La exégesis bíblica 50 años después del Vaticano II

Historia, situación actual y retos para el futuro

Francisco Varo
Universidad de Navarra

Índice de contenido

1. LA INVESTIGACIÓN ACADÉMICA SOBRE LA BIBLIA A LAS PUERTAS DEL CONCILIO VATICANO II....4

Principales desarrollos en la exégesis del Antiguo Testamento....5
La hipótesis documentaria de Julius Wellhausen....5
De la «historia de las formas» a la «historia de las tradiciones»....6
La hipótesis de Martin Noth acerca de la «historia deuteronomista»....8
Influencia de la dialéctica hegeliana en las hipótesis sobre la composición de los textos bíblicos....10
Principales desarrollos en la exégesis del Nuevo Testamento....10
Interpretación mitológica y dialéctica del Nuevo Testamento....11
La crítica de las formas evangélicas....12
La crítica de la redacción de los evangelios....14
A modo de recapitulación....15

2. LA EXÉGESIS BÍBLICA CATÓLICA EN LOS AÑOS ANTERIORES AL CONCILIO VATICANO II....16

Primeras reacciones cristianas ante la exégesis crítica....17
Primeras reacciones católicas ante el método histórico-crítico....17
Pontificia Comisión Bíblica y encíclica Providentissimus Deus....18
Primeros pasos de la exégesis católica en el ámbito histórico-crítico....19
Esperanzas y tensiones ante la nueva situación....19
Cuestiones debatidas en los años inmediatamente anteriores al Concilio Vaticano II....21
Distanciamiento entre exégesis bíblica y teología dogmática....22
La Instrucción «Sancta Mater Ecclesia»....24

3. LA SAGRADA ESCRITURA EN EL MARCO DE LA REVELACIÓN: INSPIRACIÓN DIVINA E INTERPRETACIÓN DE LA SAGRADA ESCRITURA, EN DEI VERBUM....26

El itinerario redaccional de Dei Verbum....26
La estructura de Dei Verbum: La Sagrada Escritura en el marco de la Revelación....28
La Revelación en sí misma: hechos y palabras, no textos....29
La transmisión de la revelación divina....31
La inspiración divina y la interpretación de la Sagrada Escritura, en Dei Verbum....33
«Dios autor» y hagiógrafos «verdaderos autores»....34

La interpretación de la Sagrada Escritura.....35
La analogía entre la Escritura y el misterio del Verbo encarnado.....37
A modo de síntesis.....38
4. EL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL CONCILIO VATICANO II.....40
El Antiguo Testamento en la redacción de la Constitución Dogmática Dei Verbum.....40
La historia de la salvación consignada en los libros del Antiguo Testamento.....41
Importancia del Antiguo Testamento para los cristianos.....42
Unidad de ambos Testamentos.....45
El Antiguo Testamento en la Declaración Nostra aetate.....45
A modo de síntesis.....47
5. EL NUEVO TESTAMENTO EN EL CONCILIO VATICANO II.....49
El Nuevo Testamento en la redacción de la Constitución Dogmática Dei Verbum.....49
Excelencia del Nuevo Testamento.....51
Origen apostólico de los Evangelios.....52
Carácter histórico de los Evangelios.....53
Los restantes escritos del Nuevo Testamento.....55
A modo de síntesis.....55
6. LA RECEPCIÓN DE DEI VERBUM DESPUÉS DEL CONCILIO: «HERMENÉUTICA DE LA RUPTURA» - «HERMENÉUTICA DE LA REFORMA».....57
Cuestiones que han cobrado un nuevo o renovado protagonismo.....57
El Primer Testamento.....58
La Alianza nunca derogada.....59
El nuevo status del método histórico-crítico.....61
Implicaciones teológicas y pastorales de la creciente actitud crítica en el estudio de la Biblia.....62
Necesidad de un replanteamiento metodológico en la exégesis bíblica.....65
De la «exégesis en la Sorbona» a la «exégesis en la Iglesia».....65
El Sínodo de los Obispos de 2008.....68
La intervención de Benedicto XVI ante la Asamblea del Sínodo.....69
Exégesis bíblica y fe, en Verbum Domini.....71
La interpretación de la Sagrada Escritura en la fe Iglesia, única que es acorde con la naturaleza de la Biblia.....73
La fe, condición de acceso al verdadero sentido de la Biblia.....74
La unidad de toda la Escritura.....75
La necesidad de trascender «la letra» y abrirse al Espíritu.....75
Una novedad: los santos y la interpretación de la Escritura.....76
7. EL ANTIGUO TESTAMENTO EN LA INVESTIGACIÓN CONTEMPORÁNEA.....78
La situación actual acerca de la investigación sobre la historia de Israel.....78
Las «historias bíblicas»: del entusiasmo a la crisis.....79
Las «historias independientes»: Israel y Judá en la historia común.....80
Breve valoración de la situación actual.....81
La situación actual acerca de la composición de los libros del Antiguo Testamento.....82
Indicios de que hubo un complejo proceso de composición.....82
Líneas de consenso sobre el proceso de composición.....84
Breve valoración de la situación actual.....86
8. EL NUEVO TESTAMENTO EN LA INVESTIGACIÓN CONTEMPORÁNEA.....88
La investigación histórica sobre Jesús.....88
Antigua búsqueda.....88
No búsqueda.....90
Nueva búsqueda.....91
Tercera búsqueda.....92
El perfil histórico de Jesús de Nazaret.....94
Jesús en la documentación extrabíblica.....94
Semblanza histórica de Jesús.....97
¿Puede dibujarse hoy un perfil histórico de Jesús de Nazaret?.....102
La situación actual acerca de la composición de los libros del Nuevo Testamento.....105
La primera expansión del cristianismo.....105
Predicación y primeros escritos.....106
9. FE, RAZÓN Y TEOLOGÍA EN LA HISTORIA BÍBLICA.....109
Biblia e historia.....109
Textos antiguos e historicidad, en la investigación académica actual.....109
Biblia e historicidad, en la investigación académica actual.....111

Fides quaerens intellectum acerca Biblia e historia.....*112*
Relación entre fe y ciencias naturales en el momento presente.....112
Relación entre fe y ciencias literarias e históricas en el momento presente.....114
Historia, literatura y teología: distinción y entrelazamiento de planos.....*115*
Consecuencias para la interpretación de la Sagrada Escritura.....*116*
10. TEOLOGÍA E HISTORIA EN EL JESÚS DE NAZARET, DE JOSEPH RATZINGER – BENEDICTO XVI.....118
El autor: Joseph Ratzinger - Benedicto XVI.....118
Nuevos planteamientos integradores.....119
La metodología exegética de Joseph Ratzinger en Jesús de Nazaret.....*120*
Una cristología «desde abajo» que llega hasta «arriba».....*121*
La perspectiva de Joseph Ratzinger sobre Jesús de Nazaret.....122
El Jesús real.....*122*
El Jesús real es el Cristo y el Hijo de Dios.....*123*
Fe y razón en el Jesús de Nazaret de Joseph Ratzinger – Benedicto xvi.....123
11. LOS SANTOS Y LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA.....127
La interpretación más profunda de la Escritura proviene de quienes se han dejado plasmar por la Palabra de Dios (Verbum Domini, 48).....127
San Josemaría Escrivá, lector de la Sagrada Escritura.....128
«Como un personaje más».....*132*
En diálogo con la Palabra de Dios.....*135*
Una hermenéutica viva y eficaz de la Palabra de Dios.....137

1. La investigación académica sobre la Biblia a las puertas del Concilio Vaticano II

Estimados amigos,

Es una gran alegría estar aquí estos días con ustedes. Vengo con la esperanza de aprender mucho en estos días al compartir experiencias y recuerdos, y al pensar juntos acerca del Concilio Vaticano II que, aunque próximamente se cumplan 50 años de su inicio, no es un acontecimiento interesante en el pasado de la historia de la Iglesia, sino que sigue siendo plenamente actual.

Es verdad que han cambiado muchas cosas en la teología y en la cultura universal en estos 50 años, pero también es cierto que gran parte de las realidades con las que nos encontramos hoy día en nuestra tarea pastoral son herencia directa de lo sucedido entonces. E incluso muchas de las cuestiones que en aquellos años daban qué pensar, siguen reclamando hoy día una respuesta convincente.

Por lo que se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura, que es el ámbito en el que se moverán de ordinario mis intervenciones en estas jornadas, el Concilio llegó en un momento apasionante y sumamente delicado en la historia de la interpretación de la Biblia. En estos días tendremos ocasión de hablar despacio acerca de qué dicen los documentos del Concilio acerca de estos temas y por qué lo dicen, así como de pensar qué pueden aportar sus propuestas a los grandes retos que se plantean en el momento presente. Pero de momento puede ser oportuno hacer un poco de historia.

En las dos sesiones de trabajo del día de hoy intentaremos adentrarnos en los grandes cambios de perspectiva introducidos en la investigación académica acerca de la Biblia en la primera mitad del siglo XX, y en los derroteros seguidos por su interpretación hace cincuenta años, es decir, justo cuando estaba a punto de comenzar el Concilio Vaticano II.

Pienso que este esfuerzo será útil hacer para situar en su contexto los debates tenidos en el aula conciliar así como para comprender mejor los propios documentos aprobados por el Concilio, de modo que se pueda valorar mejor las cuestiones que resuelven y las nuevas perspectivas que se abrieron con ellos.

Si hubiera que sintetizar en pocas palabras la situación de la exégesis bíblica en 1962 podríamos decir que se vivía un gran entusiasmo ante la apertura de nuevos caminos para restaurar la frescura originaria de los textos bíblicos y su fuerza liberadora e impulsora de grandes valores en el corazón humano, y a la vez una fuerte tensión provocada por el uso cada vez más generalizado de metodologías racionales y ajustadas a parámetros científicos en la investigación bíblica, especialmente de los estudios de tipo histórico-crítico, que en ámbitos académicos habían realizado desarrollos importantes que iban estando bastante consolidados, y que suscitaban no

pocas perplejidades a los no expertos, a la vez que reclamaban respuestas actualizadas desde la teología a las nuevas cuestiones que planteaban.

Relevantes figuras académicas como Julius Wellhausen, Gerald von Rad, Martin Noth, Rudolf Bultmann, Martin Dibelius o Joachim Jeremias, por sólo citar algunos nombres bien conocidos, habían sentado desde finales del xiglo XIX unas bases en los estudios bíblicos que se podrían discutir, y daban pie para hacerlo, pero no era posible ignorar por parte de quien estuviese dispuesto a reflexionar seriamente sobre los fundamentos de su fe y de su modo de leer la Sagrada Escritura, con una inteligencia que desea conocer la verdad y ser capaz de dar razón de su esperanza.

En el Antiguo Testamento la hipótesis documentaria de Julius Wellhausen acerca de la composición del Hexateuco, perfeccionada por sucesivas correcciones, especialmente las realizadas por Hermann Gunkel, Gerhard von Rad y Martin Noth, se consideraba un modelo bien fundado para explicar el origen de los seis primeros libros de la Biblia. Por su parte, la hipótesis de la historia deuteronomista propuesta por el mismo Martin Noth, y también perfilada por Gerhard von Rad, daba razón análoga de los libros siguientes, desde Josué hasta el final de los libros de los Reyes.

En el Nuevo Testamento las sucesivas hipótesis propuestas para explicar la cuestión sinóptica y la cuestión joánica parecían bien asentadas en torno a las hipótesis de la historia de la formas propuestas por Rudolf Bultmann y Martin Dibelius, que proponían modelos hipotéticos mucho más perfeccionados que los propuestos por Holtzmann, y después por la Escuela de Tubinga en el siglo XIX, aunque desde unas premisas ideológicas no muy lejanas a sus presupuestos.

Si se aceptaban los elementos fundamentales de esas hipótesis acerca del origen de los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento, como sucedía en la mayor parte de los ámbitos académicos cuando se convocó el Concilio Vaticano II, se imponía realizar una reflexión a fondo acerca del concepto mismo de Sagrada Escritura, y se hacía necesario explicar cómo se podrían entender expresiones ampliamente utilizadas antes en la tradición cristiana como son los conceptos de «inspiración», o de «Dios autor», por sólo citar dos ejemplos.

Aunque se trata de cuestiones bien conocidas por todos, me permitiría la libertad de recordar con cierto detalle en esta primera sesión los datos concretos más significativos de esas hipótesis para refrescar nuestra memoria, de modo que tengamos presentes en estos días algunos elementos que son imprescindibles para rememorar el ambiente que se vivía en la exégesis católica cuando tuvo lugar la convocatoria del Concilio Vaticano II.

Principales desarrollos en la exégesis del Antiguo Testamento

La hipótesis documentaria de Julius Wellhausen

Julius Wellhausen, con sus *Prolegómenos a la historia de Israel* (publicados en 1883), fue el primero que logró integrar de modo convincente las hipótesis acerca del proceso literario de composición del Pentateuco desarrolladas hasta su tiempo, finales del siglo XIX, proponiendo una delimitación de las fuentes documentales que lo integran, así como la caracterización y datación de cada una de ellas, que se haría clásica a partir de ese momento. En realidad, convendría precisar que Wellhausen no sólo se refiere al Pentateuco sino que él habla de Hexateuco, incluyendo también el libro de Josué.

La «hipótesis documentaria», como se suele denominar al esquema propuesto por Wellhausen, afirma que los seis primeros libros de la Biblia habrían sido compuestos a partir de cuatro documentos previos, llamados yahvista, elohista, deuteronomista y sacerdotal (*Priesterkodex*), designados por las siglas J, E, D y P respectivamente. (En realidad, Wellhausen llamaba Q en vez de P al cuarto documento, aunque esa terminología no tendría aceptación posterior, por lo que mantenemos la notación que se ha hecho más común, para no complicar aún más al lector en estos momentos):

J sería el más antiguo (siglos IX a.C.) y estaría compuesto en el reino del Sur.

E, del siglo VIII a.C., habría sido redactado en el reino del Norte.

Tanto J como E son agrupaciones de varios documentos, y a veces son difíciles de distinguir entre sí ya que con frecuencia aparecen fusionadas (JE).

D, en su forma definitiva, sería del siglo VII-VI a.C.

P finalmente habría sido escrito inmediatamente después del destierro (siglos VI-V a.C.). En realidad se trataría de tres escritos sucesivos: la historia sacerdotal de algunas instituciones sagradas (P^g), escrita en torno al año 500 a.C., a la que se le añadirían primero algunas historias complementarias (P^s) y posteriormente materiales de tipo legal (P^x).

Alrededor del año 400 a.C. un redactor habría compuesto los cuatro primeros libros del actual Pentateuco tomando como base P e interpolando J y E que previamente se habrían fusionado (JE). Finalmente el documento D habría dado lugar al Deuteronomio y al libro de Josué, inseparable de los cinco primeros.

Con esta hipótesis acerca de la historia de la composición parecían resueltos los problemas que planteaban la repetición de narraciones, las incoherencias dentro de los relatos, el uso de distintos nombres, las divergencias de estilo y de lenguaje perceptibles dentro de un mismo episodio, y otros hechos de tipo literario que se observan en los textos del Pentateuco y que reclaman una explicación.

La hipótesis de Wellhausen fue imponiéndose hasta constituir un punto de partida clásico entre los investigadores. El éxito que tuvo su sistema no radica tanto en su originalidad, pues recoge gran parte de lo que habían establecido sus inmediatos predecesores, cuanto en su coherencia lógica y claridad expositiva.

Sin embargo, aunque su explicación parezca sencilla y transparente, no es fiel interpretación de los datos objetivos. Está viciada por fuertes presupuestos ideológicos de tipo romántico y político, con profundas influencias de la filosofía de Hegel. En ella se entrelazan sin distinción datos comprobables y apriorismos gratuitos, que distorsionan gravemente la realidad de los hechos.

De la «historia de las formas» a la «historia de las tradiciones»

A pesar de los prejuicios ideológicos en los que se sustentaba, la «hipótesis documentaria» constituía en los comienzos del siglo XX el marco central de referencia acerca de la composición de los primeros libros de la Biblia en la literatura científica.

Sus primeros detractores la sometieron a algunas críticas que el paso del tiempo mostró que eran poco convincentes. Sin embargo, sus propios seguidores, muy abundantes en el ámbito académico, fueron descubriendo resquicios que requerían pensar más despacio algunas cuestiones y que abrieron nuevos campos de interés.

Hermann Gunkel, a partir del estudio del primer capítulo del Génesis, que según la hipótesis del Wellhausen corresponde al documento sacerdotal (P), el más tardío, comprobó que era deudor de un pasado, de una historia literaria anterior, por ejemplo en lo relativo al sábado, o a los relatos de creación conectados con los mitos babilónicos. Tendría que haber, pues, en este caso y en otros análogos, unas formas literarias previas a cada uno de los documentos postulados por Wellhausen, y se impuso la tarea de descubrirlas, así como de establecer cuál había sido la historia de ellas hasta quedar incorporadas en cada uno de los documentos propuestos por la hipótesis documentaria.

Su *Comentario al Génesis,* publicado en 1901, comienza afirmando que «el Génesis es una colección de leyendas» y presupone que más importante que el estudio de los documentos largos postulados por Wellhausen (que representarían un estadio ya muy tardío en el proceso de formación del Pentateuco) era el conocimiento de la «historia de las formas», es decir, la caracterización de esas unidades literarias previas (*Gattung*, «forma») (relatos populares, poemas, leyendas, etc.) integradas en ellos, procurando determinar la situación ambiental (*Sitz im Leben*) de Israel que dio lugar a cada una, así como los géneros literarios comunes a la literatura extrabíblica y la finalidad teológica última de cada unidad menor.

Al buscar ese contexto vital se suscitó un interés creciente por las instituciones religiosas, políticas y legales del Israel premonárquico. Se buscaba en las posibles costumbres y fiestas antiguas la cuna de esas «formas» o unidades primitivas. Pero inmediatamente surgía una nueva cuestión: ¿cuál fue el proceso mediante el cual esas piezas literarias se convirtieron en un material que sirvió de base a los redactores de los grandes documentos previos al Pentateuco?

En la línea abierta por Gunkel, las intuiciones de Gerhard von Rad darían origen a la llamada «historia de la tradición» que modificó profundamente la hipótesis de Wellhausen.

Gerhard von Rad propuso en 1938 la hipótesis de que el Pentateuco ha llegado a formarse como desarrollo del primitivo «credo histórico», la confesión primaria de la fe de Israel, que es fe en un Dios que ha intervenido en la historia. Algunos restos de ese «credo histórico» se conservarían en Dt 26, 5-9 y 6, 20-24.

> A partir de ese credo se habrían ido componiendo relatos relacionados con las tradiciones del Sinaí, y que servirían para ser proclamados en determinadas fiestas; también se habrían ido desarrollando mandamientos y exhortaciones, así como narraciones de la conquista de la tierra de Canaán y su distribución.
>
> El yahvista ensamblaría estas «formas» en un conjunto unitario, al que antepondría unos relatos sobre los patriarcas que sirvieran para preanunciar la alianza y la conquista. Delante de todo ese conjunto, pondría como prólogo la historia de la creación y los orígenes de la humanidad para dar a la historia de Israel un valor universal.
>
> Por su parte, el deuteronomista se ajustaría a esa estructura y perspectiva del yahvista.
>
> Por último, la adición de los elementos del elohista y sacerdotal no modificarían sustancialmente esta estructura previa, aunque realizaran aportaciones significativas de detalle en el conjunto.

En la propia obra de Gerhard von Rad se aprecia, con respecto a Gunkel, un desplazamiento del interés por las «formas». No importa sólo su aspecto formal,

literario, sino también la tradición trasmitida, el tema del que habla cada una. Se podría considerar que, tras muchos años de escepticismo religioso en la investigación crítica del Antiguo Testamento, diseccionado como simple texto antiguo en busca de sus fragmentos previos, Gerhard von Rad intenta rehabilitarlo desde el punto de vista histórico y religioso. A partir de ahí, el interés por encontrar la «historia de las formas» en la composición del Pentateuco iría dejando paso a la búsqueda de la «historia de las tradiciones» que bajo esas formas literarias configuran el texto.

El autor más representativo en el desarrollo de esta nueva corriente sería, a partir de 1948, Martin Noth. Su esfuerzo se queda, no obstante, en un plano superficial. En efecto, al investigar la «historia de las tradiciones» Noth no indaga la historicidad del contenido de ellas, sino la historia del «hecho» de la existencia de esas tradiciones; lo que estudia es la evolución de sus formulaciones tanto en la fase oral como escrita, pero no la realidad de los hechos narrados.

Respecto al proceso de composición del Pentateuco piensa que habría que hablar primero de un Tetrateuco, es decir el conjunto de los cuatro primeros libros de la Biblia, al que posteriormente se le habría añadido el Deuteronomio.

El Deuteronomio, en su origen, sería el primer libro de una historia del pueblo de Israel que comenzaba desde su asentamiento en la tierra de Canaán y se extendía hasta la cautividad de Babilonia, y sólo tardíamente se desgajó de ella para adjuntarlo al Tetrateuco.

Por su parte, esos cuatro libros se habrían ido componiendo sobre una estructura formada por cinco grandes «tradiciones»: las relativas a la salida de Egipto, la entrada en Canaán, las promesas a los Patriarcas, el camino del desierto y la revelación del Sinaí. Sobre esa estructura se irían ensamblando otras tradiciones menores como las de las plagas de Egipto o las murmuraciones del pueblo. Junto a todas ellas habría otros materiales literarios como genealogías, itinerarios o leyes.

A partir de esas cinco grandes tradiciones con sus añadidos se irían realizando unas labores redaccionales que darían lugar a los documentos yahvista, elohista y sacerdotal y finalmente al Tetrateuco.

La hipótesis de Martin Noth acerca de la «historia deuteronomista»

Por lo que respecta a los libros que siguen inmediatamente en la Biblia a Josué, y en los que se narra la historia de Israel desde su establecimiento en la tierra prometida hasta el exilio de Babilonia, los intentos de extrapolar los modelos propuestos por Wellhausen para el Hexateuco no estaban llegando a resultados convincentes. Eran libros con unas características peculiares y distintas de las propias del Pentateuco, por lo que se imponía buscar un modelo distinto.

Durante la segunda guerra mundial, sería el mismo Martin Noth quien pensase una solución radicalmente distinta a las que hasta ese momento eran las habituales. Se trataría de un único gran relato histórico, que comienza con la entrada de Israel en la tierra prometida, y que sería obra de un único autor. Observó que los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes no eran independientes unos de otros, sino que formaban parte de una unidad que, comenzando por el Deuteronomio, terminaba con el libro segundo de los Reyes, y abarcaba casi setecientos años de historia, los transcurridos entre la entrada en la tierra prometida y la salida camino del destierro. En un librito publicado en 1943 llamó a esta obra «Historia deuteronomista», debido al

incuestionable parentesco que observó entre el Deuteronomio y numerosos pasajes de ella, que son repetidamente valorados a la luz de la legislación deuteronómica.

