, ninguno. Todos se interesan por el lado humano de los textos bíblicos; los estudian como cualquier otra obra literaria. Naturalmente, hay que reconocer que si el exegeta tiene la preocupación de poner de relieve el mensaje religioso del texto estudiado, estos acercamientos le ofrecen la posibilidad de hacerlo, dándole nuevos instrumentos que pueden ser muy útiles.

Por otro lado, algunos acercamientos modernos, hasta ahora no mencionados, corresponden más directamente con la exigencia referida. Es el caso del acercamiento «canónico», atento a definir el sentido que se desprende en el texto bíblico por el hecho de encontrarse inserto en un canon⁶. Podemos citar también el acercamiento moderno «patrístico», que rechaza esa cerrazón de la exégesis en las perspectivas estrechas del método histórico-crítico y busca en la tradición patrística instrumentos aptos para iluminar los textos bíblicos⁷.

6. Por el momento estos dos últimos acercamientos parecen más bien marginales. La tendencia general, provocada por la relación

⁶ Cf. K. Stendhal, «Biblical Theology, Contemporary», en *The Interpreter's Directory of the Bible. I*, Abingdon Press, New York - Nashville 1962, pp. 418-432, sobre todo en pp. 428-419; B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Westminster Press, Philadelphia 1970; J.A. Sanders, *Torah and Canon*, Fortress, Philadelphia 1972.

⁷ A.M. Pelletier, *Lecture du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures des lecteurs*, Analecta Biblica 121, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1989; y véase también el artículo de J.P. Sonnet, en *Nouvelle revue théologique* 113 (1991), pp. 75-86.

entre exegetas creyentes y exegetas o estudiosos no creyentes, va en el sentido de una actitud puramente científica, es decir, neutral en materia de fe. Resulta que la exégesis, en vez de ser una disciplina teológica, «fides quaerens intellectum», se reduce a ser solo un estudio científico de textos antiguos.

Ésta es la posición desarrollada en un artículo reciente, que contiene, por otro lado, reflexiones válidas⁸. Notamos que el autor no pretende exponer un modo particular de entender el trabajo exegético, sino que quiere explicar simplemente a los teólogos la forma con la que actualmente la exégesis se entiende y practica. El título del artículo anuncia una presentación de la exégesis crítica «como disciplina teológica»; en realidad, el autor mantiene una neta dicotomía entre exégesis crítica y teología. La definición dada de exégesis crítica hace que no sea posible considerarla una disciplina teológica. El autor, de hecho, hace una distinción radical entre la exégesis crítica, «que contempla el texto en sí mismo, en el momento de su producción, separándose de la tradición —bíblica o eclesial— que lo recibirá» y, por otro lado, «la hermenéutica creyente», que «recibe el texto en la totalidad de la tradición bíblica y eclesial, y a la luz de la fe»⁹. Para esta distinción, el autor hace referencia a *Dei Verbum* 12, sin percibir que este texto conciliar define el trabajo exegético uniendo estas dos dimensiones. De hecho, después de haber afirmado la necesidad de estudiar los géneros literarios, la *Dei Verbum* añade que «para percibir con exactitud el sentido de los textos sagrados, se debe prestar atención con no menor diligencia al contenido y a la unidad de toda la Escritura, atendiendo a la viva Tradición de toda la Iglesia y a la analogía de la fe» (DV 12). Todo esto, según el Concilio, pertenece íntegramente al trabajo del exegeta propiamente dicho, pues se trata de «percibir con exactitud

⁸ J.M. Sevrin, «L'exégèse critique comme discipline théologique», en *Revue théologique de Louvain* 21 (1990), pp. 146-162.

⁹ Sevrin, art. cit. nota 8, p. 147.

el sentido de los textos sagrados». Por tanto, entra dentro de la labor del exegeta. La continuación del párrafo lo dice explícitamente: «Es labor *de los exegetas* contribuir según estas normas a una más profunda inteligencia y exposición del sentido de la Sagrada Escritura».

En vez de esto, el autor citado pide al exegeta «cancelar la propia subjetividad y suspender su fe y sus dudas»¹⁰. «Dado que la exégesis es un ejercicio autónomo de la razón humana, no puede dejar lugar a la fe en sus operaciones y criterios»¹¹. Según este autor, el exegeta debe buscar solo el sentido humano del texto, tomando solo criterios de la razón humana. «Cuando ha obtenido una representación del sentido humano y contingente del texto, el exegeta pasa el relevo al teólogo, hermeneuta integral, al que atañe mostrar cómo este sentido humano es efectivamente palabra de Dios»¹². Una división semejante del trabajo no corresponde de hecho con la doctrina del Concilio y ha sido rechazada también por parte de exegetas no católicos. B.S. Childs, por ejemplo, considera que si la exégesis no se hace «dentro de un marco explícito de fe» no puede ser útil a la teología, pues «es imposible construir un puente desde un contenido descriptivo neutral con respecto a la realidad teológica»¹³.

7. Me parece que en el artículo al que estoy haciendo referencia no se considera seriamente el problema de la precomprensión de los textos bíblicos y, por otro lado, se habla de un modo excesivamente general de la fe.

Todos sabemos que no es posible acercarse a un texto con el cerebro vacío, como una *tabula rasa*. Inevitablemente, el lector o el

¹⁰ Sevrin, art. cit. nota 8, p. 152.

¹¹ Sevrin, art. cit. nota 8, p. 157.

¹² Sevrin, art. cit. nota 8, p. 159.

¹³ B.S. Childs, «Interpretation in Faith», en *Interpretation* 18 (1964), pp. 432-449, p. 438. He encontrado esta cita en un estudio inédito de D. Barthélemy, OP.

oyente se acerca con un cierto tipo de precomprensión y esto es necesario para poder entender algo del texto o del mensaje. Un ciego de nacimiento no puede entender un discurso sobre los colores de un cuadro, porque no tiene ninguna precomprensión acerca de los colores. Es evidente, por otro lado, que no todas las precomprensiones son igualmente válidas como punto de partida para la interpretación de un determinado texto. Ahora bien, cuando se trata de la Biblia, que hace referencia a experiencias religiosas y alude a la capacidad religiosa del hombre, ¿cuál será la precomprensión más pertinente? ¿Una precomprensión neutral, que no tenga más criterios que los que provienen de la razón? ¿O la precomprensión que parte de una experiencia de fe? ¡No hay duda! Para interpretar la Biblia, el punto de partida más válido es la experiencia de fe, transmitida en la misma Tradición que ha originado los textos bíblicos¹⁴. En la primera carta a los Corintios el apóstol Pablo declara abiertamente que «el hombre natural (*psychikos*) no comprende las cosas del Espíritu de Dios; son necedad para él y no las puede entender, porque la investigación se debe hacer en modo espiritual» (1 Cor 2,14). Quien no tiene esta justa precomprensión puede sin duda estudiar los textos desde otros puntos de vista y obtener así resultados muy interesantes e instructivos, de tipo filológico, literario, histórico, psicológico, etc. Lo esencial, sin embargo, se le escapa. Como dice la encíclica *Providentissimus Deus*, añadiendo muchas referencias a declaraciones similares de los Padres, «privados de la fe, estas personas no alcanzan el meollo de la

¹⁴ Cf. H. Schürmann, «Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes», en *Christus bezeugen, FS für W. Trilling*, eds. K. Kertelge et al., St. Benno Verlag, Leipzig 1989, pp. 11-42. En este mismo sentido, H. Schürmann cita, en p. 11 en nota, un texto de W. Trilling en *Geist und Leben* 44 (1971), p. 152. Cf. también T. Bearth, «Exégèse et herméneutique bibliques du point de vue d'un linguiste», en *Cahiers de traduction biblique* 15 (1991), p. 12: «Ce n'est pas tout d'abord par la compréhension de ma situation d'aujourd'hui ni même par ma compréhension de la situation d'alors que j'accède au sens, mais para la foi».

Escritura, sino que roen solo la corteza» (EB 113). ¡Sería una lástima que los exegetas católicos se limitasen a «roer la corteza» de la Escritura inspirada!

Dicho lo cual, es necesario añadir algunas distinciones pertinentes sobre la precomprensión de la fe y admitir hasta cierto punto la validez de diversas observaciones hechas en el artículo mencionado.

Aunque es necesaria como punto de partida, la precomprensión conlleva el riesgo de influir demasiado en la interpretación. El lector está tentado de interpretar el texto según las propias ideas. Un esfuerzo metodológico es necesario para definir el sentido del texto «en el momento de su producción», como dice el artículo¹⁵. Esto no significa «separándose de la tradición bíblica o eclesial», porque la tradición (bíblica para los textos del Antiguo Testamento, eclesial para los del Nuevo) es anterior a los textos bíblicos, que son su fruto. El esfuerzo no debe, por tanto, tratar de prescindir de la tradición en general, sino solo precisar el estado de la tradición en el tiempo de la producción del texto estudiado, prescindiendo de los elementos que entraron posteriormente en la tradición. A un texto pre-exílico no se le puede atribuir, «en el momento de su producción», un significado que dependa de la tradición post-exílica. A un texto neotestamentario no se le puede atribuir la precisión cristológica de las definiciones elaboradas en los concilios, tras tres siglos, o más, de reflexión teológica.

El exegeta debe, por tanto, saber distinguir la precomprensión de fe y el desarrollo histórico de la doctrina de la fe. Para interpretar los textos bíblicos no tiene sentido «prescindir de la fe», pues ésta da la precomprensión más adecuada de los textos. Es necesario, sin embargo, prescindir de las ideas sobre la conceptualización sucesiva de la fe, para no atribuirla de un modo anacrónico a los textos bíblicos. El exegeta debe también estar dispuesto, si el traba-

¹⁵ Sevrin, art. cit. nota 8, p. 147.

jo exegético conduce a esta conclusión, a abandonar ciertas opiniones que parecen vinculadas con la fe, pero son opiniones personales u opiniones comunes. La Biblia no contradice jamás la gran Tradición de fe, de la que nació, pero puede sin duda contradecir algunas tradiciones que son fruto de una evolución humana no suficientemente fiel a la Palabra de Dios. El discernimiento a este respecto es frecuentemente difícil y penoso, pero constituye una de las condiciones necesarias para el progreso auténtico de la teología.

Conclusión

La exégesis practicada como disciplina teológica, es decir, realizada en la fe y con seriedad científica, tiene normalmente un doble resultado: nutrir la fe y purificarla. La nutre, en la medida en que procura una precomprensión más exacta y más completa de las expresiones inspiradas de la fe, consideradas en el momento mismo de su producción y estudiadas después en todos sus aspectos. La purifica, porque le obliga a tener más en cuenta la radicación humana de la Escritura inspirada y a renunciar a ciertos modelos idealizados de revelación, según tendencias espontáneas a la religiosidad o al pensamiento humano. Este doble resultado tiene una importancia fundamental en las demás disciplinas teológicas, que pueden así encontrar una base más segura y una inspiración más genuina y más amplia.

CUMPLIR LAS ESCRITURAS. UN CAMINO DE TEOLOGÍA BÍBLICA

P. Beauchamp

En el sencillo y hermoso discurso pronunciado en la inauguración de la École Biblique el 15 de noviembre de 1890, el P. Lagrange no renunció a trazar en 10 páginas la historia de casi dos mil años de exégesis. En una serie de encuentros, reunidos después en solamente treinta páginas, él mismo recorría unos cincuenta años más tarde (1936), para un círculo más íntimo, nada menos que todos los libros de la Biblia¹. Jerónimo se había aplicado ya a ejercicios del mismo tipo. Las dos composiciones del P. Lagrange dan la impresión de que él, lejos de evitar estos rápidos recorridos, los veía como un vivo desafío y una ocasión gozosa de mostrar que su misma ciencia le daba los medios para comunicar. ¿Tendré yo la temeridad de formular el deseo de que su ejemplo sea eficaz para sostenerme en la empresa a la que me invita el director de la *Revue Biblique*: exponer lo que entiendo por «cumplir las Escrituras»?

Quizás, para responder a tamaña petición de un modo a la vez breve y sin excesivo aparato, la forma mejor hubiera sido la de una entrevista o, si fuera posible, el marco de una conversación. Al menos me permitiré en algún momento hablar en primera persona.

¹ M.-J. Lagrange, *L'Écriture en Église. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle (1890-1937)*. Présenté par Maurice Gilbert, *Lectio Divina* 142, Cerf, Paris 1990.

Decir que el acto de Cristo cumple las Escrituras es expresar de alguna forma la esencia completa de este acto. Me parece que esta idea me ha sido siempre familiar y en ella he encontrado siempre el principio de animación más fecundo de la lectura bíblica. Una afirmación de este tipo sobre el acto de Cristo no se apoya sobre un punto particular del libro. Más bien supone que existe un principio de coherencia válido para su totalidad. Por fortuna, esta totalidad dispone en cuanto tal del privilegio de dejar un gran espacio a una enorme variedad de recorridos. No se tratará aquí, por tanto, más que de ensayar un itinerario entre una infinidad de itinerarios posibles.

En el primer discurso que mencionábamos antes, el P. Lagrange compara dos acercamientos a las verdades divinas y elige uno: «No es de poca importancia constatar que Dios ha dado a la revelación la forma de historia en vez de adoptar la síntesis filosófica»². Añade además cómo a pesar de esto la Edad Media buscó la verdad «menos en el conocimiento de los hechos que en los principios supremos que presiden la serie de conclusiones, como si fueran reyes que gobiernan a los pueblos»³. Moderado, pero todavía confiado en los tiempos modernos, estima que «nuestro siglo, con su gusto, quizás algo excesivo, en los estudios históricos, conducirá a una constatación de la trascendencia del hecho divino»⁴.

¿Qué camino tomaremos para tratar sobre el acto de cumplir las Escrituras? ¿Quizás tras haber cambiado de siglo, y estar a punto de hacerlo de nuevo otra vez, será el camino de la filosofía? ¿Quizás el de la historia? ¿Tal vez algún otro?

² Lagrange, art. cit. nota 1, p. 113.

³ Lagrange, art. cit. nota 1, p. 108.

⁴ Lagrange, art. cit. nota 1, p. 113.

I. Obstáculos

Antes de responder será bueno, para no parecer inconsciente ni eufórico, esbozar un inventario de los obstáculos, que son, a decir verdad, bastante intimidantes. Ante la tesis de un nexo entre los dos Testamentos, central para uno y otro, y situado en Cristo, sería posible elaborar una larga lista de *videtur quod non*.

No es que este nexo se rechace o se niegue entre nosotros, ya que es inseparable de la fe cristiana. Se debe hablar más bien de una fuerte erosión, que toma múltiples formas. He aquí algunas:

- 1) La insistencia en la historia como investigación de los hechos parece haber vaciado interiormente esos «tipos» o «figuras» en los que los antiguos encontraban un alimento tan fuerte. Parece lógico pensar, por ejemplo, que cada uno de los anuncios milagrosos del Antiguo Testamento (Sara, la madre de Sansón, la madre de Samuel), tiene necesidad de ser reconocido como una *res*, en primer lugar, para poder luego llamarse «figura» en el sentido que la tradición da a este término. Y, sin embargo, la tradición ha procedido de un modo radicalmente contrario, al dar su sentido cristológico a la serie en el marco de unas construcciones puramente imaginarias.
- 2) La fundamentación que el mismo Nuevo Testamento hace sobre los textos del Antiguo (que no es siempre de naturaleza tipológica) resulta muchas veces, para una investigación exegética moderna, muy frágil o absolutamente infundada.
- 3) Se ha dado un nuevo impulso a la comprensión y al anuncio del Evangelio como coronación de las grandes civilizaciones de la humanidad; en particular de aquellas que todavía no lo han recibido. Se sigue como consecuencia un abandono del Antiguo Testamento y una valoración de los *vestigia* o *semina* descubiertos en las culturas locales.

- 4) La historia busca continuidades y se funda sobre ellas para especificar lo original. Pero el historiador, al menos el historiador moderno, se restringe sobre todo, me parece, a elementos comunes muy localizados. En el caso del «movimiento de Jesús» la comparación que busque similitudes y rupturas se establecerá casi exclusivamente con el período inmediato que precedió o acompañó este movimiento. Se ofrecerán así las mejores condiciones para obtener conclusiones seguras. Ahora bien, en este marco la originalidad no será novedad, y la herencia no será cumplimiento. Ni la herencia ni novedad alcanzarán así la amplitud y la radicalidad que reivindica el concepto de cumplimiento de las Escrituras.
- 5) Desde otro punto de vista y alimentado por un credo filosófico y teológico bien definido, ya no se tratan de indagar los antecedentes del acto de Cristo. La misma pertinencia de esta investigación repugna. Se dice que hacer alusión a figuras y profecías sería, en el plano noético, apoyarse en pruebas y, por tanto, debilitar la fe.
- 6) Hay también otra división instalada en esta historia de «continuidad y ruptura», que afecta vivamente a los grupos sociales en los que vivimos. La Iglesia ha podido valorizar con extrema convicción su vínculo con el Antiguo Testamento considerándose la heredera, pero lo ha hecho muchas veces privando al pueblo judío de sus pretensiones a esta misma herencia.

Dicho esto, queda todavía añadir que la oposición del judaísmo a la noción cristiana de cumplimiento tiene una raíz más profunda que estos conflictos, que una vez recorridos no parecen haber producido sino un oscurecimiento de nuestro punto de partida.

II. Tesis

Para evitar quedarnos en el nivel de la «*doxa*», de la opinión, comenzaremos refiriéndonos a la naturaleza dialéctica del vínculo entre fidelidad y novedad. «Dialéctica» en el sentido que le da Karl Barth, es decir, sin hacer perder a ninguno de los dos contrarios su fuerza de afirmación; brotando la verdad de su tensión, más que de su reconciliación. «Dialéctica» también en el sentido (barthiano) de una distancia, de una desconfianza con respecto a la accesibilidad de su síntesis. Desconfianza que no es, sin embargo, desesperanza: el acercamiento de los dos términos puede y *debe* ser tomado en consideración, distanciándonos así de la dramatización barthiana de contraste.

Si el acto de Cristo es acto divino, lo es en tanto que une estas dos dimensiones, y que lo aportado por una no es sustraído de la otra. En esto consiste el arrojo que permite pensar, en conservar la sutileza de la tesis. Jesucristo es radicalmente nuevo y Jesucristo es el «sí» fiel de Dios a toda exigencia de la ley, a toda expectación de la promesa, a toda aspiración de la humanidad y del pueblo judío, desde sus comienzos respectivos. Y es todo esto en un solo acto.

Es claro que el enunciado de la tesis no nos permite decidir si lo que se propone es un simple *sacrificium intellectus* o si es el fruto de un espíritu humano irreformable e incorregiblemente propenso a tomar sus deseos por realidad.

Tomemos nota, de todos modos, de que el solo hecho de reconocer aquí un deseo es ya haber dado un gran paso.

Y he aquí cómo se reconocerá este deseo en la proposición que presentamos a continuación, a la vez doble y simple.

Su carácter doble se puede ilustrar en la doble máxima: 1) «El hombre abandonará a su padre y a su madre para unirse a su mujer» (Gn 2,24); 2) «Honra a tu padre y a tu madre» (Ex 20,12; Dt 5,16). En cuanto a su carácter simple, se percibe por el hecho de que estas

dos máximas se refuerzan mutuamente: el hombre honra más a sus padres cuando engendra vida, en el momento en que abandona a sus progenitores para hacerlo. Si les honra engendrando vida, no es menos verdadero lo contrario, es decir, que la vida no se da nunca sin esta honra. Pero la simplicidad viene sobre todo por el hecho de que se trata de un polo común a todo deseo humano.

Éste es el *sed contra* que hemos opuesto a la serie de *videtur quod non* (que podríamos retomar en detalle)... Nos resta desarrollar la tesis: la encontraremos (quede advertido el lector) en el transcurso de nuestro recorrido, sin que nunca esté ausente de nuestra intención, y sin retomar una a una todas las objeciones.

III. La verdad y las figuras

Tornemos sobre esta alternativa, citada anteriormente, con la que el P. Lagrange ponía frente a frente filosofía e historia. Uno sospecha que se abren más de dos vías en esta encrucijada, y también que los dos términos mencionados han cambiado de contenido en este siglo. La principal novedad me parece que es la «liberación de la sierva». No existe ya una filosofía que sea *ancilla theologiae*⁵. Quizás haya sitio todavía para una hija libre; hija, ciertamente, pero una hija liberada porque ha salido del recinto de la lectura bíblica y es ella misma, por este nuevo estatuto, signo del cumplimiento. Exponer este nuevo estatuto requeriría una documentación, unas competencias y un espacio del que no dispongo.

⁵ El padre François Langlamet en su recensión a mi reciente obra *L'Un et l'Autre Testament. Tome 2. Accomplir les Écritures*, Seuil, Paris 1990, da especial importancia a los dos primeros capítulos, consagrados a describir una antropología de la palabra y del escrito, y dice que la liberación de la filosofía es un fruto del cumplimiento. Su lectura me confirmó y me dio la ocasión de formular un poco más explícitamente allí mi perspectiva sobre este punto. Ver *Revue Biblique* 98 (1991), p. 279.

Digamos —permaneciendo siempre dentro de los tres límites mencionados— que la filosofía reconoce con una renovada agudeza la circunscripción de su propio discurso en la contingencia; a través de su palabra no cesa de entrar en contacto con ella. Esto la hace capaz de reconocer en su desnudez la contingencia en el discurso bíblico. Capaz, ante todo, de no seleccionar ni privilegiar en él lo que se refiere a las verdades eternas o teológicas. Esta filosofía sabe más que nunca que su propio discurso está expuesto a la verdad, pero que no es nunca su continente. De aquí su aptitud para reconocer en el discurso bíblico y en el suyo propio el mismo estatuto de riesgo, la misma petición de ser entendido en su ausencia de protección. Si le sucede a continuación que escucha cómo la verdad adviene en la debilidad del discurso bíblico, sin confundirse con sus palabras, más aun, vaciándolas de sus aparentes pretensiones; dicho de otro modo, si descubre que esta verdad le viene de otro lugar, habrá sido instruido por ella sobre lo que es la manifestación de la verdad en el hablar, en todo hablar.

No se trata, por tanto, de «principios supremos» que gobiernen como monarcas las conclusiones. No se trata tampoco en realidad de «presupuestos filosóficos», sino de una filosofía que, habiendo obtenido su liberación y su autonomía de la lectura de la Biblia se hace «reciclable» dirigiéndose a su lectura. Un reciclaje cuya justificación proviene de la ganancia de energía que proporciona.

La relación que puede tener esta filosofía con la Biblia se aclara a partir del cara a cara entre el filósofo y el poeta⁶. Ciertamente, no olvido a Platón expulsando a los poetas de la ciudad; pero me refiero

⁶ La obra de Paul Ricoeur es una continua clarificación de las relaciones que se dan entre la filosofía y la Biblia. Señalo particularmente, quizás por ser menos conocido, «Poétique et Symbolique», en *Initiation à la pratique de la théologie. I. Introduction*, eds. B. Lauret - F. Refoulé, Cerf, Paris 1982, pp. 37-61; trad. esp.: «Poética y simbólica», en *Iniciación a la práctica de la teología. I. Introducción*, eds. B. Lauret - F. Refoulé, Cristiandad, Madrid 1984, pp. 43-69, donde se muestra cómo el horizonte de la «poética» sobrepasa el del «poema».

ahora a esa pintura de Rembrandt, *Aristóteles contemplando el busto de Homero*. François Marty ha mostrado que el mismo Aristóteles asigna a la parábola una de las más nobles funciones y muestra también el alto lugar que la estética ocupa en el pensamiento de Kant⁷. Pero quiero referirme sobre todo a santo Tomás, que casi en el comienzo de la *Suma Teológica* aborda la cuestión de la poesía, y precisamente a propósito de la relación entre teología y Escritura. El teólogo, dice, se apoya en la Escritura. La Escritura usa metáforas poéticas. ¿Puede entonces ser la teología una ciencia? Parece que no: *procedere per similitudines varias et per repraesentationes est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas. Ergo... non est conveniens*. El mejor de todos sus *sed contra* lo toma santo Tomás del Pseudo Dionisio: «De Dios conocemos más lo que no es que lo que es, de aquí que las similitudes más lejanas sean, a este respecto, las más próximas a la verdad, pues así comprendemos que Dios está por encima de todo aquello que nosotros podemos decir o pensar de él»⁸. Lo ínfimo es, por tanto, el camino indispensable a lo más elevado. Añade, además, que de esta manera las cosas divinas están escondidas a los que son indignos de ellas. Insistencia menos banal de lo que podría parecer, en cuanto que vincula la estética (el desvelamiento de las figuras) con la ética (los «indignos») dando a entender que el simbolismo no se deja forzar por un desciframiento, sino que se abre por una compenetración con lo significado. Y justo después de haber dado estas respuestas santo Tomás aborda el tema de la hermenéutica: *utrum Sacra Scriptura habeat plures sensus*: una única letra ¿puede tener diversos sentidos?

⁷ Ver «Parabole, symbole, concept», en *Les Paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XII Congrès de l'A.C.F.E.B.*, Lectio Divina 135, ed. J. Delorme, Cerf, Paris 1989, pp. 171-192. Del mismo autor se puede consultar también *La Naissance de la métaphysique chez Kant. Un étude de la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne 1980.

⁸ *STh*, Ia, 1, art. 9, ad 3.

Aunque santo Tomás tome de Oseas 12,10 (una imagen del lenguaje profético) el ejemplo principal puesto a la cabeza del *videtur quod non*, la tradición en la que él se apoya califica de sensibles, carnales o corporales todas las promesas del Antiguo Testamento. Estas promesas son, en su conjunto, «similitudes de la verdad» porque no prometen el bien celestial; son ellas las que se «cumplen», diríamos nosotros, en este paso de lo *ínfimo* a lo *supremo*. El problema supe-
ra, por tanto, la mera interpretación de las profecías que emplean imágenes. Se trata de la posibilidad de elaborar un discurso filosófico (exactamente: un discurso de «ciencia», es decir, de conocimiento cierto) a partir del discurso bíblico, sin que la forma específica de este último quede oscurecida, sin pretender revestirla, trasponiendo las imágenes bíblicas en verdades sea históricas que filosóficas, sin romper con ello lo que denominaremos su «silencio».