Según Martin Noth, en la composición de esta historia, el autor se apoyó en unos materiales previos, aunque éstos fueron después profundamente reelaborados de acuerdo con el plan diseñado para el conjunto de la obra.

De entrada, partiría de una versión primitiva del Deuteronomio, que correspondería aproximadamente a los capítulos 5 al 30 del libro actual, que habría que datar entre los siglos VIII-VII a.C. Ese núcleo originario se completaría con un texto narrativo que contase en boca de Moisés lo sucedido desde la entrega de la Ley en el Horeb hasta que llegaron a las puertas de la tierra prometida (cfr. Dt 1–3) y se le añadirían unos capítulos, el 31 y 34, sobre la sucesión de Josué y la muerte de Moisés.

Más adelante se incluiría la narración de la conquista, redactada a partir de otros relatos ya existentes, debidamente reelaborados:

> Diversos relatos sobre Josué y la conquista de la tierra (cfr. Jos 2 – 11).
>
> Historias heroicas de unos personajes denominados «jueces» (cfr. Jue 3 – 12).
>
> Algunos ciclos de tradiciones acerca de Samuel, el arca, Saúl y David, respectivamente.
>
> Relatos en torno a algunos profetas como Elías, Eliseo, o Isaías en su relación con Ezequías.
>
> Algunas fuentes oficiales de los reinos: Los Hechos de Salomón, los Anales de los reyes de Judá y los Anales de los reyes de Israel.

Para Martin Noth la redacción de la «Historia deuteronomista» se realizaría en Mispá, hacia el año 550 a.C., poco después de la partida hacia el destierro de Babilonia de los personajes más representativos del reino de Judá. En ella, se llevaría a cabo una labor profunda de selección y estructuración de los contenidos de las fuentes disponibles, de acuerdo con un plan unitario preestablecido.

Entre los elementos literarios que se utilizaron para configurar la obra es posible detectar:

> La presencia activa de los profetas en los momentos decisivos de la historia. Tal es el caso de Natán con David en la consolidación de la monarquía, o Elías frente al peligro de politeísmo con Ajab.
>
> La asociación de los principales momentos históricos con personajes importantes: la Ley con Moisés, la conquista con Josué, la monarquía con David, el Templo con Salomón, la centralización del culto con Josías.
>
> La narración de acontecimientos mediante un esquema de «promesa - cumplimiento».
>
> El recurso a los discursos puestos en boca de diversos personajes, o a las reflexiones del propio redactor, para ir explicando el sentido de los principales acontecimientos. Para esto servirían, por ejemplo, el discurso de Josué al fin de la conquista de la tierra prometida (Jos 23) o el discurso de Samuel que marca la transición hacia la monarquía (1 Sam 12).

Ese plan redaccional que da unidad al conjunto de la historia refleja una finalidad teológica que iluminaría la situación en la que se encontraban sus primeros destinatarios. Las deportaciones sufridas por los reinos de Israel y Judá habían dejado una

sombra de decepción e incredulidad en la fe del pueblo elegido. Se podrían sentir humillados y pensar que Dios no había cumplido las promesas realizadas a sus padres. Ante esas dificultades se señala que la promesa de la tierra no había sido hecha de forma absoluta, sino condicionada al cumplimiento de lo pactado en la Alianza.

La conclusión queda, finalmente, clara para Martin Noth: la caída de Jerusalén ha sido el final irreversible del reino, la respuesta divina a la apostasía de Israel, pero éste no puede culpar a Dios de incumplir su palabra, son más bien sus propios pecados los que han hecho desembocar los acontecimientos hacia la tragedia del destierro. Nunca ha faltado la paciencia y la misericordia de Dios en espera de que el pueblo rectificara. El esquema «rebelión - castigo - arrepentimiento - salvación» se repetirá en bastantes ocasiones, pero a pesar de todo el pueblo no aprenderá la lección, por lo que sólo a él cabe achacar todas las culpas.

Influencia de la dialéctica hegeliana en las hipótesis sobre la composición de los textos bíblicos

En torno a 1960 los modelos más relevantes para explicar la composición del Antiguo Testamento son los que acabamos de mencionar brevemente. Esquemas más o menos parecidos a estos se proponían para la composición de los grandes libros proféticos (Isaías, al que, siguiendo la célebre propuesta de Bernard Duhm, se consideraba obra de tres profetas –el primer Isaías, Deuteroisaías y Tritoisaías–; Jeremías y Ezequiel, con sus respectivas fases redaccionales; los Salmos; etc.).

¿Qué sucedía mientras tantos en el ámbito de los estudios sobre el Nuevo Testamento? En realidad, algo parecido, y derivado de análogos presupuestos ideológicos.

Como en el caso de Wellhausen para el Hexateuco –como hemos visto–, o de Duhm para los tres autores de Isaías, la dialéctica del sistema hegeliano fue un instrumento muy utilizado desde principios del siglo XIX para la interpretación de la historia, y también del proceso histórico que refleja la Biblia. Para Hegel, la religión de los hebreos expresada en el Antiguo Testamento, lo mismo que las religiones paganas, eran un momento necesario en la evolución del Absoluto.

Por su parte, para Hegel también el cristianismo es resultado necesario del espíritu que se desarrolla dialécticamente. Las verdades de fe son conquistas del espíritu humano. El verdadero hombre-Dios no es Jesús de Nazaret, sino la humanidad. Los maestros creen en la encarnación del espíritu eterno, los menores de edad intelectualmente en que una persona singular era el Hijo de Dios.

Principales desarrollos en la exégesis del Nuevo Testamento

Esto también habría de tener su influencia en el modo de leer los evangelios, y en la actitud con que se afrontaban los estudios literarios sobre la composición de los escritos del Nuevo Testamento.

Interpretación mitológica y dialéctica del Nuevo Testamento

La aplicación del método crítico a los Evangelios realizada en Alemania —en paralelo a los estudios que se iban realizando acerca del Antiguo Testamento— se irían concentrando en la investigación acerca de las fuentes de los Evangelios.

Desde principios del siglo XIX se había puesto suficientemente de relieve el carácter sinóptico de los Mateo, Marcos y Lucas y las notables diferencias de todos ellos con Juan. En 1835 Karl Lachmann ya se interesó por indagar en qué orden fueron escritos los Evangelios sinópticos y planteó la hipótesis de la prioridad literaria del Evangelio de Marcos. Poco tiempo después, en 1838, Christian Hermann Weisse, además de adherirse a la teoría de Lachmann sobre la prioridad de Marcos, propugna la existencia de una Fuente de palabras común a Mt y Lc. Es la llamada fuente Q. Con esos antecedentes, sería finalmente Heinrich Julius Holtzmann quien plantease de modo formal en 1863 la Hipótesis de las dos fuentes: de una parte estaría el Evangelio de Marcos, que sería el escrito narrativo más antiguo, y de otra una colección de palabras y enseñanza de Jesús, junto con algunos relatos.

Junto a las investigaciones sobre el proceso literario de composición de los Evangelios, surge un nuevo entusiasmo por abrir un acceso racional a la figura de Jesús. En el mismo año en que Karl Lachmann hablaba de la prioridad de Marcos, David Friedrich Strauss, entonces un estudiante avanzado en Tubinga, publicó dos tomos la Vida de Jesús en los que valoraba críticamente los datos evangélicos. Hasta ese momento los relatos de hechos prodigiosos eran interpretados desde una perspectiva de fe, como venía siendo lo habitual en las obras tradicionales, o bien planteando una explicación racionalista de unos acontecimientos a los que no se les concedía nada sobrenatural más allá de la apariencia. Según Strauss, la comunidad cristiana aplicó a Jesús mitos anteriores porque lo creyó el Mesías y veía cumplidas en él las esperanzas mesiánicas judías. De este modo, lo exaltó a la condición de Cristo-Dios. Dice que los evangelios ofrecen la figura del Cristo de la fe, que no es la imagen histórica de Jesús, sino el resultado de una leyenda poética.

El influjo de Hegel, al que antes hemos aludido, se manifiesta en el hecho de que Strauss no concede importancia a la historia, sino a la idea hacia la cual tiende la historia. Para él, la idea de la humanidad de Dios, que representa lo eterno de Cristo, no puede realizare en un solo hombre, sino en la humanidad considerada como un todo.

Precisamente en Tubinga se estaba formando entonces una escuela que habría de tener notable relevancia. Esa escuela tuvo por cabeza indiscutible a Ferdinand Christian Baur (1792-1860). Sus estudios acerca del Nuevo Testamento se centran, al principio, en la figura de San Pablo. La historia del nacimiento del cristianismo sería una proceso lleno de tensión y lucha hasta lograr una reconciliación. Interpreta las informaciones contenidas en los Hechos de los Apóstoles y en el *Corpus paulinum* según la dialéctica hegeliana a partir de la antítesis entre la corriente petrina y la paulina. La petrina, aferrada al Antiguo Testamento, es judía particularista y ve en Jesús al Mesías. La paulina, de tendencia universalista pagano-cristiana, predica la libertad de la Ley y la universalidad de la salvación. De la tesis judía y la antítesis paulina o helenista surge la síntesis católica que se encuentra especialmente en el evangelio de Marcos y en el de Juan. Estos Evangelios serían escritos alrededor del año 150 y carecerían de valor histórico. Antes, existía el evangelio de Mateo, supuestamente compuesto hacia el 130, que ofrecería una concepción petrina de forma muy suavizada, y el de Lucas, con una concepción paulina que reelabora otra

paulina anterior más radical. Antes del año 70, sólo existirían las cartas auténticamente paulinas, que en su opinión eran sólo las cuatro en las que se refleja claramente la polémica con la tendencia judía (Gal, Rom, 1 y 2 Cor).

En el desarrollo posterior de los acontecimientos, a finales ya del siglo XIX, tendría notable influencia Martin Kähler. En 1892 publicó su obra más influyente sobre *El así llamado Jesús histórico y el auténtico Cristo bíblico.* Por una parte criticaba las «Vidas de Jesús» entonces al uso como productos de la invención humana, ya que consideraba no estaban apoyadas en fuentes históricas creíbles. De otra parte, reivindicaba que el Cristo real es el que ha manifestado su eficacia a lo largo de la historia, y ése no es otro que el Cristo predicado. Así, pues, si era necesario distinguir entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, los autores de la primera búsqueda se habían interesado por el primero, pero Kähler invitaba a dirigir la atención hacia el segundo, que a su juicio es el único verdadero.

La crítica de las formas evangélicas

En el siglo XX se generalizaría la aplicación del método crítico a la redacción de los Evangelio. Las tentativas previas iban poniendo de manifiesto que los Evangelios no son escritos de primera mano, sino que presuponen unas fuentes anteriores.

El material del Evangelio, antes de que llegara a ser puesto por escrito, recorrió una etapa de tradición oral, donde se configurarían unas *formas de hablar acerca de Jesús*, que tienen su contexto vital —*Sitz im Leben*— en la actividad de los primeros grupos cristianos: actividad misionera y litúrgica, sobre todo —aunque también apologética, polémica, catequética, etc.—. Estas situaciones son las que llevan a configurar de una manera determinada las formas en las que se cuentan cosas acerca de Jesús, y que serían previas a toda fuente escrita, ya fuese el primitivo Marcos o la fuente de dichos Q (*Quelle*), de las que hablaban las hipótesis de las fuentes.

En esta nueva perspectiva que se iba desarrollando se suelen distinguir tres contextos en los que la tradición fue adquiriendo forma:

> 1) Vida de Jesús —contexto en que predica, hace signos, es visto o escuchado por los discípulos—. La forma que Jesús daría a sus palabras y la manera es que es contemplado y actúa. En la práctica no hubo un gran interés por investigar esto, pues se consideraba que esa información es inaccesible a partir del estudio de los textos evangélicos.
>
> 2) Los primeros discípulos de la Iglesia, tras la resurrección, transmiten lo que recuerdan sobre Jesús —o lo inventan— (para rezar, predicar...), siempre según la situación vital de los diferentes grupos.
>
> 3) Luego vendría la puesta por escrito de aquellas formas, conforme a distintos géneros literarios, hasta llegarse a la composición de los Evangelios.

El pionero de estos estudios fue Karl Ludwig Schmidt, que publicó en 1919 una obra sobre *El marco de la historia de Jesús*. En ella dice que los evangelios contienen narraciones populares de tradición oral que los evangelistas, sin conocimiento de las conexiones históricas que esas narraciones tuvieran entre sí, unieron por razón de temas o por motivos prácticos. Los evangelios no serían sino un mosaico de breves episodios. El Evangelio de Marcos sería quien las uniese por primera vez mediante un entramado de fórmulas puente (*Sammelberichte*) que lo dotarían de su propia visión teológica. Este Evangelio reflejaría la vida de la Iglesia, no la de Jesús.

Sin embargo, el desarrollo de la hipótesis de la historia de las formas llegaría a su plenitud con los estudios, realizados de modo independiente, de Martin Dibelius y Rudolf Bultmann.

Martin Dibelius publicó en ese mismo año de 1919 su principal obra, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. En ella analiza detenidamente la actividad y las necesidades misioneras y litúrgicas de los primeros siglos cristianos. Considera que es allí donde ha tomado forma la tradición. Para Dibelius lo determinante fue la actividad y necesidades misioneras de la Iglesia primitiva. Los evangelistas serían meros recopiladores.

Entre las «formas» que caracteriza, cabe señalar las que denomina *paradigmas* o narraciones cortas, redondeadas, que serían a modo de ejemplos para la predicación. Los relatos de milagros se ajustarían en gran parte a este modelo. Otra forma son las *novelle*, o narraciones en que se hace una pintura-descripción de Jesús o de una escena determinada.

Para él, los Evangelios, después, son la recogida de «formas» anteriores, puestas por escrito como literatura popular, de difusión, sin gran valor. Los Evangelios recopilan sin orden estas formas y componen un relato para uso del pueblo.

Por su parte, Rudolf Karl Bultmann, que trabaja en paralelo con unos esquemas análogos, tiene una mayor preocupación teológico pastoral. En su *Historia de la tradición sinóptica*, publicada en 1921 realiza una interpretación existencial, con fuerte dependencia de las ideas de Heidegger.

En la historia de las formas, tal y como la concibe Bultmann, destaca la imaginación creadora de la primera comunidad. La tradición preevangélica sería la compilación de esas formas surgidas del poder creativo de la primera comunidad, que se empieza a hacer primero en Palestina y después en las comunidades surgidas en un ambiente cultural helénico. Bultmann tiene como presupuesto de base que todo lo que se puede encontrar en el Nuevo Testamento es creación de la comunidad cristiana. Acepta que en un sustrato profundo pueden estar las palabras de Jesús, pero en el Nuevo Testamento serían presentadas en un contexto diferente o con una significación diferente. De hecho, piensa que no interesa ya para nada si son de Jesús o no. Lo que interesa es la llamada que a través de ese escrito se hace al hombre.

Lo que realmente merecería atención sería, pues, el *kérygma*, la predicación contenida en esos escritos: el anuncio salvador que Dios hace al hombre a través de ellos.

¿Cuál es el mensaje contenido en ese *kérygma*? Bultmann, desde la filosofía existencialista de Martin Heidegger, considera que el Nuevo Testamento nos presenta la llamada de Dios en un lenguaje mitológico; habla de realidades de otro mundo con imágenes y palabras de éste. Por eso hay que desmitificar este mensaje para encontrar la llamada que nos coloca frente a Dios. Mito es todo aquello que el hombre moderno no puede aceptar con sus criterios de razón. Bultmann piensa que el lenguaje mitológico es la manera de expresar la llamada a una decisión existencial concreta en aquel contexto cultural, por eso hay que prestar atención al mensaje existencial que guardan los relatos contenidos en él. Lo propio del *kérygma* es realizar una apelación al hombre, que lo sitúe delante de su propia existencia y de Dios, y lo lleva a una opción radical por Dios.

La crítica de la redacción de los evangelios

Mediado el siglo XX los estudios sobre el modo en que se ensamblaban y estructuraban las «formas» en cada evangelio llevaron a prestar una mayor atención al momento de la redacción final. Hasta ese momento, la crítica de las formas había puesto el mayor énfasis en el proceso de formación en la *tradición oral* de pequeñas unidades literarias, insistiendo en su carácter *anónimo y popular*, y considerando a los evangelistas unos meros *recopiladores*. Pero investigadores como Hans Conzelmann, Willi Marxsen o Günther Bornkamm, prestaron atención a los distintos énfasis que los *redactores* de los evangelios concedían a las tradiciones que habían utilizado en sus obras, modificando y enlazando su material, componiéndolo de un modo significativo, hasta darles un sentido particular. Estos énfasis, según ellos, estaban determinados por su situación y por la situación particular de su público primero, esto es, sus lectores.

Uno de los puntos de partida de esta nueva tendencia lo constituyó un famoso artículo de Günther Bornkamm publicado en 1948 en el que hacía ver que el relato de la tormenta en Mt 8, 23-27 era una *enseñanza* sobre la «fe pequeña» de los discípulos, mientras que en Mc 4, 35-41 era un *milagro*, cosa que se conseguía con ligeras modificaciones en la redacción del acontecimiento. Después, y de un modo más metódico, Conzelmann publicó, primero en 1952 en forma de artículo y después en 1954 como volumen, su obra *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas*. En 1956, Willi Marxsen publicó en la misma línea *El evangelista Marcos. Estudios para una historia de la redacción del Evangelio*, y, en 1959, Wolfgang Trilling *El verdadero Israel. Estudios para una teología del Evangelio de Mateo*. Estas obras constituyeron una excelente plataforma de lanzamiento para este nuevo tipo de análisis de los textos.

Su finalidad consiste, como ya hemos dicho, en destacar y explicar la *contribución particular* de cada redactor. Para conseguirlo habría que fijarse por un lado en la *composición general de los Evangelios* y por otro en sus *elementos de estilo*. Para ilustrar lo primero, por ejemplo, podemos fijarnos en cómo Mateo dibuja a Jesús como maestro, cosa que hace poniendo el Sermón de la Montaña justo después de la elección de los discípulos. En Marcos, sin embargo, el protagonismo lo tienen los discípulos. En Lucas, un aspecto determinante lo encontramos en el «camino a Jerusalén». Respecto a los elementos de estilo, también podemos ver otros detalles ilustrativos. Por ejemplo, cuando Lucas habla de la lámpara que no se enciende para ocultarse, está suponiendo una casa griega, mientras que el mismo relato en Mateo presupone una casa de Palestina. También es interesante ver cómo se acentúan algunos aspectos en cada uno de los Evangelios: en Lucas, la oración; en Mateo, la claridad, etc.

Tal y como está planteada, la crítica de la redacción supone los resultados de la crítica de las fuentes y de las formas. Esta metodología de investigación aporta datos muy interesantes, como la perspectiva teológica de cada autor o el contexto histórico en que cada autor escribe su libro, aunque no se deben ignorar sus límites, tales como una excesiva dependencia de la teoría de las fuentes, y en los modos concretos de su aplicación es frecuente percibir un cierto escepticismo histórico, así como cierto subjetivismo por parte de algunos investigadores, que resta parte a sus resultados parte de su fiabilidad.

A modo de recapitulación

Podríamos dejar aquí este rápido repaso de algunos jalones importantes en la historia de la investigación bíblica en el ámbito universitario, normalmente en centros civiles, durante las décadas anteriores al comienzo del Concilio Vaticano II.

Lo expuesto, dentro de las necesarias simplificaciones de una visión muy a grandes rasgos, permite situarse en la fuerza con la que se adentraban en los textos, con unas metodologías análogas a las propias de la ciencia experimental que las habituales en teología, leyéndolos con una nueva frescura desde unas perspectivas que parecen más cercanas a las circunstancias concretas en las que se compusieron. A la vez, se percibe el notable cambio de perspectiva que introducen en la lectura de esos textos, con respecto al modo de entenderlos hasta entonces en el trabajo teológico o en la lectura espiritual. Y también es posible hacerse cargo de que entre ambas perspectivas surgen fricciones que dificultan una integración.

¿Era necesario prescindir de lo que se percibía como avances, en línea con el progreso de las ciencias históricas y literarias, propia de la cultura contemporánea, por obviar esos problemas? ¿Era conveniente abrirse a esos nuevos caminos, a pesar de que esto exigiera serios replanteamientos de posiciones teológicas cómodamente asumidas durante siglos? ¿Cabía una integración efectiva, en una nueva visión teológica que diera respuesta a todas las esperanzas que se abrían?

En ese debate se movía la exégesis católica y sus ecos llegaban a los padres conciliares que se disponían a participar en el Concilio.

2. La exégesis bíblica católica en los años anteriores al Concilio Vaticano II

En la sesión de trabajo de esta mañana hemos refrescado la memoria de los hitos más relevantes en la investigación bíblica académica desde finales del siglo XIX hasta los albores del Concilio Vaticano II. Ahora vamos a seguir recordando esos tiempos, pero desde la perspectiva de la historia de la Iglesia y de la teología católica. Estaremos así en condiciones de ponernos en el lugar de los Padres y peritos conciliares para hacernos cargo del contexto en el que comenzaron los trabajos preparatorios al Concilio y poder así apreciar de cerca la acción del Espíritu Santo en el desarrollo de los trabajos y su huella en los documentos conciliares.

Como se desprende obviamente de lo tratado esta mañana, la aplicación de las técnicas del análisis crítico-literario a los textos bíblicos puso de manifiesto que el proceso de composición de los libros que forman parte de la Biblia había sido mucho más complejo de lo que, ingenuamente, se había pensado en los siglos anteriores. También permitió reparar en que la Biblia habla de la historia empleando unos géneros literarios muy distintos a los actuales, en un modo que no se ajusta a los parámetros habituales de la narración histórica contemporánea.

Las hipótesis de Wellhausen, Martin Noth o Bultmann eran brillantes, y daban razón de muchos hechos observables en los textos bíblicos –narraciones repetidas, legislaciones diversas, saltos lógicos o incoherencias en los relatos, cambios de estilo literario, etc.– de un modo coherente con el marco histórico que iban dibujando las excavaciones arqueológicas del momento. Sus argumentos resultaban mucho más convincentes que las sencillas explicaciones catequéticas entonces en uso en la instrucción cristiana acerca de cómo se escribieron los libros de la Biblia.

A finales del siglo XIX en el ámbito académico la idea de un Moisés escribiendo el Pentateuco y transcribiendo las palabras y leyes que Dios le daba, propia de la imaginería anterior, quedaba absolutamente fuera de lugar. Y la certeza pacífica de que el Decálogo recogía textualmente los mandamientos divinos, por ejemplo, quedaba oscurecida por la sospecha de que se tratase de una recopilación meramente humana de normas consuetudinarias, formuladas de acuerdo a las necesidades de la época en que se redactaron, en cualquier caso, muchos siglos después de Moisés. E incluso la propia existencia histórica de Moisés quedaba en entredicho.

Estos modelos que intentaban dar razón del texto, a los que seguirían otros que los iban perfeccionando, fueron generando una producción exegética que nada tenía que ver con la exégesis que habían hecho los padres de la Iglesia o los teólogos medievales, realizada *a partir de la fe* (la Sagrada Escritura es palabra de Dios) y *al servicio de la fe* (para iluminarla, haciendo teología sobre la base de la Escritura, etc.). Esta producción se presentaba envuelta en una aureola de rigor científico que deslumbraba y, a la vez, socavaba los fundamentos de la fe de muchos católicos, que se encontraban sin recursos intelectuales ante tales propuestas.

Primeras reacciones cristianas ante la exégesis crítica

Las primeras reacciones a la exégesis crítica son muy antiguas, se remontan a los siglos XVII y XVIII y las más radicales tuvieron su origen en ámbitos protestantes casi desde los primeros pasos de la Reforma. Surgen del deseo de fidelidad al sentido literal de la Escritura. Después del Siglo de las Luces, se presentaba, en el protestantismo, como una protección contra la exégesis liberal.

Al tipo de lectura que se promueve en esos ámbitos se la denomina «fundamentalista», de acuerdo con los postulados que ellos mismos establecieron en el Congreso Bíblico Americano celebrado en Niágara, en el estado de New York, en 1895.

Los exegetas protestantes conservadores definieron allí «cinco puntos de fundamentalismo»: la inerrancia verbal de la Escritura, la divinidad de Cristo, su nacimiento virginal, la doctrina de la expiación vicaria, y la resurrección corporal en la segunda venida de Cristo.

Cuando la lectura fundamentalista de la Biblia se propagó en otras partes del mundo, dio origen a otros tipos de lecturas, igualmente «literales», en Europa, Asia, Africa, y América del Sur. Este género de lectura encuentra cada vez más adeptos, a finales del siglo XX, en grupos religiosos y sectas, pero también entre los católicos. Ya hablaremos más adelante de este fenómeno en sus manifestaciones actuales, pero señalemos que sigue derroteros particularmente peligrosos para la fe.

Primeras reacciones católicas ante el método histórico-crítico

La capacidad de reacción de la exégesis católica a los sucesivos retos que la exégesis crítica había comenzado a plantear desde la Ilustración fue mucho más mensurada y racional que las surgidas en los ámbitos de la Reforma.

Hasta finales del siglo XIX, los puntos de referencia pacíficamente asumidos acerca de la Sagrada Escritura en la fe de la Iglesia eran los expresados, por ejemplo, en la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, aprobada el 24 de abril de 1870, con unas expresiones fundamentales muy similares a las de Trento. Recordemos una alusión emblemática acerca de la Sagrada Escritura, realizada al hablar de la Revelación:

> «Esta revelación sobrenatural, según la fe de la Iglesia universal, proclamada por el santo sínodo de Trento, está contenida en los libros sagrados y en la tradición no escrita, que, recibida por los Apóstoles de la boca de Cristo o trasmitida casi de mano en mano desde los mismos Apóstoles bajo el dictado del Espíritu Santo, ha llegado hasta nosotros. Estos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, en toda su integridad y con todas sus partes, tal y como son elencados en el decreto de ese concilio y como se encuentran en la antigua edición latina de la Vulgata, deben ser aceptados como sagrados y canónicos. La Iglesia los considera como tales no porque, compuestos por obra de un hombre hayan sido después aprobados por su autoridad, ni tampoco porque solamente contengan la revelación sin error, sino porque escritos inspirando el Espíritu Santo tienen a Dios como autor y como tales han sido entregados a la Iglesia».

El núcleo central de estas palabras lo constituye la afirmación del carácter «sagrado» y «canónico» de la Escritura, en la que, junto con la tradición no escrita, se contiene la revelación sobrenatural. Estos libros son, pues, elementos constitutivos del proceso de la revelación sobrenatural, y en este marco es en el que cobran todo su valor.

Pontificia Comisión Bíblica y encíclica Providentissimus Deus

Ante los primeros desarrollos importantes de las hipótesis histórico-críticas, e intentando dialogar con ellas desde este, hubo algunos teólogos que exploraron nuevas vías. Tal vez el más relevante fuera Marie Joseph Lagrange, un dominico de origen francés que, por diversas circunstancias realizó sus estudios teológicos en Salamanca, en el convento San Esteban. También estudió árabe y hebreo. Con el permiso de sus superiores, marchó a Jerusalén en 1890. En 1892 ya estaba con la casa puesta (convento de San Esteban) y con una pequeña escuela bíblica para ir formando a la gente. Se funda así la *École Biblique* de Jerusalén. También empieza a publicarse la *Revue Biblique*, que tendrá una gran influencia en la exégesis católica.

El 2 de octubre de 1892, moría Ernest Renan, una figura que había sido muy polémica: valorado desde el campo liberal y criticado desde los campos oficiales de la teología católica. Con motivo de su muerte se suscitó en Francia una gran polémica cultural en periódicos y revistas, hasta el punto de que las dificultades suscitadas por los estudios bíblicos a la teología y a la formulación tradicional de la fe fueron objeto de un amplio debate cultural en el mundo culto de la época.

Pocos meses después la encíclica *Providentissimus Deus* promulgada por el papa León XIII el 18 de noviembre de 1893 salió al paso de la ofensiva de la exégesis liberal que presentaba los resultados de sus análisis literarios e históricos como conclusiones fundadas en los logros de la ciencia. Se trata de un escrito eminentemente apologético que respondía a unas dificultades concretas que habían sido planteadas con mucha crudeza. En ella el Papa, a la vez que marcaba unas pautas de prudencia para que no se resintiera la fe de los fieles, exhortaba a los exegetas católicos a adquirir una buena preparación científica, a la que la Iglesia no tiene ningún miedo, ya que —según diría— una buena labor crítica, realizada con verdadera competencia científica, es el primer medio de defensa de la fe cristiana.

Pocos meses antes, en 1902, el mismo León XIII había creado la Pontificia Comisión Bíblica para responder a las dificultades concretas que pudieran plantear a la fe y a la moral las cuestiones críticas sobre la Biblia. Sus primeros decretos tuvieron un carácter prudencial: su objetivo era evitar que se acepten acríticamente por parte de los fieles las hipótesis de trabajo que se estaban debatiendo por los expertos, muchos de ellos no católicos, y en algún caso como el de Wellhausen notoriamente opuestos a la doctrina católica. Siguiendo lo que había sido doctrina común, y utilizando un complejo lenguaje canónico, se redactan varios decretos acerca de cuestiones relativas a los Libros históricos del Antiguo Testamento. Entre ellos figura unas respuestas en 1906 «sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco», y otras en 1909 «acerca del carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis».

Frente al desconcierto que se estaba produciendo, el Magisterio de la Iglesia estaba ofreciendo algunas orientaciones prudenciales, que sirvieran para frenar la difusión de estas hipótesis, con el objeto de evitar graves quebrantos en las convicciones religiosas de muchas personas. En ese contexto prudencial es donde se enmarcan históricamente esas primeras respuestas de la Pontificia Comisión Bíblica.

Primeros pasos de la exégesis católica en el ámbito histórico-crítico

A medida que avanzaba el siglo XX, la tensión se fue relajando. Pero sólo a partir de 1930, y con mucha prudencia y recelos, fueron comenzando a difundirse en la enseñanza las hipótesis del momento acerca de la investigación histórico crítica de los textos biblicos. La evolución de los apuntes de Agostino Bea para los alumnos del *Biblico* en esos años ilustra bien ese proceso.

Las técnicas de análisis literario e histórico aplicadas a la Biblia se fueron perfeccionando, y fue perfilándose lo que actualmente se entiendo como método histórico-crítico, con unos protocolos de investigación bien definidos, e irreprochables en sí mismos. Poco a poco, esta metodología fue abriéndose paso entre los exegetas católicos, suscitando esperanzas de renovación. Sin embargo, la brecha entre esa exégesis y la teología seguía estando muy abierta, lo que generaba fuertes tensiones.

Lo sucedido en Italia a principios de los años cuarenta permite hacerse cargo de la fuerza de esas tensiones. Comenzó por entonces a circular un librito de un sacerdote llamado Dolindo Ruotolo, que se ocultaba bajo el seudónimo de Dain Cohenel, y titulado: *Un gravísimo peligro para la Iglesia y para las almas. El sistema crítico-científico en el estudio e interpretación de la Sagrada Escritura, sus funestas desviaciones y sus aberraciones*. Tiene 48 páginas y en él se plantea un duro ataque a la exégesis histórico-crítica. El autor lo hizo llegar al Papa, a los Cardenales, a todos los obispos de Italia, a algunos superiores generales de órdenes religiosas y a muchos sacerdotes. Ruotolo, asustado ante la «infiltración de nuevas ideas», habla del daño que en su opinión esto puede producir a la gente: males, peligros para la fe, por el uso de los métodos histórico críticos. Para él, sólo vale la exégesis espiritual de los Padres.

El revuelo provocado por este librito fue tan grande que la Pontificia Comisión Bíblica escribió una carta a los obispos italianos, con fecha de 20 de agosto de 1941, en la que respondía a los planteamientos del libro. El tono y contenido de esta carta son un preludio de la orientación que habría de ofrecer la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, que Pío XII publicaría poco más de un año después, el 30 de septiembre de 1943. En ella se realizan importantes puntualizaciones ante los nuevos rumbos que había ido tomando la exégesis bíblica en esos años. Se ratifica sobre todo la importancia de buscar el sentido literal. Para ello hay que conocer bien los modos de hablar de la época y los géneros literarios con los que se escribía en la antigüedad. Así mismo, la encíclica enseña que la crítica textual tiene una enorme importancia en los tiempos actuales. Se anima a los exegetas católicos a estudiar con cuidado y sin desatender las investigaciones recientes todo lo que se refiere a los autores sagrados, fuentes, formas de expresión etc. Para eso se hace imprescindible el recurso a la arqueología y demás ciencias que puedan ayudar a entender con más precisión los antiguos géneros literarios. De este modo se abre una nueva perspectiva en la teología católica, y se empiezan a hacer estudios que entrarán en un mayor diálogo con la exégesis protestante.

Esperanzas y tensiones ante la nueva situación

Aunque el marco de trabajo se iba clarificando, en el día a día las fricciones entre las nuevas tendencia de la exégesis y teología eran continuas. No se quedaban en las discusiones de expertos sino que podían percibirlas los mismos estudiantes de teología.

Un testimonio de gran interés acerca de esa situación es el que ofrece Joseph Ratzinger en su breve autobiografía publicada en 1998. Menciona en ella unas impresiones personales que le impactaron en 1947, cuando estudiaba en la Facultad de Teología de Munich. Recuerda que el cuerpo docente de esa Facultad, donde estudió después de la segunda guerra mundial, se había formado con unos profesores procedentes de Breslau (los biblistas, Stummer y Maier), otros de Münster (entre ellos Michael Schmaus) y algunos otros procedentes de Braunsberg. Acerca de ellos, comenta:

> «se nos hizo pronto claro que el grupo de Breslau no se distinguía del de los profesores llegados de Münster y Braunsberg sólo por la edad (…), sino porque eran también expresión de otra época teológica. Los dos exegetas y (aunque de un modo menos evidente) el profesor de historia de la Iglesia eran expresión, en el buen sentido, de la era liberal. Sin embargo, los tres de Münster, y también los dos profesores de Braunsberg, estaban marcados por el cambio teológico que había tenido lugar después de la primera guerra mundial. (…) Bajo el choque de esta experiencia se volvía de nuevo la vista hacia aquello que anteriormente se había considerado como ya superado: la Iglesia, la Liturgia, el Sacramento» (*Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, (Encuentro, Madrid, 1998) 65-66).

En sus palabras, se refleja un contraste entre dos formas de hacer teología. La que continuaba en la «era liberal», que se había difundido ampliamente en el ámbito universitario durante el siglo XIX, y la que buscaba renovar la teología redescubriendo lo más valioso de los orígenes cristianos.

Entre los representantes del primer grupo se contaban los profesores de Sagrada Escritura, cuya exégesis se había quedado en la época liberal. Sin embargo, recordaba que sus enseñanzas seguían teniendo un fuerte atractivo, a pesar de sus limitaciones:

> «Las formas abiertas y sin prejuicios de afrontar las cuestiones, a partir del horizonte del método histórico-liberal, creaba una nueva inmediatez con las Sagradas Escrituras y descubría dimensiones del texto que ya no eran perceptibles en la lectura excesivamente cristalizada del dogma. La Biblia nos hablaba con una inmediatez y una frescura nuevas» (*ibid.*, 65).

Mientras tanto, los segundos, los profesores de teología, seguían unos derroteros, divergentes de los anteriores, pero también apasionantes:

> «Todos nosotros vivíamos en la percepción del renacimiento, advertido ya en los años veinte, de una teología capaz de plantearse preguntas con un renovado coraje y de una espiritualidad que se desembarazaba de lo que estaba envejecido y superado, para hacer revivir de manera nueva la alegría de la redención. El dogma no era sentido como un vínculo exterior, sino como la fuente vital que en realidad posibilitaba nuevos conocimientos. La Iglesia estaba para nosotros viva, sobre todo en la liturgia y en la gran riqueza de la tradición teológica» (*ibid.*, 69).

Son recuerdos de un testigo privilegiado de los estudios teológicos en el siglo XX que hacen pensar, porque reflejan con viveza un problema que estaría muy vivo en los trabajos del Concilio Vaticano II, y que aún sigue de algún modo siendo actual. Los teólogos sentían el dogma, no como una atadura, sino como una fuente de energía vital. Pero lo que decían los biblistas hacía que el trabajo de los teólogos se percibiera como una «lectura excesivamente cristalizada del dogma».

¿Cómo fue posible la existencia de tal disociación entre la docencia bíblica y la teológica, cuando había un clima de «renacimiento» y de «nuevo coraje» para afrontar las cuestiones? ¿Qué estaba pasando con las ciencias bíblicas, que, a la vez que proporcionaban una «nueva inmediatez con las Sagradas Escrituras», creaban distancias con los teólogos? Se estaban manifestando problemas que antes o después habría que afrontar.

En los años inmediatamente posteriores, especialmente en los años cincuenta, la puerta que había abierto la Encíclica *Divino afflante Spiritu* impulsó el interés de numerosos exegetas católicos por la investigación del origen literario de los textos bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento fructifica en un gran número de trabajos, algunos de ellos muy valiosos. Los trabajos de Agostino Bea, Joseph Coppens o Roland de Vaux, en el ámbito del Antiguo Testamento, o los de Pierre Benoit, Stanislas Lyonnet, Lucien Cerfaux o André Feuillet en el del Nuevo, son bien representativos de ese momento.

De este modo en la década de los años cincuenta se iba tendiendo un puente hacia el diálogo con la Historia de las formas. En efecto, en esos años se observa un rápido giro, que va, de la actitud crítica y de repulsa global, a considerar lo que desde entonces empiezan a calificarse de aspectos aprovechables o positivos del nuevo método. Pero esto habría de suscitar un fuerte debate, ya que no resultaba tan obvio que un cambio de rumbo tan brusco fuera a conducir a buen puerto, ya que ponía en cuestión creencias firmemente asentadas en la teología.

Cuestiones debatidas en los años inmediatamente anteriores al Concilio Vaticano II

En efecto, en la teología católica se consideraba como una herencia asumida e incuestionable la inerrancia y veracidad histórica de los libros que forman parte de la Sagrada Escritura, sobre todo a partir de los desarrollos de la teología de la inspiración divina que, sobre la base establecida por la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, habían propuesto las grandes encíclicas bíblicas, sobre todo *Providentissimus Deus* y *Divino afflante Spiritu*.

Las posiciones del liberalismo protestante, primero, del modernismo católico después, y de los primeros propugnadores de la Historia de las formas, más adelante, debido a su radicalidad, suscitaron de entrada, entre los católicos, una postura más bien de repulsa ante las nuevas posiciones que de profundización en la actitud tradicional. De hecho, en las primeras décadas del siglo XX se había prestado más atención a la apologética bíblica que a considerar las eventuales aportaciones que pudieran derivarse de las nuevas metodologías.

Así pues, el diálogo con los nuevos métodos desarrollado especialmente desde 1955 a 1960, fue ocasión de divergencias de opinión entre los católicos. Aunque muchos grandes maestros de la exégesis, como los antes mencionados, procedían con perspicacia y seriedad, no ocurría lo mismo con otros estudiosos renombrados que extraían conclusiones poco profundas e inmaduras.

En vísperas del Concilio Vaticano II, y como consecuencia de la polémica sobre todo en torno a la exégesis bultmanniana, la cuestión de la historicidad de los Evangelios cobró un notable protagonismo. Para unos, la veracidad histórica y objetiva de los relatos evangélicos debía considerarse incuestionable como consecuencia de la divina

inspiración de la Biblia. Para otros, el principio dogmático debía mantenerse, pero las exigencias concretas de «objetividad histórica» debían ser consideradas también desde el análisis histórico-literario de los pasajes, de modo que el principio dogmático, por sí solo, no resolvía todos los problemas de historicidad. Finalmente, para otros, era la crítica histórico-literaria la que debía determinar el grado de historicidad de cada relato, reclamando la autonomía, práctica o teórica, de tales investigaciones respecto de cualquier principio dogmático.

En esa situación, a veces, se hacían afirmaciones que comprometían la historicidad de acontecimentos de la vida de Jesús que están en la base de los dogmas cristológicos, como por ejemplo su nacimiento virginal.

Esta situación llegó a preocupar seriamente a los pastores y a los responsables de los estudios exegéticos y teológicos. Evidentemente, las cuestiones sobre la veracidad histórica de los pasajes evangélicos gravitaban inmediatamente sobre las bases de la Cristología dogmática y aún de la misma fe. Si para Bultmann, por su concepción luterana de la fe desnuda, desconectada de la razón, la carencia de apoyatura histórica de la Cristología está en la misma base de su concepción de la fe; para los católicos, en cambio, la falta de apoyatura histórica conduce fácilmente a poner en crisis la misma fe. Por esta causa, los debates sobre la exégesis bultmanniana en esos años entre los católicos fueron muy acalorados.

Los años 1958 a 1960 fueron particularmente polémicos. En 1960 apareció, entre otros, un libro colectivo, editado por Helmut Ristow y Karl Matthiae con el expresivo título de *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* donde colaboraban exégetas protestantes y católicos, y que tuvo una gran repercusión.

En ese mismo año el Cardenal Agostino Bea dirigía una exhortación a la serenidad y a la prudencia con ocasión de la «Settimana Biblica Italiana», y al año siguiente el Santo Oficio intervenía con un *Monitum* con fecha de 20 junio 1961 (AAS 53 (1961), 507) para salvaguardar la veracidad histórica de los Evangelios.

En esos momentos, el Papa Juan XXIII ya había anunciado el Concilio Vaticano II, pero aún no se había inaugurado. El *Monitum* no lograba imponer la calma en las discusiones, que en buena parte se polarizaban sobre el enjuiciamiento de la *Formgeschichte.*

El diálogo con la *Formgeschichte* y la *Redaktionsgeschichte* y las discusiones sobre estos métodos y sus consecuencias se habían generalizado y marcarán, desde entonces, una fuerte impronta no sólo en la exégesis del Nuevo Testamento, sino en los principios estructurales de las Cristologías que se han venido publicando estos últimos veinte años.

Distanciamiento entre exégesis bíblica y teología dogmática

La exégesis iba abriéndose cada vez más a la investigación crítica, y la teología buscaba caminos de renovación con redoblado entusiasmo. Pero la relación entre ambas se hacía cada vez más difícil.

A las puertas del Concilio se echaba en falta un diálogo más profundo entre exégesis y teología que se preguntara por los presupuestos subyacentes a la metodología histórico-crítica y su compatibilidad con la fe vivida y profesada en la Iglesia, así como una valoración objetiva del valor y alcance de sus conclusiones. Los teólogos sentían

cierto complejo de inferioridad ante los exegetas, y los exegetas pensaban más en coordenadas de sociología histórica que de teología.

En 1961 Karl Rahner publicó un conocido artículo, *Exégesis y Dogmática*, en el que con un tono irónico y festivo hace una aguda síntesis de la situación en ese momento.

> «Este trabajo —escribe— ha surgido de la impresión de que dentro de la teología católica impera un cierto extrañamiento entre los representantes de estas dos disciplinas. Nos parece que no pocos representantes de ambas regiones de trabajo de la teología católica se consideran mutuamente con una cierta desconfianza, con irritación incluso. Los dogmáticos parecen, aquí y allá, tener la impresión de que los exegetas se preocupan muy poco cordialmente por esa teología a la que el dogmático se sabe ligado (…). Los exegetas, por su parte, parecen aquí y allá ser de la opinión, de que los dogmáticos (…) no han tomado nota suficientemente de los progresos que la exégesis católica ha conseguido en los últimos decenios» (*Escritos de teología*, vol.V [Taurus, Madrid, 1964], 83).

Y, con la autoridad del teólogo dogmático que era, brinda unos consejos amables a los exegetas:

> «Queridos hermanos y respetados señores colegas: permitidme que sea de la opinión de que vosotros, exegetas, no tenéis siempre suficiente consideración para con nosotros los dogmáticos y para nuestra dogmática (…) Vosotros, exegetas, olvidáis algunas veces que sois teólogos católicos. Naturalmente que lo queréis ser y naturalmente que lo sois. Naturalmente que no tengo yo la más mínima intención de exteriorizar la injustificada sospecha de que no conozcáis los principios católicos sobre la relación de exégesis y dogmática, fe e investigación, ciencia y ministerio eclesiástico docente, o que no queráis observarlos. Pero vosotros sois hombres y pecadores como todos los demás hombres (incluidos los dogmáticos). Por lo mismo os puede pasar en la cotidianeidad de vuestra ciencia, que no tengáis en cuenta suficientemente esos principios fundamentales. Así es a veces» (*ibid.*, 85-86).

Pero también invita a hacer examen de conciencia a sus colegas de la dogmática:

> «Querido amigo, sé honrado: tú entiendes de exégesis menos de lo que sería deseable. En cuanto dogmático exiges, justificadamente, poder ejercer por derecho propio exégesis y teología bíblica (…). Pero entonces has de ejercer exégesis como hoy tiene que hacerse, no como se hizo en los buenos tiempos antiguos. O mejor, no solamente así. Tu exégesis en la dogmática ha de ser convincente también para los exegetas especialistas» (*ibid.*, 94).