IV. La palabra y el relato

Estas consideraciones nos animan a elegir, en lugar de la alternativa evocada hasta ahora, un tercer camino: entre la idea y el hecho, la Palabra. Ésta es la que ocupa el lugar central.

Es sobre todo la teología protestante del siglo XX, con su grandioso impulso por retornar al discurso incisivo de la Reforma, la que ha conquistado esta plaza fuerte, gracias a la cual Biblia y teología se han aproximado. Se trata de un fuerte desplazamiento que conduce de la investigación sobre los pensamientos de la Biblia a la escucha de su palabra. Pensamientos: entendemos con esto contenidos objetivados por la conciencia, por ejemplo en la historia de las ideas (que no pierde sus derechos, pero que no puede jugar un papel central en una teología bíblica). Palabra: entendemos con esto no las palabras (de aquí el singular) sino el punto en que el evento toca la libertad. Es, por tanto, algo distinto del hecho, tomado en

sentido estricto. No se trata del camino y de los medios elegidos por Israel para pasar de una a otra orilla del mar Rojo. Se trata de una elección a la que ellos tuvieron que dar su consentimiento para que se abriera su ruta. No se trata tampoco de su sola disposición interior (libertad) sino de su efecto (acontecimiento) en el mundo sensible. Así situada, la palabra nos es accesible en la vertiente del hombre y de las cosas y no inmediatamente en la vertiente de Aquel a quien se le atribuye, Dios. Puede de este modo ser objeto de un análisis racional.

Debemos a la teología protestante de este siglo, como hemos dicho, esta glorificación de la palabra en su relación con la libertad. Una doble relación correspondiente a la duplicidad de los Testamentos: Ley para el Antiguo; Evangelio para el Nuevo. La llamada de una exigencia en la Ley; la de la salvación en el Evangelio, bajo la forma, en este último caso, de anuncio o *kerigma*. Este dualismo deja espacio a una modulación: el hombre del Antiguo Testamento no está exiliado de la gracia y el del Nuevo resulta conminado simultáneamente por la Ley y por el *kerigma* evangélico⁹.

Esta teología ha introducido aperturas en las construcciones objetivantes, pero ¿hace completamente justicia a la palabra que pretende honrar? Solamente en un segundo tiempo —posbultmanniano— se ha sentido, en efecto, la necesidad de completar la percusión vertical e instantánea del *kerigma* con la dimensión horizontal del relato.

Con el relato nos encontramos de nuevo ante los atributos de la palabra que eran nuestro punto de partida.

Enumeremos estos atributos. En primer lugar, la inscripción en la contingencia. El mecanismo del relato es precisamente que las cosas habrían podido suceder de otro modo en cada momento del

⁹ Ver el artículo de R. Bultmann, sobre «el significado del Antiguo Testamento para la fe cristiana» en *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1954, pp. 313-336.

proceso narrativo. La fugacidad del pasado, es decir, el paso del pasado, es la materia misma del relato. Si se dice del fruto que «cambia su ausencia en delicias», entonces el acontecimiento cambia su ausencia en palabra. Relatamos algo precisamente para conocer aquello que se nos escapó una vez pasado. No tener más existencia para nosotros que la de ser relatado y, en todo caso, no tenerla más que con esta condición, es la suerte de todo aquello que sucede y no deja nada, o deja solo una traza muda. Esta contingencia es precisamente el lugar de nuestra libertad: sean cuales sean las presiones que determinan al héroe, lo que nos interesa es su respuesta, incluso (y quizás, sobre todo) cuando esta respuesta no es definitiva.

Hay que decir que la presión más ineluctable proviene de la necesidad misma de que el relato termine. Hay dos epílogos particularmente típicos, que son o bien el matrimonio —un nuevo comienzo en la vida («y fueron felices y...»; también la Biblia termina con el Apocalipsis, que termina a su vez con bodas)— o bien la muerte; la conjunción de ambos finales, en el caso de Romeo y Julieta, redobra el juego. De este modo, el relato invita imperiosamente al destinatario a asumir un límite, más aun, a pronunciarse sobre él. Este límite, que se desvela en los finales de las formas más elementales de relato, subyace siempre como la «línea del morir/nacer» que cada etapa pone delante para que se atravesase. Veremos cómo toma aquí cuerpo la noción de cumplimiento, que no puede dejar de presentarse en esa simple preocupación por saber «cómo terminará el asunto».

En fin, último atributo, el relato atraviesa constantemente lo sensible. Si por un lado pertenece a la ética, porque su elemento es la libertad con el enigma que le es propio, por otro es competencia de la estética, porque su elemento es también el mundo. Con esto colma desbordantemente las dos caras de la Palabra bíblica aludidas anteriormente. El relato atraviesa, decimos, lo sensible, porque su problemática es corporal: nacimiento y muerte, uno y otra, se dan

y se reciben. Historias de «sexo», historias de sangre, historias de hambre, también (para el hambre: Rut, José y sus hermanos, *Une journée d'Ivan Denissovitch*, y la fuerza de este tema del alimento en *Los Tres Reyes* del chino A. Cheng). Correlativamente, el relato no funciona salvo que represente imaginativamente estos temas ante su destinatario. Con esta intención el relato procede —es su naturaleza— por «similitudes», «imágenes», «figuras sensibles», que no son como sustitutivos de las verdades intelectuales o espirituales, sino de realidades tan ausentes como estas últimas (o quizá más) y que es necesario «hacer sensibles» (porque han dejado de existir) y «representar», en cuanto están ausentes. El relato hace continuamente partícipe al receptor de la sensibilidad del héroe sobre la vida y la muerte corporal a través de la sensibilidad del narrador. El evento, que ha pasado, a la vez «se pasa» en este intercambio conmemorativo instituido por las dos partes del acto comunicativo en la palabra. ¿Podríamos acaso no considerar a este propósito aquello que desborda este intercambio de sensibilidades mediante el intercambio de un objeto sensible (el pan compartido, y todo aquello que puede circular en un contrato, los cuerpos y los bienes) y que, junto con el material verbal del relato, formará un símbolo completo?

El cumplimiento, el cumplimiento de la Escritura pero también cualquier otro cumplimiento, camina en esta dirección. Y uno presiente que el cumplimiento de las Escrituras hace mucho más que cumplirlas: cumple el pasado que ellas relatan. Esto lo ha enseñado siempre la doctrina clásica. Basta retornar sobre algunas páginas de la *Suma*, posteriores a las citadas anteriormente, para leer allí que por el sentido «espiritual» (o figurativo, empleado en la relectura de los dos Testamentos) las «cosas significadas por las palabras significan a su vez otras cosas». Este sentido compete a una «ciencia» que parece ser única en su género porque «corresponde al poder de Dios emplear, para la significación,

no solo palabras, pues esto es también accesible al hombre, sino cosas»¹⁰.

Por «cosas» santo Tomás entiende aquí acontecimientos o instituciones del pasado cuyo sentido pertenece al futuro. Así, el descubrimiento del sentido típico es un descubrimiento de Dios mismo en el corazón de su actuar. Y si Dios pone el acto de cumplir la *res* del pasado en el «una sola vez», en el *ephapax* de Jesucristo, en su *Einmaligkeit*, entonces este acto puede ser considerado como la esencia de la revelación y la salvación.

Una cierta antropología contemporánea nos autoriza a añadir lo siguiente: si el relato es vehículo del cumplimiento es porque *pertenece a la res misma* y no hace sino reemplazarla. Su palabra transmite lo que le falta al pasado sin contener, por tanto, lo que colmaría esta carencia; más bien está pidiendo lo contrario. De esta forma la palabra conoce en cierta manera este pasado. Así se revela un deseo, alma de la palabra, que no deja morir la verdad de aquello que ha sido en la no-verdad significada por su desaparición. A la *res* narrada no le falta para ser verdad más que hacerse presente. Se narra, precisamente, con este fin. En suma, todo relato se vincula con un pasado que es promesa, y todo relato en acción con un cumplimiento. Y si decimos con santo Tomás que solo Dios puede obrar esto último es porque solo Dios puede hacer que las promesas se cumplan y que nuestras simples palabras sean verdaderas. Él estaba ya presente antes de ser reconocido, ya que el reconocimiento es siempre un segundo momento. Y de este modo, cuando hablamos de algo que solo Dios puede hacer hablamos del hombre.

El relato se cumple en el intercambio narrativo. De esta verdad, que todavía nos ocupará, extraemos ahora un importante corolario. Se refiere a la diferencia entre relato e historia. El relato sitúa en primer lugar la necesidad de interesar (ya en un sentido banal que vale

¹⁰ *STh*, Ia, 1, art. 10.

para todo relato inventado, pero sobre todo en el sentido más esencial que se aplica a todos los demás relatos). Su primera función es intersubjetiva (con esto no olvidamos lo que dijimos antes sobre su verdad que surgirá fuera de la palabra, en un intercambio sensible). El historiador, ciertamente, no está animado por un motivo contrario; también él prefiere interesar. Él busca también un oído atento, pero más todavía un lector. El relato le atrae cuando es necesario añadir algo a lo que sabe, intercalando entre lo que llamamos «hechos» el discurso de un personaje, o describiendo todo el lustre de un desfile al que nunca asistió. Narrar, ¿no es acaso rellenar los intersticios que nuestro conocimiento de los hechos deja vacíos? Y «hacer creíble» eso mismo que uno sabe. De esta forma, el intérprete es conducido a apropiarse, como narrador, de eso mismo que en la Biblia es más historia que relato.

V. La palabra y el cuerpo

Veremos, aunque de momento no parezca claro, que desarrollar el concepto de palabra aplicándolo al relato no es reducir toda palabra bíblica a relato. No, lejos de ello. Sí es, sin embargo, encontrar otro pilar necesario para un tratamiento de las Escrituras desde la perspectiva de su cumplimiento. Es descubrir una pareja: la palabra y el cuerpo. «Palabra y cuerpo» preparan al discurso bíblico una morada habitable. Verbo y Carne. Después de todo lo que llevamos dicho sobre el relato no es difícil legitimar esta afirmación de su corporalidad. Pero hay todavía más: el relato en el que el Verbo está en contacto con la carne se revela como pieza esencial en el movimiento que conduce al hombre, después de su comienzo en un padre y una madre, hasta la honra que él les tributa cuando los abandona para formar, junto a aquella que es «como su cara a cara», un nuevo comienzo. Esta figura antropológica, que es para no-

sotros la parábola del cumplimiento, no se sostiene sino mediante la palabra. Haciéndonos eco del principio del Pseudo Dionisio asumido por santo Tomás, se confirma que no es solamente en lo carnal, sino en lo más carnal donde se dice lo más divino. En esta confirmación, la parábola nupcial aporta un incremento indispensable de claridad, previniendo el peligro de la confusión: fuera de la alianza entre carne y verbo no podría haber verdad ni cumplimiento.

El camino antropológico se abre de este modo a la teología bíblica, a su particularidad y a su universalidad.

Interesa considerar separadamente esta particularidad. No solamente porque todo tipo de investigación está marcada por su época, sino porque es nuestro deber utilizar todo lo que nuestros contemporáneos nos ofrecen sobre su conocimiento de lo humano. El psicoanálisis freudiano y lacaniano ha iluminado, en nuestros días, las relaciones entre la palabra y la sexualidad. Este hallazgo, elegido aquí entre otras posibles perspectivas, ha llamado nuestra atención por el hecho de que, fiel a la concepción de la razón como límite, se limita a seguir el funcionamiento del inconsciente sin pretender convertirse en el contenido de un saber objetivable.

A partir y con motivo de esta consideración del psicoanálisis se nos abre un camino para aclarar lo que la Biblia designa como un enigma: *el camino del hombre a la mujer* (Pr 30,19), es decir, cómo uno entra en ella y otro sale, y lo que lo que es de este uno, de esta otra y de aquel que sale, en la historia que los reúne, los separa y los abre a su origen. Se trata de un combate peligroso como ninguno el que se da entre «mismidad» (Françoise Dolto) y novedad. El psicoanálisis se refiere a esta misma dimensión cuando pone en el centro de su interés la palabra. Lacan retorna sobre lo que Freud había ya afirmado (*talking cure*); reconoce en él a «un lingüista»¹¹ y (si libe-

¹¹ F. Marty, *La Bénédiction de Babel. Verité et Communication*, Cerf, Paris 1990. El lector descubrirá allí el horizonte de las ciencias humanas al que me refie-

ramos su obra de sus adherencias positivistas) nos conduce al proceso de nacimiento del hombre por la palabra. Prevengamos, antes de nada, un escollo: no estamos en absoluto interesados en un «método psicoanalítico de lectura bíblica», como si el texto bíblico hablara en la consulta del psiquiatra sobre un diván. Es muy distinto, sin embargo, cuando el especialista en una práctica curativa y el especialista en una de lectura desean por un rato comunicarse sus experiencias.

No se trata tampoco de ese abuso que consiste en esperar del psicoanálisis un sistema completo de descodificación, un diccionario de símbolos que nos proteja del riesgo de la interpretación ante la palabra. La aportación de la teoría psicoanalítica es de otra naturaleza.

El medio principal de la curación es el relato, que está vinculado desde su mismo punto de partida con el cuerpo por diversas razones. En primer lugar, porque tiene como materia las imágenes más próximas a la corporeidad, las del sueño. También porque busca la solución del enigma tratando de volver al comienzo, a través del camino de la anámnesis. Luego, porque el acto de narrar tiene por motor el deseo de dejar de sentirse mal. El relato del psicoanálisis está situado en la intersubjetividad, es un relato dirigido. Pero la distancia a la que se mantiene el destinatario, el psicoanalista, pone en esta relación una barrera. De este modo, la historia de un psicoanálisis se presenta bajo la forma de una *narración de narraciones*. Las interrupciones, las reanudaciones, los ecos y repeticiones marcan este relato de segundo grado que se forma dando vida a un cuerpo. «Relación» es uno de los nombres que se podría dar a este relato. Es relato que a la vez pone en relación. Ésta es la finalidad

ro, especialmente en el capítulo «Freud, ese lingüista», pp. 104-111; contiene también una presentación de la obra de Denis Vasse (con títulos como *L'Ombilic et la Voix*, 1974; *Un parmi d'autres*, 1978; *Le Poids du réel, la souffrance*, 1983) en «El devenir inconsciente de la imagen del cuerpo. La imagen alterada», pp. 111-123.

que busca la narración en el psicoanálisis. Se trata de una finalidad con diversas dimensiones. En efecto, la relación corporal con el *partner* sexual no se posibilita ni se cura verdaderamente más que por la ausencia de dicha relación con el *partner* que es el analista. Este último se esconde en la institución social gracias a un intercambio monetario. De este modo se presenta una doble dirección de toda palabra en el psicoanálisis, ya que tiene como destinatario *un* interlocutor particular y a la vez la humanidad, presente en *todo* hombre.

Se puede considerar que la curación es una de esas experiencias humanas, entre otras, capaz de aclarar la noción de cumplimiento. Freud, con todo su positivismo, pudo encontrar sorprendente no haberse visto precedido en su descubrimiento por rabinos, sacerdotes o pastores —¡lo cual, al menos, les deja la posibilidad de alcanzarle!—. ¿Qué quiso decir con esto? Probablemente, se refería al hecho de que la palabra sea instrumento de liberación, y que el sujeto, aceptando que no dispone de ella como si fuera su dueño, la reconoce como verdad que habla en él (sin que él lo sepa), inscrita en su cuerpo. Probablemente, Freud quiso decir que el lenguaje entra en cuanto verdad en relación con el cuerpo y que esta experiencia podría interesar a los hombres de la religión, ¡sea cual sea la interpretación que luego quieran darle! Cuando el sujeto dice esto o aquello, algo de fuera habla en él, algo que «persiste» en la serie de sus relatos y poco a poco le va transformando.

Lo que es espiritual en esta experiencia es que revela el tiempo en cuanto sustancia de la vida y de la verdad. Un tiempo no solamente pasado, sino terminado; y que es vida y verdad solo con esta condición, en la que se pone a prueba la libertad. El tiempo está ligado a lo absoluto precisamente porque termina completamente; y la libertad no es absoluta, pero siempre está en contacto con lo absoluto. Un contacto en el que el sujeto se descubre a sí mismo como colgando del límite que ve detrás de sí, y que es la imagen de

su nacimiento como totalidad, de su comienzo, de su salvación. El lenguaje está herido por la tentación de adueñarse de este punto fijo como si el hombre pudiera nacer de sí mismo. Pero lo maravilloso del lenguaje es que, mostrando la noche, es capaz de transformarla; estando herido es capaz de ser a la vez el médico de su herida. Querer y pensar en nacer de uno mismo es el desdoblamiento mortal que acaba en el no-ser del incesto. Asentir a esta palabra durante nuestro tiempo carnal es admitir que el nacimiento de la verdad no está detrás, y es quitar el obstáculo a ese vacío que llamamos muerte, dejando que el deseo se presente ante este vacío —en la ausencia— para en fin acabar reconociéndolo tranquilamente en el límite vivido hoy día que me separa del otro y del Otro. Es, en realidad, transformar la separación, establecida en la creación, por el desdoblamiento. El mismo lugar para la muerte y para un posible nacimiento. La vida que pasó de mis padres a mí podrá pasar ahora entre yo y mi otro yo. La conversión, en sentido propio, consiste en apartarse de la imagen del pasado, que el sujeto quería perpetuar en un desdoblamiento fusionante, para volverse hacia el otro, reconocido presente bajo la instancia propia de una ley que no es una muralla, sino el signo de la diferencia, la letra muda que habla. Y con este cambio la ley recibe su «cumplimiento».

Esta conversión del desdoblamiento en alteridad creemos que es para Lacan el paso de una imaginación cerrada sobre sí misma a una imaginación articulada con lo real. La simbólica es esta articulación. La *imaginación* dejada a su antojo cree poder llegar a un sistema global sea por la lógica sea por el sentimiento, que se suceden sin llegar a reconciliarse. Decir *simbólica* es decir a la vez reconciliación y cesura.

Conjunción necesaria entre símbolo y relato; convalidación del relato por su realización en la historia; he aquí dos intuiciones fecundas para nuestro propósito.

El trabajo que realiza el relato consiste en una operación de intercambio: el sujeto, perdiendo la adherencia a su comienzo, des-

cubre la apertura de su origen. Pero —punto capital— le hace falta una especie de moneda que justifique la validez de este intercambio, y la va a encontrar en *su* relato. La «mismidad» no pierde todos sus derechos. Es cierto que uno es el lugar en el que el hombre recibe la vida —su madre—, otro el lugar en el que la dona —su esposa—, y otro el lugar en el que la pierde —su muerte—. Sin embargo, es *el mismo* origen el que está presente en cada momento del recorrido. Siendo ésta la verdad, la mentira consiste en su inversión, es decir, en desear que madre y esposa, nacimiento y muerte, sean una y la misma cosa. Si el mismo origen está presente en el lugar en el que se recibe la vida y allí donde se pierde es porque esta pérdida abre paso al verdadero deseo, el que no tiene por objeto más que lo incognoscible. El hombre no tiene una relación con lo absoluto que no pase por sus límites corporales. La liberación permite al hombre hacer que su deseo se dirija a lo incognoscible, pero *totalmente cambiado con respecto a lo que tiene que ver con su relato, testimonio de su identidad*. El relato de un hombre se puede reducir y resumir en su nombre, moneda justificativa mínima capaz de hacer válido el relato en cuanto historia, dirigido no ya a uno solo, sino al cuerpo social, y recibido por él. Gracias a este nombre, según formalidades variables y de acuerdo con cada sistema social, el hombre rinde homenaje a sus padres. Gracias a este nombre va a ser aceptable que el absoluto, incognoscible, tenga, sin embargo, también él un nombre, que le vincula a una historia.

La ruptura simbólica no es posible sin historia. El símbolo es, en efecto, un dispositivo ternario, con el cual aquello que me vincula con mi cara-a-cara es también la relación con mi origen, igualmente presente en todos los tiempos pero testimoniando esta igualdad mediante la convocación narrativa.

VI. Cuerpo y cuerpo social

Tras esta descripción —excesivamente condensada, sin duda— de una experiencia verificadora que hemos seleccionado entre otras y hemos expuesto, resulta que nuestro esquema de cumplimiento (una novedad que es fidelidad gracias a un mutuo reforzamiento de ambos términos) se actualiza ya sobre esta tierra. No se realiza en un lugar escondido o reservado a algunos. Por ello pretendemos honrar esta figura bíblica que solo podría dejar de llamar la atención por su extrema visibilidad. Pero no olvidemos que si el trayecto individual del hombre sexuado (por definición, no solitario) reúne las condiciones del «cumplimiento», el cumplimiento de las Escrituras se produce en el cuerpo social: el cuerpo en el que se realiza es el de la Iglesia y el de la humanidad. Queda por resolver, sin embargo, la cuestión siguiente: ¿Es plausible una extrapolación que pase de una antropología individual, de relatos particulares, al horizonte colectivo y universal? ¿Puede abandonarse así de rápidamente la figura central de la pareja humana para llegar al cumplimiento de las Escrituras?

Pero, antes de nada, ¿se puede decir que esta figura es central? Desde un punto de vista empírico es «central» aquello que una operación de lectura elige como central, justificando esta elección por la extensión de los textos en los que se verifica la pertinencia de esta centralidad y por los frutos que produce. En el caso que nos ocupa, la unión del hombre y de la mujer es un tema que conduce de Adán y Eva hasta Cristo y su Iglesia, pasando por la novia del Cántico y por la importancia excepcional que le dan (reduciéndonos a los casos principales) Oseas, Jeremías, el segundo Isaías, Ezequiel, sin olvidar la literatura sapiencial (la esposa en Pr 1-9; la Sabiduría desposada en Sb 6-10). Lo cual no hace sino confirmar hasta qué punto la Biblia habla el lenguaje del hombre, dando a este tema el mismo grado de importancia que tiene, me parece, para la humanidad en su

conjunto. Aun cuando cada vez estoy más convencido de que la filosofía, hablando en general, no ha tomado de hecho este rumbo.

Sin embargo, desde un punto de vista teórico o último, la unión de los sexos sigue siendo una realidad particular y toda su importancia no bastaría para hacerla «central». De todo lo que se considere central sería necesario decir con Gn 2,18 que «no es bueno que esté solo». En aquella realidad que el teólogo o el filósofo tratan de reconocer, nada de particular ocupa el centro, a no ser que sea en sucesión, por el tiempo de una fase, en un ritmo. Esto es lo que permite a todas las figuras ceder amablemente el puesto a otras y jugar entre sí; esto es lo que permite el juego de la Palabra y del Espíritu. Ya lo hemos sugerido antes: el lugar que Freud y Lacan dan a la palabra tiene como consecuencia un descentramiento del tema sexual inmediato.

He aquí un ejemplo de la forma, evocada anteriormente, en que la lectura bíblica puede «desarrollarse» dentro de una experiencia que no depende de ella y de la que ella tampoco depende. Es un hecho que la Biblia, por su parte, da todo el relieve no a la unión de los sexos considerada inmediatamente, sino a la alianza, inseparablemente corporal y espiritual, del hombre y de la mujer. Es ciertamente impresionante ver cómo la diferencia sexual se introduce en los trazos mismos de la imagen de Dios (Gn 1,27). Sería insuficiente, sin embargo, quedarse aquí, porque precisamente esta diferencia sexual está solo introducida y lo está con un vocabulario («macho y hembra») aplicable al resto de los seres vivientes: la sexualidad existe antes que el hombre, y la imagen de Dios aparecerá solamente en aquello que sitúa a la humanidad sexuada frente al animal, en su solidaridad y en su diferencia con él. En su laconismo, Gn 1,27 no hace sino retomar, para introducirlo con una exactitud que no es posible pasar por alto, lo que Gn 2 significa en la riqueza de los mitos, con su rigor propio.

Ciertamente se puede observar que el Cantar de los Cantares no nos hace asistir a la celebración de una boda. No canta el rito, sino el deseo. Sin embargo, sería ridículo preguntarse si los dos novios

piensan seriamente en casarse. Es más interesante constatar el juego de fuerzas perceptible entre el deseo y el marco instituido: la relación está fuertemente socializada.

Más allá de la inscripción de esta pareja en el cuerpo social y en otro nivel, la Biblia da a la relación entre el hombre y la mujer el sentido de una figura, sea explícitamente, sea sin decirlo. Creer que lo verdaderamente concreto se encuentra en la unión de dos individuos, dando a las bodas de Yahvé y su pueblo o de Cristo y la Iglesia una realidad meramente poética o literaria, solo es admisible para aquel que no haya pensado el asunto.

Existe una doble corporeidad, la del cuerpo individual y la del cuerpo social, que están hechas una para la otra. Testigo de esta realidad es la Palabra, que está vinculada tanto a una como a la otra. Pero en realidad ¿qué es un cuerpo? A menos que quede como dice Ez 16,4-6, «el cordón sin cortar, no lavado [...] ni frotado con sal [...] y en su sangre», el cuerpo, incluso antes de haber hablado, es también una apariencia, un corte de pelo, unos vestidos, perfumes, un gusto y unas preferencias culinarias. Todo esto no se mantiene sino por un consentimiento de alianza que está continuamente renegociando el estatuto del cuerpo.

El principio que esta tesis declara se enuncia ya discretamente en Gn 2. «Hueso de mi hueso y carne de mi carne»: la misma locución se enuncia en pleno centro de la institución política, cuando se instituye una alianza que será un contrato entre uno solo y el resto dentro de una sociedad monárquica: «Vinieron todas las tribus de Israel donde David a Hebrón y le dijeron: «Mira: hueso tuyo y carne tuya somos nosotros» (2 S 5,1). En sentido inverso y menos amplio, la locución se aplica solo a los representantes de una casta en 2 S 19,13, donde David dice a los dos jefes del clero: «Sois mis hermanos, mi carne y mis huesos sois». Este último uso ilustra el doble desplazamiento desde la pareja a la fraternidad (cf. Jc 9,2) y al ámbito político, del que esta última es metáfora (otra situación

intermedia es Gn 29,14: entre Labán y Jacob, emparentados y a la vez jefes de pueblos).

Este punto que aquí solamente sugerimos, lo hemos desarrollado en otro lugar¹²: el amor entre la pareja del Cantar está marcado o sellado por señales políticas (aunque solo sea por su relación con la ciudad y su rey): de aquí no se sigue en absoluto que haya que decodificarlo como si se tratara de la historia de un pueblo. Yo veo más bien aquí el signo de esa necesidad según la cual toda palabra que desvela la estructura de la nupcialidad está hablando al sujeto, por este solo hecho, de la humanidad entera y de su devenir. Y veo aquí también el signo de que en el Cantar, hasta cierto punto, esta necesidad se reconoce en sí misma. En la época moderna, Karl Barth vio ya entre Gn 2-3 y el Cantar un paralelo que él refería al misterio de Cristo¹³. Se trata por tanto más de explorar esta referencia que de una novedad. En realidad, lo que encontramos aquí de nuevo es lo que no había sido dicho ni conocido antes de la antropología contemporánea. Se nos han concedido, en este final de siglo, algunos medios complementarios, que pertenecen al orden del conocimiento de lo humano, para ayudarnos a reconocer que no es una casualidad que la exégesis del Cantar haya sido puesta muchas veces en el centro de la lectura bíblica, como su santuario.

VII. Tres polos del intercambio

Los polos del esquema del cumplimiento no se dejan, por tanto, reducir al hombre y a la mujer. La palabra (a pesar de las primeras

¹² *Op. cit.* nota 5, pp. 159-194.

¹³ No solamente sobre la posición de Karl Barth (pp. 21-25), sino sobre toda la historia exegética del libro, ver Anne-Marie Pelletier, *Lectures du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, *Analecta Biblica* 129, Biblical Institute Press, Roma 1989.

apariencias) no nace solamente ahí. Tampoco nace solamente entre el cuerpo individual y el cuerpo social, sino también entre el hombre y la naturaleza. Para asegurar un mejor posicionamiento de una verdadera base, se nos presentan tres puntos de apoyo en lugar de uno solo: el hombre y la mujer; Israel y las naciones; el hombre y el mundo. En este resumen de tres términos que forman un todo, el tercer término ha sido hasta ahora solamente evocado. Por «mundo» entendemos los bienes sensibles que hemos mencionado anteriormente como «objeto» que se transforma en símbolo corporal al término del intercambio narrativo. Relación con la *mujer*, con el *extranjero*, con los *bienes*; el valor heurístico de este trinomio puede verificarse solamente haciendo referencia a las situaciones en las que, jugando de modos diversos, los tres términos se superponen y se intercambian; así se dice precisamente el espesor de lo real. Sara, mujer tomada por un extranjero y restituida junto a un conjunto de bienes. Rebeca, hija de un semi-extranjero, obtenida junto con los rebaños. Tobías, que parte en un largo viaje para cobrarse una deuda y torna con una mujer. Rut, el drama del hambre y la memoria de una feliz exogamia. Oseas, drama conyugal en el que todo pivota alrededor de una desviación de los bienes a favor de los dioses extranjeros. El esquema podría ser enriquecido continuamente y ninguno de los tres términos se debilitaría. Y el carácter mundano de estas situaciones nos garantiza que no estamos abandonando el humus propio capaz de revigorizar la teología.

Notemos que cada uno de estos polos puede, dependiendo del caso, ser considerado como central. La unión de los sexos es la condición de la vida; el alimento no lo es menos; la relación con el extranjero realiza la humanidad universal más allá del tiempo de los individuos, y esta relación se juega en una competición que gira en torno a las mujeres y a los bienes. De este modo, los tres polos del intercambio forman una clave para interpretar el relato y la historia bíblica.

Un trinomio paralelo nos lo da, por otro lado, san Pablo: «Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,28). Este pasaje tiene para nosotros un doble interés. En primer lugar, permite describir el cumplimiento en su última fase, fruto de aquello que he denominado en diversas ocasiones «trabajo del uno»¹⁴. En segundo lugar, las dos binas «hombre/mundo» y «esclavo/hombre libre» se complementan y corrigen mutuamente. La idea de que el hombre puede «dominar el mundo», según una fórmula en uso, sin que exista una mediación, supone un idealismo que la Biblia no sostiene en absoluto. El desarrollo pastoral de este tema olvida frecuentemente que ninguno ha «dominado el mundo» jamás sin dominar a los otros hombres. Gn 1 (fuente del tema) es más preciso: el hombre no conquista la tierra sino tras haber dominado a los animales, que son sus primeros habitantes. Y la continuación del relato bíblico mostrará cómo esta sujeción, tras la irrupción de la violencia en la historia, será no solamente degradada en tiranía hacia los animales (Gn 9) sino impuesta también a hombres, que serán reducidos a la condición «inhumana» de esclavos (Ex 1,1-14). Gn 1,29ss. implica que los animales no fueron tratados humanamente y este proyecto se volvió del revés; ésta es la trama del relato. La fórmula «hombre/mundo», por su parte, señala que la relación de dominio no tiene solo una dimensión moral sino también material¹⁵.

¹⁴ Pero la posición de esta tercera bina (hombre/mujer) al final de la lista es una advertencia: ¡su grado de realización en el día de hoy llama nuestra atención sobre los otros dos!... Sobre todo, es necesario permanecer en guardia frente a una concepción del «uno» que suponga supresión de la pluralidad.

¹⁵ En fin, este versículo trae a la memoria (a quienes la conocen) la obra del P. Gaston Fessard. Él promovió y orientó una compenetración de la teología con una filosofía de la historia. Esta última estaba inspirada, manteniendo, sin duda, las distancias, pero con enorme profundidad, en la Biblia; más en concreto, en este versículo paulino (Ga 3,28). Obras de base: «*Pax Nostra*». *Examen de conscience international*, Grasset, Paris 1936; *Autorité et Bien commun*, Theologie 5, Aubier, Paris 1944, ²1969.

VIII. El relato fundador

Dentro de una visión de la Biblia imaginaria y carente de espesor, el cumplimiento de la Escritura en Jesucristo es el cumplimiento de lo imperfecto que la precede. Nosotros diremos, más bien, que es el cumplimiento de los cumplimientos que la preceden. Los anteriores resultan, sin duda, imperfectos, pero son a la vez solidarios con el definitivo. Desde esta perspectiva queremos releer un segmento privilegiado o «fundador» del relato bíblico.

El envaramiento de las binas «hombre/mujer» e «Israel/naciones» se percibe fácilmente en el libro del Génesis. Sara y Rebeca sirven de tema de discusión en el encuentro de sus esposos cara a cara con el extranjero, sea con el egipcio o con el filisteo. El matrimonio de Jacob establece una alianza con Labán (Gn 31,43-54) que es de Harrán. El primero de estos dos episodios puede servir para mostrar hasta qué punto una relación individual recibe por parte del narrador una perspectiva colectiva: se trata en efecto de una «repetición» (en el sentido de anticipación del espectáculo) del Éxodo, con las plagas, la expulsión, el enriquecimiento en el plano de los bienes económicos. Se trata sobre todo de esa extraordinaria ambivalencia de la relación Israel/naciones que se muestra en todo el Antiguo Testamento. Este tema adquiere la forma singularmente fascinante de un síntoma que retorna, no sin cambiar de contenido, y al cual no es posible dar una traducción adecuada; imposibilidad patente en la insistencia de la repetición (por ejemplo, tres escenas del «rapto» de la esposa de un patriarca). El tema no se formula nunca, se pone en escena a través de «figuras» que se suceden y se transforman. A través de toda la serie se dice, sin decirse, que Israel y Egipto son tan inseparables uno a otro como el hombre y la mujer. Esto que se dice sin decirse se muestra en imágenes y no se dirá más que en el día en que la verdad se manifieste, cuando Israel y Egipto se abracen en la unidad. Día del cumplimiento.

El relato del «rapto» de Sara ofrece una gran riqueza. El subtítulo que la rutina le impone, «La matriarca en peligro» (*Gefährdung der Ahnfrau*), pretende orientar nuestra atención hacia un peligro que amenaza la integridad moral, el destino individual o la integridad de la cepa. Lo que el relato pone en juego es, sin embargo, más profundo. En términos de la etnología corriente se trata de la alternativa entre exogamia y endogamia, siendo el término extremo de esta última el incesto. Así, retorna la cuestión de la verdad del «uno», en relación con su vivir (o no vivir) en alteridad. El intercambio de mujeres pone en duda la autosuficiencia de todo el grupo humano. Israel, ¿es «uno»? Desde el mismo momento de la llamada de Abraham se pone en duda la auto-suficiencia del grupo que él va a fundar. La importancia de este evento como momento narrativo se demuestra volviendo la vista hacia atrás y luego mirando hacia delante.

Hacia delante, como ya hemos dicho, la preservación de Israel gracias a los prodigios del Éxodo no nos autoriza a considerarlo como instituido por Dios en cuanto grupo cerrado. Pero hay otros muchos signos que confirman esta perspectiva; así, por ejemplo, el hecho de que Egipto preste objetos preciosos a Israel (un «préstamo» es mucho más ambiguo que un «expolio», aunque la rutina imponga este último «subtítulo» al episodio). Hay otros signos mudos, es decir, figuras. Pero inscrito entre todos ellos, en lo más profundo, está el sacrificio, con la comida del Cordero pascual. La sangre versada es, en efecto, la compensación que vierte Israel por los hijos primogénitos que *habría tenido* que perder cuando Egipto perdió los suyos.

Nos encontramos, por tanto, con que el símbolo alimentario (el cordero dividido), soporte de la verdad del relato en su cumplimiento, *no* dice la división de la vida con Egipto. Dice, al contrario, la división hecha por la muerte (el «Exterminador») entre Egipto e Israel. Pero de esta muerte nace la vida para Israel: el cordero es

comido por cada uno de los convidados, pero también por el grupo en cuanto tal, que de este modo es alimentado en cuanto cuerpo colectivo. El reencuentro con Egipto está, por ello, inscrito negativamente en este símbolo; negación que juega un papel activo, ya que queda citada para el día del cumplimiento de los cumplimientos.

La solidaridad con el opresor (expresada en términos de filiación, ya que Israel ha sido denominado «mi hijo primogénito» en Ex 4,22) se señala en el momento mismo de la ruptura, en el rito de partida. Además, se plantea la cuestión: ¿cómo será la trama del relato para acercar a aquel que ahora se separa y disipar la oscuridad de este rito sangriento? La separación se da para que pueda tener lugar el reencuentro. ¿Qué comida será a la vez el símbolo que lleve la verdad del relato a su término, y el presente que testimonie esta transmutación del pasado en presencia, llamada cumplimiento? Se trata no tanto de la respuesta (conocida) sino de la actividad de esta cuestión, que va a ir desarrollándose en la prolongación del relato. El término tendrá interés para nosotros en la medida en que hayamos sabido introducirnos en este desarrollo.

En dirección contraria, el retorno desde Gn 12 hasta el comienzo radicaliza todavía más la cuestión. La cuestión del Uno. Remontándonos solamente un escalón. ¿Quién está al comienzo de Israel, Abraham o Terah? Si es Abraham, es necesario añadir «Sara», e Israel no surge entonces de «uno» sino de «dos» (lo cual permite decir que nada comienza sino con una alianza). Pero si Sara y Abraham son hermano y hermana, entonces tienen el mismo comienzo, a saber, Terah, su padre común, al cual (¿por azar?) la genealogía no reconoce ninguna esposa, y que encierra para su propio provecho una unidad sin división, como sin alianza. La endogamia se encontraría así marcando los orígenes de Israel, hasta tocar el límite del incesto. Nada de esto se nos dice: se trata solamente de una alusión, medio dicha medio callada, casi dejada escapar en un tartamudeo del relato. Nosotros mismos no sabemos, antes de

Gn 20, si Abraham ha mentido llamando a Sara su hermana. Era necesario que el tema del incesto fuera así protegido por la oscuridad, no por pudor, sino porque el obstáculo que pone es excesivamente radical como para que este relato lo pueda apartar. Lo hará en el lugar hacia donde él mismo nos conduce. Así, el relato comporta claramente un momento radical, que es su punto de partida. La humanidad, ¿es una en su comienzo? En el relato de la creación de la primera pareja, el mito pone un obstáculo, y lo resuelve con la modalidad propia del mito. La humanidad no surge de «dos», sino de «uno», porque la primera mujer surge del primer hombre. De este modo, ya aquí mismo, el tema de la separación, indispensable en la creación y también en la alianza, se afirma hasta el extremo. No solamente el cuerpo del primer hombre es dividido, sino que también pierde la conciencia y, en esta ruptura de su espíritu con el mundo, se le da a aquella que él va a reconocer en cuanto es verdaderamente otra. Reconocer es conocer saltando por encima del obstáculo de la noche, atravesando la pérdida de conciencia. Gracias a esta noche, más separadora que la división en el cuerpo; por ella sobre todo, el primer hombre y la primera mujer resultan dos, para que su unidad pueda ser alianza. La unidad está solo significada (significada, nada más) en el cuerpo del Adán, para que la verdad y su signo no se confundan.

Este comienzo en la noche es denso. Nos dice *en primer lugar* que el verdaderamente Uno escapa a nuestro alcance. *En segundo lugar*, solo Dios es el lugar de esta unidad sin confusión, de la que el incesto es la parodia mortal. *En tercer lugar*, esta noche anuncia, por decirlo así, el régimen del lenguaje que se conservará hasta el cumplimiento: el relato no descorre el velo hasta ese momento que se denomina justamente su desenlace. *En cuarto lugar*, esta noche esconde y protege el fin del relato más todavía que su comienzo; lo esconde y lo anuncia a la vez. Su fin será la noche, pero noche en la historia y no en el mito. *En quinto lugar*, este velo de la pérdida de

la conciencia prepara la tentación de la serpiente, que consistirá en levantarlo y hacerse con el conocimiento. Dicho de otro modo, ser dueño de su comienzo; el contrario del «reconocimiento»...

La noche en la que el primer hombre pierde la conciencia no es solamente el comienzo de la pareja; es también el fin de la historia precedente, un largo recorrido del Adán que va de una criatura viviente a otra, una larga enumeración para dar nombre a cada una hasta terminar la lista. Un relato conduce a la noche y otro comienza a partir de aquí. En cuanto comienzo, la noche separa al hombre de aquella que él reconocerá. En cuanto fin, le separa de todas las criaturas hechas de barro, como él; le separa de su comienzo, que es la tierra. Esta diferencia entre la mujer y la tierra, entre la mujer y el comienzo retornará a lo largo de todo el desarrollo del relato. Abraham presenta ante Eliezer la prohibición que se le impuso de que Isaac vuelva al país de sus padres. Su mujer al contrario está destinada a partir para unirse a él (Gn 24,6.8). La regla se vivirá de forma más bien sinuosa porque el retorno a las Naciones se acentúa con Jacob y sobre todo con José, con el cual se podría pensar que finalmente se va a cumplir la alianza de Israel y de su «otro»; hasta la ruptura de esta alianza y el recuerdo, en el sacrificio del Cordero, de que existe una deuda a pagar por esta ruptura. La sangre versada insiste en este mismo aspecto (como hacen todas las figuras) para que la verdad no resulte solo imaginada sino ya alcanzada. Ésta es la función de todo sacrificio.

Hay por tanto una relación (no dicha) entre el incesto, la tierra madre y las Naciones de donde provienen las esposas. De donde proviene Israel también. No es posible expresar más intensamente la fuerza del vínculo que une a Israel con las Naciones. La vida de Abraham está separada en dos partes. Es un Gentil convertido en Judío. Esta separación originaria, menos enterrada en la pérdida de conciencia que la de la primera pareja pero incompletamente exhibida, semi-consciente, marca y conduce todo el relato de Israel.

Este pueblo tiene la obsesión de las Naciones. Nada importante sucede a Israel si las Naciones no reciben con ello una ocasión para maravillarse y alabar a Dios; es decir, si el relato no les da ocasión de hacerlo. Sea para constatar la derrota: «su Dios les había conducido allí para finalmente abandonarles», sea para confesar la victoria. No existe un asunto del relato bíblico que no abra paso a las Naciones; no solo como preparación al Nuevo Testamento, sino como rasgo permanente.

El Antiguo Testamento es distinto de la historia de Israel. Es el relato de la relación de Israel con su comienzo, las Naciones; relación que está llamada a cumplirse en un reencuentro nupcial en el que cada uno honrará el relato del otro, en el que los dos sujetos se reconocerán.

IX. El término

Ha llegado el momento de dirigir nuestra mirada al monte que era la meta de todo nuestro esfuerzo. Se trata de hacer justicia a la afirmación según la cual Cristo lleva a plenitud el acto de Dios, revela a Dios y lo da de tal modo que (en esta misma medida, que es la medida de Dios) se llama «Hijo de Dios», igual a Dios en cuanto lo recibe todo entero y lo da igualmente.

Decir que esto se presenta en el acto de cumplir las Escrituras es alcanzar la verticalidad de la precedente aserción, retomándola ahora como horizontal. Esto supone que las Escrituras alcanzan un «pleroma», es decir, un tiempo que parte de la creación y un espacio que es el de todas «las Naciones», el de la humanidad. Si existe un desarrollo claro que llena todo este espacio-tiempo, desde todos los hombres hasta Jesús, entre Él y todos los hombres, entonces es justo llamar a Jesús «hijo de Dios». Es justo, porque no se trata de una imposición autoritaria.

El término de este desarrollo se nos propone en las Escrituras, siempre que lo asumamos por nuestro trabajo sobre la palabra.

El término del relato es la noche. La muerte de Jesús cumple toda la Escritura¹⁶. Esta noche tangible, identificable como fecha en la historia (bajo Poncio Pilato), contrasta con la noche del comienzo. Aquella era la «noche de los tiempos», el lugar en el que se escondían todos los comienzos. Ésta, al contrario, es la noche que se manifiesta a todos. Se asemeja a la noche de los tiempos porque es también noche; pero es diversa, porque es vivida y saboreada. Esta semejanza es también un vínculo, vínculo que va de una respuesta a una pregunta, de un fin a un comienzo. El relato sirve de unión, y aquel que lo construye entra él mismo en el cumplimiento, y hace entrar, más que instalarse allí. Nos reservamos el derecho de exponer en la conclusión el principio de esta perspectiva. De momento, tratando de dirigir nuestra atención hacia ella, constatamos que esta noche no es cognoscible más que por aquello que la precede y por aquello que la sigue. En realidad, habría que decir que solo bajo la acción de sus efectos se ha podido generar esta iniciativa de buscar en ella un término al relato de toda la Biblia.

Sus efectos nos llegan solamente en la palabra que los enuncia. ¿En qué consisten? Es la noche de la noche. *Nox noctem illuminans*. Atrae hacia sí las tinieblas del comienzo para reabsorberlas en su contrario, donde solo deja entrar al conocimiento de la fe y a nadie más. Así cae el velo del comienzo. Ésta es la «noche de los tiempos» cambiada en su contrario. La vida sale de ella sin tomar prestado nada de ella. El comienzo ausente, el de los mitos y el de las figuras, se convierte en comienzo presente de la vida, el del origen. Presencia en acto, por expulsión de la imagen del comienzo.

El comienzo que separa del origen separa también del otro. La cruz hace caer este muro, abre el reencuentro de Israel y las

¹⁶ Mt 26,54.56; Mc 14,49; Lc 22,37; Jn 19,28; Hch 13,27.29.

Naciones; no reúne a Israel y a las Naciones, pero abre en acto un reencuentro que se refiere tanto al «comienzo» como a la «totalidad». Ambas cosas se reúnen en esa noche de los tiempos en la que, al comienzo, Dios crea todo. Precisamente es ella (en cuanto comienzo y totalidad) la que cae en la noche de la cruz. El comienzo no está ya separado de un «ahora», y el todo no está ya separado de un «aquí». La creación abandona la noche de los tiempos y este *movimiento* es la misma creación hoy día.

Este «aquí» es para siempre el cuerpo de Cristo. Las figuras no pueden cumplirse sin ser re-presentadas. La figura de Adán, signo del único, no puede cumplirse sin retorno del único. Comprendemos así mejor, además, lo que tiene de provisorio la noción de «paso» del cuerpo individual al cuerpo social. Una pausa retrospectiva nos ayudará a entenderlo.

No decimos que no exista un «paso» real. En el ámbito del conocimiento, es cierto que conocemos mucho mejor al individuo y a la pareja que a la sociedad y a la humanidad. Hemos visto muchas veces nacer y morir a un individuo, pero ¿hemos visto a un pueblo nacer y morir? En fin, desde el punto de vista bíblico el paso es claro, porque la Biblia nos hace ver cómo la humanidad nace de uno solo (aunque en forma de mito, y no sin tensiones y fisuras del mito en el caso de Abraham). Y así también en el caso de Israel y de los otros pueblos a lo largo del libro del Génesis. Igualmente, toda la humanidad muere en Cristo; ésta es la universalidad de la muerte y de la vida prometida, que significan las aguas del Bautismo. Pero estos comienzos y estos puntos terminales escapan a nuestra vista. Es por esto por lo que nos parecen siempre menos reales. Nuestro cuerpo social, que nos precede en el tiempo y nos desborda en el espacio, pero sobre todo nuestra humanidad, no nos son nunca directamente visibles y solo pueden ser representados ante nosotros. Con Abraham, Dios promete al individuo un pueblo: «Mirad a Abraham, vuestro padre; estaba solo cuando le llamé, pero lo he bendecido y multiplicado»

(Is 51,2). Hay ciertamente un «paso» desde la promesa al cumplimiento, pero no habrá cumplimiento sin que este pueblo reconozca a Abraham como su padre («Mirad a Abraham, vuestro padre»). Pocas afirmaciones dicen mejor el cumplimiento que la profecía de Malaquías, retomada por Lucas: «Él hará retornar el corazón de los padres a sus hijos y el corazón de los hijos a sus padres» (Ml 3,24; Lc 1,17). El «paso» se convierte en reciprocidad de intercambio entre el individuo y el cuerpo social, postulado que encuentra su verdad definitiva y su garante en el individuo, Jesús. Postulado que se afirma confirmando a este Jesús el nombre de «Verbo».

Nuestro cuerpo social escapa, en cierta medida, a nuestro sentido. Pero esta «cierta medida» se hace radical cuando se trata de la humanidad. Su concreción nos parece, con razón, incierta, porque su totalidad está efectivamente ausente. Y por ello nuestra palabra la postula. La palabra del hombre está en camino a la verdad, lleva el deseo y a la vez el deseo la lleva.

Así como todo mensaje hablado tiene sentido siempre que tenga un límite, así también el Verbo que sale de la noche del cumplimiento está limitado por dos extremos. Por un lado el cuerpo individual con el nombre de Jesús. Por otro, el contorno empírico y sensible de la Iglesia, y no la totalidad todavía no realizada que nosotros llamamos «humanidad». Decimos esto basados en la Escritura, en la cual no leemos que Cristo despose a la humanidad, sino que desposa a la Iglesia. Esta doble limitación, dada por un cuerpo individual y un cuerpo social (a su vez identificable) provee de esas fronteras por las cuales todo cuerpo se comunica y es denominado. Solo hay verdad y justicia dentro del estatuto de tránsito de esta Iglesia, y lo que esta Iglesia tiene de consistencia es lo que le permite, a su vez, no confundirse con la humanidad ni retirarse de ella. La Iglesia no sería un cuerpo si no tuviera límites, y si no tuviera límites no se comunicaría. De este modo se afirma constantemente el principio de la diferencia y del reencuentro.

El cumplimiento (todo cumplimiento) es una presencia, confirmada por el presente de un símbolo tomado del mundo natural. No hay reencuentro nupcial sin intercambio de bienes; precisamente, este reencuentro alcanza su perfección aliando el intercambio de los bienes y de los cuerpos, como lo muestran Oseas y, de otro modo, el Cantar, con su evocación de los animales, las flores, los frutos. Jesús toma el pan para hacer «un solo cuerpo» de aquellos que lo coman. ¡No nos hagamos sordos a las extrañas resonancias de estas palabras! Jesús da aquí un signo único del cumplimiento mediante una conjunción radical (se trata del trabajo del Uno) del símbolo *alimentario* y del símbolo *nupcial*, que es imposible no percibir en el «un solo cuerpo». De todos modos, los dos simbolismos no se deben confundir. El símbolo alimentario es de naturaleza iterativa, con una repetición indiferente. El símbolo nupcial, precisamente en cuanto se distingue de una mera unión «sexual», está marcado por el *ephapax*, por el «una vez para siempre» que dice la irreversibilidad de la historia¹⁷. «Esta vez ... ésta», decía el primer hombre (cf. Gn 2,23). La diferencia entre el gesto de Jesús —alimentario— y su palabra —nupcial: «mi cuerpo»— nos aclara el estatuto de la Iglesia, introducida en el cumplimiento, pero sometida en su corporeidad a la repetición propia de la figura y del incumplimiento.

X. *El camino*

Introducidos ya en el cumplimiento, todo muestra, sin embargo, que estamos caminando en el incumplimiento. El camino que

¹⁷ Ver «El módulo narrativo» en el capítulo X de *op. cit.* nota 5, donde he mostrado el carácter recurrente de las conclusiones (o situaciones) alimentarias en las *anámnesis* bíblicas. Este capítulo es un resumen de «Le récit et la transformation du peuple de l'alliance», en *Dieu, Église, Société*, ed. J. Doré, Centurion, Paris 1985, pp. 192-230.

hemos señalado hasta aquí al lector no puede proseguirse a partir de este punto sino bajo la forma de un breve enunciado de los principios del movimiento. En relación con los datos bíblicos, estos principios son autónomos o pueden considerarse autónomamente.