El estilo provocativo de estas palabras, con trazos demasiado fuertes, suscitó como era de esperar reacciones y puntualizaciones. En cualquier caso, planteó de modo abierto la necesidad de que unos y otros se replanteasen a fondo su metodología de trabajo, algo que ya se iba percibiendo como necesario, y que, con más o menos fortuna comenzaba a llevarse a la práctica por teólogos y exegetas.

Parte de la perplejidad perfectamente caricaturizada por Karl Rahner en este artículo deriva precisamente de la dificultad para discernir en ese momento entre la producción católica, cada vez más amplia, lo que constituía una verdadera aportación sólida de lo que eran propuestas no suficientemente maduradas.

La Instrucción «Sancta Mater Ecclesia»

En este clima de opiniones encontradas, el Beato Juan XXIII encomendó a la Pontificia Comisión Bíblica, a finales de 1962, un estudio sobre el método histórico-formal que pudiera proporcionar unos puntos de referencia adecuados para los trabajos del Concilio que estaba comenzando. Aún se requerirían casi dos años, hasta el 21 de abril de 1964, para presentar un texto a la aprobación del Papa. Con esa fecha se publica la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* sobre la veracidad histórica de los Evangelios.

Se trata de un documento a la vez prudente y abierto. De modo breve pero claro, la Instrucción reprueba los errores y muchas de las conclusiones de método de la historia de las formas, pero no quiere cerrar el camino a la utilización de las puras técnicas de análisis crítico histórico-literario desarrolladas por el método, aunque advirtiendo de la suma cautela con que deben aplicarse:

> «Donde convenga le será lícito al exegeta examinar los eventuales elementos positivos ofrecidos por el método de la historia de las formas, empleándolo debidamente para un más amplio entendimiento de los Evangelios. Lo hará, sin embargo, con cautela, pues con frecuencia el mencionado método está implicado con principios filosóficos y teológicos no admisibles, que vician muchas veces tanto el método mismo como sus conclusiones en materia literaria. De hecho, algunos fautores de este método, movidos por prejuicios racionalistas, rehúsan reconocer la existencia del orden sobrenatural y la intervención de un Dios personal en el mundo, realizada mediante la Revelación propiamente dicha, y asimismo la posibilidad de milagros y profecías.
>
> Otros parten de la falsa noción de fe, como si ésta no cuidase de las verdades históricas o fuera con ellas incompatible. Otros niegan *a priori* el valor e índole histórico de los documentos de la Revelación. Otros, finalmente, no apreciando la autoridad de los Apóstoles, en cuanto testigos de Cristo, ni su influjo y oficio en la comunidad primitiva, exageran el poder creador de dicha comunidad. Todas estas cosas no sólo son contrarias a la doctrina católica, sino que también carecen de fundamento científico y se apartan de los rectos principios del género histórico» (n.1)

La crítica protestante alemana de la *Formgeschichte* y de la *Traditiongeschichte*, así como la crítica la anglosajona, habían llegado a afirmar que en los evangelios no había intencionalidad biográfica, sino catequética y teológica. En la lectura ponderada de los estudios se apreciaba que había algunos aspectos esenciales a sus métodos que era necesario corregir. En concreto, lo relativo a la función «creadora» de la primitiva comunidad, y su planteamiento de la veracidad histórica de los evangelios.

De hecho, se hace notar que la función creadora de la comunidad no responde primaria ni principalmente a factores culturales o sociológicos, sino a un dinamismo que brota de los dichos y hechos de Jesús. A su vez, esa comunidad primitiva no es caótica o acéfala, sino que posee unas instancias de control: los «apóstoles».

Por lo que se refiere a la veracidad histórica de los Evangelios se invita a reflexionar sobre los tres momentos en los que surge y adquiere forma la tradición desde Jesús hasta la redacción de los Evangelios, pasando por la creación de formas literarias y su transmisión en la comunidad primitiva:

1) La propia vida y enseñanza del Señor en presencia de sus discípulos;

2) la predicación de los Apóstoles después de los acontecimientos de Pascua y de la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés;

y 3) la puesta por escrito, bajo la inspiración del Espíritu Santo, de ese testimonio y enseñanza oral de los Apóstoles por obra de algunos de ellos y de otros varones apostólicos.

Los evangelios responden a un proceso de actualización del sentido originario, salvífico y cristológico, que tenían los acontecimientos. La Instrucción afirma, por un lado, la continuidad entre la enseñanza prepascual de Jesús y el kérygma apostólico:

> «Después que Cristo resucitó de entre los muertos y su divinidad se manifestó de forma clara, la fe no sólo no les hizo olvidar el recuerdo de los acontecimientos; antes bien lo consolidó, pues esa fe se fundaba en lo que Cristo había realizado ante ellos y les había enseñado» (n. 2).

Y de otro, señala la validez del acceso a Jesús a través del kérygma apostólico plasmado en los textos evangélicos:

> «Por el culto con que luego los discípulos honraron a Cristo, como Señor e Hijo de Dios, no se verificó una transformación suya en persona «mítica», ni una deformación de su enseñanza» (n. 2).

En síntesis, se puede afirmar que la Instrucción es al mismo tiempo abierta y prudente. No cierra la puerta a ningún método que pueda contribuir a un mejor conocimiento de la Escritura, pero advierte acerca de las cautelas que debe tomar el investigador de la Biblia. Marca una línea que será, ciertamente, muy útil para los trabajos del Concilio.

3. La Sagrada Escritura en el marco de la Revelación: inspiración divina e interpretación de la Sagrada Escritura, en *Dei Verbum*

Después de las dos sesiones de trabajo de ayer, en las que intentamos acercarnos a las cuestiones más candentes acerca de la Sagrada Escritura en el contexto teológico en que se iniciaron los trabajos del Concilio Vaticano II, hoy vamos a concentrar nuestra atención en los documentos conciliares que se ocupan más directamente del tema. El más importante, como es sabido, es la Constitución Dogmática *Dei Verbum*. En la primera sesión de hoy realizaremos un acercamiento general al documento, para centrarnos en seguida en sus enseñanzas sobre las cuestiones bíblicas generales. En la segunda sesión nos ocuparemos del modo en que propone acercarse al Antiguo Testamento, y en la tercera al Nuevo Testamento.

Pero antes que nada, convendrá que recordemos brevemente algunas cuestiones básicas sobre su itinerario redaccional hasta llegar a la estructura y el contenido que serían definitivos. Tanto ahora, como en las sesiones siguientes, el conocimiento de los sucesivos cambios que se fueron introduciendo en la redacción del texto y los motivos por los que se introdujeron nos ayudará a calibrar mejor el significado y alcance de sus formulaciones.

El itinerario redaccional de Dei Verbum

El 25 de enero de 1959 Juan XXIII anunciaba al mundo la próxima celebración de un Concilio Ecuménico, que sería el Vaticano II. Su apertura tuvo lugar el 11 de octubre de 1962 y sus trabajos se prolongarían hasta el 8 de diciembre de 1965, en que sería clausurado por Pablo VI. Se desarrolló en cuatro etapas, en los meses de septiembre u octubre a noviembre o diciembre de cada año. En esas etapas, todos los obispos y miembros del Concilio se reunían en la basílica de San Pedro en el Vaticano para la discusión de los proyectos y los detalles de los documentos, así como para su aprobación. En total se aprobarían 16 documentos: 4 constituciones, 9 decretos y 3 declaraciones.

La Constitución Dogmática *Dei Verbum* fue el documento que más tardó en ser aprobado por el Concilio, lo que da una idea de la complejidad de las reflexiones debido a la gravedad de las cuestiones que estaban en discusión. El primer esquema empezó a discutirse el 14 de noviembre de 1962, solo un mes después de haberse iniciado el Concilio, pero el quinto y definitivo esquema no sería aprobado hasta el 18 de noviembre de 1965, cuando sólo faltaban 20 días para su clausura.

La Comisión doctrinal preparatoria había elaborado dos esquemas acerca de lo referente a la Tradición y a la Escritura, el *De fontibus revelationis* y el *De deposito fidei custodiendo,* aunque sólo el primero llegaría a discutirse en el aula conciliar.

El esquema *De fontibus revelationis* no gustó a muchos padres conciliares desde su primera lectura, cuando les fue distribuido, antes de la discusión en el aula. Les parecía excesivamente escolástico y apologético, y poco concorde con la dimensión pastoral y ecuménica que el Papa Juan XXIII había marcado como pauta para el Concilio. En esos días, comenzó a circular extraoficialmente un esquema alternativo preparado por el Secretariado para la Unión de los Cristianos junto con algunos teólogos.

La discusión en el aula conciliar del *De fontibus revelationis* comenzó el 14 de noviembre de 1962 comenzó la discusión. Lo presentaron cardenal Ottaviani y monseñor Salvatore Garofalo muy a la defensiva frente a los esquemas alternativos que habían comenzado a circular por otras vías.

Los cardenales Liénart y Frings, abrieron de nuevo el debate rechazando abiertamente el esquema, aun como objeto de estudio. El primer día hubo 15 intervenciones y sólo 4 consideraban aceptable el esquema como base de discusión, las 11 restantes lo rechazaban de plano. En los días siguientes fue manifestándose análoga división de pareceres.

Ante las sucesivas intervenciones, que manifestaban más oposición que aceptación del esquema presentado, el 19 de noviembre el Consejo de Presidencia decidió consultar a los obispos si convenía seguir o no discutiendo ese esquema. La votación se realizó el 20 de noviembre. Los votos que rechazaban el esquema llegaron superaron el 60%, pero no alcanzaron las dos terceras partes requeridas por norma para que se retirase. La discusión debería, pues, continuar. Sin embargo, al día siguiente, se leyó un comunicado del papa Juan XXIII mediante el cual retiraba el esquema y encomendaba la elaboración de un nuevo a una comisión mixta, en la que participaba la Comisión doctrinal –que había preparado el *De fontibus revelationis*–, con el cardenal Ottaviani a la cabeza, y el Secretariado para la Unión de los Cristianos, dirigido por el cardenal Bea, que había preparado el texto alternativo que se había hecho circular.

El segundo esquema, que se denominó *De divina Revelatione,* fue un texto de compromiso entre los dos grupos integrados en la comisión mixta. No obstante, el cambio de nombre, ya es bastante significativo acerca de la nueva orientación a la que se apuntaba. Señala un cambio en el objeto sobre el que se va a tratar: no las «fuentes» de la Revelación, sino la «Revelación» en sus fuentes. Cambio que tiene una importancia capital en la manera de entender la Escritura y, en consecuencia, de concebir la teología de la Escritura.

Ese esquema se terminó de redactar el 22 de abril de 1963, y se envió a los padres conciliares en mayo. Se recibieron unas trescientas respuestas en nombre de uno o de varios obispos, que en total sumaban 2.481 propuestas de enmienda al esquema. El texto seguía sin gustar, por lo que se vio que requeriría una revisión muy a fondo. No llegó a discutirse en el aula conciliar en la segunda etapa del Concilio. Al final de esa segunda etapa, Pablo VI, que había sido elegido Papa el 21 de junio de 1963, pidió que el Concilio siguiera trabajando sobre el tema.

El tercer esquema se elaboró partir de las aportaciones hechas al segundo, y en su redacción ya no intervino directamente el Secretariado para la Unión de los Cristianos, como tampoco lo haría en las siguientes redacciones. En cambio, en la Comisión doctrinal se creó una subcomisión interna para este esquema compuesta por 7 padres y 19 peritos que fue la que se encargó de elaborar este nuevo esquema. Su texto fue enviado a los padres conciliares el 3 de julio de 1964, y se discutió en el aula del 30 de septiembre al 6 de octubre de ese año durante la tercera etapa del Concilio. Dieron su opinión un total 121 padres conciliares y, en general, los juicios sobre el contenido

eran muy positivos, aunque se sugirieron aclaraciones a algunos puntos y se propusieron formulaciones diversas en otros.

Ese esquema fue revisado, todavía dentro de la tercera etapa, teniendo en cuenta las aportaciones que se habían presentado durante su discusión, en una *cuarta redacción* que fue distribuida el 20 de noviembre de 1964. Esta redacción no modificaba sustancialmente la anterior, pero sí la enriquecía en algunos aspectos.

El año siguiente, durante la cuarta etapa del Concilio, esa cuarta redacción se votó, parte por parte y en su totalidad. Un total de veinte votaciones realizadas del 20 al 22 de septiembre de 1965. Los *placet iuxta modum* (votos positivos, pero con alguna propuesta de enmienda) a los diversos números fueron un total de 1.498. Aún quedaba bastante trabajo por hacer con la revisión una a una de esas casi mil quinientas propuestas.

Para preparar el *quinto esquema,* que sería el definitivo, se agruparon los 1.498 *modi* o enmiendas propuestas en 212, uniendo los que hacían la misma o casi la misma propuesta. De ellas solo se aceptaron unas cincuenta. Las mayores disensiones se producían en torno a tres temas que el Papa, en nombre propio y haciendo suyas las inquietudes de una minoría no pequeña preocupada por cómo iban a quedar en la redacción final, pidió que se aclarasen. Se trataba del carácter constitutivo de la tradición, de la verdad salvífica de la Escritura y del valor histórico de los evangelios. A partir de los *modi* aceptados y de las tres enmiendas propuestas por el papa y reelaboradas por la Comisión, se llegó al texto que sería el definitivo. Se cambió el nombre que se venía usando desde el segundo esquema, *De divina Revelatione*, por el que sería definitivo: *Dei Verbum.*

Su texto se distribuyó el 25 de octubre de 1965 para que primero se votara capítulo por capítulo, como se hizo el 29 de octubre de 1965, y luego todo el esquema. En esa votación sólo hubo 27 votos en contra. El 18 de noviembre de 1965, en la octava sesión pública del Concilio, el mismo texto se presentaría a la votación definitiva. El resultado sería de 2.344 *placet* frente a sólo 6 *non placet.* Inmediatamente el Papa, en unión con los demás obispos, promulgó la Constitución Dogmática *Dei Verbum*.

La estructura de Dei Verbum: *La Sagrada Escritura en el marco de la Revelación*

Uno de los valores más importantes de *Dei Verbum* está en su propia estructura cuando sitúa la Sagrada Escritura en el marco de la revelación, y coloca ambas nociones en relación con la de palabra de Dios.

De entrada, llama la atención la profunda unidad de planteamientos y contenidos que se puede apreciar en una lectura atenta del documento, como ya lo observó con perspicacia Henri de Lubac (cf. *La révélation divine*, Cerf, Paris [3]1983, 174): unidad del Revelador y del Revelado, unidad en Él de los dos Testamentos, unidad de la Escritura y la Tradición, y unidad del Verbo de Dios en las dos formas en que se nos presenta: la Escritura y la Eucaristía.

La Constitución Dogmática lleva como título «Dei Verbum» (la Palabra de Dios) y como subtítulo «Sobre la revelación divina». De algún modo ambas expresiones se igualan. Puede decirse que el documento trata de la palabra de Dios, es decir, de la revelación divina. Pero en cuanto se observa su esquema general se comprueba que el documento se ocupa sobre todo de la Sagrada Escritura. Estos son sus capítulos:

La Revelación en sí misma –es el único donde no se menciona la Escritura–,

la transmisión de la revelación divina,

la inspiración divina de la Sagrada Escritura y su interpretación,

el Antiguo Testamento,

el Nuevo Testamento,

la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia.

No se trata de una contradicción entre título y subtítulo con el contenido real, sino que tanto el título y subtítulo como el primer capítulo establecen el marco en el que se puede entender la Sagrada Escritura en la fe de la Iglesia.

Lo sucedido en la redacción del documento, especialmente en el cambio del primer al segundo esquema, es sin duda interesante.

El primer esquema, *De fontibus revelationis*, pretendía dirimir de raíz algunas cuestiones controvertidas de exégesis y teología de la Escritura, particularmente vivas en ese momento. Estaba compuesto de cinco capítulos que trataban de las relaciones entre Escritura y Tradición, de la inspiración y la inerrancia de la Biblia, de la autenticidad y veracidad de los libros sagrados, del uso de la Vulgata y de la interpretación. Ya dijimos antes que no gustó y fue retirado por Juan XXIII, que encargó a la llamada comisión mixta la redacción de un nuevo esquema.

Este nuevo esquema cambia de título y se denomina *De divina revelatione*. Se abre con un proemio y pasa enseguida al primero de sus cinco capítulos, titulado *De verbo Dei revelato*, donde se ocupa de las relaciones entre Escritura y Tradición.

Los títulos de los ambos esquemas reflejan las diferentes concepciones teológicas que laten en cada versión del documento. El primer esquema no dejaba de ser una recopilación de ideas expresadas en los documentos recientes del Magisterio. Su planteamiento de fondo era deudor del Concilio Vaticano I: la Escritura y la Tradición en la Iglesia son los lugares donde encontrar las verdades de la fe. El segundo, en cambio, estaba más atento a cuanto ofrece la misma revelación bíblica y al desarrollo experimentado por la teología desde el Vaticano I.

Las consecuencias de este cambio de horizonte son muchas, pero destaca sobre todo el hecho de que se va a ofrecer un marco adecuado para la comprensión del misterio de la Sagrada Escritura, al situarlo en la economía de la revelación y en la economía de la transmisión de la revelación.

Esa economía se comprende mejor en una lectura detenida del documento conciliar.

La Revelación en sí misma: hechos y palabras, no textos

El capítulo I se titula «La Revelación en sí misma» y en él se presenta la Revelación desde el punto de vista de Dios como un acto de amor, y cuyo contenido es la manifestación de sí mismo y de su voluntad en una historia compuesta de hechos y palabras que culmina en Cristo, mediador y plenitud de la revelación. Leo el texto completo del primero de sus números, el 2:

> «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de

> la naturaleza divina. En consecuencia, por esta revelación, dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación» (n. 2)

A continuación, los puntos 3 y 4 enumerarán las fases de esa revelación en forma histórica. Es conveniente observar que en todo este capítulo titulado «La Revelación en sí misma», se habla de los hechos y de las palabras reveladoras, pero en ningún momento se hace mención de los libros sagrados.

De esta manera *Dei Verbum* hace justicia al contenido mismo de la revelación bíblica que no tiene a los libros como vehículos de revelación de Dios. En su propio origen, si nos ajustamos al modo en que se expresa la propia Biblia –en la que la prioridad la tiene la palabra reveladora de Dios, no el texto en que se guarda– los textos bíblicos no son tanto un evento de revelación, cuanto una revelación testimoniada, como testimonio del testimonio de la revelación.

El hecho de que no se mencione la Sagrada Escritura en el capítulo dedicado a titulado «La Revelación en sí misma» está, probablemente, influido por las reflexiones realizadas en los años inmediatamente anteriores al Concilio acerca de la inspiración. En efecto, tanto las explicaciones de Benoit como las de Grelot, por mencionar las más conocidas, habían apuntado a que el carisma de la inspiración, es un carisma de acción, no un carisma de revelación, sino de transmisión de la revelación.

El punto que acabamos de mencionar dice que el acto revelador de Dios, su Palabra dirigida a los hombres, la Revelación, el conjunto de acciones por las que se da a conocer a los hombres, es una historia, compuesta de hechos y palabras, que culmina en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación.

Ésta es la «referencia», el objeto al que al final nos referimos cuando hablamos de «palabra de Dios»: la historia de la revelación de Dios que culmina en Jesucristo, o bien, Jesucristo como mediador y plenitud de esa revelación en la historia.

Es digno de notarse el hecho de que *Dei Verbum* no tome ni siquiera en consideración que la Revelación se haya realizado a través de la «visión», sino con hechos y palabras «intrínsecamente conexos entre sí», que conforman una historia de salvación, y esto apunta a que tenemos que entender la revelación narrativamente. La narración a través de la trama compone una «síntesis de lo heterogéneo», un lugar en el que caben hechos, palabras, motivos, consecuencias, queridas o no, de las acciones, etc. Pero toda narración, en cuanto señala un paso de un estadio inicial a un estadio final, implica la consideración del punto final. Es la consideración del punto final el que permite que la trama componga un curso de acontecimientos de modo que dejen de estar uno después de otro para estar «uno a causa del otro». Y es claro que Jesucristo no debe entenderse sólo como el último punto de la revelación sino como el punto final.

Pero el documento dice que estos hechos y palabras se componen en una historia de la salvación. Esto remite a dos cosas: a eventos efectivamente ocurridos, y a su comprensión en forma de historia. La historia, en cuanto se comprende, toma la forma

de la narración, y así lo ha puesto de manifiesto gran parte de la epistemología moderna. Sin embargo, la historia no puede reducirse a la narración: toda comprensión de la historia, tiene que insertar un elemento explicativo en la cadena; la historia no es sólo comprensión del pasado, sino una comprensión con una explicación que argumenta por qué las cosas ocurrieron de esa forma y se compusieron de esa manera hasta conducir a su final.

La descripción de *Dei Verbum* acerca de la Revelación en sí misma es precisa y preciosa. Señala la Revelación en forma de historia, señala el valor de los hechos –que, no son hechos brutos sino hechos intencionales, hechos con significado—, y marca también el valor de la palabra. Pero, sobre todo remite a Cristo como plenitud.

En primer lugar, mira hacia atrás, hacia lo acontecido antes. Como punto final de la historia de la revelación, Jesucristo hace que los acontecimientos que le preceden tengan una doble dimensión: por una parte, tienen valor revelador por sí mismos; por otra, su valor es relativo, en cuanto son peripecias que tienen su sentido en Jesucristo. Esto es lo que se señala expresamente en la última frase del n. 3 de *Dei Verbum*, cuando se trata de las acciones por las que Dios preparó el Evangelio. Las acciones por las que Dios se manifiesta al pueblo son revelación, son palabra de Dios, pero son también parte del discurso completo que sólo se da en Cristo, único discurso de Dios en la revelación. Sólo en Cristo, el discurso es completo.

En segundo lugar, la revelación en Jesucristo mira también hacia delante, y en este sentido la revelación apunta a más contenidos que los revelados. Si consideramos que Jesucristo es el punto final de la historia de la revelación, resulta evidente que estamos en un nuevo lugar, pues entendemos que el final de una historia es el comienzo de una nueva situación. Por otra parte, el hecho de la resurrección de Jesucristo apunta también al final de la historia de los hombres, como un anticipo.