El avance se hará apoyándonos sobre una atención a las formas de lenguaje, o (más específicamente) sobre la relación entre el *enunciado* (contenido narrativo) y la *enunciación* (situación narrativa)¹⁸. En el mundo bíblico hay que vincular lo que uno dice y la relación establecida con la persona a la que se dirige. Es un programa del que hemos expuesto ya el eje central, pero del que ahora precisamos la existencia de dos niveles diversos. Esto nos podrá ayudar a formular el principio regulador de la exégesis crítica (¿quién produce un texto? ¿Para quién? ¿Por qué?). Si hay un fenómeno remarcable a este respecto es la constancia con la cual el mismo texto bíblico nos hace pasar al otro lado del relato, nos invita a ponernos detrás de la pantalla sobre la que se proyecta para mostrarnos de qué tipo de intercambio es vector este relato y para presentarnos a los *partner* de este intercambio. Moisés, Josué, Samuel, Natán, Salomón, Jeremías, Nehemías y tantos otros, sin hablar de los profetas, relatan etapa por etapa y cada vez, naturalmente, para distintos receptores los mismos eventos que el lector de la Biblia había podido leer ya antes. Los relatos breves («módulos narrativos»), que tienen la dimensión de un intercambio, también breve, es decir, de un solo acto de palabra que ocupa el tiempo de un instante en la historia, forman una serie. Están a disposición del lector para que él encuentre allí el *relato de los relatos*.

¹⁸ Paul Ricoeur: para el filósofo que se interesa por la teología la exégesis tiene el interés de «no separar las representaciones de Dios y las formas de discurso en las cuales resultan estas figuras»; ver, «La Paternité. Du fantasme au symbole», en *L'Analyse du langage théologique. Le nom de Dieu (Actes du Colloque de l'Institut de philosophie de Rome)*, Aubier, Paris 1969, pp. 222-246; trad. esp.: «La paternidad: del fantasma al símbolo», en *Introducción a la simbólica del mal*, La Aurora, Buenos Aires 1976.

Llamar «crítica» a esta puesta en escena bíblica del acto narrativo no es jugar excesivamente con las palabras, ya que ella nos obliga a situarnos en dos niveles de verdad, condición para que exista el símbolo. En realidad, es «crítica» ante todo la situación en la que mientras uno narra, el relato y el intercambio están poniéndose en duda mutuamente, entrando en crisis. El lugar por excelencia en el que se sitúa y se manifiesta este esquema, ocupando uno de los puestos más importantes, es la alianza, en la cual cada fase se introduce con un relato de las fases precedentes de la relación, limitándose la primera fase al recuerdo unilateral de los beneficios del donante. Y la crisis por excelencia es el don de la ley, muchas veces consecutiva al conflicto pero en todo caso seguida por la trasgresión. La ley es, en su sustancia inalienable, el momento de la libertad. Pero, casi desde el comienzo, se convierte en ocasión para que se manifieste una libertad herida. Ocasión saludable. Pero la expansión del esquema escapa muchas veces de este marco reconocible, que ya es en sí mismo suficientemente vasto.

Me parece que merece la pena llamar la atención sobre la analogía entre estos dos lados de la «crítica», aquella a la que son invitados por la exégesis racional sus destinatarios y la otra, que está figurada en el propio texto. Una y otra abren camino a la decisión y pretenden tomar una distancia para dar su relieve al mero enunciado liso. Sobre todo, se da la prioridad a la situación sobre la intención. Y ésta es una de las conquistas de la hermenéutica contemporánea. En este sentido, rompe con la manera en que se había comprendido ese axioma principal que dice: «el sentido de un texto es lo que el autor ha querido decir»; axioma entendido largo tiempo como si hubiera equivalencia entre querer y saber, como si el autor *supiera* aquello que él ha querido decir. Dicho de otro modo, haciendo de la «consciencia del autor» la norma de la interpretación, como si hablar no implica-

ra un cierto desbordamiento de la consciencia por aquello que la sobrepasa¹⁹.

Este aspecto crítico está, ya desde el principio, vinculado con el mismo escrito. El relato se remonta a la antigüedad propia del relato social. Esto nos permite, en un nivel simplemente material, asociar los relatos individuales y los relatos más colectivos. Pero estas asociaciones, que provienen de decisiones interpretativas independientes a la producción de cada pieza, suponen en primer lugar el carácter disociado de las producciones escritas. Esta disociación es anterior y su raíz más elemental es la muerte del escritor, obstáculo principal que la escritura, en cuanto memorial y testimonio que sobrevive, tiene la función de sobrepasar. El fenómeno de la escritura testimonia sin duda una fractura en la experiencia humana, al mismo tiempo que invita a superarla. La problemática del escrito nos introduce no solamente en la institución social de la palabra, sino sobre todo en un estatuto que se podría llamar inter-social e inter-cultural (traducciones) y que permite situar la palabra en referencia a toda la humanidad. Precisamente, el trayecto de los escritos bíblicos, también en el caso del Primer Testamento, se inscribe en todo ese espacio inter-cultural, de ningún modo reducible a una cultura cerrada.

La dimensión oral es más unitaria. Sin el escrito no se hubiera conservado la traza de una discontinuidad, ni las cicatrices que marcan la Biblia incluso en una perspectiva no crítica. Lo oral es siempre uno; el escrito reúne relatos dispares; su punto de partida está siempre ligado a la historia.

El lugar del cumplimiento es la noche de la cruz. Pero su carácter de unicidad no excluye en absoluto una serie; al contrario, la

¹⁹ Todas las ciencias humanas, y no solo el psicoanálisis, se orientan hacia aquello que el hombre no sabe de sí mismo en aquello que de él se manifiesta (unánimes en esto y, por tanto, no reducibles, abiertas siempre al riesgo de un nuevo saber). Sobre «inconsciente e ideología» ver J. Granier, «Saber, ideología, interpretación», en *op. cit.* nota 6, pp. 25-42.

requiere. Y esto no solamente porque el término es el cumplimiento de los cumplimientos sino también porque la noche es la última de una serie de noches que han desatado y liberado la «noche de los tiempos» de su hermética opacidad. Lo hemos dicho ya anteriormente: no existe un paso inmediato de Jesús a la humanidad; este paso toma cuerpo en el relato de Israel, en el camino de un pueblo. Pero las naciones no reciben este relato de Israel sino por la mediación de individuos que narran. El relato y el relato de los relatos piden, para llegar a su desenlace, que las tres partes estén presentes. Pero el punto que nos interesa resaltar aquí es el hecho de que estos cambios en la transmisión del relato se realizan siempre a través de rupturas; no se trata de un simple cambio, sino de una crisis consistente en la exclusión de un narrador o de un receptor del relato; se trata de una valla protectora del relato que se rompe. Noche que retorna cada vez. El relato de los relatos es dramático. Un libro tardío, Judit, se presenta como un gran montaje de las situaciones más disparatadas: Ajior, por haber aceptado el *relato* de Israel, se ve abandonado por sus aliados en una de las ciudades judías que ellos asedian. Judit encuentra también en el *relato* de su pueblo una lectura que le dice el modo como debe proceder en su acción. Oyendo *relatar* esta acción de Judit, Ajior pide ser circuncidado. Recibir un relato, entrar en su historia para que se prolongue, obedecer a sus exigencias, supone poner la vida en juego cambiando de cuerpo social. Cada una de estas decisiones, cada uno de estos cambios marca una interrupción del relato. El relato de los relatos está condicionado por estas cesuras llenas de riesgo.

Esta segmentación constituye la misma esencia de la naturaleza del libro bíblico, que se presenta como una acumulación de relatos, más que como un relato. ¿Podría un solo hombre narrar la historia del mundo? ¿O la del mundo hasta la muerte de Moisés? Así se pensaba. Pero en todo caso sería necesario un relevo que tomara su puesto a partir de aquí. Estas interrupciones podrían servir para

hacer un tipo de clasificación morfológica del relato. Todo narrador interrumpe su relato; al menos en el momento de su muerte. El caso típico es el testamento, pero las circunstancias pueden ser también otras menos pacíficas. Esta cesura puede ser un buen momento para los resúmenes que se remontan en el tiempo tan lejos como sea posible. A veces con una simple frase: «Nuestros padres te suplicaron y tú les escuchaste» (cf. Sal 22,5ss.). O mencionando solamente los dos extremos: desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías (Mt 23,35). O también mediante un largo discurso, como en el caso de Esteban²⁰.

Entre los cambios más significativos en cuanto a la enunciación narrativa es necesario mencionar el paso a una apropiación del relato. La mayor parte de las veces un libro solamente relata, sin que se revele la persona del narrador: «En el principio Dios creó...», o bien: «Había una vez un hombre de Ramataim...» (1 S 1,1). En los Salmos la alocución tampoco se separa del fondo de otro discurso y engloba el relato: «Alabad a Yahvé, todos los pueblos» (Sal 117). En otros casos, sin embargo, aparece un personaje ficticio que narra: «Yahvé me hizo primicia...», dice la Sabiduría que después invitará a su mesa (Pr 8,22-9,6). Se ha visto en estos casos (no sin razón) una influencia de los profetas. Son ellos, en efecto, los que narran a Israel su propia historia apropiándose del relato hasta el punto de poner en juego su propia vida. El desplazamiento no se limita solo a hacer de Oseas el portador de la palabra de Yahvé; Oseas mismo está llamado a jugar un papel, bajo la forma de esposo traicionado. No se trata solo de un mimo ritual, repetido a intervalos ya previstos. Se trata de una anámnesis, orientada hacia una decisión que se debe tomar. Este caso de Oseas es dramáticamente más impresionante. Hay, sin embargo, otro que toca menos directamente la sensibilidad; se trata del cambio de

²⁰ P. Beauchamp, «Narrativité biblique du récit de la Passion», en *Recherches de science religieuse* 73 (1985), pp. 39-60.

género literario que lleva a hacer de la casi totalidad de un libro de la *Torah*, el Deuteronomio, un discurso narrativo de Moisés en primera persona con la finalidad de reactualizar el Sinaí al otro lado del desierto. Este cambio (acercando la palabra de Dios a la palabra del hombre) hace que el conflicto descienda sobre la tierra, es decir, representa la confrontación de Dios y su pueblo poniendo cara a cara a este pueblo y a Moisés. Es como el esbozo del profetismo que atraviesa la barrera de la Ley. La Ley es, en efecto, la gran crisis que interrumpe el relato. Los escritos deuteronomistas enraízan de este modo el relato en el «*In illo tempore*» de antes de la ley; lo proseguirán desde aquí hasta el momento de la primera crisis en la que nace la Ley (desde la noche de los tiempos y para protegerla); acompañando los instantes del retorno del exilio, que a la vez se prospecta y se resuelve, mediante el anuncio de una nueva alianza.

El profeta, representado esquemáticamente por el Moisés deuteronomico, atraviesa la cortina que aísla los relatos del comienzo (aquellos que la ley protege). Esta perforación, registrada en los profetas, convoca, inscribe y graba dentro de la Biblia de Israel la gesta del cumplimiento. La organización de los diversos tipos de escritos dentro del Primer Testamento coloca frente a la Ley, persistencia escrita del comienzo, al Profeta, persistencia escrita del «ahora»²¹. La interrupción, la noche, el cumplimiento, se concentran en la encrucijada del exilio donde, sin duda, el primer libro de la Biblia tomó su forma esencial. El esquema del cumplimiento resulta así testimoniado antes que, en el cuerpo de uno solo («un profeta como yo», diría Moisés) halle su fin y su cumplimiento.

²¹ Propusimos un tratamiento desarrollado de este punto de vista, llevado hasta la apocalíptica, en *L'Un et l'Autre Testament. Tome I. Essai de lecture*, Seuil, Paris 1977; trad. esp.: *Ley, Profetas, Sabios. Lectura sincrónica del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1977. Véase también «Le Pentateuque et la lecture typologique», en *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIV Congrès de l'A.C.F.E.B.*, *Lectio Divina* 151, ed. P. Haudebert, Cerf, Paris 1992, pp. 241-259.

¿DA EL ANTIGUO TESTAMENTO TESTIMONIO DE JESUCRISTO?

B. S. Childs

I. «*Christuszeugnis*» en un nuevo contexto

La expresión *Christuszeugnis* (testimonio de Cristo) evoca todavía en algunos el recuerdo de una discusión casi olvidada, suscitada por una controvertida publicación de W. Vischer en 1934¹. Su libro estuvo en el centro de la tormenta de un acalorado debate que se extendió hasta bien entrados los años cincuenta². En cualquier caso, mirando las cosas con perspectiva, incluso varios de los más acérrimos críticos de Vischer en Alemania coincidirían en que su libro jugó de hecho un papel esencial en la *Kirchenkampf* (batalla eclesial) dando una voz de alarma³. Las cosas han cambiado mucho

¹ *Das Christuszeugnis des Alten Testaments, Bd. 1. Das Gesetz*, Zollikon, Zürich 1934.

² Cf. la condescendiente recensión de N.W. Porteous al libro de Vischer: «Old Testament Theology», en *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research*, ed. H.H. Rowley, Clarendon, Oxford 1951, pp. 311-345: «Se trata, sin duda, de una teología muy singular» (p. 338).

³ Cf. R. Rendtorff, «Christologische Auslegung als 'Retung' des Alten Testaments? Wilhelm Vischer und Gerhard von Rad», en *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1991, pp. 81-93; B.S. Childs, «The Old Testament in Germany 1920-1940. The Search for a New Paradigm», en *Altes Testament – Forschung und Wirkung. FS H. Graf Reventlow*, ed. P. Mommer - W. Thiel, Peter Lang, Frankfurt 1994, pp. 233-246.

desde 1930, no solo en relación al clima cultural de Europa, sino también con respecto a los estudios bíblicos. Hoy día pocos defenderían la postura de Vischer o juzgarían que merece la pena continuar el debate.

En la última década, sin embargo, ha comenzado una nueva discusión nacida del renovado interés por la teología bíblica; una disputa que, si se juzga superficialmente, podría parecer un retorno al tiempo de Vischer. La cuestión se refiere de nuevo al papel del Antiguo Testamento en la teología cristiana. Pero el interés actual nace de un impulso diverso al de Vischer y se sostiene en presupuestos muy distintos. Vischer trató de contrarrestar la erosión de la autoridad del Antiguo Testamento en los años treinta, que él atribuyó a diversas formas de *Kulturchristentum* (*cristianismo cultural*), intentando reavivar la exégesis de la Reforma, especialmente la de Lutero. Para recuperar la dimensión existencial recurrió a una interpretación *quasi*-alegórica en la que Jesucristo estaba de hecho presente en la historia de Israel, dialogando con Abraham y luchando con Jacob en el Yaboc. Ya en 1939 un grupo representativo de creyentes estudiosos del Antiguo Testamento como Eichrodt, von Rad, Zimmerli y Wolff respondió unánimemente a Vischer que una adecuada interpretación teológica del Antiguo Testamento en la iglesia cristiana debe apoyarse en un análisis histórico-crítico. Éste no solo debe colocar el texto hebreo en su contexto social originario, sino que debe también dar cuenta del sentido literal del texto bíblico examinando las diversas etapas de su compleja formación oral y escrita⁴.

En las últimas décadas una renovada atención a los problemas hermenéuticos de interpretación ha servido para precisar las posiciones en el debate. Toda la problemática sobre la vieja terminología de «intención del autor», «sentido literal», «significado definiti-

⁴ Cf. Childs, art. cit. nota 3, pp. 240ss.

vo» y «estructura» del texto ha resurgido en una acalorada discusión posmoderna. Con todo, una corriente mayoritaria de autores sostienen hoy día que el intérprete responsable no debe «cristianizar» el Antiguo Testamento, leyendo en su texto concepciones religiosas posteriores, sino hacer justicia a la voz específica del Antiguo Testamento conforme a su contexto histórico particular. Se evoca así la misma temática del anterior debate, pues la crítica principal de los detractores de Vischer era que su interpretación pecaba de infidelidad, al reemplazar el sentido original por uno que se imponía al texto desde fuera.

En el debate actual las razones para defender la integridad del Antiguo Testamento sin deformar «su propia voz» se apoyan en unos cimientos teológicos mucho más profundos que en la discusión antes evocada (donde se reflejaba mucho del espíritu ilustrado).

En primer lugar, los estudiosos cristianos del Antiguo Testamento son, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, mucho más conscientes de que el Antiguo Testamento sigue siendo la escritura hebrea de la sinagoga judía, que solo posteriormente fue acogida por la iglesia cristiana. Además, a la formación y conservación de las tradiciones bíblicas realizadas por la sinagoga hay que añadir que una fuerte y erudita tradición interpretativa de generaciones de escribas y rabinos acompañó al texto hasta nuestros días. En una palabra, el mismo texto bíblico es asumido como Escritura autorizada por dos comunidades de «fe y praxis». Aunque la interpretación de estos textos con frecuencia es muy diferente, parece cada vez más arrogante que los cristianos nieguen o incluso denigren la misma fuente de estos escritos, atribuyendo la verdadera interpretación a su propia comunidad.

En segundo lugar, gran parte de la discusión actual sobre el papel del Antiguo Testamento en su relación con el Nuevo dentro de la teología bíblica se concentra en las cuestiones referentes a la

formación de canon judío y cristiano de la Escritura⁵. A pesar de que el debate sobre numerosos aspectos importantes de esta historia continúa, hay un acuerdo generalizado en que las Escrituras judías, nuestro Antiguo Testamento cristiano, siguieron siendo normativas para la iglesia primitiva por su permanente papel profético. El Nuevo Testamento descubrió el cumplimiento de acontecimientos que habían sido previamente revelados como promesa a Israel. Las Escrituras judías en su forma recibida jugaron así un importante papel en el desarrollo de la Biblia cristiana sin que fueran necesarias inserciones o añadidos redaccionales. Fue, sin embargo, el orden de los libros conforme a las tradiciones de la Biblia griega (LXX) el que pronto se hizo normativo para los cristianos, por reflejar más claramente la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en la única economía divina. Es más, libros suplementarios del judaísmo helenista constituyeron un canon más amplio en algunos grupos de la iglesia primitiva.

Gran parte del esfuerzo posterior de la Reforma por enfatizar la permanente autoridad del Antiguo Testamento quedó en un intento —a veces truncado— por abordar seriamente el sentido literal del Antiguo Testamento a base de evitar la alegoría. En definitiva, tanto por parte de los intérpretes del renacimiento en la gran iglesia romana, como por la reforma Protestante y los estudiosos ilustrados de orientación histórica en los siglos XVIII al XX, hubo un acuerdo teórico —con frecuencia procedente de motivaciones muy diversas— en que el Antiguo Testamento era la voz de Israel que debía interpretarse en su contexto histórico propio, antes de relacionarse con la realidad teológica del cristianismo.

⁵ Cf. *Zum Problem des biblischen Kanons*, Jahrbuch für Biblische Theologie 3, eds. I. Baldermann et al., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1988.

II. Las dimensiones del debate

A la luz de estos antecedentes, no es extraño que la afirmación de que el Antiguo Testamento da «testimonio de Jesucristo» en mi apenas publicada *Teología Bíblica*⁶, haya provocado confusión y preocupación en muchos lectores. Incluso Rolf Rendtorff, un cercano colaborador en tantos temas referentes al Antiguo Testamento como canon, ha expresado su fuerte desacuerdo en este aspecto⁷, exponiendo las razones de su disensión con gran claridad:

1. La forma y la función de la Escritura hebrea en la Biblia cristiana garantizan su integridad, independientemente del Nuevo Testamento. «La Biblia hebrea debe mantener también, desde el punto de vista de la interpretación cristiana, su integridad como canon» (p. 369).
2. Decir que el Antiguo Testamento da testimonio de Jesucristo más que de un Mesías es un prejuicio dogmático que está desvinculado de la exégesis histórica. ¿No es esto volver a subordinar la exégesis a una instancia dogmática previa? «Lo que no puedo entender ni aceptar es el montaje previo de decisiones dogmáticas que precede al análisis exegético» (p. 365).
3. El papel de una teología bíblica cristiana es indicar tanto los elementos de continuidad como de discontinuidad entre los dos testamentos por separado, sin proyectar la teología del Nuevo sobre la del Antiguo Testamento. La pretensión de relacionar las teologías de ambos testamentos deriva de una

⁶ *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, SCM, London 1992.

⁷ R. Rendtorff, «Rezension Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*», en *Sünde und Gericht, Jahrbuch für Biblische Theologie* 9, eds. I. Baldermann et al., Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1994, pp. 359-369.

reflexión del intérprete cristiano y no puede afectar al sentido histórico de cada conjunto de textos. «El Antiguo Testamento por sí mismo no es *Christuszeugnis*» (p. 365). «Pienso que una teología bíblica sería posible, siempre que respetara la integridad del Antiguo Testamento y mostrara a la vez el valor que tiene su significado para una teología cristiana» (p. 369).

4. Finalmente, Rendtorff argumenta que, aunque los judíos y los cristianos normalmente se acercan al Antiguo Testamento con preguntas distintas, la interpretación cristiana debe ser a la vez «comprensible y aceptable» para los judíos. «Me preocupó de no hacer nunca afirmaciones sobre el Antiguo Testamento que no pudiesen ser corroboradas por un judío» (p. 368).

Todas éstas son cuestiones serias, que tocan temas teológicos y hermenéuticos fundamentales. Puesto que muchos comparten estas objeciones, trataré de responder a ellas con igual seriedad.

III. Aspectos teológicos básicos que están en juego

1. Antes de nada, es importante recordar que cuando el Nuevo Testamento vincula el mensaje del Evangelio con la Escritura judía pretende mucho más que afirmar una mera relación en clave de secuencia histórica. Aunque los distintos escritores dejan muy claro que Jesús apareció en un momento concreto de la historia de Israel (Ga 4,4 habla de «la plenitud de los tiempos»), esta indicación temporal no descarta una aplicación del discurso al plano ontológico. Según Jn 1,1 Jesucristo es la Palabra eterna que estaba con Dios al inicio. Col 1,15s dice que Él es «imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, pues en Él fueron creadas todas las

cosas». Ap 13,8 menciona al «cordero degollado desde la fundación del mundo». El modo ontológico remite a un tipo de discurso sobre el contenido que trasciende la secuencia temporal sin afectarla. Por supuesto, este *modus faciendi* del Nuevo Testamento no resuelve por sí mismo la cuestión de la teología bíblica, pero supone un precedente importante para posteriores reflexiones hermenéuticas y teológicas, y pone en cuestión un extendido hábito de los biblistas que rechazan el término «ontológico» como una intrusión ilegítima desde el ámbito de la filosofía⁸.

2. En segundo lugar, es una vulgar caricatura de la relación entre exégesis y reflexión teológica pensar que la primera es un ejercicio histórico y filológico independiente, que busca descubrir de un modo objetivo lo que el texto dice, mientras que la segunda es una actividad reflexiva, posterior y subjetiva, de naturaleza principalmente especulativa. Este equívoco se remonta por lo menos al tiempo de Gabler. Incluso la insistencia de Rendtorff en que el análisis exegético debe preceder a las decisiones dogmáticas parte de un presupuesto similar. Creo que la relación entre exégesis y teología es mucho más compleja y sutil que una simple relación dialéctica. Uno hace exégesis ya con ciertos presupuestos teológicos, y la tarea de una buena exégesis es penetrar tan profundamente en el texto bíblico que incluso estos mismos presupuestos sean puestos a prueba, examinados y comprobados por el mismo objeto. Esto implica también que una exégesis adecuada no se reduce solo a descubrir el sentido gramatical del texto, sino que a través del texto trata de

⁸ El uso que H. Gese hace de la expresión «ontologische Strukturen» (*estructuras ontológicas*) en *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, Kaiser, München 1974, p. 24, fue muy criticado, sin haber sido bien comprendido por sus detractores; ver por ejemplo W. Zimmerli en *Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. FS E. Würthwein*, eds. A.H.J. Günneweg - O. Kaiser, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 190-194.

alcanzar el objeto mismo (*res*) al que el texto apunta. Así, «explicar» [*erklären*] y «comprender» [*verstehen*] pertenecen esencialmente a la única actividad (exegética) y no pueden separarse. La posición de Rendtorff solo es válida cuando se muestra que una postura dogmática ha viciado de hecho la actividad exegética. En sí misma, la presencia de una decisión dogmática previa a la tarea exegética tiene pocas consecuencias; la cuestión esencial se refiere más bien a la calidad del análisis exegético y de la reflexión teológica en su relación tanto con el texto como con el objeto. Algún estudio reciente sobre el problema del *sensus litteralis* de un texto⁹ ha mostrado con claridad que descubrir el sentido literal nunca fue un ejercicio puramente filológico, sino que tanto para judíos como para cristianos funcionó como una «norma de lectura» en la que encontraban el equilibrio entre una lectura gramatical, por un lado, y la práctica comunitaria o «norma de fe» (*regula fidei*) por otro.

3. En tercer lugar, la cuestión que yace en el fondo de la objeción de Rendtorff es si al recurrir al objeto en sí del texto bíblico, a su *res*, se abren las puertas a una alegoría incontrolada, ajena al control de la exégesis histórico-crítica. Más aun, tal acercamiento hermenéutico ¿no contradice la misma función esencial del canon del Antiguo Testamento, que era conservar íntegra la Escritura de Israel en su especificidad?

Como respuesta me parece necesario hablar de distintos niveles de lectura de la Escritura, pertenecientes a diversos contextos. No

⁹ R. Loewe, «The Plain meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis», en *Papers of the Institute of Jewish Studies*, London - Jerusalem 1964, pp. 140-185; B.S. Childs, «The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem», en *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, FS W. Zimmerli, eds. H. Donner - R. Hanhard - R. Smend, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, pp. 80-93; K. Greene-McCreight, *Ad Litteram: Understanding the Plain Sense of Scripture in the Exegesis of Augustine, Calvin and Barth of Genesis 1-3*, Yale University Dissertation 1994.

propongo así un retorno al tradicional esquema de los cuatro sentidos del medioevo, que se ha demostrado muy defectuoso. No sólo se concebían los niveles de los textos de un modo estático y arbitrario que fragmentaba su unidad, sino que además se difuminaba seriamente el contacto íntegro entre el texto y su mismo objeto (su *res*) a través de complicadas técnicas interpretativas. Sugiero más bien un único método de interpretación que tome en serio tanto las diferentes dimensiones que constituyen el texto, como los distintos contextos en los que el texto interactúa. No hay ningún principio hermenéutico básico que establezca un orden de sucesión fijo en el trabajo exegético; en cualquier caso, por razones pedagógicas partiré de las actividades exegéticas más familiares para acabar con la, menos conocida, tarea de reflexión complexiva.