Estas consideraciones señalan directamente a Jesucristo como plenitud de la revelación. Invitan a mirar a Jesucristo desde una doble perspectiva: por una parte, como ya se ha dicho, es un hito, el último, en la revelación como historia, es decir, en la historia de la salvación; pero, por otra, Jesucristo no se puede homologar sin más a las demás etapas de la historia de la revelación. Dicho de otra forma, la aparición de Jesucristo representa el *eschaton* final. Lo cual equivale a decir que la revelación recogida en el Antiguo Testamento, en relación con Jesucristo no representa sólo las peripecias de una historia respecto de su final, representa también el negativo del positivo, o, como señaló la exégesis antigua, el tipo del antitipo.

La transmisión de la revelación divina

En *Dei Verbum* la economía de la Revelación va unida a la economía de «La transmisión de la divina Revelación», y de ella se ocupa el segundo capítulo.

En el primer capítulo se presenta la revelación anterior a Cristo como una preparación «a través de los siglos el camino del Evangelio» (n. 3), pues Cristo «lleva a plenitud la revelación» (n. 4).

El segundo capítulo, sobre la transmisión de la Revelación, parte precisamente de ese punto:

«Dispuso Dios benignamente que todo lo que había revelado para la salvación de los hombres permaneciera íntegro para siempre y se fuera transmitiendo a todas las

generaciones. Por ello Cristo Señor, en quien se consuma la revelación total del Dios sumo, mandó a los Apóstoles que predicaran a todos los hombres el Evangelio, comunicándoles los dones divinos. Este Evangelio, prometido antes por los Profetas, lo completó El y lo promulgó con su propia boca, como fuente de toda la verdad salvadora y de la ordenación de las costumbres. Lo cual fue realizado fielmente, tanto por los Apóstoles, que en la predicación oral comunicaron con ejemplos e instituciones lo que habían recibido por la palabra, por la convivencia y por las obras de Cristo, o habían aprendido por la inspiración del Espíritu Santo, como por aquellos Apóstoles y varones apostólicos que, bajo la inspiración del mismo Espíritu, escribieron el mensaje de la salvación» (n. 7)

Obsérvese que a esa Revelación que ha llegado a su plenitud es a lo que se designa con Evangelio, y esto es lo que se proclama y se transmite por parte de los Apóstoles.

El punto central de este capítulo, como sucedía en el anterior, es el que se expresa en su primer punto, en este caso el n. 7, donde se habla de la actividad apostólica, es decir, lo que es, propiamente, revelación, la tradición constituyente, mientras que en los números siguientes, del 8 hasta el 10 se habla del desarrollo de la tradición eclesiástica, la tradición que se recibe de los apóstoles. La primera es vertical y descendente, va de Jesús a los apóstoles. La otra es horizontal, va desde los apóstoles a sus sucesores.

En el n. 7, al describir la actividad apostólica, se menciona explícitamente la composición de libros inspirados, aunque sin concederle un especial realce. En todo ese n. 7 el protagonismo corresponde a la actividad apostólica, con sus muy diversas concreciones, una de las cuales es esa puesta por escrito del mensaje de salvación.

Será en el punto siguiente, en el n. 8 donde se señale que esta predicación apostólica está «expresada de un modo especial en los libros sagrados», y, más adelante, en el n. 9, al hablar sobre la mutua relación en Tradición y Sagrada Escritura se hace una distinción expresa sobre el modo en que se articula la palabra de la Escritura con la palabra reveladora de Dios. La frase central dice así (lo leo en latín, porque su redacción está muy medida y las palabras son importantes):

> «Sacra Scriptura est locutio Dei quatenus divino afflante Spiritu scripto consignatur; Sacra autem Traditio verbum Dei, a Christo Domino et a Spiritu Sancto Apostolis concreditum, successoribus eorum integre transmittit, ut illud, praelucente Spiritu veritatis, praeconio suo fideliter servent, exponant atque diffundant
>
> [La Sagrada Escritura es palabra (*locutio*) de Dios, en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo. La Sagrada Tradición transmite íntegramente la palabra (*verbum*) de Dios, encomendada a los Apóstoles por Cristo y el Espíritu Santo, a sus sucesores para que con su predicación la guarden fielmente, la expongan y la difundan]» (n. 9).

Albert Vanhoye, al comentar este texto («La recepción en la Iglesia de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*», en J. Ratzinger y otros, *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2004, 152), hace notar el diferente vocablo latino que está detrás de la expresión palabra de Dios referida a la revelación que se transmite (*verbum*) y a la Escritura que la transmite (*locutio*). Es claro que, el documento conciliar quiere evitar el riesgo de que se considera a la Sagrada Escritura como una recopilación de «palabras» de Dios, y por eso evita usar ahí el término *verbum* recurriendo a un término impropio para referirse a textos escritos, como es *locutio* que remite de suyo al lenguaje oral.

Pero, al mismo tiempo, el documento también marca una distinción entre lo propio de la Escritura y de la Tradición. Dice que «la Sagrada Escritura «es» palabra (*locutio*) de Dios», mientras que afirma que «la Sagrada Tradición transmite –no dice que «sea»– íntegramente la palabra (*verbum*) de Dios». Esa distinción obedece al hecho de la inspiración divina de la Escritura, de la que *Dei Verbum* tratará más adelante, en el capítulo siguiente.

Recapitulando, de momento, las ideas principales de estos dos primeros capítulos de la Constitución Dogmática *Dei Verbum* podemos decir que en ella se sitúa la Escritura en la economía de la revelación y en la economía de la transmisión de la revelación. La Escritura no es el evento revelador de Dios, pues en ese caso sus libros estarían cerca de ser palabras de Dios, en lugar de Palabra de Dios. Es testimonio de los eventos, hechos y palabras, mediante los cuales Dios se ha manifestado. Pero los libros que componen la Biblia son algo más que un mero testimonio de la revelación: en la transmisión de la revelación, la trasmiten como palabra de Dios.

La inspiración divina y la interpretación de la Sagrada Escritura, en Dei Verbum

Acabamos de ver, comentando el texto del n. 9 de *Dei Verbum*, en el capítulo segundo, que «la Sagrada Escritura «es» palabra (*locutio*) de Dios», mientras que que «la Sagrada Tradición transmite –no dice que «sea»– íntegramente la palabra (*verbum*) de Dios». De ahí se sigue que hay una acción de Dios en la Sagrada Escritura que es de otro orden distinto al de la mera transmisión de la palabra de Dios: «es» palabra de Dios «en cuanto escrita por inspiración del Espíritu Santo».

¿Qué es lo que entiende el Magisterio con esta expresión? A precisarlo se dedica el tercer capítulo de *Dei Verbum.* La idea de que la Sagrada Escritura ha sido escrita por inspiración del Espíritu Santo ya es aludida en el Nuevo Testamento (cf. 2 Tim 3,16) y ecos de esa fórmula se encuentran en las confesiones de fe. La primitiva confesión de fe que sólo afirmaba «creo en el Espíritu Santo» (DS 1) se amplia luego, a principios del siglo IV, en «creo en el Espíritu Santo... que habló por los profetas» (DS 42) y también «que habló en la Ley, anunció en los Profetas... y habla en los Apóstoles» (DS 44). De forma análoga en el Símbolo Atanasiano (DS 46) y en el símbolo de la Iglesia armenia (DS 48). Sería el Concilio de Florencia el primero en mencionar explícitamente la *inspiración* del Espíritu Santo en la composición de los Libros Sagrados al explicar que la autoría de Dios sobre los dos Testamentos se refiere a los libros, no sólo a los Testamentos como instituciones:

> «(La Iglesia) profesa que el mismo y único Dios es el autor del Antiguo y Nuevo Testamento, es decir, de la Ley de los Profetas y del Evangelio, ya que bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo hablaron los santos de uno y otro Testamento, cuyos libros recibe y venera, los cuales se contienen en los títulos siguientes... (sigue la lista)» (EB 47-48).

En la sesión III del día 24 de abril de 1870 el Concilio Vaticano I definía el origen divino de las Escrituras por inspiración en la siguiente manera:

> «Dichos libros del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento íntegros con todas sus partes, como se describen en el decreto del mismo Concilio (de Trento)... deben ser recibidos por sagrados y canónicos. La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos no porque, habiendo sido escritos por la sola industria

humana, hayan sido después aprobados por su autoridad, ni sólo porque contengan la revelación sin error, sino porque, habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la misma Iglesia» (EB 77).

En este Concilio se oficializó dogmáticamente la expresión «inspiración», utilizada por primera vez en el Concilio Florentino. Sin embargo, la fuerza de la definición no le viene de la repetición de una fórmula, sino del nuevo contexto en el que se empleaba. Con la mención de lo que no es la inspiración –los libros son sagrados «no porque habiendo sido escritos por la sola industria humana, hayan sido después aprobados por su autoridad, ni sólo porque contengan la revelación sin error»– se afirma que la inspiración del Espíritu Santo afecta a la misma composición del libro.

«Dios autor» y hagiógrafos «verdaderos autores»

Siguiendo la práctica habitual de los redactores de *Dei Verbum* en el primer punto del tercer capítulo es donde se sintetizan las ideas fundamentales que se desarrollarán después. En este caso, las primeras palabras se sirven generosamente de las expresiones ya acuñadas en el Vaticano I:

> «Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo. La santa Madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia» (n. 11)

El párrafo consta de dos frases. La primera relaciona la revelación contenida en la Sagrada Escritura con su inspiración, y afirma que la inspiración se ordena a consignar por escrito la revelación. La novedad de esta afirmación es que sugiere que la inspiración no debe entenderse como una acción de Dios dirigida a hacer de la Escritura un acontecimiento novedoso de la revelación –como lo es la intervención del profeta dirigida al pueblo, o la acción salvadora de Dios–, sino como un testimonio escrito de esa revelación, que, por otra parte, al estar inspirado, contiene y manifiesta la revelación, la palabra de Dios y, por tanto, es revelación. En consecuencia, se podría afirmar que la inspiración, es un carisma ordenado a poner por escrito verdades reveladas, es decir, el significado de los acontecimientos que constituyen la Revelación.

La segunda frase es, como se ve, casi una copia exacta de la parte positiva de la definición de la inspiración del Concilio Vaticano I, con muy pocas variaciones; prácticamente, la adición de la referencia al cuarto evangelio. Se remarca, en continuidad con la enseñanza del Magisterio anterior que Dios es «autor» de la Sagrada Escritura.

Pero el mismo número de *Dei Verbum*, añade aún algo más, que es novedoso, y responde a las preocupaciones surgidas desde finales del siglo XIX de las que hablamos extensamente ayer:

> «Pero en la redacción de los libros sagrados, Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que obrando El en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que El quería» (n. 11).

Aquí el Concilio recuerda que los hagiógrafos son «verdaderos autores», aunque actúan inspirados por Dios que obra «en ellos y por ellos». En esta expresión se escucha el eco de la concepción del hagiógrafo como instrumento de Dios, que se había utilizado en las encíclicas bíblicas, especialmente en *Providentissimus Deus* y en *Divino afflante Spiritu*, aunque con algunos matices singulares. o utiliza expresamente la palabra instrumento, aunque mantiene la noción de instrumentalidad del autor humano. Sin embargo, conviene tener presente que el texto, en esta frase, está hablando de la «composición» de los libros sagrados, es decir de una actividad literaria.

Ese número de *Dei Verbum* termina tocando una cuestión delicada:

> «Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman, debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras que nuestra salvación» (n. 11)

La cuestión de fondo que era necesario afrontar es la de la veracidad de la Sagrada Escritura, que ya se había planteado en las Encíclicas *Providentissimus Deus* y *Divino afflante Spiritu*, pero que ahora se afrontaba con nuevos matices.

En primer lugar hay una cuestión de fondo que se manifiesta también en los términos empleados. Se habla de la *verdad* de la Sagrada Escritura y *no de inerrancia*, como se hacía en los documentos anteriores al Concilio, e incluso en los esquemas redaccionales del documento conciliar: el texto definitivo es el aparecía por primera vez en el esquema cuarto de los que se presentaron en el Concilio.

En segundo lugar, es necesario observar que el texto habla de una «verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras que nuestra salvación». Desde el punto de vista histórico esta expresión reproduce conceptualmente la solución que León XIII aportó en el marco de las polémicas que se originaron con la llamada *cuestión bíblica*. La Encíclica *Providentissimus Deus* con textos de San Agustín y Santo Tomás (en concreto, los textos citados en la nota de *Dei Verbum*) recordaba que lo que se dice en la Sagrada Escritura no se dice con una finalidad científica sino que en su horizonte no estaba esta pretensión sino la salvación de los hombres.

Ahora bien, con la expresión se cierra también el paso a una afirmación tentadora para una apologética sencilla. Se podría pensar que en efecto, en el conjunto de los libros sagrados, Dios enseña las verdades de la salvación (o de la revelación) por encima de lo que dicen los textos, los cuales, por su parte, están sometidos a error. El texto conciliar no acepta este planteamiento y dice que «puesto que todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad…». En realidad este planteamiento es muy similar al que hace Dei Verbum en el párrafo siguiente (cf. *Dei Verbum*, n. 12a): el sentido que Dios quiso dar a los textos sagrados no es distinto del que quisieron darle los hagiógrafos, aunque, en el marco de la Revelación, el sentido que tienen los textos supera normalmente el que quiso darle el hagiógrafo.

La interpretación de la Sagrada Escritura

En el número siguiente se afrontan la consecuencias que se siguen para la interpretación de la Sagrada Escritura de los hechos expresados en el punto anterior. Al ser los hagiógrafos «verdaderos autores» convendrá tomar en consideración todos

los métodos razonables que permitan interpretar correctamente lo textos antiguos. En las orientaciones que se proporcionan son claras las alusiones a lo aportado por la exégesis crítica en las décadas anteriores al Concilio:

> «Habiendo, pues, hablando dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que El quiso comunicarnos, debe investigar con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos. Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a «los géneros literarios». Puesto que la verdad se propone y se expresa de maneras diversas en los textos de diverso género: histórico, profético, poético o en otros géneros literarios.
>
> Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres» (n. 12)

Aquí se afirma que el único camino para descubrir el sentido de los textos sagrados buscado por Dios, autor principal, es el que tiene presente el sentido intentados por los autores humanos. Por eso, y esto es muy importante, se dice claramente que para entender el sentido de los textos hay que acudir a los géneros literarios y a lo que se asimila a ellos. De aquí se desprende que es necesario acudir al análisis histórico-crítico. No se menciona explícitamente, pero son los que permiten acceder a lo que los escritores intentaron expresar. De hecho, la propia *Dei Verbum*, poco más adelante (cfr. n. 19) al explicar cómo se compusieron los evangelios, y por lo tanto el sentido en que esos textos deben tenerse como históricos, utiliza en su exposición unas conclusiones que se derivan de la aplicación del método histórico-crítico a los Evangelios.

A la vez, puesto que se trata de textos escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, hay algo que no se pueden descuidar en la interpretación:

> «Mas como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. Es deber de los exegetas trabajar según estas reglas para entender y exponer totalmente el sentido de la Sagrada Escritura, para que, como en un estudio previo, vaya madurando el juicio de la Iglesia. Por que todo lo que se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura, está sometido en última instancia a la Iglesia, que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar y de interpretar la palabra de Dios» (n. 12).

La precisión que aquí se realiza es decisiva para una correcta interpretación de la Sagrada Escritura. Se afirma que el sentido exacto de los textos sagrados no es necesariamente el sentido literal querido por los redactores, sino que deriva de la intencionalidad del Espíritu con el que escribieron los textos, y que la exégesis tiene que descubrir a partir del sentido literal, pero teniendo en cuenta la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe.

La analogía entre la Escritura y el misterio del Verbo encarnado

Siguiendo el desarrollo lógico de las ideas la Constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II culmina el capítulo que dedica a la inspiración divina de la Sagrada Escritura expresando la idea que los padres conciliares consideraron cardinal y fundante de todo cuanto se había expuesto en ese capítulo.

> «Sin mengua de la verdad y de la santidad de Dios, la Sagrada Escritura nos muestra la admirable condescendencia de Dios 'para que aprendamos su amor inefable y cómo adapta su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita' (S. Juan Crisóstomo, *In Gen* 3,8 hom 17,1). Las palabras de Dios, expresadas en lenguas humanas, se han hecho semejantes al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres» (*Dei Verbum*, n.13).

Esa analogía con el misterio de la Encarnación tiene una importancia decisiva en orden a continuar la reflexión teológica acerca del misterio de la inspiración de la Sagrada Escritura. Así como sabemos por la fe que la Palabra de Dios asumió una naturaleza humana en la unidad de su persona divina, de modo que sin dejar de ser Dios se hizo verdadero hombre, análogamente la palabra de Dios ha asumido el lenguaje humano para entablar un diálogo con los hombres, de modo que sin dejar de ser divina se expresa mediante palabras humanas.

De las perspectivas que abre la analogía entre el misterio de la Escritura y el misterio del Verbo encarnado se derivan importantes consecuencias para la interpretación de la Biblia en la Iglesia. Juan Pablo II las glosaría en un importante discurso, pronunciado en 1993 que es, tal vez, la mejor glosa que se puede hacer de esas consecuencias.

La primera de ellas es la necesidad de valorar adecuadamente esa realidad y, en consecuencia, otorgar al estudio histórico-crítico de los textos bíblicos la atención que merece. Juan Pablo II en ese discurso al que nos acabamos de referir se expresa así:

> «La existencia terrena de Jesús no se define sólo a través de lugares y datos de comienzos del siglo I en Judea y Galilea, sino también a través de sus raíces en la larga historia de un pequeño pueblo de la antigüedad en Oriente Próximo, con sus debilidades y su grandeza, con sus hombres de Dios y sus pecadores, con su lenta evolución cultural y sus avatares políticos, con sus derrotas y con sus victorias, y con sus aspiraciones a la paz y al reino de Dios. La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio histórico-crítico de la Biblia» (*Discurso a la PCB 23.IV.1993*; n. 7).

En cambio, si se prescinde de todos los matices a los que apunta dicha analogía se corre el peligro de desvirtuar el genuino contenido de la fe de la Iglesia acerca de la Sagrada Escritura. De una parte podría no tenerse suficientemente en cuenta la dimensión humana de la Escritura:

> «Una falsa idea de Dios y de la Encarnación lleva a algunos cristianos —señala Juan Pablo II— a tomar una orientación contraria [a la de preocuparse por comprender el sentido de los textos con la máxima exactitud y precisión y, por tanto, en su contexto cultural e histórico]. Tienden a creer que, siendo Dios el Ser absoluto, cada una de sus palabras tiene un valor absoluto, independiente de todos los condicionamientos del lenguaje humano. No conviene, según ellos, relativizar estos condicionamientos para hacer distinciones que relativizarían el

> alcance de las palabras. Pero eso equivale a engañase y rechazar, en realidad, los misterios de la inspiración escriturística y de la Encarnación, ateniéndose a una noción falsa del Ser absoluto. El Dios de la Biblia no es un ser absoluto que, aplastando todo lo que toca, anula todas las diferencias y todos los matices. Es, más bien, el Dios creador, que ha creado la maravillosa realidad de los *seres de cada especie*, como dice y repite el relato del Génesis (cfr. Gen 1). Lejos de anular las diferencias, Dios las respeta y valora (cfr. 1 Co 12, 18. 24. 28). Cuando se expresa en lenguaje humano no da a cada expresión una valor uniforme, sino que emplea todos los matices posibles con una gran flexibilidad, aceptando también sus limitaciones. Esto hace que la tarea de los exegetas sea tan compleja, necesaria y apasionante. No puede descuidarse ningún aspecto del lenguaje» (*ibid.* n. 8).

De otra parte la analogía con el misterio de la Encarnación lleva a no limitarse a un acercamiento a la Escritura atendiendo sólo a los aspectos humanos de la misma, sino que se requiere acceder a ella valorando lo que supone el hecho de ser palabra de Dios.

> «Para respetar la coherencia con la fe de la Iglesia y de la inspiración de la Escritura –añade Juan Pablo II a sus anteriores observaciones–, la exégesis católica debe estar atenta a no limitarse a los aspectos humanos de los textos bíblicos. Es necesario, sobre todo, ayudar al pueblo cristiano a captar más nítidamente la palabra de Dios en estos textos, de forma que los reciba mejor, para vivir plenamente en comunión con Dios. Para ello es preciso, desde luego, que el exegeta mismo capte la palabra de Dios en los textos, lo cual sólo es posible si su trabajo intelectual está sostenido por un impulso de vida espiritual» (*ibid.* n. 9).

Así pues, el centrar la reflexión teológica acerca del misterio de la Escritura en la analogía con la encarnación del Verbo, como propone *Dei Verbum*, proporciona perspectivas de singular valor para ahondar en el misterio, a la vez que permite encuadrar de un modo ponderado las grandes líneas por las que discurra en la práctica una adecuada lectura de la Biblia tal y como ha sido recibida por la Iglesia.

A modo de síntesis

La constitución dogmática *Dei Verbum* aportó muchas y valiosas novedades, pero tal vez la fundamental sea un cambio de paradigma en la concepción de la Sagrada Escritura: habla de ella en un marco más amplio, el de la Revelación. Revelación que no se entiende como un conjunto de decretos o informaciones dados por Dios a los hombres, sino como un desplegarse del amor de Dios mediante un diálogo en el que se manifiesta a los hombres a través de acciones y palabras, que tienen su sentido y unidad en Jesucristo. Por eso se habla primero sólo de la Revelación en sí misma, y la Sagrada Escritura –que es el tema central de *Dei Verbum*– no se menciona hasta el segundo capítulo, cuando se trata de la transmisión de la Revelación divina.

Desde esa perspectiva más amplia las nociones teológicas más importantes relativas a la Sagrada Escritura, como su inspiración y su veracidad, se entienden mejor a la luz de la acción de Dios en la historia de los hombres, y de la manifestación de Jesucristo.

Por lo que respecta a la interpretación de la Sagrada Escritura, el texto de *Dei Verbum* no es sólo un punto de llegada, en el que reconoce la validez de lo que son verdaderas

aportaciones de la exégesis en las décadas anteriores como son la confirmación de la necesidad de buscar el sentido literal, la legitimidad del uso del método histórico-crítico para buscarlo, o el modo de entender la veracidad de la Biblia, sino que plantean un modo de entender la Escritura en la Iglesia que aún debería de dar mucho de sí en el futuro.

4. El Antiguo Testamento en el Concilio Vaticano II

La Constitución Dogmática *Dei Verbum* es el documento del Concilio Vaticano II que presta mayor atención al Antiguo Testamento en cuanto tal. Le dedica en exclusiva un capítulo completo, el cuarto (*Dei Verbum* 14-16).