IV. La naturaleza de una interpretación en múltiples niveles

1. Para escuchar el testimonio del Antiguo Testamento en sí mismo es esencial interpretar cada pasaje en su contexto histórico, literario y canónico. Si se toma en serio el género veterotestamentario del relato como una forma legítima de su testimonio, entonces introducir en este momento del relato la persona de Jesucristo, como hizo Vischer, o interpretar las distintas teofanías como manifestaciones de la segunda persona de la Trinidad, es distorsionar este testimonio y traicionar la voz propia del Antiguo Testamento. En el plano del relato no se pueden fusionar promesa y cumplimiento. Usando terminología clásica lo que presento aquí es la exigencia del *sensus litteralis* de la Escritura. En cualquier caso, restringiéndonos a la Biblia hebrea conforme a su forma canónica, el intérprete serio está obligado a respetar el sentido específico del texto y la realidad teológica presente en el Israel histórico que produjo tal testimonio.

2. Hay otro camino en la Biblia cristiana que en sí mismo no contradice la lectura literal/histórica sino que más bien la ensancha. Esta lectura surge del reconocimiento de un canon con dos partes, y busca analizar las semejanzas y desemejanzas estructurales entre el testimonio de ambos Testamentos, Antiguo y Nuevo. Este acercamiento a los dos Testamentos no es ni una comparación fenomenológica de historia de las religiones entre dos grupos de escritos, ni una simple historia descriptiva de la exégesis. Se trata más bien de una tarea exegética y teológica que busca descubrir una relación de contenido. Por ejemplo, en relación a la comprensión de Dios, se pregunta qué características tienen en común ambos Testamentos respecto al modo, intención y finalidad de las manifestaciones de Dios. La comparación no se limita al nivel cultural. Más bien, se acoge una tarea teológica en la que ningún testigo es absorbido por el otro, ni sus contenidos se fusionan. Digámoslo de nuevo: se trata de comprobar una relación teológica entre ambas colecciones, tanto en el plano del testimonio textual como en el del objeto específico (*res*).

3. Por último, existe un tercer modo de exégesis bíblica que brota de la confesión cristiana de que la Biblia de la Iglesia forma una unidad teológica aunque está constituida por dos secciones distintas, cada una con su propia voz. Determinando la naturaleza de esta relación teológica se obtendrá la clave para afrontar críticamente una nueva dimensión de la exégesis. Un nivel de construcción teológica se podría lograr con una rigurosa reflexión que investigue la realidad completa del contenido mismo de la Escritura (su *res*), partiendo de una escucha atenta de cada Testamento por separado.

Muchos estarían probablemente de acuerdo en que es legítimo para un intérprete cristiano, como penúltimo paso exegético, pasarse a un tipo de discurso homilético y, de modo subjetivo, unir el testimonio de ambos Testamentos en una especie de teología bíbli-

ca cristiana. El efecto de esta construcción personal, en cualquier caso, quedaría fuera de todo estudio crítico y no podría ser probado ni refutado con argumentos racionales; dependería claramente de la singular imaginación creadora del intérprete. Pero este modelo de exégesis es precisamente el que yo *no* defiendo ni admito cuando hablo de una tercera vía, pues comparte todos los presupuestos y las fatales deficiencias del clásico liberalismo teológico protestante.

Sugiero más bien que un intérprete, confrontando el *contenido objetivo (res)* de los dos testimonios de la Escritura, experimentará la necesidad de llegar a una comprensión del texto bíblico que parta del conocimiento completo del *contenido (res)*, que resulta de la escucha de ambos Testamentos. El intérprete camina entonces en una dirección que va desde la realidad misma hasta el testimonio escrito. El punto central a resaltar es que el texto bíblico mismo ejerce una presión teológica en el lector que exige que la realidad subyacente en ambas voces no quede arrinconada y fragmentada, sino críticamente reunificada.

El ejemplo más obvio de esta exigencia que impone el texto bíblico se manifiesta en el conflicto eclesial sobre el testimonio de Dios reflejado en ambos testamentos, que finalmente obligó a expresar la identidad del único Dios con una formulación tri-unitaria, a pesar de que ningún testamento tiene una referencia explícita a la Trinidad¹⁰. Sugerir que la iglesia cristiana simplemente introdujo en la tradición hebrea un elemento extraño procedente de la especulación griega es una incompreensión absoluta del proceso teológico llevado a cabo por la Iglesia al acoger el testimonio de la Escritura sobre la identidad de Dios. El único Dios de ambos tes-

¹⁰ Cf. el brillante artículo de David S. Yeago, «The New Testament and the Nicene Dogma: A Contribution to the Recovery of Theological Exegesis», en *Pro Ecclesia* 3 (1994), pp. 152-164.

tamentos es seguramente monoteísta, pero no una mónada monolítica; Dios es más bien una realidad divina dinámica en constante comunicación interna.

Del mismo modo, hablar del *Christuszeugnis* del Antiguo Testamento supone ir más allá en la escucha de la única voz del testimonio profético sobre una figura real venidera. Más bien, a la luz de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo en la historia de Israel, los textos de ambos testamentos en su testimonio fragmentario sobre el completo y misterioso proyecto de nueva creación y redención cobran nueva vida. Así, cuando el intérprete va desde la realidad del Dios activo y manifiesto hasta las mismas Escrituras para recibir una iluminación ulterior, se ve obligado a escuchar una nueva canción que surge de los antiguos textos sagrados. Por eso, a pesar de negarlo generaciones de estudiosos, pocos cristianos pueden leer Is 53 sin percibir la asombrosa correspondencia morfológica con la pasión de Jesucristo.

Pero, ¿es posible leer a Isaías como la voz de Israel en la Escritura hebrea y al mismo tiempo hablar de su testimonio sobre Jesucristo? No sólo es posible sino, de hecho, exigido por cualquier reflexión teológica cristiana seria. Puesto que la Escritura cumple diferentes funciones según distintos contextos, se requiere una lectura en varios niveles incluso para plantear en toda su amplitud el papel de la Escritura como medio intencional de la continua revelación divina.

En un primer momento, se trata de escuchar la voz histórica de Israel en su sentido literal y llano. Las voces de los profetas testimonian una creciente esperanza futura de salvación en medio del desastre político. Este testimonio es frecuentemente fragmentario, a veces contradictorio y siempre envuelto en oscuridad. Esta interpretación literal e histórica del Antiguo Testamento es exegéticamente crucial, sobre todo para descubrir hasta qué punto era fragmentaria, misteriosa y oscura la naturaleza de la promesa mesiáni-

ca de Dios a Israel que, incluso tras el exilio, continuó expandiéndose en multitud de direcciones diferentes.

En un segundo momento, se usa la Escritura como una colección autorizada de escritos sagrados que ha asumido una forma única y ha recibido un papel especial en la comunidad cristiana de fe como vehículo transmisor de la manifestación divina. Al asumir este papel, el texto de la Escritura, bañado por el Espíritu con la realidad total del ser de Dios, resuena con una voz nueva provocando en sus lectores una respuesta de alabanza y asombro. Esta voz que trasciende sus orígenes históricos provoca la multiforme respuesta agradecida de los himnos, de la liturgia y del arte de la iglesia. Éste es el género de la alabanza. Las mismas palabras de la Escritura juegan ahora un papel diferente guiando a la iglesia hacia una vida obediente y gozosa. Retroproyectar esta profundidad de significado y experiencia en el pasado como si esta interpretación debiera coincidir con la intención textual original no sólo es confundir esencialmente el género, sino deshistorizar falsamente el testimonio canónico de las dos partes de la Biblia cristiana. En cambio, hablar de *Christuszeugnis* en el sentido que hemos propuesto es describir una escucha de la Escritura orientada por el texto y hecha por una comunidad cristiana de fe que permite a los textos bíblicos resonar desde la presión de la realidad divina obtenida en el encuentro con la entera Biblia cristiana. Este acercamiento se aleja del de Vischer en cuanto que su género es la confesión, no la apología; su función es el culto, no la discusión; su contenido es la escatología, no la historia condicionada por el tiempo; y su verdad es una autoafirmación, no una demostración analítica.

V. Implicaciones para el diálogo judío-cristiano

Un punto importante a destacar es que el cristianismo no puede tener la pretensión teológica de ser superior al judaísmo, ni de que

el Nuevo Testamento sea de una cualidad moral mayor a la del Antiguo. La ceguera humana envuelve tanto a uno como a otro. La pretensión que se debe tener, más bien, es que la realidad divina que se ha dado a conocer en Jesucristo se ha colocado como juez de ambas religiones. Esta afirmación significa que el judaísmo, a través de la *hesed* (misericordia) de Dios ha alcanzado la verdad divina de la Ley, incluso a pesar de no haber reconocido allí la manifestación de Dios en Jesucristo. A su vez, el cristianismo, que busca reivindicar la verdad divina en el nombre de Cristo, frecuentemente no llega a alcanzar la misma realidad que confiesa con los labios. En una palabra, dos milenios de historia han demostrado que los judíos han sido a menudo guiados por la realidad divina testificada por sus Escrituras, aunque sin reconocer su nombre verdadero, mientras que los cristianos han proclamado el nombre pero no han entendido la realidad misma.

La verdadera tarea del diálogo teológico entre judíos y cristianos no está en explorar las fronteras religiosas de un mínimo denominador común en una sociedad secular, ni consiste simplemente en abrazar juntas afirmaciones éticas (aunque se pueda hacer). Para judíos y cristianos serios tales empresas no interesan teológicamente y no tocan el corazón de cada comunidad. El verdadero diálogo debería versar más bien sobre los elementos propios de cada grupo y centrarse en su denominador más alto. Quizá un lugar donde empezar judíos y cristianos es la confesión conjunta de la fe en el único eterno Dios de Israel que desea también la salvación de los gentiles. Cada comunidad hará su propia formulación en respuesta a la presión de la Biblia por mantener el particularismo de Israel equilibrado con el gobierno universal de Dios. Para la Iglesia cristiana la paradoja continua de la fe consiste en su encuentro, a través de la Escritura judía, con la misma presencia divina que confiesa haber encontrado en el rostro de Jesucristo.

CANON, CULTO Y ALIANZA. LA PROMESA DE UNA HERMENÉUTICA LITÚRGICA

S. W. Hahn

En mi opinión, uno de los logros más notables de la investigación bíblica del siglo XX ha sido el redescubrimiento del *sentido litúrgico* de la Escritura. Este logro está correctamente asociado con el trabajo pionero de Oscar Cullmann y Jean Danielou, demostrando que las acciones de Dios en la Biblia se concibieron para ser continuadas en la liturgia sacramental de la Iglesia. Sus intuiciones fueron reforzadas por el trabajo histórico y teológico de Yves Congar sobre la tradición, que se centró en la liturgia como lugar original y privilegiado de la interpretación bíblica¹.

Se piensa frecuentemente que este movimiento de recuperación, que ha continuado tanto entre protestantes como católicos², está en

¹ Cf. en general, O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, Zwingli, Zürich 1950 (trad. esp.: *La fe y el culto en la iglesia primitiva*, Studium, Madrid 1971); J. Danielou, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacraments et de fêtes d'après les Pères de l'Église*, Lex orandi 11, Cerf, Paris 1951; Y. Congar, *La tradition et les traditions. I. Essai historique. II. Essai théologique*, Fayard, Paris 1960, 1963, 2 vols. (trad. esp.: *La tradición y las tradiciones. I. Ensayo histórico. II. Ensayo teológico*, Prisma 83-84, Dinor, San Sebastián 1964, 2 vols.); *La tradition et la vie de l'Église*, Fayard, Paris 1963.

² Cf. por ejemplo E.H. Van Olst, *The Bible and Liturgy*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1991; H.O. Old, *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Christian Church*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1997, 5 vols.; C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di lettura teologica generale* (trad. esp.: *El sentido teológico de la liturgia. Ensayo de liturgia teológica general*, BAC, Madrid

tensión con las metodologías históricas y críticas. De hecho, sin embargo, estos mismos métodos nos han ayudado a ver que el culto y el servicio litúrgico fueron decisivos en la composición, contenido y uso de los textos de la Escritura³. Como resultado de estas investigaciones, tenemos ahora un mejor conocimiento de la intención original de los autores bíblicos y de las comunidades eclesiales en las que estos textos nacieron. Así podemos comprender que siempre hay una relación viva y dinámica entre la *Escritura*, como Palabra de Dios inspirada en el Antiguo y Nuevo Testamento, y la *liturgia*, el servicio sacrificial del pueblo de la alianza con Dios.

El reconocimiento de esta relación vital tiene implicaciones importantes para el estudio de la Escritura. De hecho, en este artículo mostraré cómo el redescubrimiento del sentido litúrgico de la Escritura apunta hacia una nueva *hermenéutica litúrgica*. Esta interpretación nos llevará a concluir que la Escritura no es únicamente el texto, y que la liturgia no son solamente los ritos, aunque el primero exista como texto y la otra como ritual. Según nuestro punto de vista, la liturgia es el lugar donde el texto funciona como Escritura, como Palabra de Dios viva. La liturgia aparece así como el contexto adecuado (aunque no exclusivo) donde leer, interpretar y actualizar la verdad salvífica de la Escritura.

Comenzaré mostrando cómo el estudio del *canon* y de la *alianza* ha iluminado tanto el *contenido* como el *contexto* cúltico de la

²1965); J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Herder, Freiburg 2000 (trad. esp.: *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Cristiandad, Madrid 2001); J. Corbon, *Liturgie de source*, Cerf, Paris 1983.

³ Por ejemplo, la «crítica de las fuentes», al trabajar con hipótesis sobre las fuentes originales de los documentos, distingue entre la historia de la tradición y el uso litúrgico que subyace a los textos bíblicos. La «crítica de las formas» también ha incluido una gran variedad de formas litúrgicas entre las modalidades kerygmática o catequética como los himnos o las oraciones. La «crítica de la redacción», a su vez, se ha centrado en cómo las situaciones históricas de las distintas comunidades litúrgicas (la del segundo Templo, la joánica, etc.) influyó en la forma final de los textos.

Biblia. A su vez, esto nos ayudará a definir lo que yo llamo la *unidad formal y material de la Escritura y de la liturgia* (es decir, el hecho de que la Escritura existe *para* la liturgia y que, en gran parte, trata *de* liturgia). Esta unidad formal y material, según mi propuesta, nos invitará a hacer una *lectura litúrgica* nueva del texto íntegro de las Escrituras canónicas. Como espero demostrar, esta lectura revelará una *trayectoria* y una *teleología litúrgica* en la narración canónica que nos llevará, a su vez, a proponer tres principios generales de exégesis teológica: la *economía divina*, la *tipología* y la *mis-tagogía*. Propongo que estos principios, obtenidos de una lectura integral del texto canónico, ponen los fundamentos de una nueva *hermenéutica litúrgica*⁴.

I. El contenido litúrgico y el contexto de la Escritura

I.1. La unidad formal y material del canon y el culto

La recuperación del sentido litúrgico de la Escritura por Cullmann, Danielou y otros, coincide con dos descubrimientos centrales del estudio bíblico moderno: primero, con el reconocimiento de que la forma final canónica de la Escritura es esencial para determinar el significado y el propósito de pasajes y libros individuales; y segundo, con la identificación de la alianza como el

⁴ Estas afirmaciones están desarrolladas en S. Hahn, *Letter and Spirit: From Written Text to Living Word in the Liturgy*, Doubleday, New York 2005. Mi acercamiento concuerda con los presupuestos y criterios sugeridos por el cardenal Joseph Ratzinger: «No necesitamos en este momento nuevas hipótesis sobre el 'Sitz im Leben', sobre posibles fuentes o sobre los procesos inherentes a las tradiciones. Necesitamos una mirada crítica al paisaje de la exégesis actual, para *regresar de nuevo al texto* y poder separar las hipótesis que nos hacen progresar de aquellas inútiles»; la cursiva es mía (J. Ratzinger, «La interpretación bíblica en conflicto», en *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, eds. L. Sánchez Navarro - C. Granados, Palabra, Madrid 2005, p. 53).

tema clave narrativo de la Escritura. Estos descubrimientos juntos nos han ayudado a reconocer la profunda unidad entre Escritura y liturgia. Su unidad es *formal*, pues la Escritura fue canónica en función de la liturgia, y el canon en sí mismo se deriva de la tradición litúrgica. Su unidad es también *material*, ya que el contenido de la Escritura es en gran parte litúrgico.

Los detalles referentes a los orígenes del *canon* como una colección definitiva de textos sagrados de fe, culto e instrucción en la comunidad creyente, no están claros y todavía se debaten⁵. De todas formas, hay cada vez un mayor reconocimiento de que los motivos para establecer el canon fueron principalmente litúrgicos. Dicho sencillamente: el canon fue elaborado para establecer qué libros debían ser leídos cuando la comunidad se reunía para el culto, y los textos incluidos fueron aquellos que ya se estaban leyendo en la liturgia de la Iglesia⁶.

⁵ Cf. en general, L.M. McDonald - J.A. Sanders, eds., *The Canon Debate*, Hendrickson, Peabody, MA 2002. Más recientemente, cf. B.S. Childs, «The Canon in Recent Biblical Studies: Reflections on an Era», en *Pro Ecclesia* 14 (2005), pp. 26-45.

⁶ Al revisar las aportaciones de B.S. Childs, J.A. Sanders ha escrito: «El canon llega hasta nosotros desde las primitivas comunidades de fe, no desde individuos aislados [...]. La totalidad de la Biblia, el todo así como sus partes, nos llega a partir de la vida litúrgica y docente de las primeras comunidades creyentes», en *From Sacred Story to Sacred Text*, Fortress, Philadelphia 1987, p. 162. Analizando otra teoría puntera sobre la formación del canon bíblico hebreo, L.M. McDonald afirma: «La inclusión de un libro en una colección sagrada de escritos no tuvo tanto que ver con el cese de la profecía cuanto con su uso en la liturgia, la alabanza o la enseñanza en Israel durante un largo período», en *The Formation of the Christian Biblical Canon*, Hendrickson, Peabody, MA 1995, p. 53. F.F. Bruce descubre motivaciones semejantes en la formación del canon neotestamentario: «Cuando la autoridad competente ‘cerró’ el canon, simplemente se dio un reconocimiento oficial a la situación que de hecho ya se daba en la práctica litúrgica de la comunidad», en *The Canon of Scripture*, InterVarsity, Downer's Grove, IL 1988, p. 42. Sobre el canon del Nuevo Testamento, Everett Ferguson escribe: «Las diversas prácticas litúrgicas también funcionaron como requisitos para el canon de la Escritura. La Eucaristía incluía el memorial de la pasión de Cristo y en particular la narración de la institución. Las oraciones y los credos estaban fundados en las enseñanzas de Jesús y la confesión de sus apóstoles. Los materiales cristianos fueron leídos en las

La importancia del uso litúrgico en los orígenes del canon no es una idea nueva. Desde hace tiempo se ha reconocido, por ejemplo, que lo que se convirtió en escrito canónico a partir de narraciones orales sobre las intervenciones salvíficas de Dios en la historia, se recitó en ámbitos culturales y acompañó las acciones rituales. Fue así tanto en el canon del Antiguo como del Nuevo Testamento⁷. En ambos tenemos testimonios de textos bíblicos autorizados que eran leídos en la asamblea litúrgica (Ex 24,7; Dt 31,9.13; Ap 1,3; 1 Tm 4,13). Por otra parte, el análisis textual y la crítica de las formas nos han ayudado igualmente a ver la profunda influencia modeladora del uso litúrgico en la composición y en la forma final de los textos individuales⁸. Hablando en general, podemos decir que igual que el éxodo fue la narración fundacional recordada y celebrada en la liturgia de Israel, así el «nuevo éxodo», la muerte, resurrección y ascensión de Cristo, fue la «materia» de los textos escuchados en la liturgia eucarística de la Iglesia.

asambleas litúrgicas desde muy pronto (Mc 13,14; Ap 1,3). La Iglesia no tuvo que esperar hasta el final del siglo segundo (y por supuesto no hasta el siglo cuarto) para saber qué libros debía leer», en «Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament», en *The Canon Debate*, op. cit. nota 5, p. 296.

⁷ Véase el clásico e importante trabajo de G. Östborn, *Cult and Canon: A Study in the Canonization of the Old Testament*, Lundequistska Bokhandeln, Uppsala 1950, especialmente el capítulo 5: «The Canon as Cultic Representation». Cf. también A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1949, p. 246: «En la lectura litúrgica de la palabra de Dios está uno de los momentos esenciales que condujo a la canonización del AT». Cf. también R.C. Leonard, *The Origin of Canonicity in the Old Testament*, Boston University, Boston 1972.

⁸ A.B. McGowan, «Is There a Liturgical Text in This Gospel? The Institutional Narratives and their Early Interpretative Communities», en *Journal of Biblical Literature* 118 (1999), pp. 73-87; M.D. Goulder, *The Evangelists' Calendar: A Lectionary Explanation of the Development of Scripture*, SPCK, London 1978; W.M. Swartley, *Israel's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels: Story Shaping Story*, Hendrickson, Peabody, MA 1994; D. Daube, «The Earliest Structure of the Gospels», en *New Testament Studies* 5 (1958), pp. 174-187.

I.2. Alianza y Culto

Si el servicio cultural de las comunidades judía y cristiana dio origen al canon, fue porque este servicio es en sí mismo respuesta a la iniciativa salvífica de Dios testimoniada en las Escrituras. En particular, la liturgia de Israel y de la Iglesia surge como respuesta a las alianzas de Dios. La unidad que los estudiosos han percibido entre culto y canon está fundada y constituida por la alianza. De nuevo, esto es válido tanto para la Biblia hebrea como para la Biblia cristiana.

Israel está fundado en la alianza del Sinaí; la Iglesia lo está sobre la «nueva alianza» en la sangre de Cristo (Lc 22,20)⁹. De hecho, es significativo notar que *kanōn* no fue originariamente la palabra usada para la lista de libros bíblicos. Eusebio, a comienzos del siglo IV hablaba más bien de «los libros contenidos en la alianza» (*endiathēkos*)¹⁰.

No es sorprendente que bastantes estudiosos hayan reconocido la «alianza» como el tema teológicamente más significativo y más presente en el texto canónico. La inmensa bibliografía sobre este tema no puede abordarse aquí¹¹. Tres cosas serán importan-

⁹ Quizá es interesante señalar que la exégesis del nuevo pontífice de la Iglesia, Benedicto XVI, ve una profunda unidad entre la alianza del Sinaí y la nueva alianza, una unidad que refleja la continuidad interna de la historia de la salvación narrada en el texto canónico: «Con respecto a la naturaleza de la alianza, es importante indicar que la Última Cena sabe que está instaurando una alianza: es la prolongación de la alianza del Sinaí, que no es abrogada, sino renovada. Aquí la renovación de la alianza, que desde los tiempos iniciales fue sin duda un elemento esencial de la liturgia de Israel, alcanza su forma más alta posible, en J. Ratzinger, «The New Covenant: On the Theology of the Covenant in the New Testament», en *Many Religions - One Covenant*, Ignatius Press, San Francisco 1999, pp. 47-77 (versión inglesa con prólogo de Scott Hahn de *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Urfeld, Bad Tölz²1998).

¹⁰ Cf. McDonald - Sanders, *The Canon Debate*, op. cit. nota 5, p. 432.

¹¹ Para un comentario de los temas más relevantes y su bibliografía, cf. S.W. Hahn, *Kinship by Covenant: A Biblical Theological Study of Covenant Types and Texts in the Old and New Testaments*, Wisconsin Marquette University, Ann Arbor, MI 1995, y S.W. Hahn, «Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994-2004)», en *Currents in Biblical Research* 3 (2005), pp. 263-292.

tes para nuestro propósito: primero, el descubrimiento de que estas alianzas de Dios con la humanidad forman la estructura narrativa y el contenido dramático de la Biblia¹²; segundo, el hallazgo de que las alianzas bíblicas se inician para formar lazos de parentela o familiares entre Dios y su pueblo¹³; y tercero, que hacer una alianza es no solo un acto legal y ético sino también cultural y litúrgico. Este último punto no ha sido muy estudiado. Sin embargo, tiene una importancia crucial para ver la unidad de Escritura y liturgia en el establecimiento, renovación y mantenimiento de la relación de alianza de Dios con su pueblo. De nuevo, dicho con sencillez: tanto para cristianos como para judíos, los textos bíblicos fueron originariamente puestos en acto mediante la liturgia, con el fin de recordar y ritualizar los acontecimientos salvadores de Dios y de renovar la relación de alianza del pueblo con Dios¹⁴.

¹² Éste es un descubrimiento que va más allá de las líneas confesionales. «El contenido y el sentido de la Escritura están constituidos por el plan de alianza de Dios, realizado definitivamente en Jesucristo —en su Pascua— y en la Iglesia», en Congar, *La tradición*, op. cit. nota 1, p. 104; ver M.G. Kline, «The Correlation of the Concepts of Canon and Covenant», en *New Perspectives on the Old Testament*, ed. J.B. Payne, Word Books, Waco, TX 1970, pp. 265-279.

¹³ Cf. por ejemplo Sal 2,7; 2 S 7,14; Lv 26,12; Dt 32,6.8.18-19; Jr 31,20; Ez 36,28; Os 11,1; Ga 4,5-7; 1 Jn 3,2. Ver F.M. Cross, «Kinship and Covenant in Ancient Israel», en *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1998; M.G. Kline, *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1968.

¹⁴ Muy pocos comentaristas han reconocido lo que Albert Vanhoye ha designado como una relación esencial entre el culto litúrgico y la alianza en la Biblia: «El valor de una alianza depende directamente del acto de culto que le da fundamento. Una liturgia defectuosa no puede desembocar en una alianza sólida. [...] La razón es fácil de comprender. El establecimiento de una alianza entre dos partes distintas entre sí no puede llevarse a cabo más que por un acto de mediación y, cuando se trata de los hombres y de Dios, la mediación se realiza necesariamente en el culto»; cita según la trad. esp. *Sacerdotes antiguos, Sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Biblioteca de Estudios Bíblicos 79, Sígueme, Salamanca 2002 (original: *Prêtres Anciens, Prêtre Nouveau selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1980).

Esto ayuda a explicar otro hecho pocas veces señalado: los libros de la nueva y antigua alianza tienen un contenido en gran parte litúrgico. Resulta así una *unidad material*, porque la Biblia trata de muchos modos *sobre* liturgia. Gran parte del Pentateuco tiene que ver con regulación ritual y sacrificial; secciones significativas de los libros sapienciales, históricos y proféticos abordan cuestiones culturales. El Nuevo Testamento está también lleno de material relacionado con la liturgia sacramental. Así, por ejemplo, el desarrollo del evangelio de Juan en el contexto del calendario del leccionario judío; la carta a los Hebreos y el libro del Apocalipsis, que contienen meditaciones sustanciosas sobre el significado de la liturgia cristiana; y las cartas de Pablo y Pedro, que están llenas de asuntos culturales. Con frecuencia es la liturgia lo que conduce el drama bíblico, apareciendo en los puntos más significativos de la historia de la salvación¹⁵.

Así, dado que el canon se estableció para el uso litúrgico, y que su contenido trata con frecuencia *de* este mismo asunto, se sigue la pertinencia de un tratamiento *litúrgico* de la Escritura, que nos permitirá interpretar estos textos de acuerdo con las intenciones originales de los autores y la situación vital de la comunidad creyente donde estos textos fueron utilizados. En lo que sigue quiero empezar este proceso de acercamiento. A través del análisis canónico, quiero ofrecer una lectura de la «meta-narrativa» de la Escritura centrándome en la liturgia; qué es y cómo funciona en la gran «historia» de la Biblia¹⁶. Esta presentación debe ser necesariamente general. Pero centrándome en los momentos clave de la narración

¹⁵ Cf. S. Hahn, *Letter and Spirit*, op. cit. nota 4, especialmente el capítulo 3: «The Unities of Scripture and Liturgy».

¹⁶ Cf. en general R. Rendtorff, «Canonical Interpretation: A New Approach to Biblical Texts», en *Pro Ecclesia* 3 (1994), pp. 141-151; C.G. Bartholomew - M.W. Goheen, *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2004; K.J. Vanhoozer, *First Theology: God, Scripture and Hermeneutics*, InterVarsity Press, Downer's Grove, IL 2002.

canónica (la creación, el éxodo, la monarquía davídica y la nueva alianza) creo que veremos con una nueva luz las ya conocidas directrices bíblicas.

II. Leyendo la Escritura litúrgicamente: el testimonio de la antigua alianza

II.1. Homo Liturgicus: la antropología litúrgica de la Escritura

Empezaré anticipando la conclusión: mi lectura del texto canónico pondrá al descubierto una *trayectoria* y una *teología litúrgica* de la Biblia. Dicho de otro modo: según la presentación del relato canónico, existe una razón, un propósito y un «destino» cultural para la creación del mundo y de la persona humana. En cada etapa decisiva de la alianza entre Dios y el hombre esta relación se expresa litúrgica y sacrificialmente. Los actos maravillosos de Dios en la Escritura alcanzan su clímax en el culto, desde la ofrenda de Noé tras el Diluvio, hasta la institución de la Eucaristía en la Última Cena. Desde la primera hasta la última página, el texto canónico nos ofrece una antropología litúrgica: el hombre es creado para glorificar a Dios a través del servicio o sacrificio de alabanza.

Así aparece ya en sus primeras páginas. En el himno litúrgico de Gn 1, la creación se despliega en siete movimientos, comenzando con el primer versículo que consta exactamente de siete palabras hebreas, y continúa con siete actos creadores claramente definidos («Que exista...»)¹⁷. Los paralelos lingüísticos y temáticos entre el relato de estos

¹⁷ El capítulo 1 de Gn describe: «... una liturgia celeste. Con un ritmo intenso y solemne las mismas expresiones se repiten una y otra vez en todo el capítulo como una letanía», en C. Westermann, *Der Schöpfungsbericht vom Anfang der Bibel*, Stuttgart 1960. Cf. también E.H. Maly, «Israel - God's Liturgical People», en *Liturgy for the People: Essays in Honor of Gerhard Ellard, S.J., 1894-1963*, Bruce Publishing, Milwaukee 1963, pp. 10-20.

siete primeros días y la posterior construcción del tabernáculo (Ex 25-50)¹⁸ nos ha ayudado a ver la intención del autor: describir la creación como la modelación de un templo cósmico que será un lugar de encuentro entre Dios y el hombre, creado a su imagen y semejanza.

En el segundo relato de la creación, Gn 2-3, el jardín del Edén aparece descrito, con términos muy simbólicos, como un santuario terrestre (el paralelismo con la descripción posterior del interior del Templo es muy significativo)¹⁹. Para nuestra lectura litúrgica, los paralelos más importantes son los que vinculan la relación Dios-hombre en este jardín y en el santuario. Así, se presenta a Dios paseando de un lado para otro en el Edén (Gn 3,8) y se emplea para ello el mismo verbo hebreo (*hlk*) con que se evoca su presencia en el tabernáculo (cf. Lv 26,12; Dt 23,15; 2 S 7,6-7)²⁰. También se describe al primer hombre colocado en el jardín para «cultivarlo o servirlo» (verbo *'bd*) y «guardarlo o protegerlo» (verbo *šmr*). Estos dos verbos solo se encuentran juntos en el Pentateuco para referirse al servicio litúrgico de los sacerdotes y levitas en el santuario (Nm 3,7-8; 8,26; 18,5-6)²¹.

Se sugiere con estas claves literarias la intención de los autores bíblicos de describir la creación como la construcción de un templo real por un rey celestial. En estas páginas el hombre es presentado intencionadamente como primogénito real y sumo sacerdote, una especie de sacerdote-rey colocado para gobernar a modo de vice-regente sobre el templo-reino de la creación²².

¹⁸ Cf. al respecto J.D. Levenson, «The Temple and the World», en *Journal of Religion* 64 (1984), pp. 275-298.

¹⁹ Cf. G.J. Wenham, «Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story», en *Proceedings of the Ninth Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1986, pp. 19-25; L.E. Stager, «Jerusalem and the Garden of Eden», en *Eretz-Israel, Archaeological, Historical and Geographical Studies* 26, eds. B.A. Levine et al., Jerusalem 1999, pp. 183-194.

²⁰ Los textos aducidos se refieren a la presencia de Dios en medio de su pueblo, en el campamento, y en la tienda del encuentro respectivamente.

²¹ Wenham, art. cit. nota 19, p. 21.

²² Cf. D.E. Callender, *Adam in Myth and History: Ancient Israelite Perspectives on the Primal Human*, Harvard Semitic Studies 48, Eisenbrauns,

II.2. El rey sacerdotal del Génesis

Esta lectura del Génesis se puede confirmar tanto con textos del mismo Antiguo Testamento como a través de la literatura intertestamentaria y rabínica²³. Quizás la reflexión intra-bíblica más clara sobre la naturaleza originariamente litúrgica del ser humano se encuentra en el famoso lamento de Ezequiel por el rey de Tiro (Ez 28,1-19).

Entre numerosas alusiones al relato originario del Edén, Ezequiel describe el lugar donde este rey es creado como «jardín de Dios» o «montaña santa de Dios», que es un símbolo del lugar del Templo (vv. 13.14.16). El rey «pasea» (*hlk*) entre unas «piedras de fuego» o «carbones encendidos» (v. 14), que en distintos pasajes bíblicos se asocian con la presencia divina (cf. Ez 1,13; Sal 18,13) y está caracterizado con un «sello» de «perfección» o « semejanza» (v. 12) en cuanto símbolo asociado con la realeza y la autoridad (Gn 41,42; Ag 2,23; Jr 22,24-25).

Winona Lake 2000, p. 29. [El adjetivo *real*, que aparece repetidamente en las páginas siguientes, deriva siempre de *realeza*, no de *realidad*. (ndt)].

²³ Cf. J. Oberholzer, «What is man...?», en *De Fructu Oris Sui: Essays in Honour of Adrianus van Selms*, eds. I.H. Eybers - F.C. Fensham - C.J. Labuschagne, Brill, Leiden 1971, pp. 141-151; C.J. Louis, *The Theology of Psalm 8: A Study of the Traditions of the Text and the Theological Import*, Catholic University of America, Washington, DC 1946. El Salterio, la literatura sapiencial y los profetas presentan una imagen de la creación como un santuario cósmico o celestial, y el Templo como un microcosmos (cf. Sal 52,8; 78,69; 92,13-15; Lm2 ,6; Is 60,13.21). El Cronista entiende la tarea del sacerdocio levítico en los términos metafóricos genesíacos de servicio, protección y vigilancia (1 Cro 9,17-27; 2 Cro 23,19; Neh 11,19). «El jardín del Edén era el santo de los santos y la morada del Señor», leemos en el *Libro de los Jubileos* (8,9). Un midrash sobre el Génesis describe la tarea primordial de Adán: «ofrecer sacrificios sacerdotalmente» (*Genesis Rabba* 16,5). En un Targum se indica que Adán fue formado del polvo en el mismo sitio donde el santuario del Templo sería más tarde construido (*Tárgum PseudoJonatan* a Gn 2,7). La comunidad de Qumrán se definía a sí misma como el «Templo de Adán» (4Q174 1,6). Un buen resumen de estas y otras referencias en G.K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, InterVarsity Press, Downer's Grove 2004.

Del mismo modo que la creación del rey está descrita en términos adámicos y sacerdotales, así su pecado se representa como un sacrilegio y una profanación. El pecado del rey, como el de Adán, es codiciar la divinidad; querer ser «como Dios». Esto se convierte en el estribillo de la acusación de Ezequiel (Ez 28,2.6.9; cf. Gn 3,5.22). Llevado por querubines es expulsado de la presencia de Dios como «algo profano» que ha contaminado los santuarios de Dios (Ez 28,16.18; cf. Gn 3,23-24).

Este pasaje de Ezequiel sugiere que ya en el Antiguo Testamento había una concepción tradicional del ser humano como aquel creado en relación con Dios y dotado de una identidad a la vez real y sacerdotal, filial y litúrgica²⁴. En fin, volviendo a Gn 1, vemos cómo la relación entre el hombre y Dios está ordenada por la alianza del sábado, establecida en el séptimo día²⁵. De este modo, la primera de las obras grandiosas de Dios, la creación del mundo, tiene un clímax litúrgico: el «descanso» divino y humano en el séptimo día. Esta voluntad aparece todavía más clara, como veremos, en el Pentateuco, cuando Moisés construye el tabernáculo y Dios instauro el precepto sabático.

²⁴ Callender, *op. cit.* nota 22, p. 132.

²⁵ El término «alianza», por supuesto, no se utiliza en el relato de la creación. De todas formas, es una opinión común afirmar que la creación está ordenada a la alianza; cf. R. Murray, *The Cosmic Covenant*, Sheed & Ward, London 1992, pp. 2-13. El sábado se entendía como un signo de la alianza de Dios con el primer hombre en la literatura rabínica e intertestamentaria; cf. por ejemplo el midrash *Sifré Deuteronomio*; el *Libro de los Jubileos* (36,7), y 1 Hen 69,15-27. Cf. también R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Cerf, Paris 1958; trad. esp. *Instituciones del Antiguo Testamento*, Biblioteca Herder 63, Herder, Barcelona 1985, p. 606: «La creación es el primer acto de la historia de la salud; cuando queda completa, hace Dios una pausa y puede concluir una alianza con su criatura [...]». El 'signo' de la alianza de la creación es el sábado observado por el hombre, cf. Ez 20,12.20». El magisterio católico reciente se ha referido al sábado de la creación como «la primera alianza». Cf. Juan Pablo II, *Dies Domini, Carta Apostólica sobre el Día del Señor*, § 8; cf. también CIGC § 288.

II.3. El pueblo sacerdotal del Éxodo

Estos temas creacionales (el hombre creado para el culto en una relación de alianza como primogénito real y sacerdotal de Dios) se explicitan en el relato canónico del Éxodo. Así como Adán fue creado a imagen y semejanza de Dios, Dios identifica a Israel como «pueblo de mi propiedad» (Ex 3,7.10.12; 5,1; 6,5.7) y «mi hijo, mi primogénito» (Ex 4,22-23). Y así como Adán fue creado para culto, igualmente el pueblo elegido de Dios es liberado expresamente para rendir culto.

Los primeros capítulos del Éxodo juegan con la raíz *'bd* («servicio» o «trabajo»), que describía como vimos la vocación original del hombre (Gn 2,15). Se usa cuatro veces para subrayar la cruel esclavitud («duro servicio») impuesta sobre los israelitas por el nuevo Faraón (cf. Ex 1,13-14; y también 5,18; 14,5.12); y se usa también para describir lo que Dios quiere de los israelitas (cf. Ex 3,12; 4,22; 7,16; 9,1.13; 10,3.24-26): deben servir, no como esclavos sino como un pueblo que le adora en la oración²⁶. Deben «ofrecer sacrificios» (cf. Ex 3,18; 5,3). Moisés y Aarón son enviados a decir al Faraón que Israel debe celebrar una «fiesta» religiosa o «festival» para su Dios (cf. Ex 5,1; Ex 12,14; 23,16; 34,25).

La vocación de Israel se establece más claramente en el preámbulo de la alianza del Sinaí. Allí Dios llama a Israel «reino de sacerdotes y nación santa» (Ex 19,56)²⁷. Israel debe ser, como corporación, aquello para lo que Adán había sido creado individualmente: el primogénito de una nueva humanidad, un pueblo litúrgico que habite con Dios en relación de filial obediencia y culto.

²⁶ Nótese el uso del verbo *'bd* para describir el servicio litúrgico sacerdotal ofrecido a Dios en el tabernáculo (Nm 3,78; 4,23; 7,5; 16,9).

²⁷ J.B. Wells, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 305, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, pp. 34-35.

La alianza del Sinaí está confirmada por acciones litúrgicas (la lectura del libro de la ley, la profesión de fidelidad jurada por el pueblo, la ofrenda de sacrificios, la aspersión con «la sangre de la alianza» y el banquete en presencia de Dios; cf. Ex 24,19). Gran parte de la Ley, de hecho, se compone de regulaciones sobre el correcto culto a Dios: el diseño y disposición del tabernáculo, las vestimentas sacerdotales, el calendario litúrgico de fiestas y las rúbricas ceremoniales del sistema sacrificial. En su culto, los israelitas celebraron su nacimiento como pueblo de Dios y se consagraron a su vocación real y sacerdotal (Dt 6,45)²⁸.

Vimos cómo la creación se establecía en función del sábado, así también el éxodo se ordena en función de un «final» litúrgico. El éxodo «comenzó» con una acción litúrgica, la celebración de la Pascua, y «concluye» en el texto canónico con la construcción del tabernáculo. Los paralelos literarios con el relato de la creación sugieren una estrecha relación entre el sábado, la creación, la alianza y la morada que Israel debe construir²⁹. Moisés recibe los planos de la morada el séptimo día, tras seis días en los que la presencia divina cubre la montaña y tras la confirmación litúrgica de la alianza del Sinaí. Las instrucciones de Dios consisten en una serie de siete mandatos que se extienden en siete capítulos y concluyen con las regulaciones para el séptimo día, el sábado (Ex 31,12-17).

La elaboración de las vestiduras sacerdotales y la construcción del tabernáculo remiten de nuevo al relato de la creación. En ambos casos el trabajo se realiza en siete etapas, cada una apuntillada por las palabras «como Dios ordenó a Moisés». Al igual que Dios, Moisés también contempla su obra y la bendice (Ex 39,43). Como

²⁸ J.D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, Harper Collins, San Francisco 1985, pp. 80-81.

²⁹ Para estos paralelos, cf. G.A. Anderson, *The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination*, Westminster/John Knox Press, Louisville 2001, pp. 200-202.

Dios «terminó su trabajo», así también Moisés «terminó el trabajo» (Gn 2,12; Ex 40,34).

En el trabajo de los israelitas construyendo el tabernáculo intuimos en qué consistía el culto real y sacerdotal del hombre: los hijos y representantes de Dios debían gobernar en su nombre, conforme a sus mandamientos. A través de su trabajo ellos debían llevar la creación a su plenitud, para completar el trabajo de Dios haciendo del mundo un hogar en el que convivir con Él y ser su pueblo³⁰.

En la creación todo está ordenado hacia la alianza, es decir, a la convivencia familiar de Dios con su pueblo. El sábado, como signo de la «alianza perpetua» de Dios (Ex 31,16), quiere significar un memorial vivo de la perfección original y de la intención de Dios al crear; su deseo de «descansar» en comunión con la creación. El sábado orienta el trabajo humano hacia el culto, hacia la acción litúrgica. La llamada real a someter la tierra encuentra su expresión en la consagración litúrgica a Dios de los frutos de la tierra. A través del culto sabático, Dios derrama sus bendiciones sobre su pueblo y lo hace santo (Ex 31,13)³¹.

Como Israel ha recibido una vocación «adámica», experimenta también una pérdida de la gracia adámica. Y como la caída primigenia provocó el exilio y la desacralización de la figura real y sacerdotal, el mismo efecto produce el culto del becerro de oro³². Dios denomina al pueblo «corrupto», utilizando una raíz hebrea (*šlt*) que

³⁰ Cf. Anderson, *The Genesis*, op. cit. nota 29, pp. 201-202.

³¹ «El sábado es el signo de la alianza entre Dios y el hombre; resume la esencia íntima de la alianza [...]. La creación existe para ser el lugar de la alianza que Dios quiere hacer con el hombre. El fin de la creación es la alianza, la historia de amor entre Dios y el hombre [...]. Si la creación se entiende para crear un espacio a la alianza, el lugar donde Dios y el hombre se encuentren, entonces debe ser pensada como un espacio para el culto [...]. Ahora bien, si el culto, correctamente entendido, es el alma de la alianza, entonces no sólo salva a la humanidad sino que está pensado para conducir toda la realidad a la comunión con Dios», J. Ratzinger, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Cristiandad, Madrid 2001, pp. 46-47.

³² Cf. Hahn, *Kinship*, op. cit. nota 11, pp. 226-253.

designa al animal defectuoso para el sacrificio o al sacerdote incapacitado para el servicio cultual³³. Al contaminarse con esta rebelión ritual, Israel, como Adán, se incapacita para su vocación divina. Es interesante constatar que el título real-sacerdotal de Ex 19,6 no se vuelve a utilizar en el Antiguo Testamento para referirse a Israel.

Según la narración bíblica, esta apostasía provoca que el sacerdocio levítico se convierta en el núcleo de la santidad que Dios pensó para todo Israel³⁴. Dios sigue presente en medio del pueblo, pero su acceso queda muy restringido y necesita de la mediación de los levitas. Se introduce una compleja serie de leyes cúlticas con propósito aparentemente penitencial y pedagógico, como mecanismos que permitirán a Israel expiar sus inevitables pecados contra la alianza y que le enseñarán el verdadero sentido del culto/adoración³⁵.

II.4. El reino sacerdotal de David

La creación estaba orientada hacia el culto sabático de la primera pareja real y sacerdotal. El éxodo estaba orientado hacia el establecimiento de Israel como un pueblo sacerdotal que presta su servicio a Dios. El éxodo comenzó con la liturgia de la Pascua y culminó con la construcción del tabernáculo y la celebración litúrgica de la presencia de Dios llenando el lugar sagrado. La conquista de la tierra,

³³ Cf. Lv 22,25; Ml 1,14; 2,8. «Aquí cabe señalar que el pueblo de Israel en su totalidad tiene ahora un defecto moral que le separa de Dios. No pueden entrar en el santuario por haber rechazado a Dios, y así se han vuelto como un animal defectuoso o un sacerdote impuro, incapaz de entrar en la presencia de Dios», en A.M. Rodríguez, «Sanctuary Theology in Exodus», en *Andrews University Seminary Studies* 24 (1986), pp. 127-145, en p. 139.

³⁴ J.M. Scholer, *Prophetic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 49, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991, pp. 13-22.

³⁵ Cf. las importantes contribuciones de H. Gese sobre la Ley y la Expiación en *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Kaiser, München 1977: «la ley» en pp. 55-85; «la expiación» en pp. 85-106.

como veremos, estaba orientada al establecimiento del reino sacerdotal de David. Siguiendo el modelo del éxodo, la conquista de la tierra comienza con el derrocamiento de Jericó por medios «litúrgicos»; no con una maquinaria militar sino a través de una procesión litúrgica encabezada por el arca de la alianza y los sacerdotes de Israel. Como la erección del tabernáculo coronaba el camino exodal, así también la construcción del Templo va a culminar la conquista de la tierra.

El reino davídico marca la expresión más plena de la antropología y teología litúrgicas de la Biblia. En la dinastía establecida por su alianza con David, Dios re-establece su plan divino sobre el ser humano: ser hijo de Dios, sacerdote y rey³⁶. La primogenitura real-sacerdotal prometida a la descendencia de David (2 S 7,14; Sal 110,4; 89,26-27) está ligada al sacerdocio real pensado para Israel (Ex 3,6-17; 4,22; 19,56). David es presentado como un «nuevo Melquisedek»: un sacerdote y rey que sirve al Dios altísimo desde su capital en Salem, esto es, Jerusalén (cf. Gn 14,18; Sal 76,2; 110). Se muestra a David emprendiendo acciones que son a la vez cúlitas y políticas, militares y litúrgicas. Su primera obra, tras establecer Jerusalén como capital de su reino, es restablecer el arca de la alianza, el símbolo que define la elección de Israel y el lugar de la presencia del Dios viviente en medio del pueblo durante la estancia en el desierto (Ex 25,8-22; Jos 3,8-11).

La preocupación de David por el arca es central en el comienzo de su reinado, y la colocación del arca en el Templo marca el clímax del relato en las Crónicas³⁷. Si la expresión arquitectónica de la

³⁶ Cf. la discusión en Hahn, *Kinship*, *op. cit.* nota 11, pp. 359-360; cf. también H. Kruse, «David's Covenant», en *Vetus Testamentum* 35 (1985), pp. 139-164; J. Levenson, «The Davidic Covenant and its Modern Interpreters», en *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979), pp. 205-219.

³⁷ Cf. C. Begg, «The Ark in Chronicles», en *The Chronicler as Theologian. Essays in Honor of Ralph W. Klein*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 371, eds. M.P. Graham - S.L. McKenzie - G.N. Knoppers, T&T Clark, London - New York 2003, pp. 133-145.

alianza del Sinaí fue el tabernáculo, la del reino davídico será no un palacio real sino un Templo.

La construcción del Templo se describe como una nueva creación; dura también siete días (1 R 8,6.38; Gn 2,2), es dedicado durante los siete días de la fiesta de los tabernáculos (1 R 8,2) con una oración solemne de Salomón estructurada en torno a siete peticiones (1 R 8,31-53).

En la liturgia del Templo se prolonga el detallado sistema sacrificial del culto mosaico, pero aparecen elementos y acentos nuevos. La liturgia corporativa del reino toma la forma de alabanza y acción de gracias. Numerosos comentaristas han subrayado la centralidad de los «cánticos de alabanza» (*t'hillāh*) y de «acción de gracias» (*tôdāh*) en la liturgia del Templo. Los primeros parecen escritos para acompañar la ofrenda de sacrificios en el Templo (Sal 27,6; 54,6.8; 141,2); y otro tanto vale para los segundos, dirigidos a menudo por los levitas (Neh 11,17; 12,8.31).

La acción de gracias del mismo David (1 Cro 16,7-36) se presenta como una especie de paradigma para la oración de Israel. Esencialmente se trata de una celebración de la alianza con Dios en forma litúrgica. Este himno establece el tono y proporciona el contenido para los actos litúrgicos y para la teología cultural que encontramos en el Salterio. Se alaba y se da gracias a Dios conmemorando sus obras admirables en la creación y sus palabras y acciones salvíficas en la vida de Israel: la experiencia del éxodo y de la alianza que le da su identidad.

II.5. El sacrificio de alabanza

La alabanza y la acción de gracias, acompañadas por el sacrificio, son la única respuesta adecuada a Dios, que ha creado a Israel para que sea su propiedad y lo ha rescatado de la muer-

te³⁸. Esto se muestra especialmente en los salmos *tôdāh* o de acción de gracias (por ejemplo, Sal 18; 30; 32; 41; 66; 116; 118; 138). Estos salmos, compuestos para acompañar el ofrecimiento de una comida sacrificial de pan y carne en el Templo (Lv 7,1-21) constituyen una de las más altas expresiones de la antropología litúrgica del Antiguo Testamento³⁹.

En los salmos *tôdāh* la experiencia del creyente individual es casi comparada tipológicamente con la cautividad de Israel y la experiencia del éxodo. Estos salmos comienzan con una confesión de fe y un voto de alabanza y auto-ofrecimiento. Luego sigue un lamento por algunas desgracias terribles sucedidas en la vida del creyente. Y entonces, el mismo creyente describe cómo Dios le salvó de la muerte o del Sheol (el ultra-mundo) y le llevó al Templo a cantar sus alabanzas. En estos salmos, la «vida» es equiparada con el culto (sacrificar en presencia de Dios en su Templo) y la «muerte» es vista como un tipo de exilio o cautividad (estar privado de la presencia de Dios, fuera de su Templo)⁴⁰.