Es la primera vez que un concilio ecuménico destina un apartado de cierta amplitud al Antiguo Testamento. Esta novedad refleja un progreso en la comprensión católica del valor de estos libros, que tendría notables consecuencias en la liturgia, en la teología, la espiritualidad y la acción pastoral. Se trató, en efecto, de una de las decisiones relevantes tomadas en el aula conciliar que alentó el interés por la lectura e investigación del Antiguo Testamento, a la vez que facilitaba una plataforma para el diálogo ecuménico. Además, el hecho de que ese capítulo pertenezca a la constitución conciliar que trata sobre la Revelación divina, llama la atención acerca de cuál es el marco teológico adecuado para su comprensión en la Iglesia.

Junto a ese capítulo de *Dei Verbum,* también es necesario destacar el tratamiento que recibe el Antiguo Testamento en el apartado que la Declaración *Nostra Aetate* dedica a la religión judía (*Nostra aetate* 4). Ese apartado constituye, en efecto, otra de las grandes novedades del Concilio Vaticano II. Nunca antes un concilio ecuménico había planteado de ese modo las relaciones con el judaísmo, ni se habían mirado en la Iglesia desde esa perspectiva los libros de la Biblia Hebrea.

El Antiguo Testamento en la redacción de la Constitución Dogmática Dei Verbum

La Constitución Dogmática *Dei Verbum* dedica al Antiguo Testamento, como lo acabamos de mencionar, su capítulo cuarto. En los tres primeros (la Revelación divina en sí misma, la transmisión de la Revelación, y la inspiración divina de la Sagrada Escritura), se ofrecen los fundamentos básicos para comprender la Revelación divina. Al capítulo dedicado al Antiguo Testamento lo siguen inmediatamente los dedicados al Nuevo Testamento y a la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia.

El primer proyecto acerca de lo que posteriormente sería la constitución *Dei Verbum* fue el documento «De fontibus revelationis», elaborado en la fase preparatoria, que sería discutido en el aula conciliar a partir del 14 de noviembre de 1962 y que fue retirado por Juan XXIII el 21 de noviembre tras la votación negativa del día anterior. En las semanas siguientes se elaboró un proyecto totalmente nuevo, que fue el documento titulado «De divina revelatione», preparado por una comisión mixta en los últimos días de noviembre y primeros de diciembre de 1962. En ese nuevo documento se introdujo un capítulo dedicado al Antiguo Testamento que gustó a los padres conciliares. A pesar de que la primera versión del «De divina revelatione» también fue

rechazada en su conjunto, los tres puntos del capítulo dedicado al Antiguo Testamento se mantendrían casi inalterables en las sucesivas redacciones hasta quedar integrados en el texto finalmente aprobado de la *Dei Verbum*.

A continuación veremos, con cierto detalle, su contenido. Pero, antes de comentar el texto aprobado, puede ser oportuno reparar en algún detalle del «De fontibus revelationis» que formaba parte del vocabulario hasta entonces habitual al hablar de los libros sagrados, y cuyo uso fue rechazado, junto con todo ese primer documento, donde se utilizaba. Me refiero a la cuestión de los «autores humanos» de los libros, o de la «autenticidad» de los escritos. Expresiones como «Pentateuco de Moisés» o «Salmos davídicos» eran todavía frecuentes. La opinión de los padres conciliares era que ese tipo de cuestiones había de quedar abierto a la libre investigación de los estudiosos. En el esquema que sería definitivo no se alude en modo alguno al autor literario de tal o cual pasaje o libro. La composición de los textos bíblicos se sitúa, en cambio, en un marco mucho más amplio, que es el del desarrollo progresivo de la Revelación a lo largo del tiempo y en la vida del pueblo de Dios.

La historia de la salvación consignada en los libros del Antiguo Testamento

En el esquema «De divina revelatione», el primer punto del capítulo dedicado al Antiguo Testamento se titulaba «Historia populi electi in libris inspiratis enarrata». El cambio de nombre hasta alcanzar la denominación actual «Historia salutis in libris Veteris Testamenti consignata» refleja el progreso en la comprensión de estos libros que estaba teniendo lugar en la Iglesia como consecuencia de la maduración teológica sobre los estudios bíblicos.

De «historia del pueblo elegido» se pasó a «historia de la salvación» para señalar mejor lo que estos libros ofrecen, que es el testimonio de la acción salvífica de Dios, y su dimensión universal. La Iglesia no busca satisfacer la curiosidad acerca de los pormenores evocados por unos textos que rememoran los tiempos pretéritos de un pueblo afortunado por la elección divina, sino conocer al Dios que quiere llevar la salvación a todos los pueblos, y para eso comenzó por intervenir en la historia humana eligiendo a uno en concreto, a través del cual manifestar a todo el mundo su designio benevolente.

Del «narrada», término que apunta a un género literario narrativo, se pasó a «consignada», porque es más amplio y preciso. Implica que los hechos salvíficos han quedado fijados en unos libros para su transmisión, pero sirviéndose de diversos géneros literarios. Hay narraciones, pero no todo es narración. También se emplean exhortaciones, confesiones, acciones de gracias, explicaciones, y muchos otros modos de expresarse.

En cualquier caso, el título que sería definitivo «La historia de la salvación consignada en los libros del Antiguo Testamento», ofrece una síntesis excelente del contenido del texto que sigue, donde se distingue con toda claridad entre la economía salvífica y los textos donde se consigna.

El capítulo comienza presentando esa economía, sin mencionar de entrada la puesta por escrito de texto alguno: «Dios amantísimo, buscando y preparando solícitamente la salvación de todo el género humano, con singular favor se eligió un pueblo, a quien confió sus promesas» (*Dei Verbum* 14). La salvación tiene un alcance universal y la elección de Israel forma parte de ese designio divino, como paso previo en orden a una posterior apertura a todo el género humano.

Seguidamente se explicita el modo gradual en que se realizó esa manifestación a Israel, llevada a cabo en diversas etapas: «Hecho, pues, el pacto con Abraham y con el pueblo de Israel por medio de Moisés, de tal forma se reveló con palabras y con obras a su pueblo elegido como el único Dios verdadero y vivo, que Israel experimentó cuáles eran los caminos de Dios con los hombres, y, hablando el mismo Dios por los Profetas, los entendió más hondamente y con más claridad de día en día, y los difundió ampliamente entre las gentes» (*Dei Verbum* 14). Obsérvese que al reseñar los principales jalones de la manifestación de Dios a Israel no se deja de señalar la dimensión universal del designio. En la alianza con los patriarcas y con Moisés, Israel es como un banco de pruebas para experimentar «los caminos de Dios con los hombres», con todos. Por su parte, la predicación de los profetas difundió ampliamente esos caminos «entre las gentes».

En todas sus etapas, desde las primeras, la Revelación se va llevando a cabo con obras y palabras (cf. *Dei Verbum* 2), y, ahora sí, se indica que ha quedado testimonio de ella en los libros de la Escritura: «La economía, pues, de la salvación preanunciada, narrada y explicada por los autores sagrados, se conserva como verdadera palabra de Dios en los libros del Antiguo Testamento» (*Dei Verbum* 14).

Como puede apreciarse desde una primera lectura, una de las grandes aportaciones del Concilio Vaticano II en la comprensión del Antiguo Testamento consiste en contemplarlo en el marco de la «economía de la salvación», lo que ayuda a percibir la unidad del plan divino.

En esas palabras de *Dei Verbum* 14 no se puede pasar por alto que el testimonio de la economía de la salvación ofrecido por el Antiguo Testamento es el resultado de una actividad de amplio espectro: anuncio, narración, explicación. No se trata de un testimonio petrificado, como si se tratase de unas losas con inscripciones escritas donde se consignaran de modo estereotipado y formal discursos proféticos o crónicas de acontecimientos. Ese testimonio lo ofrece un proceso de comunicación a través de la palabra en la que el lenguaje hablado y escrito se vale de los géneros más adecuados en cada caso para mostrar el sentido de los sucesos en la economía salvífica.

Este punto de *Dei Verbum* termina dejando constancia del valor perenne de los libros del Antiguo Testamento, consecuencia de esa continuidad en la economía salvífica, donde no cabe plantearse que la economía del Antiguo Testamento deba ser abrogada para ser sustituida por la del Nuevo, ya que sólo hay una única economía que comienza en el Antiguo y culmina en el Nuevo, y que se ha ido desplegando a lo largo de la historia. El texto dice así: «por lo cual estos libros inspirados por Dios conservan un valor perenne: Pues todo cuanto está escrito, para nuestra enseñanza, fue escrito, a fin de que por la paciencia y por la consolación de las Escrituras estemos firmes en la esperanza» (*Dei Verbum* 14).

Importancia del Antiguo Testamento para los cristianos

Una vez establecido el marco adecuado para comprender el Antiguo Testamento, que son las primeras etapas de la economía salvífica, ahora se contemplan esos libros desde la perspectiva de la plenitud de la Revelación, que se alcanza en Jesucristo. De este modo, si de lo expresado en el punto anterior se podría deducir el valor perenne del Antiguo Testamento, como testimonio del anuncio, narración y explicación de la economía de la salvación, ahora se explican con más detalle los motivos por lo que esto es así para los cristianos. Para eso se apuntan dos líneas de reflexión: la primera, observando que los primeros pasos de la economía de la salvación se dirigen a

preparar la venida de Jesucristo; la segunda, señalando que el testimonio de esos primeros pasos ya enseña mucho acerca de Dios, del hombre, y de las relaciones entre Dios y los hombres.

De entrada se explica en qué modo el Antiguo Testamento presta su contribución al Nuevo en atención a la figura de Cristo: «La economía del Antiguo Testamento estaba ordenada, sobre todo, para preparar, anunciar proféticamente y significar con diversas figuras la venida de Cristo redentor universal y la del Reino Mesiánico» (*Dei Verbum* 15).

La «preparación» en el Antiguo Testamento de la venida de Cristo y del Reino se refiere a varios aspectos. Pensemos, por ejemplo, en la configuración del pueblo y de la cultura -su historia, su experiencia de Dios y de la Alianza, sus leyes- en la que habría de nacer aquel que llevaría a su culminación la revelación divina: Jesucristo. También, uno de los elementos esenciales en esa preparación consistía, sin duda, en acuñar un lenguaje apropiado para expresar con precisión unas realidades que están más allá de la experiencia sensible común a los hombres y las culturas: términos, símbolos, modos de decir o procedimientos literarios que resulten familiares gracias a su uso durante siglos para hablar de Dios y de su obrar, así como de cuanto atañe a la relación de los hombres con él.

El concepto «anuncio profético» en *Dei Verbum* 15 también tiene un sentido muy amplio. Esos anuncios, más que predecir sucesos o desvelar aspectos que permanecían ocultos, son invitaciones a contemplar un futuro que habría de llegar en el que se encuentra la respuesta a promesas, aspiraciones o anhelos que se han ido abriendo, y en el que se comprende el sentido de hechos y palabras que sin él no se lograrían comprender del todo. Para el cristiano ese futuro se alcanzó en Jesucristo y, el Antiguo Testamento es, ante todo, «anuncio profético» en este sentido. A partir de Jesucristo, ese futuro que se aguardaba ya está hecho realidad. A la luz que proporcionan esos textos entendidos como anuncio, los acontecimientos de la vida, muerte y resurrección de Jesús cobran todo su sentido, y a la vez, desde esos acontecimientos se puede captar toda la profundidad que encierran esos mismos textos.

Respecto a la «significación con diversas figuras» el texto conciliar alude a un modo, muy arraigado en la tradición cristiana, ya desde el Nuevo Testamento, de leer los textos del Antiguo a la luz de Jesucristo. Es, por ejemplo, lo que hace San Pablo en la primera carta a los Corintios, cuando rememora el paso del mar Rojo y la travesía por el desierto y concluye que «todas estas cosas les sucedían como en figura; y fueron escritas para escarmiento nuestro, para quienes ha llegado la plenitud de los tiempos» (1 Co 10,11). Siguiendo este uso, muchos Padres de la Iglesia han ido encontrando en las páginas del Antiguo Testamento diversas figuras que significan realidades de la fe y de la vida cristiana. Este modo de acceder a los textos es lo que se llama lectura tipológica, y manifiesta las riquezas insondables del Antiguo Testamento, muestra que su contenido es inagotable y permite sondear el misterio del que está colmado.

Esta primera parte de *Dei Verbum* 15 se centra, pues, en la aportación del Antiguo Testamento para el mejor conocimiento de la figura de Cristo.

Ahora bien, una vez sentado esto, en la segunda parte se reconocerá de modo explícito el valor que el Antiguo Testamento tiene en sí mismo, como testimonio, que lo es, de un designio unitario de Dios que se va manifestando en el tiempo, pero en el que cada uno de sus pasos tiene su importancia: «Mas los libros del Antiguo Testamento manifiestan a todos el conocimiento de Dios y del hombre, y las formas de obrar de Dios justo y misericordioso con los hombres, según la condición del género

humano en los tiempos que precedieron a la salvación establecida por Cristo. Estos libros, aunque contengan también algunas cosas imperfectas y adaptadas a sus tiempos, demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina (cf. Pío XI, Enc. *Mit brennender Sorge*, 14 marzo 1937: AAS 29 (1937), p. 15)» (*Dei Verbum* 15).

Frente a quienes, contra toda razón, rechazan la herencia religiosa de Israel como si ya estuviera totalmente superada, el concilio reivindica su valía en continuidad con la encíclica en la que Pío XI condenó el nazismo.

Antiguo y Nuevo Testamento no son dos etapas sucesivas y excluyentes en las que, una vez alcanzada la meta, los primeros pasos perderían su interés. Son dos momentos de un mismo plan, en el que el primero sirve de preparación al segundo y definitivo. Pero una vez alcanzada la meta, la preparación sigue proporcionando el soporte imprescindible para que el producto final funcione adecuadamente. No se trata de una herramienta necesaria para la construcción, pero que una vez utilizada debe desaparecer: no es como las grúas y los andamios, que se retiran cuando se ha construido la casa, ya que, con la obra finalizada, no aportan nada, sino que estorban. Más bien habría que pensar, por ejemplo, en lo que suponen los estudios de medicina para la preparación de un médico. Ciertamente, se trata de un momento previo en el tiempo al ejercicio de su profesión, pero una vez obtenido el título, la práctica médica se apoya en la ciencia adquirida. E incluso siempre se requiere una formación continua, volviendo de nuevo al estudio. Algo así sucede con las relaciones entre ambos Testamentos. El Antiguo es preparación para el Nuevo, pero una vez alcanzada la plenitud de la revelación en el Nuevo, su exacta comprensión exigirá conocer a fondo el Antiguo. Por su parte, el Antiguo, seguirá ofreciendo referencias permanentes a las que será conveniente volver una y otra vez, siempre que sea necesario afrontar retos inéditos a la luz del Nuevo.

El texto conciliar afronta decididamente las objeciones que se pueden presentar acerca del dudoso provecho de la lectura del Antiguo Testamento a la vista de los relatos escandalosos, violencia, acciones reprobables o exclamaciones de odio o venganza que contiene. No le duele reconocer que estos libros contienen «algunas cosas imperfectas», pero hacer notar que la tolerancia de tales imperfecciones forma parte de la «pedagogía divina» que con paciencia inagotable va educando a los hombres de modo progresivo. No se acentúan las imperfecciones, ni se insiste en el carácter temporal de ciertos contenidos. Se valoran críticamente y con objetividad, señalando su aspecto positivo de formar parte de una pedagogía que camina hacia su perfección.

Todo esto viene a subrayar que, también desde este punto de vista, no se puede renunciar a la contribución que proporcionan estos libros, ya que permiten conocer mejor el modo en que Dios se ha manifestado a los hombres, ajustándose a la condición humana, además de que, leídos en sí mismos, ofrecen aportaciones relevantes. «Por tanto, los cristianos han de recibir devotamente estos libros, que expresan el sentimiento vivo de Dios, y en los que se encierran sublimes doctrinas acerca de Dios y una sabiduría salvadora sobre la vida del hombre, y tesoros admirables de oración, y en los que, por fin, está latente el misterio de nuestra salvación» (*Dei Verbum* 15).

A nadie se oculta que el modo en que se expone la fe de la Iglesia en el Antiguo Testamento en este capítulo, y de modo particular la reivindicación de su importancia para los cristianos, está en plena coherencia con una de las líneas de fondo de toda la teología conciliar, que es el compromiso ecuménico, y, más en particular, todo cuanto hace referencia a las relaciones entre la Iglesia e Israel. Cuanto aquí se dice habría de

impulsar inmediatamente un mejor conocimiento y estima de todos los católicos hacia los libros sagrados de Israel, lo que, sin duda, debería ayudar a apreciar de veras al pueblo elegido, y a implantar unas nuevas actitudes más coherentes con la naturaleza misma de los designios divinos. Esta misma sensibilidad se expresaría en la declaración *Nostra aetate* de la que tendremos ocasión de hablar más adelante.

Unidad de ambos Testamentos

El capítulo de *Dei Verbum* dedicado al Antiguo Testamento se cierra con un párrafo breve, donde se sintetizan las líneas maestras señaladas por los Padres de la Iglesia acerca de la unidad intrínseca de ambos testamentos. Comienza con una frase de antiguas resonancias: «Dios, pues, inspirador y autor de ambos Testamentos, dispuso las cosas tan sabiamente que el Nuevo Testamento está latente en el Antiguo y el Antiguo está patente en el Nuevo» (*Dei Verbum* 16).

La idea de que Dios es «autor de ambos Testamentos» es muy antigua. Con formulaciones análogas aparece en los *Statuta Ecclesiae Antiqua* (siglo V) y en la profesión de fe de Miguel Paleólogo (1274), así como en los Concilios de Florencia (1442) y Trento (1546). Tiene, pues, una larga tradición en los documentos de la Iglesia. Aquí se añade la palabra «inspirador», también de amplio uso en textos del magisterio de la Iglesia. Por su parte, la frase lapidaria con la que se cierra el párrafo que hemos citado procede del comentario de San Agustín a Ex 20,19 (PL 34,623), y está formulada con la acostumbrada brillantez retórica del Obispo de Hipona. Expresa la convicción de que la lectura de los libros del Antiguo Testamento por sí solos, aunque sea comprensible, no permite captar todo su sentido, que únicamente se alcanza en plenitud cuando se integra con la lectura del Nuevo. A la vez, indica que el Nuevo Testamento no constituye una instancia ajena al Antiguo, ya que está latente en él, dentro del plan sapientísimo de Dios en su revelación.

A continuación, la segunda parte de ese párrafo de *Dei Verbum* asume los testimonios de varios escritores cristianos de la antigüedad (además de pasajes del Nuevo Testamento, cita a Ireneo, Cirilo de Jerusalén y Teodoro de Mopsuestia) acerca de la recepción del Antiguo Testamento en el Nuevo: «Porque, aunque Cristo fundó el Nuevo Testamento en su sangre, no obstante los libros del Antiguo Testamento recibidos íntegramente en la proclamación evangélica, adquieren y manifiestan su plena significación en el Nuevo Testamento, ilustrándolo y explicándolo al mismo tiempo» (*Dei Verbum* 16).

Cabe señalar la mención explícita de que los libros del Antiguo Testamento «recibidos íntegramente en la predicación evangélica» adquieren y manifiestan su plena significación en el Nuevo. No han quedado obsoletos ni han sido abrogados, sino asumidos en un nuevo marco en el que encuentran su plenitud. Sus ilustraciones y explicaciones resultan, además, imprescindibles para comprender el Nuevo.

Antiguo y Nuevo Testamento se complementan y compenetran. No son, pues, dos bloques de libros en conflicto sino testimonio conjunto de un único plan salvífico que Dios ha ido desvelando progresivamente.

***El Antiguo Testamento en la Declaración* Nostra aetate**

Ya hemos señalado que una de las aportaciones importantes de *Dei Verbum* es la revalorización del Antiguo Testamento, tanto por el papel insustituible que tiene en la

interpretación del Nuevo, como por sus propias virtualidades, ya que ofrece un testimonio admirable de los comienzos de la revelación divina. En *Dei Verbum* esta puesta en valor se presenta desde una perspectiva que está en continuidad con la doctrina tradicional de la Iglesia, como lo avalan las numerosas citas y reminiscencias patrísticas que se encuentran en su capítulo cuarto (*Dei Verbum* 14-16).

En cambio, la visión que plantea el número 4 de la declaración *Nostra aetate* resulta muy novedosa, ya que no es posible encontrar pronunciamientos análogos en el Magisterio pontificio anterior. En este caso, la referencia a los contenidos del Antiguo Testamento se enmarca en una toma de posición histórica de la Iglesia en sus relaciones con la religión judía. El número 4 de *Nostra aetate* tendría una amplísima difusión, y fue sin duda el punto de partida de una nueva etapa en las relaciones entre la Iglesia Católica y el pueblo de Israel.

Para comprender los motivos que llevaron a redactar un apartado de esas características en un documento conciliar, con una orientación bastante diferente respecto al modo usual de hablar de los judíos en el ámbito católico durante siglos, no se puede prescindir de las circunstancias históricas del siglo XX. Nunca antes la sinrazón humana había llegado a extremos tan deplorables como la *Shoá*. La eliminación fría y sistemática de millones de judíos en los campos de exterminio nazis fue la más cruel culminación de todos los episodios de antisemitismo sufridos en la historia. La magnitud de los hechos obligaba a una reflexión, y también a promover modos de expresarse que fueran más fieles al espíritu cristiano que aquellos que pudieron estar en los orígenes del odio a los judíos. Este contexto histórico es aludido con claridad en ese texto conciliar: «la Iglesia, que reprueba cualquier persecución contra los hombres, consciente del patrimonio común con los Judíos, e impulsada no por razones políticas, sino por la religiosa caridad evangélica, deplora los odios, persecuciones y manifestaciones de antisemitismo de cualquier tiempo y persona contra los Judíos» (*Nostra aetate* 4).

La reflexión suscitada por tan trágicos acontecimientos permitió que aflorasen realidades intrínsecas a la fe católica que un ambiente de confrontación milenario había dejado inexplorados y, en primer lugar, otorgó un singular protagonismo a los lazos que unen a la Iglesia con Israel: «Al investigar el misterio de la Iglesia, este Sagrado Concilio recuerda los vínculos con que el Pueblo del Nuevo Testamento está espiritualmente unido con la raza de Abraham» (*Nostra aetate* 4). En estas palabras se señalan de modo explícito e implícito aspectos importantes. De entrada se afirma que la reflexión sobre los vínculos con Israel no se sitúa en la búsqueda de un diálogo con una realidad externa, sino en la investigación del propio misterio de la Iglesia. También es significativa la terminología: no se habla de «religión judía» y «cristiana», cuando es un documento que se ocupa del diálogo de la Iglesia Católica con otras religiones, sino de «raza de Abraham» y «pueblo del Nuevo Testamento» para subrayar que son realidades que se encuentran «espiritualmente unidas».

A continuación se enumeran algunos hechos que la Iglesia percibe al reflexionar sobre su propia identidad, y en los que descubre inmediatamente el nexo indisoluble que la une con Israel: «Pues la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los Patriarcas, en Moisés y los Profetas, conforme al misterio salvífico de Dios. Reconoce que todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe, están incluidos en la vocación del mismo Patriarca y que la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de esclavitud» (*Nostra aetate* 4). En plena coherencia con lo aprendido de Jesús y los

Apóstoles, la elección divina de los grandes personajes de la Biblia Hebrea se asume como parte integrante del mismo designio salvífico en el que se insertará la Iglesia.

En este contexto es donde aparece la mención explícita al Antiguo Testamento: «la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo, con quien Dios, por su inefable misericordia se dignó establecer la Antigua Alianza, ni puede olvidar que se nutre de la raíz del buen olivo en que se han injertado las ramas del olivo silvestre que son los gentiles. Cree, pues, la Iglesia que Cristo, nuestra paz, reconcilió por la cruz a Judíos y Gentiles y que de ambos hizo una sola cosa en sí mismo» (*Nostra aetate* 4).

La Iglesia universal –abierta a hombres de todas las razas y pueblos– es consciente, pues, de que ella misma, como rama injertada en un olivo añoso, participa de la elección divina en el plan de salvación, en la medida en que está nutrida por las raíces de Israel. No puede separarse de ellas, ya que no es una realidad distinta, surgida después de Jesucristo y los Apóstoles, que sustituya a otra realidad que haya quedado obsoleta, sino que es una rama, que permanece viva y frondosa mientras está unida al árbol milenario que sigue vivo, donde se inserta.

Ciertamente, no se puede identificar sin más Iglesia e Israel, y la dolorosa experiencia de veinte siglos de historia pone de manifiesto que en la práctica se ha prestado más atención a lo que separa que a esa intrínseca e irrenunciable unidad. Conjugar la identidad histórica de Israel con la necesaria inseparabilidad de la Iglesia respecto al pueblo de la Antigua Alianza, es uno de los grandes retos abiertos para la profundización teológica en el misterio de la Iglesia. Comprender lo que significan las Escrituras de Israel en la fe católica, dentro de este marco, forma parte del desafío teológico que plantea *Nostra aetate*. En la Declaración conciliar las ideas están sólo apuntadas, pero en los años siguientes los estudios en esta línea serían numerosos e importantes.

A modo de síntesis

Las ideas centrales en torno a las cuales se articula la presentación del Antiguo Testamento en los documentos del Concilio podrían encuadrarse en las siguientes líneas:

1. La prioridad en la manifestación de Dios a los hombres corresponde a los hechos y palabras con los que se ha llevado a cabo la Revelación divina, no a los libros. Los textos escritos testimonian la salvación preanunciada, narrada y explicada por los autores sagrados, y la conservan como verdadera palabra de Dios.

2. Los textos del Antiguo Testamento tienen un gran valor en sí mismos ya que manifiestan la pedagogía divina en la revelación, encierran sublimes doctrinas acerca de Dios, una sabiduría salvadora sobre la vida del hombre, y tesoros admirables de oración.

3. La Iglesia ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo, con quien Dios, por su inefable misericordia, se dignó establecer su Alianza, y con el que se mantiene espiritualmente unida.

4. El punto culminante de la manifestación de Dios se alcanza en Jesucristo. En su persona y en su obra la revelación llega a la plenitud. Hacia él se ordena la economía

de la salvación testimoniada en el Antiguo Testamento, que encuentra en él su cumbre.

5. Antiguo y Nuevo Testamento se complementan y compenetran en Jesucristo, y en torno a él se iluminan mutuamente.

Después del Concilio, la primera de estas ideas ha sido especialmente tenida en cuenta en los estudios de Teología Fundamental o de Introducción General a la Sagrada Escritura, dentro de la reflexión sobre la revelación y el papel que corresponde a la Escritura en ese proceso de manifestación de Dios a los hombres.

La cuestión segunda, acerca del valor intrínseco del Antiguo Testamento, se ha ido abriendo paso con soltura. Aunque la Iglesia condenó desde muy antiguo la herejía marcionita, en la práctica pastoral ha sido normal acercase con recelo a aquellos libros en los que abundan los pasajes que pueden desconcertar y resultar poco ejemplares para el lector simple debido a su crudeza o violencia. Por eso, las lecturas que se han realizado del Antiguo Testamento en la literatura cristiana a lo largo de la historia han sido casi siempre en busca de un sentido tipológico, espiritual o alegórico, pero, en general, sin buscar el sentido del texto en sí mismo y en su contexto histórico preciso. Un contrapeso a esta tendencia después del Concilio lo constituye la apertura al uso del método histórico-crítico que, además de solucionar muchas otras cuestiones implicadas en las demás líneas, ha proporcionado una ayuda importante para resolver esas dificultades.

La línea tercera, a pesar de que ahora nos pueda parecer obvia, constituyó una novedad notable. Ha dado lugar a modos de hacer y de expresarse que no eran habituales en los años anteriores al Concilio, y ha suscitado abundantes reflexiones teológicas.

Las líneas cuarta y quinta son complementarias, y son tal vez las que mayor sustento explícito tenían en toda la literatura cristiana anterior, pues han proporcionado desde los primeros siglos la clave decisiva para la lectura cristiana de la Biblia. Sin embargo, compaginarlas con lo señalado antes, en las líneas segunda y tercera, más novedosas, ha obligado a repensar el modo de comprenderlas y expresarlas, para hacerlo compatible con esas dimensiones antes olvidadas.

5. El Nuevo Testamento en el Concilio Vaticano II

Al hablar esta mañana del itinerario redaccional de *Dei Verbum* señalamos que, en las discusiones sobre los sucesivos esquemas hubo tres temas que suscitaron discusiones particularmente intensas, hasta el punto de que Pablo VI pidió explícitamente que se estudiaran a fondo para clarificarlos cara a la última y definitiva redacción: se trataba del carácter constitutivo de la tradición, de la verdad salvífica de la Escritura y del valor histórico de los evangelios. Las dos primeras quedaron perfectamente resueltas en los dos primeros capítulos de esa Constitución Dogmática. La tercera será que asumiera el protagonismo en el cuarto capítulo, al que dedicaremos esta sesión de trabajo, acerca del Nuevo Testamento.

El Nuevo Testamento en la redacción de la Constitución Dogmática Dei Verbum

En el primer esquema, *De fontibus revelationis*, ya se dedicaba un capítulo, el cuarto, al Nuevo Testamento. De acuerdo con el estilo de ese esquema, este capítulo estaba redactado desde una perspectiva eminentemente apologética. En él se afirmaba la absoluta historicidad de los Evangelios y de los demás escritos apostólicos, rechazando todo intento de interesarse por una reconstrucción de las fases redaccionales que hubieran conducido a su formación, realizada con una metodología histórico-crítica. Realizar esa búsqueda se consideraba una cesión de la teología católica a la influencia protestante, a la que ya habían cedido algunos teólogos en los años previos. Los redactores de ese primer esquema, la Comisión Teológica, consideraban que el Concilio era una buena oportunidad para mostrar la falacia de esas posturas y reafirmar la doctrina tradicional sobre la autoría y la historicidad de los libros del Nuevo Testamento.

Este planteamiento no gustó a muchos teólogos y padres conciliares, que propiciaron un nuevo planteamiento de la doctrina de la Iglesia sobre la historicidad de los Evangelios, repensada en un contexto nuevo, que era el de la Revelación. Esa corriente, conducida por el Cardenal Bea, del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, puso en circulación un texto alternativo a todo el esquema. Como se recordará, tras su discusión en el aula conciliar, a partir del 14 de noviembre de 1962, y la votación en la que se constató que no complacía a más de la mitad de los padres, ese primer esquema fue retirado por Juan XXIII.

Se encargó entonces la redacción de un nuevo esquema a la llamada comisión mixta –integrada por miembros de la Comisión Teológica y del Secretariado para la Unidad de los Cristianos– que sería la que preparase en los últimos días de noviembre y primeros de diciembre de 1962 el documento titulado «De divina revelatione».

El capítulo dedicado al Nuevo Testamento de ese nuevo esquema fue preparado por el franciscano belga Beda Rigaux, que había sido llamado a Roma para colaborar en esas tareas por Lucien Cerfaux, eminente teólogo de Lovaina que ya estaba trabajando en los textos del Concilio, que contó con la colaboración inestimable del benedictino Jacques Dupont. El nuevo esquema, en el que se incluía la nueva redacción de ese capítulo, fue enviado a los padres conciliares el 23 de abril de 1963, pero aún habrían de decantarse algunas cosas en esa delicada etapa de los trabajos conciliares.

En esos momentos las posiciones teológicas acerca de la historicidad de los Evangelios, tema clave de este capítulo, estaban tan encontradas que, como ya dijimos ayer, Juan XXIII encomendó a la Pontificia Comisión Bíblica en esos últimos meses de 1962 un estudio sobre el método histórico-formal que pudiera proporcionar unos puntos de referencia adecuados para los trabajos del Concilio que estaba comenzando. Sólo dos años después, el 21 de abril de 1964, se publicaría con la aprobación del Papa la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* sobre la veracidad histórica de los Evangelios.

Poco antes de la promulgación de la *Sancta Mater Ecclesia,* el Cardenal Agustín Bea publicaba dos artículos, donde, con mucha mayor extensión y pormenores que la *Instructio* pero apoyándose en ésta –de cuyo texto disponía el Cardenal– abordaba el mismo tema. Esos artículos tuvieron gran eco, ya que aunque no se presentaban expresamente como un comentario a esa Instrucción –aún no publicada oficialmente– quienes estaban metidos el tema sabían que en realidad sí lo eran.

El primer artículo, *La Storicita dei Vangeli Sinottici,* se movía a nivel de la Teología fundamental y apologética. Abordaba el tema en el ámbito de la crítica histórico-literaria, en diálogo con quienes no profesan el dogma de la divina inspiración de la Biblia tal como se concibe en la Iglesia Católica.

El segundo, *Il carattere storico dei Vangeli Sinottíci come opere ispirate,* de carácter netamente teológico afronta la cuestión dentro de las exigencias de la fe católica. En él, se hace una aguda aplicación del principio de la causalidad instrumental como criterio hermenéutico a la hora de analizar la naturaleza de la veracidad histórica que se debe exigir a los relatos evangélicos, y, al mismo tiempo, se aplica el principio de la *synkatábasís* para analizar las limitaciones humanas del hagiógrafo, perfectamente compatibles con el carisma de la divina inspiración y, en consecuencia, también con la verdad y con la finalidad de la Revelación.

En esos artículos, tras dejar constancia de que en literatura exegética de esos años se debatía apasionadamente sobre el concepto de objetividad histórica, se señalaba que los estudios de crítica histórico-literaria de las décadas anteriores parecían decantar dos apreciaciones, que se iban admitiendo como conclusiones adquiridas:

Primera, el proceso de formación de los Evangelios, especialmente los Sinópticos, es mucho más complejo de lo que se vislumbraba en épocas precedentes; las noticias de los escritores eclesiásticos del siglo II sólo dan una versión resumida de la realidad, en la que entraron en juego muchos más elementos.

Segunda, la verdad histórica que deriva del carisma de la divina inspiración de la Sagrada Escritura, no exigen una reproducción, digamos, «magnetofónica» de los *logia* de Jesús, que por otra parte han sido conservados sólo en líneas generales en su traducción griega, ni la fidelidad de los pasajes narrativos reclama una objetividad, digamos, «fotográfica» en las descripciones.

Sin embargo, la ingente cantidad de datos y análisis que ya había aportado la crítica aún estaban a la espera de ser integrados en una visión de conjunto acerca de la

Revelación divina y su transmisión, de modo coherente con la doctrina de la fe. Este fue el reto que asumieron los redactores y correctores de los sucesivos esquemas, integrando las orientaciones de la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* y los *modi* de los padres conciliares. Dentro del capítulo dedicado al Nuevo Testamento se reescribió por completo el parágrafo sobre los historicidad de los evangelios (n. 19) hasta llegar, después de nuevos retoques, a lo que sería la redacción definitiva de todo es capítulo, en el quinto esquema, que fue puesto en el orden del día de la reunión extraordinaria de la Comisión doctrinal del 19 de octubre de 1965 para proceder una semana después a su distribución a los padres conciliares, en orden a su aprobación definitiva. Esta tendría lugar, junto con toda la Constitución Dogmática *Dei Verbum* el 18 de noviembre de 1965.

Excelencia del Nuevo Testamento

El capítulo dedicado al Nuevo Testamento se abre con un parágrafo muy rico en teología bíblica y con un notable valor doctrinal. De entrada llama la atención que en su título, «La excelencia de los libros del Nuevo Testamento» se les reconozca un valor peculiar que los distingue de otros libros, también inspirados de la Biblia. Ahora bien, en el desarrollo del primer parágrafo se deja constancia de que el protagonismo de la excelencia no corresponde a los libros, sino a la palabra divina que en ellos se muestra con un vigor singular:

«La palabra divina que es poder de Dios para la salvación de todo el que cree, se presenta y manifiesta su vigor de manera especial en los escritos del Nuevo Testamento» (n. 17).

El texto que sigue justifica la excelencia que se ha afirmado que poseen esos escritos, en primer lugar con una fundamentación marcadamente cristológica:

«Pues al llegar la plenitud de los tiempos el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros lleno de gracia y de verdad. Cristo instauró el Reino de Dios en la tierra, manifestó a su Padre y a Sí mismo con obras y palabras y completó su obra con la muerte, resurrección y gloriosa ascensión, y con la misión del Espíritu Santo. Levantado de la tierra, atrae a todos a Sí mismo, Él, el único que tiene palabras de vida eterna» (n. 17).

Además, la eminencia de los libros del Nuevo Testamento, deriva también de la singularidad del periodo en que fueron compuestos, ya que, como lo señala la Epístola a los Efesios 3,4-6, se trata de un momento de especial revelación del misterio de Cristo respecto a generaciones anteriores. Dice así:

«Pero este misterio no fue descubierto a otras generaciones, como es revelado ahora a sus santos Apóstoles y Profetas en el Espíritu Santo, para que predicaran el Evangelio, suscitaran la fe en Jesús, Cristo y Señor, y congregaran la Iglesia» (n. 17).

El parágrafo se cierra de un modo solemne:

«De todo lo cual los escritos del Nuevo Testamento son un testimonio perenne y divino» (n. 17).

De nuevo, y en un contexto de singular relevancia, ya que se está dando razón de la eminencia de los libros del Nuevo Testamento, se afirma que son «testimonio perenne y divino », nada más y nada menos. Testifican con todo rigor, pero no aportan contenidos de Revelación que antes no estuvieran presentes en esas acciones de Dios ni en la predicación apostólica.

Origen apostólico de los Evangelios

Si en el primer parágrafo de este capítulo de *Dei Verbum*, el n. 17, se había afirmado la excelencia de los libros del Nuevo Testamento con respecto a los demás textos de la Biblia, en el segundo, el n. 18, se subraya la eminencia de los cuatro Evangelios respecto a los demás libros neotestamentarios:

«Nadie ignora que entre todas las Escrituras, incluso del Nuevo Testamento, los Evangelios ocupan, con razón, el lugar preeminente, puesto que son el testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo Encarnado, nuestro Salvador» (n. 18)

La primera razón de esta eminencia deriva de su relación directa con la existencia terrena de nuestro Señor Jesucristo, de cuya vida y doctrina ofrecen el «principal testimonio» que tenemos.

Lo que ahí se afirma con tranquilidad desde la fe de la Iglesia había sido ampliamente discutido por la exégesis académica en los años previos. Para Bultmann y los demás autores de la historia de las formas, la continuidad entre el Jesús de la historia y el predicado por las primeras comunidades cristianas distaba mucho de ser evidente. Pero la Iglesia sí que ha considerado desde el principio que esa continuidad es parte esencial de su fe, y actualmente también lo constatan sólidos argumentos de orden crítico.

La segunda razón que se aduce para afirmar la singular excelencia de los cuatro Evangelios es su «origen apostólico»:

«La Iglesia siempre ha defendido y defiende que los cuatro Evangelios tienen origen apostólico. Pues lo que los Apóstoles predicaron por mandato de Cristo, luego, bajo la inspiración del Espíritu Santo, ellos y los varones apostólicos nos lo transmitieron por escrito, fundamento de la fe, es decir, el Evangelio en cuatro redacciones, según Mateo, Marcos, Lucas y Juan» (n. 18)

No se mencionan cuestiones de «autenticidad» en el sentido de atribución literaria de cada uno de los Evangelios a los Apóstoles o varones apostólicos con los que tradicionalmente se los relaciona –Mateo, Marcos, Lucas o Juan–, sino que se afirma su «origen apostólico» porque contienen la predicación apostólica que, luego, fue transmitida por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. No se trata de recuerdos personales de algún apóstol en particular. Lo que se recoge en ellos es la tradición que fragua en el seno de la Iglesia primitiva en torno a la predicación de los Apóstoles: el Evangelio. Y ese Evangelio es el que nos llega en cuatro redacciones, cada una de ellas con una personalidad propia y complementaria de las demás, que responde a circunstancias concretas de las comunidades a las que en primer lugar se dirigen.

Para que no inducir a confusión, como si Mateo, Marcos, Lucas o Juan fueran autores en el sentido literario, el texto de la Constitución Dogmática decidió no mencionar un Evangelio «de» Mateo, otro de Marcos, de Lucas y de Juan, sino que optó por hablar de un único Evangelio, pero que nos llega *cuadriforme*, «según» Mateo, Marcos, Lucas y Juan, utilizando la terminología de los manuscritos más antiguos.

Tras su aparente sencillez estos dos primeros parágrafos del capítulo dedicado al Nuevo Testamento, a la vez que asumen los elementos reales puestos de manifiesto por la exégesis moderna de tipo histórico-crítico, sitúan esos resultados en una perspectiva que supera la de la historia de las formas, rompiendo las barreras ideológicas que dificultaban un conocimiento cabal de la realidad, abriendo las puertas

a la continuidad entre los dichos y hechos de Jesús y los contenidos de la predicación apostólica, permitiendo un acceso fiable mucho más completo al Jesús histórico.

Carácter histórico de los Evangelios

El tercer parágrafo del capítulo dedicado al Nuevo Testamento es aquel donde se da respuesta a una de las más complejas cuestiones afrontadas en toda la Constitución Dogmática, lo relativo a la historicidad de los Evangelios, lo que hizo particularmente difícil llegar a la fórmula satisfactoria finalmente encontrada. Ese punto se estructura en tres pasos, y comienza así:

«La Santa Madre Iglesia firme y constantemente ha creído y cree que los cuatro referidos Evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican fielmente lo que Jesús Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día que fue levantado al cielo» (n. 19).

De entrada se confiesa la fe la Iglesia en la certeza de que en el origen de los Evangelios está lo que Jesús hizo y enseñó, y que en ellos esas realidades se expresan fielmente. A esto se refiere cuando afirma su historicidad, como se desprende de la explicación subsiguiente. El eslabón que garantiza la continuidad entre los acontecimientos y lo que ha sido escrito en los Evangelios es el testimonio predicado de aquellos que habían sido testigos, con una crecida inteligencia de lo vivido a lo largo de esos años a la luz de lo acontecido en la Pascua, la muerte, resurrección y ascensión de Jesús, y gracias también a la acción del Espíritu Santo en ellos:

«Los Apóstoles, ciertamente, después de la ascensión del Señor, predicaron a sus oyentes lo que Él había dicho y obrado, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, amaestrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de verdad» (n. 19).

Además, cuando los evangelistas proceden a poner por escrito esa predicación, realizan su trabajo a conciencia, como lo atestiguan, por ejemplo, el prólogo del Evangelio de Lucas: «Ya que muchos han intentado poner en orden la narración de las cosas que se han cumplido entre nosotros, conforme nos las transmitieron quienes desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me pareció también a mí, después de haberme informado con exactitud de todo desde los comienzos, escribírtelo de forma ordenada, distinguido Teófilo, para que conozcas la indudable certeza de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,1-4). Y también el prólogo de los Hechos de los Apóstoles: «Escribí el primer libro, Teófilo, sobre todo lo que Jesús comenzó a hacer y enseñar hasta el día en que, después de haber dado instrucciones por el Espíritu Santo a los apóstoles que él había elegido, fue elevado al cielo. También después de su Pasión, él se presentó vivo ante ellos con muchas pruebas: se les apareció durante cuarenta días y les habló de lo referente al Reino de Dios» (Hch 1,1-3). Por eso, en el tercer párrafo de este punto de *Dei Verbum* se explica:

> «Los autores sagrados escribieron los cuatro Evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se trasmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la condición de las Iglesias, reteniendo por fin la forma de proclamación de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús. Escribieron, pues, sacándolo ya de su memoria o recuerdos, ya del testimonio de quienes "desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra" para que conozcamos "la verdad" de las palabras que nos enseñan (cf. Lc 1,2-4)» (n. 19).

Los Evangelios no pretender proporcionar una crónica detallada ni una relación cronológica de todo lo que hizo Jesús, ni tampoco la transcripción palabra por palabra de sus discursos, sino comunicar con sencillez la verdad sincera acerca de Jesús. Una verdad que es muy rica, y mucho más profunda de lo que una mirada o narración superficial podría ver o transmitir. De hecho, la comprensión de las acciones y las palabras de Jesús, guardadas en el recuerdo de los testigos oculares de aquellos acontecimientos, había sido profundizada y entendida en su plenitud de sentido a la luz de la resurrección y gracias a la inspiración del Espíritu Santo. De este modo la predicación de los apóstoles unía inseparablemente la historia narrada con su interpretación real.

El texto del Concilio, logra ofrecer una excelente vía de salida a los problemas entonces debatidos entre la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo confesado por la fe. Esta solución fue posible gracias, primero, a la acción del Espíritu Santo, pero también a que se integraron adecuadamente, en una perspectiva teológica, algunos de los resultados adquiridos por la exégesis histórico-crítica, como era la evidencia de que el proceso de formación de los Evangelios tuvo un itinerario complejo, con pasos sucesivos en al menos tres etapas que son las que este número de *Dei Verbum* refleja en su propia estructura:

– Vida de Jesús

– Predicación Apostólica

– Puesta por escrito de esa predicación y redacción de los Evangelios.

Los padres conciliares eran perfectamente conscientes de que los evangelios constituyen un género literario singular con personalidad propia: no son «memorias», ni «biografías», ni tampoco «historias» en el sentido helenístico ni contemporáneo del término. Se trata de documentos que testimonian fielmente la predicación apostólica, que, a su vez, hace justicia a lo sucedido. Son, por tanto, narraciones fieles a la realidad que contienen recuerdos y tradiciones que cuentan cosas realmente sucedidas, por eso se puede afirmar su historicidad sin vacilar.