En ellos y en la literatura profética encontramos una nueva y más profunda comprensión de la vocación litúrgica del hombre bíblico. En los profetas, este reconocimiento de la verdad interior del sacrificio se expresa más bien como denuncia frente a la corrup-

³⁸ J.K. Kuntz, «Grounds for Praise: The Nature and Function of the Motive Clause in the Hymns of the Hebrew Psalter», en *Worship and the Hebrew Bible. Essays in Honour of J.T. Willis*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 284, eds. M.P. Gram - R.R. Mars - S.L. McKenzie, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, pp. 149-183, especialmente pp. 182-183.

³⁹ «Se puede decir que la acción de gracias constituyó la base cultural en la mayoría de los salmos. No solo representa el punto más alto de la vida humana, sino que en ella la misma vida se puede entender como superación de la regla básica de la muerte gracias a la salvación de Dios que introduce en la vida», en Gese, *Zur biblischen, op. cit.* nota 35, p. 119. Sobre la espiritualidad de la *tôdāh* y su influencia en la cristología, cf. J. Ratzinger, *La fiesta de la fe. Ensayo de teología Litúrgica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

⁴⁰ G.A. Anderson, «The Praise of God as a Cultic Event», en *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 125, eds. G.A. Anderson - S.M. Olyan, Sheffield Academic Press, Sheffield 1991, pp. 15-33, en p. 28.

ción del culto y del servicio litúrgico (por ejemplo, Is 1,10-13; 66,24; Jr 7,21-24; Am 4,4-5,6b; Miq 6,6-8; Os 6,6; Ml 1,10.13-14). Pero está implícita esa positiva profundización del servicio litúrgico (que encontramos p.e. en Sal 50,14.33; 141,2) como ofrenda de acción de gracias por el rescate de la muerte, y de la alabanza como sacrificio por el cual hombres y mujeres glorifican a Dios. Se presenta la figura de un Dios deseoso de que Israel le sirva, no con la sangre de animales sino con todo el corazón, es decir, identificándose con Él, haciendo de su vida un sacrificio de alabanza y acción de gracias (Sal 40,68; 51,16-17).

Con esta comprensión profunda de la llamada a un culto puro del corazón, vino el reconocimiento de que ningún esfuerzo ético o reforma moral sería capaz de hacerles suficientemente santos como para servir a su Dios. Se promete así una «nueva alianza», como un nuevo éxodo y una nueva creación, que traerá el perdón de los pecados y una transformación divina del corazón (Jr 31,31-34; 32,40; Ez 36,24-28).

Según la visión de los profetas, el nuevo éxodo marcará la renovación de la vocación de Israel como primogénito y maestro de las naciones. Isaías ve a Israel cumpliendo su antigua vocación de «sacerdotes del Señor» (Is 61,6) e instrumento de la bendición de Dios para las naciones (Is 19,24). Isaías contempla a las naciones peregrinando en masa hacia Sión para alabar al Señor (Is 2; cf. también Jr 3,16-17), incluyendo a los archi-enemigos, Egipto y Asiria, que sirven ('bd) al Dios de Israel y ofrecen sacrificios y holocaustos⁴¹.

Así pues, en la antesala del Nuevo Testamento encontramos la promesa de que la vocación originaria del ser humano será renovada, de que Israel será reunido con todas naciones en Sión para ofrecer un sacrificio agradable al Dios de Israel.

⁴¹ C.T. Begg, «The Peoples and the Worship of Yahweh in the Book of Isaiah», en *Worship, op. cit.* nota 38, pp. 35-55; R.E. Clements, «A Light to the Nations: A

*III. Leyendo la Escritura litúrgicamente:
el testimonio de la nueva alianza*

III.1. El nuevo Génesis y el nuevo Adán

El NT presenta a Jesús y su Iglesia como el cumplimiento de las promesas y de las instituciones de la antigua alianza⁴². La historia de la encarnación es narrada como una nueva creación. En Jesús se da un nuevo comienzo de la raza humana. Él es explícitamente llamado el nuevo Adán (Rm 5,12-20; 1 Cor 15,45-49). En los primeros capítulos de la carta a los Hebreos (que comienza con una cadena de siete citas veterotestamentarias) Jesús es descrito con la terminología de la primigenia vocación real, filial y sacerdotal de Adán⁴³. En esta Carta, y en todo el corpus paulino, la vocación humana se contempla como camino frustrado desde el principio por el pecado de Adán.

Es imposible presentar aquí un desarrollo bíblico-teológico de la naturaleza del pecado de Adán⁴⁴. De todas formas, yo sugeriría que la desobediencia de Adán fue entendida en el contexto bíblico como una especie de fracaso en la tarea de ofrecerse a sí mismo (lo que podríamos considerar un incumplimiento cultural). Su trasgresión del mandamiento divino delata una abdicación en su tarea de

Central Theme of the book of Isaiah», en *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 235, eds. J.W. Watts - P.R. House, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, pp. 58-69.

⁴² Una amplia bibliografía en S. Moyise, *The Old Testament in the New*, Continuum, New York 2001.

⁴³ Cf. W.L. Lane, *Hebrews 1-8*, Word Biblical Commentary 47A, Thomas Nelson Publishers, Nashville 1991, pp. 46-50.

⁴⁴ Para las teorías recientes véase J. Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Augsburg-Fortress Press, Minneapolis 1992, pp. 1-20; S. Towner, «Interpretations and Reinterpretations of the Fall», en *Modern Biblical Scholarship: Its Impact on Theology and Proclamation*, ed. F. Eigo, Villanova University, Villanova, PA 1984, pp. 53-85.

servicio sacerdotal en el templo de la creación⁴⁵. En este sentido, la historia de la caída prepara verdaderamente al lector para la historia de Israel. Y esta historia se desarrollará conforme al patrón del Edén: al ofrecimiento de bendición divina sigue una aceptación que se prolonga inmediatamente en rechazo y profanación por parte del hombre, resultando el castigo y el exilio de la tierra prometida⁴⁶.

No quiero reducir la historia del pecado en la Biblia a una historia de trasgresión cultural. Quiero sugerir, sin embargo, que una lectura litúrgica de la Escritura nos capacita para entender mejor por qué la «obediencia» de Cristo es tan frecuentemente expresada en términos cúlticos, sacrificiales y sacerdotales. La identificación de la obra redentora de Cristo con el sacrificio cultural es especialmente vigorosa en aquellos pasajes que la mayoría de los estudiosos reconocen como himnos cristológicos utilizados en la liturgia cristiana primitiva⁴⁷.

Así, el himno paulino de la carta a los Filipenses (2,6-11)⁴⁸ subraya la eliminación dramática del pecado de Adán. A diferencia de Adán, que fue hecho a imagen de Dios, Cristo no se aferró a ser igual a Dios, sino que le ofreció su vida en humildad y obediencia. En Hebreos, se compara esta obediencia con el acto litúrgico del

⁴⁵ Beale, *The Temple*, op. cit. nota 23, pp. 69-70.

⁴⁶ «La historia de Adán y Eva en la fuente J tiene paralelos sorprendentes con la gran historia nacional de Israel. Podríamos decir que toda la narración de la Ley está aquí resumida concisamente [...]. Adán y Eva caen en el primer y único mandamiento que reciben. Y, como en el caso de Israel, la consecuencia de su desobediencia es el exilio de una tierra de bendición», en Anderson, *The Genesis*, op. cit. nota 29, pp. 207-208.

⁴⁷ Por ejemplo, véase la imagen de la «sangre» redentora en Rm 3,24-25; Ef 1,3-14; 2,13; Col 1,15-20; Hb 1,3; 1 P 1,18-21. Sobre estos himnos, cf. M. Hengel, «Hymns and Christology», en *Studia Biblica*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 3, ed. E.A. Livingstone, Sheffield Academic Press, Sheffield 1980, pp. 173-197.

⁴⁸ R.P. Martin, *Carmen Christi: Philippians 2,5-11 in Recent Interpretations and in the Setting of Early Christian Worship*, Society for Biblical Literature Monograph Series 4, Cambridge University Press, Cambridge 1967.

sacrificio del Sumo Sacerdote (Hb 9,11-28). Así como los sumos sacerdotes de Israel entraban en el santuario una vez al año para ofrecer sangre animal como expiación por los pecados del pueblo, Jesús entra en el «verdadero» santuario («en el mismo cielo»: Hb 9,24) para ofrecer su propia sangre en sacrificio «para borrar los pecados de muchos» (Hb 9,28).

Con este acto sacerdotal, con esta ofrenda de su sangre, Jesús hace mucho más que una expiación del pecado. Revela también la verdadera naturaleza del sacrificio como lo entendió Dios desde el principio: el ofrecimiento de sí mismo en obediencia filial a la voluntad divina. Hebreos lo explica con una lectura cristológica del Sal 40, en el que descubre la profecía del ofrecimiento que Cristo hace de su cuerpo en la cruz (Hb 10,5-10).

La auto-donación de Cristo es el culto que originariamente se esperaba de Adán, y más tarde de Israel como primogénito de Dios, pueblo real y sacerdotal. Su sacrificio significó el cumplimiento de todo lo que el sistema sacrificial israelita pretendía y requería de Israel, a saber, que por él todas las naciones aprendieran a hacer la ofrenda perfecta de corazón a Dios⁴⁹.

III.2. El nuevo éxodo

De acuerdo con la presentación del Nuevo Testamento, la muerte sacrificial de Jesús supone un nuevo éxodo: se libera al pueblo de Dios de la esclavitud del pecado y de la muerte; se da fin al exilio fuera de Dios; se congrega a todos los pueblos introduciéndolos en la tierra prometida del reino celestial y de la nueva Jerusalén.

⁴⁹ Y. Congar, *Le mystère du Temple. Ou l'Economie de la présence de Dieu a sa créature. De la Genèse à l'Apocalypse*, Lectio Divina 22 Cerf, Paris 1958, pp. 161ss. (trad. esp. *El misterio del Templo*, Ecclesia 6, Barcelona ²1967).

El tema del «nuevo éxodo» es ahora ampliamente reconocido como un factor decisivo en la formación del Nuevo Testamento⁵⁰. Se acepta generalmente que Jesús es presentado como un «nuevo Moisés». Su pasión y muerte son descritas como un *exodon* (cf. Lc 9,31) en una escena de transfiguración llena de alusiones a las teofanías del desierto. Y su muerte en la cruz se describe como un sacrificio pascual (es decir, evocando un sacrificio litúrgico mandado ofrecer por Dios en la noche previa al éxodo de Israel; Jn 1,29.33; 19,14.33.36; 1 P 1,19; 1 Cor 5,7; Ap 5,6.9; 7,17; 12,1; 15,3).

Esta lectura tipológica del nuevo éxodo y la nueva pascua es difícilmente refutable. También se acepta hoy día que los autores del Nuevo Testamento presentan los sacramentos del bautismo y la eucaristía como medios por los que los creyentes cristianos se unen a este nuevo éxodo. El bautismo es prefigurado por el paso del mar Rojo, y la eucaristía por el maná y el agua de la roca en el desierto (1 Cor 10,1-4; Jn 6). Si el primer éxodo es precedido por la institución de un memorial litúrgico (la Pascua), el éxodo-sacrificio de Cristo se instituye también con un «haced esto en memoria mía».

Hay, sin embargo, un aspecto central de esta tipología que ha pasado ampliamente desapercibido en los estudios. Los autores del Nuevo Testamento se han apropiado también del *motivo* que da sentido al éxodo en el Antiguo Testamento, es decir, el establecimiento de Israel como pueblo de Dios real y sacerdotal destinado a glorificarle entre las naciones.

Lo vemos en el Cántico de Zacarías, al inicio del evangelio de Lucas (1,67-79). Se trata de un canto cargado de imágenes exoda-

⁵⁰ Cf. más recientemente, D.C. Allison, Jr., *The New Moses: A Matthean Typology*, Augsburg-Fortress, Minneapolis 1993; R.E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2000; D.W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2000; S.C. Keesmaat, *Paul and His Story: (Re)-interpreting the Exodus Tradition*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 181, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999.

les⁵¹; Zacarías ve el «objetivo» del éxodo de Cristo en paralelo con el del primero, es decir, se trata de constituir a Israel en un pueblo santo y justo para que realice acciones culturales en presencia de Dios. Lucas emplea aquí incluso el término técnico para el «servicio» de la alianza (*latreuō*: Lc 1,74)⁵².

En la 1 Pedro encontramos también un precioso pasaje (1 P 1,13-20; 2,1-10) que aplica temas del éxodo a los recién bautizados. Se dice que «se ciñan la cintura» como hicieron los israelitas la noche de su huida (Ex 12,11). Pedro dice que han sido «rescatados» (*lutroo*: 1 P 1,18), utilizando el mismo verbo que describe la liberación de Israel (Ex 15,13) por la sangre de un cordero sin mancha (Ex 12,5). Las vidas de los bautizados serán como una travesía comparable a la de Israel en el desierto; ellos también serán alimentados con alimento espiritual y beberán agua viva de la roca. Finalmente, el pasaje culmina con la declaración explícita de que la Iglesia es el nuevo Israel, «una raza elegida, un sacerdocio real, una nación santa». Esta cita directa de la traducción griega de Ex 19,6 se une a otra cita de Isaías sobre el nuevo éxodo que abre una dimensión universal-misionera en la vocación real y sacerdotal de Israel como «el pueblo a quien formé para mí, para que pudiese anunciar mi alabanza» (1 P 2,9-10; Is 43,21).

⁵¹ Cf. la revisión de las «metáforas de la Escritura derivadas del éxodo» en J.B. Green, *The Gospel of Luke*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 1997, pp. 110-120.

⁵² Cf. Dt 11,13. en la Septuaginta, *latrevō* traduce normalmente la raíz 'bd, que (como indicamos antes) significa «servir o adorar [a Dios] en el culto, especialmente con sacrificios»; cf. D. Mathewson, *A New Heaven and a New Earth: The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21,1-22,5*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 238, Sheffield Academic Press, Sheffield 2003, pp. 205-206. Cf. también A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas. II. Traducción y comentario (1 - 8,21)*, Cristiandad, Madrid 1987, p. 184 (original: *The Gospel According to Luke*, Doubleday, New York 1981).

III.3. El nuevo reino sacerdotal

El nuevo éxodo de Cristo se ordena al establecimiento del reino sacerdotal que Dios pretendía con el primero. Esta comprensión es enriquecida por otra tipología que aparece en los escritos del Nuevo Testamento: la de la Iglesia como la casa o el reino restaurado de David. Jesús es presentado en el Nuevo Testamento como el hijo de David anticipado en el Antiguo, un sacerdote-rey según el rito de Melquisedek⁵³. De la Iglesia (heredera de la filiación real y sacerdotal de Israel) se afirma que participa en el sumo sacerdocio celeste y en la filiación real de Cristo.

La obra redentora de Cristo es sacrificial y sacerdotal. Produce, nos dice Hebreos asumiendo el lenguaje de los ritos de purificación del Antiguo Testamento, la «purificación de los pecados» (*katharismos*: Hb 1,3)⁵⁴. Por su obra sacerdotal Cristo «consagra» a los creyentes (*hagiazó*: Hb 2,10; 10,10), como Dios santificaba a los israelitas (Ex 31,13; Lv 20,8; 21,15; Ez 20,12; 37,28); y la vida cristiana es un vivir desde esta consagración, pues el creyente, dice Hebreos, ha sido consagrado y purificado «en orden a servir (*latreuein*) al Dios vivo» (Hb 9,14; 12,28).

El «sacerdocio santo» de todo fiel consiste en prestar un servicio litúrgico, ofreciendo «sacrificios espirituales aceptables a Dios por Jesucristo» (1 P 2,5; Rm 12,1)⁵⁵. Hablando con el vocabulario sacri-

⁵³ Cf. S.W. Hahn, «Kingdom and Church: From Davidic Christology to Kingdom Ecclesiology in Luke-Acts», en *Reading Luke*, eds. C. Bartholomew et al., Zondervan, Grand Rapids, MI 2005; también Hahn, *Kinship*, op. cit. nota 11, pp. 592-593; M.L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and its Fulfillment in Lukan Christology*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 110, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995.

⁵⁴ Compárese Ex 29,37; 30,10; Lv 16,19; 2 P 1,9 (y ver Lane, *Hebrews*, op. cit. nota 43, p. 15).

⁵⁵ R. Corriveau, *The Liturgy of Life: A Study in the Thought of St. Paul in his Letters to Early Christian Communities*, Studia Travaux de Recherche 25, Desclée de Brouwer, Brusells 1970.

ficial del Templo, Pablo urge a los filipenses a vivir «sin tacha» (*amō na*: Flp 2,15) y les exhorta al «sacrificio y la liturgia de su fe»: *tē(i) thusia(i) kai leitourgia(i) tēs pisteos humōn* (Flp 2,17). Pablo, considera la vida misma como una liturgia, adoptando un término que en la Biblia griega se refería al servicio ritual de Dios (*latreuein*)⁵⁶.

La expresión más alta de esta vida litúrgica se da en la participación de los creyentes en la liturgia cósmica, en el culto del cielo mediado por Cristo, Sumo Sacerdote. Hebreos describe la eucaristía como una «reunión festiva» celebrada por la «Iglesia de los primogénitos» (*ekklēsia(i) prōtotokōn*) con los ángeles en el monte Sión, «ciudad del Dios vivo, Jerusalén del cielo»⁵⁷. La liturgia de la nueva alianza, la eucaristía, constituye un modelo de vida para los primogénitos de la nueva familia de Dios. Al igual que los israelitas liberados, ellos ya no son esclavos sino hijos. Al unirse sacramentalmente al sacrificio de Cristo, los hijos e hijas son llamados a ofrecerse «por él» como un continuo «sacrificio de alabanza» (Hb 13,15)⁵⁸.

III.4. La consumación litúrgica del canon

El Nuevo Testamento presenta también en la Iglesia el cumplimiento de la misión de Israel, es decir, la reunión de todas las naciones en Sión para ofrecer sacrificios espirituales de alabanza a Dios⁵⁹. Ésta es la visión que encontramos en el último libro de la Biblia. El Apocalipsis de Juan es un libro litúrgico. Los datos literarios indican

⁵⁶ Cf., por ejemplo, Hch 24,14; 27,23; Rm 1,9; 2 Tm 1,3. Cf. Corriveau, *The Liturgy*, op. cit. nota 55, pp. 141-142.

⁵⁷ Muchos comentaristas recientes rechazan la opinión de los antiguos intérpretes y niegan que haya referencias eucarísticas, sea aquí que en cualquier otra parte de la carta a los Hebreos. Yo estoy convencido de lo contrario. Cf. Hahn, *Kinship*, op. cit. nota 11, pp. 624-629.

⁵⁸ Lane, *Hebrews*, op. cit. nota 43, p. 549.

⁵⁹ Wells, *God's*, op. cit. nota 27, p. 243.

claramente que el libro fue pensado para ser leído en la liturgia, muy probablemente en la celebración de la Eucaristía «en el día del Señor» (Ap 1,10)⁶⁰. El Apocalipsis es también un libro «sobre» liturgia. Nos desvela nada menos que la consumación litúrgica de la historia humana en Cristo. La visión que Juan contempla es la de un reino eucarístico, en el que los ángeles y los hombres santos alaban sin cesar alrededor del altar y del trono de Dios, y se desarrolla en una serie de himnos, exhortaciones, antifonas y otras expresiones cúllicas⁶¹.

Jesús, descrito en el libro como «el Cordero» (referencia evidente al cordero de la pascua), inaugura un nuevo éxodo⁶². En este último libro del canon vemos así el cumplimiento del primero. En el cielo nuevo, y la tierra nueva (en la nueva Jerusalén) del Apocalipsis, los hijos de un Adán redivivo alabarán como sacerdotes y gobernarán como reyes; y el universo entero se manifestará como un inmenso templo divino⁶³.

Reunidos en este nuevo paraíso, los redimidos por la sangre del Cordero forman un reino sacerdotal. Así nos presenta Juan las cosas, citando el encargo de Dios a Israel en Ex 19,6 (Ap 1,6; 5,10). Pero en este nuevo reino, los hijos de Abraham reinan junto a pueblos de toda raza, lengua y nación (Ap 5,9; 7,9). Jesús es el «primogénito» de esta nueva familia de Dios, el profetizado vástago de David (Ap 22,16; 3,7) en el cual todos son hechos hijos de Dios (Ap 21,7), reyes y sacerdotes que gobernarán con Él hasta el final de los siglos (Ap 20,6).

Ante el trono de Dios y del Cordero, los hijos de Dios aparecen dándole culto, con la mirada clavada en su rostro, con su nombre

⁶⁰ U. Vanni, «Liturgical Dialogue as a Literary Form in the Book of Revelation», en *New Testament Studies* 37 (1991), pp. 348-372; D. Aune, «The Apocalypse of John and the Problem of Genre», en *Semeia* 36 (1986), p. 89.

⁶¹ W.H. Gloer, «Worship God! Liturgical Elements in the Apocalypse», en *Review and Expositor* 98 (2001), pp. 35-57, en pp. 38-40.

⁶² Mathewson, *A New, op. cit.* nota 52, pp. 62-64.

⁶³ W.J. Dumbrell, *The End of the Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament*, Baker Book House, Grand Rapids, MI 1985.

escrito en la frente y reinando para siempre (Ap 22,1-5). Juan escoge sus palabras cuidadosamente para remitir aquí a las promesas del Antiguo Testamento relativas a la íntima presencia de Dios en aquellos que le sirven. El verbo utilizado por Ap 22,3, traducido generalmente como «servir/dar culto», es *latreuousin*, que es el utilizado por la Biblia griega para traducir la raíz verbal hebrea 'bd; y esta raíz es, como sabemos, la que designaba esa vocación original de Adán así como la finalidad del éxodo y de la conquista⁶⁴.

Como conclusión de nuestra lectura litúrgica del canon, escuchamos, condensado en una expresión del Apocalipsis, el sentido y el significado de toda la Biblia: «Servid/alabad/dad culto a Dios» (Ap 14,7; 19,10; 22,9). Desde las primeras páginas del Génesis hasta la última del Apocalipsis se ha mostrado que el ser humano es litúrgico por naturaleza, creado y destinado a vivir en la casa espiritual de la Creación, como hijo de una familia real y sacerdotal que ofrece sacrificios de alabanza a su Padre-Creador⁶⁵.

IV. Hacia una hermenéutica litúrgica

Nuestra lectura del texto canónico revela una *trayectoria* y una *teología* claramente litúrgica. La historia de la Biblia es la de un camino humano hacia la verdadera alabanza en espíritu y en verdad. Este culto verdadero desvela la teleología del texto mostrándose como finalidad de la creación.

La unidad formal de Escritura y liturgia y la recuperación de la trayectoria-teleología litúrgica del texto tiene importantes implicaciones metodológicas. De hecho, yo propondría que de nuestra lectura nacen tres imperativos para la interpretación. Se podrían

⁶⁴ Mathewson, *A New*, op. cit. nota 52, pp. 205-206.

⁶⁵ Congar, *El misterio*, op. cit. nota 49, pp. 192; pp. 245-248.

expresar así: *economía*, *tipología* y *mistagogia*. Estas tres dimensiones subyacen en los presupuestos de los autores bíblicos y se presentan como elementos decisivos que debe abarcar cualquier interpretación auténtica del texto.

IV.1. La unidad de la Escritura: la *economía* divina

Nuestra lectura litúrgica saca a la luz la importancia de lo que la Iglesia primitiva llamó «la economía divina», esto es, el orden divino de la historia tal como aparece en el texto canónico. A lo largo de la narración la economía divina se presenta como el motivo de las palabras y obras de Dios⁶⁶. Los autores bíblicos entendieron la economía como parte del «misterio de su voluntad, de acuerdo con su designio... un plan (*oikonomian*) para la plenitud de los tiempos» (Ef 1,9-10). El testimonio apostólico resulta así fiel al magisterio de Cristo, que enseña a ver la historia bíblica cumplida en su vida, muerte y resurrección (Lc 24,26-27.27.44-47).

Como hemos visto, la liturgia tanto de la antigua como de la nueva alianza se funda en la memoria y la celebración de las palabras y acciones salvíficas de Dios. La liturgia, por tanto, según se presenta en la Escritura, es una expresión de fe en la economía divina y un medio a través del cual los creyentes pueden participar en tal economía⁶⁷. Las mismas Escrituras son consideradas por los autores bíblicos como el testamento divinamente inspirado de la

⁶⁶ Ver las «explicaciones» de las palabras y obras de Dios a la luz del plan divino de la alianza, por ejemplo, en Ex 2,24; 6,5; 33,1; Nm 32,11; Dt 1,8; 9,5; 30,20; 2 S 7,8.10.11.22-25; 1 Cro 16,14-18; Jr 31,31-37; 33,14-26; Lc 1,46-55.68-79; Hch 2,14-36; 3,12-26; 7,1-51; 11,34-43; 13,16-41.

⁶⁷ El objetivo de la liturgia cristiana, dice I.H. Dalmis, es expresar la *fe* del hombre en la economía divina y perpetuar los efectos vivificantes de la encarnación (ver su obra *Initiation a la liturgie*, Desclée de Brouwer, Paris 1958).

economía divina desarrollada a través de la historia, y culminada en el acontecimiento salvador de la cruz.

Si nuestra interpretación pretende ser fiel al texto bíblico en su integridad, debe prestar mucha atención a esta economía de Dios que da a la Biblia su contenido y unidad.

IV.2. El modelo tipológico

La economía divina se comprende y explica en la Escritura mediante un modo característico de leer y escribir que se origina en el texto canónico y se conserva en la tradición viva de la comunidad de fe. Llamamos *tipología*, en sentido amplio, a este modo de leer y escribir⁶⁸.

En nuestra lectura litúrgica hemos observado la presencia generalizada de modelos tipológicos de exégesis en el Antiguo y Nuevo Testamento⁶⁹. Por recordar algunos ejemplos: la creación del mundo presentada a la luz de la posterior construcción del tabernáculo; el tabernáculo, a su vez, descrito como una «nueva creación»; la muerte y resurrección de Jesús como una nueva pascua y un nuevo éxodo; la vida sacramental cristiana iluminada por el acontecimiento exodal.

El uso extendido de la tipología refleja una «cosmovisión» profundamente bíblica. Si la economía da unidad narrativa a las Escrituras canónicas, reuniéndolas en un único relato, la tipología nos ayuda a entender el significado completo de ese relato. El reco-

⁶⁸ Cf. más recientemente, J.D. Dawson, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, University of California Press, Berkeley 2002; C.R. Seitz, *Figured Out: Typology and Providence in Christian Scripture*, Westminster/John Knox, Louisville 2001.

⁶⁹ M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford University Press, Oxford 1985; J. Danielou, *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame University Press, Notre Dame, IN 1956, p. 5.

nocimiento de esta cosmovisión bíblica tiene importantes implicaciones hermenéuticas. El intérprete de la Biblia entra en diálogo con un libro que es ya en sí mismo un diálogo exegetico, una red interpretativa compleja y sumamente coherente en la que el significado de los textos más antiguos se manifiesta en los textos más recientes, y en la que éstos solo se pueden entender en relación con los que vienen antes.

Para leer los textos en su forma actual el exegeta debe reconocer que los autores estaban profundamente cimentados en la aceptación de una economía divina que se expresa tipológicamente. Desde nuestra lectura litúrgica descubrimos que hay tres momentos en la economía de la salvación que se presentan con una importancia tipológica decisiva: creación, éxodo y reino davidico. Éstos deberían tener, por tanto, una importancia especial para el exegeta.

Debemos ser plenamente conscientes de que el fundamento de toda tipología bíblica auténtica es el sentido histórico y literal del texto; en este sentido no es una *eis-egesis* arbitraria. Para los autores bíblicos, Dios utiliza los acontecimientos históricos, las personas y los lugares como símbolos materiales y temporales o como signos de acontecimientos futuros y realidades divinas. Los profetas pueden hablar de un «nuevo éxodo» sólo porque presuponen la importancia histórica del primer éxodo. Del mismo modo, el exegeta debe considerar fundamental para su acercamiento a la Escritura el sentido literal e histórico.

IV.3. Mistagogia: viviendo los misterios de la Escritura

El último imperativo hermenéutico que emerge de nuestra lectura litúrgica es la *mistagogia*. Ésta reconoce que los mismos modelos tipológicos, con los que la economía divina se presenta en la Escritura, continúan en la liturgia sacramental de la Iglesia. Como

señalamos al principio de este artículo, el canon era una actualización litúrgica; las Escrituras nos llegan como los textos legítimos usados en la enseñanza y culto cristianos. La Escritura, según esta misma modalidad de transmisión, tiene una función que supera la simple enseñanza o exhortación. Cuando es proclamada en la liturgia de la Iglesia, la Escritura «actualiza» lo que proclama, para poner al creyente en contacto vivo con las *mirabilia Dei*, con las prodigiosas acciones salvíficas de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento⁷⁰.

La mistagogia centra nuestra atención en la profunda conexión que hay entre la «Palabra de Dios escrita» y «Palabra de Dios creadora». Desde las primeras páginas de la Biblia hasta las últimas, vemos expresada la fe de los autores bíblicos en que la Palabra de Dios es viva y eficaz, y tiene el poder de hacer realidad lo que dice. La comprensión tradicional de la liturgia de los sacramentos se construye sobre esta fe en el poder transformador de la Palabra como «lenguaje divino en acto»⁷¹.

Cuando es proclamada sacramentalmente y acompañada por el baño ritual del agua, la Palabra transmite el Espíritu, haciendo al hombre hijo de Dios por una verdadera participación en su vida, muerte y resurrección (Rm 6,3; Ga 4,6; 1 P 1,23). Cuando es proclamada y expresada en la liturgia eucarística, la Palabra proporciona una participación real en el único cuerpo de Cristo (1 Cor 10,16-17). La Palabra litúrgica continúa así la obra de la Escritura. Se

⁷⁰ «En principio, la liturgia (y de modo especial la liturgia sacramental, cuyo punto más alto es la celebración eucarística) realiza la actualización más perfecta de los textos bíblicos, pues la liturgia coloca la proclamación en medio de la comunidad de creyentes, reunida en torno a Cristo para acercarse a Dios, [...] *el texto escrito se convierte así en palabra viva/vivificante*»; documento de la P.C.B., *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1993, IV, c. 1.

⁷¹ T. Ward, *Word and Supplement: Speech Acts, Biblical Texts and the Sufficiency of Scripture* Oxford University Press, New York 2002; K. Vanhoozer, «From Speech Acts to Scripture Acts: The Covenant Discourse and the Discourse of the Covenant», en *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*.

trata de un modelo que tiene su origen en las mismas páginas bíblicas. La interpretación de la Escritura se inserta en la celebración del Bautismo (Hch 8,29-38) y de la Eucaristía (Lc 24,27-31). En otros textos del Nuevo Testamento encontramos también una explicación «tipológica» de los sacramentos, es decir, que toma como plantilla los acontecimientos y las figuras del Antiguo Testamento (1 Cor 10; 1 P 3,20-21). Los escritores de la Iglesia primitiva llamaron *mistagogia* a esta catequesis⁷².

De aquí se sigue que nuestra interpretación de la Escritura debería como mínimo respetar el contenido mistagógico del Nuevo Testamento. En este sentido, los exegetas harían bien en recordar que la liturgia sacramental proporcionó el primer marco interpretativo a las Escrituras. Pero a un nivel más profundo, el exegeta debe percibir la *intención mistagógica* de la Biblia; debe ser consciente de que la Palabra que interpreta ha sido escrita y conservada con la intención de conducir a los creyentes a la liturgia sacramental, donde son introducidos en una relación de alianza con Dios⁷³.

IV.4. Hacia una hermenéutica litúrgica

Creo que, como una consecuencia natural del redescubrimiento del sentido litúrgico de la Escritura en el siglo pasado, estamos preparados para el desarrollo de una nueva *hermenéutica litúrgica*. Como he intentado mostrar en el artículo, esta hermenéutica será a la vez literaria e histórica, litúrgica y sacramental. Podrá integrar los logros de la investigación histórica y literaria respetando al mismo

⁷² E. Mazza, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*, Edizione liturgiche, Roma 1988.

⁷³ Cf. J.A. Di Noia - B. Mulcahy, «The Authority of Scripture in Sacramental Theology: Some Methodological Observations», en *Pro Ecclesia* 10 (2001), pp. 329-345.

tiempo los significados tradicionales dados a la Biblia por la comunidad creyente en cuanto fuente y manantial de fe y culto. Esta hermenéutica reconocerá el contenido y la «misión» litúrgica de la Biblia así como su finalidad mistagógica. Será, por tanto, capaz de captar la profunda unidad de la Palabra divina encarnada en Cristo, inspirada en la Escritura y proclamada en la liturgia sacramental de la Iglesia.

Queda mucho trabajo por hacer, pero estoy convencido de que esta comprensión de la Escritura tiene un gran potencial para renovar el estudio de la Biblia desde el corazón de la Iglesia. Leyendo la Escritura litúrgicamente, no encontraremos tensión entre la letra y el espíritu, entre el análisis literario-histórico de la Escritura y la consideración fiel de su significado religioso y espiritual.

PUBBLICAZIONI ORIGINALI

- Guardini, R., «Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft», en *Die Schildgenossen* 8 (1928), pp. 24-57¹.
- Dreyfus, F., «Exégèse en Sorbone, exégèse en Église», en *Revue Biblique* 82 (1975), pp. 321-359².
- Vanhoye, A., «Esegesi biblica e Teologia. La questione dei metodi», en *Seminarium* 2 (1997), pp. 267-278.
- Beauchamp, P., «Accomplir les Écritures. Un chemin de théologie biblique», en *Revue Biblique* 99 (1992), pp. 132-162 [= *Pages exégétiques*, *Lectio Divina* 202, ed. Y. Simoons, Cerf, Paris 2005, pp. 413-446].
- Childs, S., «Does the Old Testament Witness to Jesus Christ?», en *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. FS Peter Stuhlmacher*, eds. J. Ådna - S.J. Hafemann - O. Hofius, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, pp. 57-64.
- Hahn, S.W., «Canon, Cult and Covenant: The Promise of Liturgical Hermeneutics», en *Canon and Biblical Interpretation*, eds. C.G. Bartholomew - S. Hahn - R. Parry - C. Seitz, Paternoster, London - Zondervan, Grand Rapids, MI 2006, pp. 207-235.

¹ Traducción italiana: «Sacra Scrittura e scienza della fede», en *L'esegesi cristiana oggi*, eds. I. de la Potterie et al., Piemme, Casale Monferrato 2000, pp. 45-91; existe una versión francesa abreviada del artículo; ver R. Guardini - H. de Lubac - H. Urs von Balthasar - J. Ratzinger - I. de la Potterie, *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, Fayard, Paris 2000, pp. 19-32.

² Traducción italiana: «Esegesi alla Sorbona, esegesi nella Chiesa», en *Quale esegesi oggi nella Chiesa?*, *Sussidi Biblici* 38-39, ed. G. De Benedittis, San Lorenzo, Reggio Emilia 1993, pp. 37-83.

ÍNDICE DE AUTORES

- Aaron, R., 94
Allison, Jr., D.C., 207
Alonso Schökel, L., 83, 85
Anderson, G.A., 196-197, 202
Aristóteles, 85, 98, 136
Aune, D., 211
Bach, 83
Baets, A. de, 75
Baldermann, I., 14, 173-174
Ballet, M., 75
Barr, J., 204
Barth, K., 133, 151
Barthélemy, D., 84, 125
Bartholomew, C.G., 191, 208
Beale, G.K., 194
Bearth, T., 126
Beauchamp, P., 12-13, 97, 129, 168
Becker, J., 111-112
Begg, C., 200, 203
Benoit, P., 109
Beyreuther, E., 74
Bietenhard, H., 74
Bovon, P., 93
Bruce, F.F., 187
Buda, 36
Bultmann, R., 138
Callender, D.E., 193
Cardascia, C., 88
Carlomagno, 55
Cazelles, H., 96, 108
Certeau, M. de, 75
Cheng, A., 140
Childs, B.S., 13-14, 73, 123, 125, 170, 174, 177, 187
Clements, R.E., 202-203
Coenen, L., 74
Confucio, 102
Congar, Y., 184, 190, 206, 211
Coopens, J., 101, 111
Corbon, J., 185
Corriveau, R., 209-210

- Cross, F.M., 190
 Cullmann, O., 184
 Cuq, E., 88
 Dalmais, I.H., 213
 Danielou, J., 184, 214
 Daube, D., 188
 Dawson, J.D., 214
 Delorme, J., 80, 136
 Descartes, 98
 Di Noia, J.A., 217
 Dilthey, 92-93, 100
 Dolto, F., 143
 Donner, H., 177
 Doré, J., 163
 Dreyfus, F., 9-11, 67, 113
 Dumas, 75
 Dumbrell, W.J., 211
 Dupont, J., 108, 110
 Eichrodt, 171
 Eigo, F., 204
 Eissfeldt, O., 106, 108
 Ellard, G., 192
 Eybers, I.H., 194
 Fensham, F.C., 194
 Ferguson, E., 187
 Fessard, G., 153
 Fishbane, M., 214
 Fitzmyer, A., 208
 Fohrer, 107
 Freud, 143-145, 149
 Gabler, 176
 Gadamer, H.G., 85, 98
 Geffré, C., 80
 Gelin, A., 111
 Gese, H., 176, 199
 Gilbert, M., 129
 Gloer, W.H., 211
 Goheen, M.W., 191
 Gordis, R., 83
 Goulder, M.D., 188
 Gram, M.P., 200, 202
 Granados, C., 9, 13, 186
 Granier, J., 166
 Green, J.B., 208
 Grelot, P., 80-81, 101
 Guardini, R., 7-9, 17, 19, 29, 46, 57
 Gunkel, H., 93, 100, 104-105
 Günneweg, A.H.J., 176
 Hahn, S., 15-16, 186, 189, 191, 198, 209-210
 Hanhard, R., 177
 Haudebert, P., 169
 Hegel, 98
 Heidegger, 98
 Hengel, M., 205
 Hertrich, 107
 Homero, 135
 Honnefelder, L., 7
 House, P.R., 204
 Jerónimo, 129
 Juan Pablo II, 195
 Kaiser, O., 176
 Kant, E., 18, 98, 136

Índice de autores

- Kayser, W., 83, 95, 97-98
 Keesmaat, S.C., 207
 Kertelge, K., 126
 Kierdegaard, S., 30
 Kline, M.G., 190
 Knoppers, G.N., 200
 Kruse, H., 200
 Kuntz, J.K., 202
 Labuschagne, C.J., 194
 Lacan, 143, 149
 Lack, R., 103
 Lagrange, P., 90, 129-130, 134
 Lane, W.L., 204, 210
 Langlamet, F., 82, 108, 110, 134
 Lao-Tse, 36
 Lapointe, R., 96, 98
 Larcher, C., 101
 Lauret, B., 135
 León XIII, 114-115
 Leonard, R.C., 188
 Levenson, J.D., 196
 Levine, B.A., 193
 Livingstone, E.A., 205
 Loewe, R., 177
 Louis, C.J., 194
 Lutz-Bachmann, M., 7
 Maly, E.H., 192
 Marrou, H.I., 94
 Mars, R.R., 202
 Martin, R.P., 205
 Marty, F., 143
 Mathewson, D., 208, 211
 Mazza, E., 217
 McCreight, K., 177
 McDonald, L.M., 187, 189
 McGowan, A.B., 188
 McKenzie, S.L., 200, 202
 Metzger, B.M., 117
 Mommer, P., 170
 Moyise, S., 204
 Mulcahy, B., 217
 Murria, R., 195
 Newman, 42
 Noth, M., 72-73
 Oberholzer, J., 194
 Old, H.O., 184
 Olian, S.M., 202
 Olst, E.H. van, 184
 Östborn, G., 188
 Pao, D.W., 207
 Pascal, B., 68-69
 Payne, J.B., 190
 Pelletier, A.M., 123, 151
 Platón, 98, 102, 135
 Porteous, N.W., 170
 Pseudo-Dionisio, 136
 Rad, G. von, 107, 170-171
 Radday, Y.T., 106
 Ratzinger, J., 9, 16, 185-186, 189, 198
 Refoulé, F., 74-76, 135
 Rembrandt, 136

- Rendtorff, R., 14, 170, 174-176, 191
 Reventlow, H.G., 170
 Richter, W., 82-83, 85-86, 95-96, 106
 Ricoeur, P., 93, 96, 135, 164
 Robert, A., 109
 Rodríguez, A.M., 199
 Roullier, G., 93
 Rowley, H.H., 170
 Sánchez Navarro, L., 9, 186
 Sanders, J.A., 123, 187, 189
 Schleiermacher, 92-93, 100
 Scholer, J.M., 199
 Schürmann, H., 126
 Seitz, C.R., 214
 Séneca, 34
 Sevrin, J.M., 11, 124-125
 Simian-Yofre, H., 10
 Smend, R., 177
 Sonnet, J.P., 123
 Stager, L.E., 193
 Stendhal, K., 123
 Strauss, M.L., 209
 Swartley, W.M., 188
 Tácito, 34
 Theobald, M., 7-9, 11
 Thiel, W., 170
 Thureau-Dangin, F., 86
 Tolomeo, 87-89
 Tomás de Aquino, 49, 98, 103, 136-137, 141
 Tricot, P., 109
 Trilling, W., 126
 Tucídides, 33, 35-36
 Vagaggini, C., 184
 Valéry, P., 94-95, 101
 Vanhoozer, K.J., 191
 Vanhoye, A., 10-12, 114, 190
 Vanni U., 211
 Vasse, D., 144
 Vaux, R. de, 195
 Virgilio, 34
 Visser, W., 170-172
 Vollmer, J., 109
 Ward, T., 216
 Warren, A., 85-86, 95, 98
 Watts, J.W., 204
 Watts, R.E., 207
 Wellek, R., 85-86, 95, 98
 Wells, J.B., 196, 210
 Wenham, G.J., 193
 Westermann, C., 73, 192
 Willis, J.T., 202
 Wink, W., 71
 Wolff, H.W., 73, 171
 Würthwein, E., 176
 Yeago D.S., 180
 Zimmerli, W., 171, 176-177

ÍNDICE BÍBLICO

Gn 1,27: 149	Gn 41,42: 194
Gn 1,29ss: 153	
Gn 2: 149, 150	Ex 1,1-14: 153
Gn 2,12: 198	Ex 1,13-14: 196
Gn 2-3: 151, 193	Ex 2,24: 213
Gn 2,2: 201	Ex 3,6-17: 200
Gn 2,15: 196	Ex 3,7: 196
Gn 2,18: 149	Ex 3,10: 196
Gn 2,23: 163	Ex 3,12: 196
Gn 2,24: 133	Ex 3,18: 196
Gn 3,5: 195	Ex 4,22: 156, 196, 200
Gn 3,8: 193	Ex 4,22-23: 196
Gn 3,22: 195	Ex 5,1: 196
Gn 3,23-24: 195	Ex 5,3: 196
Gn 9: 153	Ex 5,18: 196
Gn 12: 156	Ex 6,5: 196, 213
Gn 14,18: 200	Ex 6,7: 196
Gn 20: 157	Ex 7,16: 196
Gn 24,6-8: 158	Ex 9,1: 196
Gn 29,14: 151	Ex 9,13: 196
Gn 31: 43-54, 154	Ex 10,3: 196

Ex 10,24-26: 196	Nm 3,78: 193, 196
Ex 12,5: 208	Nm 4,23: 196
Ex 12,11: 208	Nm 7,5: 196
Ex 12,14: 196	Nm 8,26: 193
Ex 14,5: 196	Nm 16,9: 196
Ex 14,12: 196	Nm 18,56: 193
Ex 15,13: 208	Nm 32,11: 213
Ex 19,56: 196, 200	
Ex 19,6: 199, 208, 211	Dt 1,8: 213
Ex 20,12: 133	Dt 5,16: 133
Ex 23,16: 196	Dt 6,45: 197
Ex 24,19: 197	Dt 9,5: 213
Ex 24,7: 188	Dt 23,15: 193
Ex 25-50: 193	Dt 30,20: 213
Ex 25,8-22: 200	Dt 31,9: 188
Ex 29,37: 209	Dt 31,13: 188
Ex 30,10: 209	Dt 32,6: 190
Ex 31,12-17: 197	Dt 32,8: 190
Ex 31,13: 198, 209	Dt 32,18-19: 190
Ex 31,16: 198	
Ex 33,1: 213	Jos 2,10-11: 110
Ex 34,25: 196	Jos 3-4: 108
Ex 39,43: 197	Jos 3,8-11: 200
Ex 40,34: 198	Jos 7: 79
Lv 7,1-21: 202	Jc 9,2: 150
Lv 16,19: 209	
Lv 20,8: 209	1 S 1,1: 168
Lv 21,15: 209	
Lv 22,25: 199	2 S 5,1: 150
Lv 26,12: 190, 193	2 S 7,6-7: 193
	2 S 7,8: 213

Índice bíblico

2 S 7,10-11: 213	Sal 40,68: 203
2 S 7,14: 190-200	Sal 41: 202
2 S 7,22-25: 213	Sal 50,14: 203
2 S 18-19: 84	Sal 50,33: 203
2 S 19,13: 150	Sal 51,16-17: 203
	Sal 52,8: 194
1 R 8,2: 201	Sal 54,6: 201
1 R 8,6: 201	Sal 54,8: 201
1 R 8,31-53: 201	Sal 66: 202
1 R 8,38: 201	Sal 76,2: 200
	Sal 78,69: 194
2 R 5,15: 110	Sal 89,26-27: 200
	Sal 92,13-15: 194
1 Cro 9,17-27: 194	Sal 110: 200
1 Cro 16,7-36: 201	Sal 110,4: 200
1 Cro 16,14-18: 213	Sal 116: 202
	Sal 117: 168
2 Cro 23,19: 194	Sal 118: 202
	Sal 138: 202
Neh 11,17: 201	Sal 141,2: 201, 203
Neh 11,19: 194	
Neh 12,8: 201	Pr 1-9: 148
Neh 12,31: 201	Pr 30,19: 143
	Pr 8,22-9: 6, 168
Sal 2,7: 190	
Sal 18: 202	Sb 6-10: 148
Sal 18,13: 194	
Sal 22,5ss: 168	Is 1-11: 107
Sal 27,6: 201	Is 1,10-13: 203
Sal 30: 202	Is 1,12: 109
Sal 32: 202	Is 2: 203
Sal 40: 206	Is 19,24: 203

Is 43,21: 208	Os 6,6: 203
Is 51,2: 162	Os 11,1: 190
Is 60,13: 194	Os 12,10: 137
Is 60,21: 194	
Is 61,6: 203	Am 4,4-5: 203
Is 66,24: 203	Am 4,6b: 203
	Am 5,25: 109
Jr 3,16-17: 203	
Jr 7,21-24: 203	Miq 6,68: 203
Jr 7,22: 109	
Jr 22,24-25: 194	Ag 2,23: 194
Jr 31,31-34: 203	
Jr 31,31-37: 213	Ml 1,10: 203
Jr 31,20: 190	Ml 1,13-14: 203
Jr 32,40: 203	Ml 1,14: 199
Jr 33,14-26: 213	Ml 2,8: 199
	Ml 3,24: 162
Lm 2,6: 194	
	Mt 1,16; 117
Ez 1,13: 194	Mt 12,25: 90
Ez 16,4-6: 150	Mt 20,1-16: 110
Ez 20,12: 209	Mt 23,35: 168
Ez 28,1-19: 194	Mt 26,54: 160
Ez 28,2: 195	Mt 26,56: 160
Ez 28,6: 195	
Ez 28,9: 195	Mc 13,14: 188
Ez 28,16: 195	Mc 14,49: 160
Ez 28,18: 195	
Ez 36,24-28: 203	Lc 1,17: 162
Ez 36,28: 190	Lc 1,46-55: 213
Ez 37,28: 209	Lc 1,67-79: 207
	Lc 1,68-79: 213

Índice bíblico

Lc 9,31: 207	1 Cor 2,14: 126
Lc 22,37: 160	1 Cor 5,7: 207
Lc 24,26-27: 213	1 Cor 10: 217
Lc 24,27-31: 217	1 Cor 10,14: 207
Lc 24,44-47: 213	1 Cor 10,16-17: 216
	1 Cor 15,45-49: 204
Jn 1,1: 175	
Jn 1,29: 207	Gal 3,28: 153
Jn 1,33: 207	Gal 4,4: 175
Jn 6: 207	Gal 4,5-7: 190
Jn 19,14: 207	Gal 4,6: 216
Jn 19,28: 160	
Jn 19,33: 207	Ef 1,3-14: 205
Jn 19,36: 207	Ef 1,9-10: 213
Jn 20,31: 85	Ef 2,13: 205
Hch 2,14-36: 213	Flp 2,6-11: 205
Hch 3,12-26: 213	Flp 2,15: 210
Hch 7,1-51: 213	Flp 2,17: 210
Hch 8,29-38: 217	
Hch 11,34-43: 213	Col 1,15: 175
Hch 13,16-41: 213	Col 1,15-20: 205
Hch 13,27: 160	
Hch 13,29: 160	1 Tim 4,13: 188
Hch 24,14: 210	
Hch 27,23: 210	2 Tm 1,3: 210
Rm 1,9: 210	Hb 1,3: 205, 209
Rm 3,24-25: 205	Hb 2,10: 209
Rm 5,12-20: 204	Hb 9,11-28: 206
Rm 6,3: 216	Hb 9,14: 209
Rm 12,1: 209	Hb 9,24: 206

Biblia y ciencia de la fe

Hb 9,28: 206	Ap 1,3: 188
Hb 10,5-10: 206	Ap 1,6: 211
Hb 10,10: 209	Ap 1,10: 211
Hb 11,31: 110	Ap 3,7: 211
Hb 12,28: 209	Ap 5,6: 207
Hb 13,15: 210	Ap 5,9: 207, 211
	Ap 5,10: 211
1 P 1,13-20: 208	Ap 7,9: 211
1 P 1,18: 208	Ap 7,17: 207
1 P 1,18-21: 205	Ap 12,1: 207
1 P 1,19: 207	Ap 13,8: 176
1 P 1,23: 216	Ap 14,7: 212
1 P 2,1-10: 208	Ap 15,3: 207
1 P 2,5: 209	Ap 19,10: 212
1 P 2,9-10: 208	Ap 20,6: 211
1 P 3,20-21: 217	Ap 21,7: 211
	Ap 22,15: 212
2 P 1,9: 209	Ap 22,3: 212
	Ap 22,9: 212
1 Jn 3,2: 190	Ap 22,16: 211
1 Jn 5,7: 116	

Fotocomposición
Encuentro-Madrid
Impresión y encuadernación
Closas Orcoyen
ISBN: 978-84-7490-840-4
Depósito Legal: M-51159-2007
Printed in Spain

En este volumen se incluyen artículos
fundamentales de seis especialistas de
primer orden en el campo de la exégesis
bíblica (Romano Guardini, François-Paul
Dreyfus, Albert Vanhoye, Paul Beauchamp,
Brevard S. Childs y Scott W. Hahn)
cuidadosamente seleccionados, traducidos
e introducidos por Carlos Granados y
Agustín Giménez.

Tomando como introducción y marco
el texto de Romano Guardini, las
colaboraciones que forman parte de este
proyecto, cada una desde las perspectivas
e intereses propios que caracterizan a
sus diferentes autores, pero siempre con
la precisión y sabiduría proporcionadas
por años de estudio sobre las Escrituras,
consiguen delimitar e ilustrar al lector sobre
el estatuto de la exégesis bíblica como
ciencia de la fe.

ISBN: 978-84-7490-840-4



9 788474 908404

www.ediciones-encuentro.es

EE
ENCUENTRO
RELIGION