Desde esta perspectiva es posible resolver, de modo claro y profundo a la vez, hechos constatables que de otro modo podrían resultar muy comprometedores para la fe de la Iglesia. Un aplicación sencilla y rigurosa de esa perspectiva, en lo que afecta a la veracidad de lo transmitido por los Evangelios es la que hace Benedicto XVI en su libro *Jesús de Nazaret* al estudiar los discursos de Jesús durante la última cena, en el Evangelio de San Juan:

> «Si por “histórico” se entiende que las palabras que se nos han transmitido de Jesús deben tener, digámoslo así, el carácter de una grabación magnetofónica para poder ser reconocidas como “históricamente” auténticas, entonces las palabras del Evangelio de Juan no son “históricas”. Pero el hecho de que no pretendan llegar a este tipo de literalidad no significa en modo alguno que sean, por así decirlo, composiciones poéticas sobre Jesús que se habrían ido creando poco a poco en el ámbito de la “escuela joánica”, para lo cual se habría requerido además la dirección del Paráclito. La verdadera pretensión del Evangelio es la de haber transmitido correctamente el contenido de las palabras, el testimonio personal de Jesús mismo con respecto a los grandes acontecimientos vividos en Jerusalén, de manera que el lector reciba realmente los contenidos decisivos de este mensaje y encuentre en ellos la figura auténtica de Jesús» (Joseph Ratzinger – Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret* I [Madrid, 2007], pp. 272-273)

Uno de los grandes méritos del número 19 de *Dei Verbum* consistió en aceptar, a la vez que dejar claros los límites de la metodología histórico-crítica contemporánea, y, en el marco de esa misma metodología revalorizar la importancia del género literario «evangelio» como clave para acceder confiadamente al conocimiento de lo que Jesús realmente hizo y enseñó.

Los restantes escritos del Nuevo Testamento

El capítulo dedicado al Nuevo Testamento en *Dei Verbum* se cierra con un número breve en el que se dibuja de modo sencillo el contenido de los demás escritos del Nuevo Testamento y su función:

«El Canon del Nuevo Testamento, además de los cuatro Evangelios, contiene también las cartas de San Pablo y otros libros apostólicos escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, con los cuales, según la sabia disposición de Dios, se confirma todo lo que se refiere a Cristo Señor, se declara más y más su genuina doctrina, se manifiesta el poder salvador de la obra divina de Cristo, y se cuentan los principios de la Iglesia y su admirable difusión, y se anuncia su gloriosa consumación» (n. 20).

Acerca de estos libros sólo se subrayan cuatro ideas:

– Confirman todo lo que se refiere a Cristo Señor

– Proporcionan una explicación ulterior de su «genuina doctrina»

– Dan testimonio del poder salvador de lo obrado por Cristo

– Hablan de los inicios de la Iglesia, a la vez que anuncian su gloriosa consumación.

En definitiva, estos libros del Nuevo Testamento son presentados como resultado del testimonio de la acción del Espíritu Santo sobre los Apóstoles en su tarea de conducirlos hacia la plenitud de la verdad (cf. Jn 16,13):

«El Señor Jesús, pues, estuvo con los Apóstoles como había prometido y les envió el Espíritu Consolador, para que los introdujera en la verdad completa (cf. Jn 16, 13)» (n. 20).

A modo de síntesis

Las ideas centrales en torno a las cuales se articula la presentación del Nuevo Testamento en los documentos del Concilio podrían encuadrarse en las siguientes líneas:

1. Se ratifica que, también en lo que se refiere al Nuevo Testamento, la prioridad en la manifestación de Dios a los hombres corresponde a los hechos y palabras –la vida y enseñanzas de Jesús, la predicación apostólica–, no a los libros.

2. Los Evangelios fueron puestos por escrito para dar testimonio de la predicación apostólica, para que conozcamos la verdad de las palabras que nos enseñan quienes desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra.

3. Los demás libros del Nuevo Testamento confirman todo lo que se refiere a Cristo Señor y proporcionan explicaciones ulteriores que sirven para profundizar en la doctrina genuina de Cristo.

4. Como testimonio, que son, de la Revelación cuando ya ha alcanzado su plenitud, en ellos la palabra de Dios se presenta y manifiesta su vigor de modo eminente.

5. A todo esto podría añadirse que la admirable formulación que *Dei Verbum* ofrece acerca de la historicidad de los Evangelios abre caminos para una adecuada síntesis entre fe y razón histórica en torno al núcleo fundamental de la fe cristiana, que está constituido por una persona real: Jesucristo, hijo de Dios hecho hombre.

6. La recepción de *Dei Verbum* después del Concilio: «hermenéutica de la ruptura» - «hermenéutica de la reforma»

Es bien conocido que la recepción del Concilio ha recorrido un camino difícil en amplios sectores de la Iglesia.

Muchos comentarios a los documentos y estudios posteriores han sido realizados desde lo que se ha llamado la «hermenéutica de la discontinuidad, o de la ruptura» que considera los textos aprobados como resultado de componendas entre unas tendencias conservadoras y otras más avanzadas, asumiendo unos compromisos que lastrarían sus verdaderas aportaciones. Como los textos sólo reflejarían tímida y parcialmente los nuevos impulsos del espíritu, sería necesario no atender tanto a lo que dicen los textos, sino a las nuevas direcciones hacia las que apuntan.

En cambio, otros se han movido preferentemente en el ámbito de la «hermenéutica de la reforma», es decir, de la renovación dentro de la continuidad que se mantiene en ese sujeto que es la Iglesia, que crece y se desarrolla en el tiempo, pero permaneciendo fiel a sí mismo y a sus raíces.

Cuestiones que han cobrado un nuevo o renovado protagonismo

La recepción de los textos conciliares sobre cuestiones relacionadas con la Sagrada Escritura no ha permanecido al margen de esa disyuntiva. Especialmente en los aspectos más novedosos del Concilio acerca de este tema es donde más se ha desarrollado el debate teológico en los años siguientes y donde más se ha forzado la «hermenéutico de la discontinuidad». En no pocos casos, los textos de *Dei Verbum* y *Nostra aetate*, especialmente los de esta declaración, han sido valorados como «modestos», aunque dotados de una fuerza innovadora que sería necesario desarrollar. Tampoco han faltado comentarios que los integran y desarrollan en un marco hermenéutico de renovación que permanece fiel a sus raíces.

Un análisis de la recepción de estos textos requeriría una extensión mucho mayor de la que disponemos ahora. Pero sí que puede ser conveniente mencionar brevemente las cuestiones que han tenido más incidencia real en la teología posterior.

Comenzaremos por algunos detalles relativos a la consideración del Antiguo Testamento en sí mismo que, hasta el Concilio no había tenido especial protagonismo en la reflexión teológica católica, pero que después sí ha que planteó cuestiones que siguen estabdo ahora mismo en primer plano de interés.

Después mencionaremos la incidencia que los textos del Concilio tuvieron en el tema que estaba más vivo cuando se celebró, y que sigue teniendo plena vigencia. Me refiero al uso de las metodologías de tipo histórico-crítico en la exégesis católica.

El Primer Testamento

Una de las aportaciones importantes del Concilio Vaticano II consistió, como ya lo señalamos, en hacer presente en *Dei Verbum* y de modo más explícito en la Declaración *Nostra aetate* que la Iglesia ha recibido de Israel la revelación del Antiguo Testamento. Esa convicción de fe ha adquirido un gran peso en el diálogo con el judaísmo. Juan Pablo II, en un discurso pronunciado en Maguncia el 17 de noviembre de 1980, afirmó que

> «la primera dimensión de este diálogo, esto es, el encuentro entre el Pueblo de Dios de la Antigua Alianza, que nunca fue rechazada por Dios, y el de la Nueva, es asimismo un diálogo interior a la Iglesia misma, como si fuera entre la primera y segunda parte de nuestra Biblia».

En esa densa frase se utiliza la expresión «primera y segunda parte de nuestra Biblia» para referirse a los textos de la Antigua y de la Nueva Alianza.

Antes y después de esas palabras de Juan Pablo II, fueron numerosos los autores que, en el contexto de esos diálogos, abogaron por prescindir de la expresión «Antiguo Testamento», ya que la palabra «Antiguo» connota la idea de algo pasado y caduco. A cambio, se sugería hablar de «Primer Testamento» y «Segundo Testamento».

Esta propuesta va más allá de la letra de los documentos del Vaticano II donde se emplea sin reparos ni matizaciones la expresión tradicional «Antiguo Testamento». ¿Se trata de una aspiración razonable y digna de ser acogida, o se mueve en la línea de una interpretación del Concilio en la perspectiva de la «hermenéutica de la ruptura»?

Es innegable que los documentos conciliares asumen la expresión «Antiguo Testamento» como parte del vocabulario cristiano de uso común. Ahora bien ¿esto fue así porque en ese momento histórico era impensable otra cosa en un documento oficial del Magisterio, pero ahora ya debería abandonarse; o hay razones de peso para seguir manteniendo esa expresión?

Digamos de entrada que no hay ningún problema teológico en denominar la primera parte de nuestra Biblia como «Primer Testamento» en lugar de «Antiguo», ya que ciertamente se hace referencia a aquellos libros sagrados en los que se testimonia la Primera Alianza de Dios con su pueblo. Así que, pensamos, tal denominación puede usarse con todo rigor cuando sea oportuno. También es cierto que resulta más grata a los interlocutores judíos en el diálogo, ya que subraya la prioridad de la Alianza con Israel, sin connotación alguna de que esa Alianza haya requerido unos ulteriores perfeccionamientos que la hayan dejado anticuada. Pero ¿es esto motivo suficiente para abandonar por completo la expresión «Antiguo Testamento»?

Recordemos, de entrada, que la denominación de la Sagrada Escritura como «testamento» remite al concepto bíblico de Alianza, al que, de alguna manera, se lo reconoce como columna vertebral de la Biblia entera. Dios establece alianzas con Noé, Abrahán y Moisés. En el Sinaí todo el pueblo ratifica la alianza que sus padres habían hecho con el Señor. Sin embargo, ante las repetidas infidelidades a lo pactado con el Señor, ya en el libro de Jeremías se anunciaba que Dios había decidido establecer una «nueva alianza» (Jr 31,31), expresión que en la traducción griega de los Setenta se vierte por «nueva disposición», «nuevo testamento» (*kainê diathêkê*). La fe cristiana vio desde el principio esta promesa realizada en el misterio de Cristo Jesús (cf. Hb 9,15), como lo expresan las palabras de la institución de la Eucaristía (cf. 1 Co 11,25). Por eso se denominó «Nuevo Testamento» al conjunto de escritos que expresan la fe de la Iglesia y en los que se da testimonio de esa Nueva Alianza. Por su parte, el uso de

la fórmula «Antiguo Testamento» para designar los escritos atribuidos a Moisés se remonta a San Pablo (cf. 2 Co 3,14-15). Está, pues, en vigor, desde los orígenes del cristianismo.

De otra parte, esa distinción de «Testamentos» no implica derogación del primero para ser reemplazado por el segundo. El mismo hecho de llamarlo «Nuevo» manifiesta ya la existencia de fuertes lazos con el «Antiguo». A la vez, la distinción entre un Testamento al que se califica de «Antiguo» y otro que es llamado «Nuevo», establece un punto de continuidad y a la vez de separación, que es Jesucristo, ineludible en la lectura cristiana de la Biblia.

Así pues, la fórmula «Antiguo Testamento» es una expresión bíblica y tradicional, que no tiene por sí misma connotación negativa alguna. Por otra parte, renunciar a la expresión «Nuevo Testamento» significaría dejar de lado la conciencia de la novedad cristiana que se manifiesta ya desde los primeros escritos de la Iglesia primitiva (cf. 2 Co 3,6; Hb 8,13). No parece, pues, que sea conveniente hacerlo de modo general. Lo que, como ya dijimos, tampoco impide que en los contextos oportunos se emplee la expresión «Primer Testamento» que posee importantes connotaciones teológicas.

La Alianza nunca derogada

Otra cuestión surgida en el mismo contexto de la anterior es la que se refleja en otra expresión de Juan Pablo II en el texto antes citado del discurso en Maguncia de 1980, su afirmación de que la Antigua Alianza de Dios con su pueblo «nunca fue rechazada». ¿Esto quiere decir que sigue en vigor también ahora? Parece que sí. De hecho esta es la única Alianza a la que se reconoce ligado el Israel contemporáneo, heredero histórico del pueblo con el que fue establecida.

Ahora bien, si continúa en vigor ¿sigue siendo camino abierto de salvación para Israel, al margen de Jesucristo? Si un judío es fiel a las tradiciones religiosas de su pueblo, ¿sería superfluo, o incluso contraproducente, que recurriera a Jesucristo o se incorporase a la Iglesia mediante el bautismo? Para explicar el debate abierto sobre esta cuestión después del Vaticano II, que parece conducir a posiciones extremas, hemos de remontarnos brevemente en la historia.

Las tensiones entre la Iglesia y la sinagoga surgieron pronto, en el siglo primero. A partir de la destrucción del Templo se hicieron más enconadas, y cada vez se fue haciendo más grande la separación entre los cristianos procedentes de la gentilidad, que eran la mayoría, y el judaísmo. En ese contexto polémico surgió lo que se ha dado en llamar la «teología de la sustitución», esto es, la convicción de que la Iglesia reemplaza a Israel en el plan salvífico de Dios, y es en ella donde se cumplen las promesas hechas al pueblo elegido. La misión de Israel habría caducado, por lo que no tendría valor salvífico alguno la fidelidad a la primera Alianza en sí misma.

Desde ese punto de vista, la pervivencia del Israel histórico constituye un problema. Si ya no cuenta nada para Dios, ¿por qué se ha mantenido en la historia? Desde la Edad Media ha habido personas o grupos cristianos que han abogado por una «solución total» de esa aparente contradicción, como modo de eliminar el «problema judío». Odios y persecuciones sangrientas se han sucedido a lo largo de los siglos, hasta llegar al extremo de buscar el exterminio de lo que se consideraba un residuo irreductible, pero inservible. Las consecuencias de esa «teología» simplista son sobrecogedoras.

En el nuevo marco de relaciones y diálogo entre cristianos y judíos surgido en el siglo XX a partir del terror de la *Shoá* y de los cauces abiertos en *Nostra aetate,* se han

tomado con seriedad algunas realidades dejadas de lado en la reflexión teológica anterior. En primer lugar, el hecho de que la historia del judaísmo no terminó con la destrucción del Templo por las tropas romanas, sino que continuó su andadura desarrollando una tradición religiosa innovadora y viva. Esta pervivencia de Israel durante milenios, a pesar de las persecuciones e intentos de exterminio, ¿no será muestra de la fidelidad de Dios a su alianza nunca derogada y parte constitutiva del misterio divino de la salvación?

Una primera toma en consideración de ese hecho condujo a la publicación en 1985 de unas *Notas para la correcta manera de presentar a los judíos y al judaísmo en la predicación y la catequesis*, por parte de la Comisión de la Santa Sede para las relaciones religiosas con los judíos. En ellas se invita a valorar «la fe y la vida religiosa del pueblo judío, como son vividas y profesadas todavía hoy». Tras siglos de sufrimiento los judíos esperaban que el cristianismo apreciase al judaísmo en sus propios términos, dejando de lado la antigua teología del *Adversus Judaeos*, y estas orientaciones de la Iglesia dirigidas a sus fieles responden a esa expectación, señalando que conviene que los cristianos pongan empeño en entender al judaísmo como una fe viva, y se esfuercen por aprender cómo se definen los judíos a sí mismos a la luz de su propia experiencia religiosa.

Juan Pablo II, en su discurso en la Sinagoga de Roma el 13 de abril de 1986, recordaba citando *Nostra aetate* n. 4, que

> «no es lícito decir, no obstante la conciencia que la Iglesia tiene de la propia identidad, que los judíos son "réprobos o malditos", como si ello fuera enseñado o pudiera deducirse de las Sagradas Escrituras del Antiguo Testamento o del Nuevo Testamento. Más aún, el Concilio había dicho antes, en este mismo texto de *Nostra aetate* (n. 4), pero también en la Constitución dogmática *Lumen gentium* (n. 6) citando la Carta de San Pablo a los Romanos (11, 28 s.), que los judíos "permanecen muy queridos por Dios", que los ha llamado con una "vocación irrevocable"».

En los años siguientes al Concilio no han faltado comentaristas que, en la línea de la «hermenéutica de la discontinuidad, o de la ruptura», han calificado el texto de *Nostra aetate* (n. 4) como tendencialmente «sustitutivo» abogando por llegar a donde el documento no podía haberlo hecho en ese tiempo. Les parece que la afirmación de que «la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios» resulta desafortunada, por lo que proponen la compleja posibilidad de hablar de un único Pueblo de Dios, aunque dividido, en dos comunidades de fe distintas: la hebrea y la cristiana. En ese contexto se evita presentar al cristianismo como poseedor en plenitud de todo lo que hay de valioso en Israel, y se tiende a hablar de cristianos y judíos actuales como participantes simultáneos en una relación permanente de alianza con Dios. Se insiste en la filiación judía de Jesús e incluso se redefine su misión presentándolo como aquel que hace posible a todos los gentiles encontrarse con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el que les abre las puertas para participar en la alianza establecida al principio con el pueblo de Israel, y experimentar la intimidad con Dios que les trajo esa elección. Sería necesario, se ha llegado a afirmar, que la Iglesia renunciase, no sólo en la práctica sino también formalmente, al proselitismo con respecto a los judíos.

Las conclusiones de estas propuestas no representan, a mi modo de ver, la enseñanza del Concilio Vaticano II, aunque éste sea su punto de partida. Un desarrollo más fiel a la herencia conciliar habría que buscarlo en la línea de la «hermenéutica de la reforma», es decir del progreso en la continuidad.

En esta línea podemos afirmar que, al profundizar en la fe católica, descubrimos cada vez más nuestra afinidad interior con el judaísmo. Jesús, en su diálogo con la mujer samaritana, según el evangelio de San Juan, manifiesta su convicción de que la salvación viene de los judíos (cf. Jn 4, 22). De ahí que sea necesario asumir sin ambages que Israel no puede ser considerado como algo ajeno a la Iglesia. Israel, además, es depositario de una elección divina perenne, ya que «los dones y la vocación de Dios son irrevocables» (Rm 11,29). La validez de la alianza israelita es, pues, permanente, también después de Jesucristo.

En consecuencia, el testimonio que ofrecen los libros sagrados acerca de la alianza de Dios con la estirpe de Abrahán y su manifestación por medio de los profetas, no puede ser dejado de lado ni entendido solamente como un anticipo pasajero de algo que más tarde desaparecerá cuando la revelación alcance su plenitud. Ese testimonio tiene un valor en sí mismo, del que la Iglesia no puede prescindir, como ya lo señaló el Concilio. Pero no sólo en el pasado, ya que la Alianza permanece.

La interpretación de que el conflicto de Jesús con el judaísmo de su tiempo llevó a una ruptura con la Antigua Alianza, en el sentido de que la Torah hubiese dejado ya de tener valor, no responde a lo que presentan los Evangelios. En el sermón de la montaña, Jesús no derogó la Ley mosaica, sino que sacó a la luz sus virtualidades recónditas y dedujo de ella nuevas exigencias en consonancia con su más profundo significado. Jesús no niega el carácter normativo de sus preceptos, al contrario, enseña que su cumplimiento no es completo con la mera observancia externa, sino que es decisiva la actitud de corazón, que es donde todo se hace puro o impuro. La predicación de Jesús no propugna una «sustitución» de la Alianza con Israel por otra radicalmente distinta. Por otra parte, la afirmación de que Cristo nos libera de la esclavitud de la Ley (cf. Gal 5,1-4) no significa que la Ley de Cristo, ley de gracia y libertad, prescinda de los mandamientos de Dios, sino que se cumplen desde la fe y la gracia, en la libertad de los hijos de dios. La «novedad» de la Nueva Alianza no anula la Antigua, hasta el punto de hacerla desaparecer. Al contrario, consiste en un desarrollo al máximo de todas sus potencialidades, en plena coherencia con sus raíces más profundas.

La fe católica profesa, pues, con Jesús que la salvación viene de los judíos (cf. Jn 4, 22). De aquellos judíos como Jesús, su Madre, y los Apóstoles, que están en el origen de la Iglesia, y de judíos de todos los tiempos que, fieles a su raza e identidad, están integrados en el Pueblo de Dios que, a partir de Jesucristo, se ha abierto para acoger también a los gentiles constituyendo la Iglesia (cf. Rm 11,1-36). Por su parte, reconoce que la gran parte del pueblo judío que permanece en sus tradiciones históricas, al margen de Jesucristo, conserva plenamente su dignidad de Pueblo de Dios y es portador de un tesoro de sabiduría incalculable. Para los cristianos, los judíos son nuestros «padres en la fe» a quienes la piedad filial nos obliga a amar, respetar y venerar. De su sabiduría ancestral en la interpretación de los libros sagrados siempre tendremos mucho que aprender. De ahí que una lectura del Antiguo Testamento en la Iglesia no pueda prescindir de una reflexión serena sobre el pueblo judío y sus escrituras.

El nuevo status *del método histórico-crítico*

Además de estos desarrollos teológicos acerca de las relaciones entre Israel y la Iglesia, el otro gran tema relacionado con la Sagrada Escritura que ha tenido mayor impacto es el que ya estaba más vivo cuando se celebró el Concilio, y tiene que ver con el impacto

que produce tanto en la reflexión sobre el ser mismo de la Escritura como sobre su interpretación el uso de las metodologías histórico-críticas.

Una de las aportaciones fundamentales de *Dei Verbum* consiste, como ya lo hemos señalado, en clarificar que la Sagrada Escritura ofrece un testimonio privilegiado de la Revelación divina: manifestación de Dios, con hechos y palabras, que ha tenido lugar en la historia humana. Por eso la teología no puede desentenderse de los hechos relevantes acontecidos, que son parte integrante de esa manifestación, ni de cómo funciona el lenguaje humano en la transmisión de esas realidades.

La visión panorámica que presentamos en las primeras sesiones acerca de la aplicación de las técnicas del análisis crítico-literario a los textos del Antiguo y Nuevo Testamento ponía de manifiesto que su proceso de composición había sido mucho más complejo de lo que ingenuamente se había pensado hasta ese momento, y que su modo de dibujar la historia –con los géneros literarios en uso hace decenas de siglos– no se ajustaba a los parámetros habituales de la narración histórica contemporánea.

A pesar de las razonables reticencias iniciales, de las que hablamos en las dos primeras sesiones, se fue perdiendo el miedo a medida que avanzaba el siglo XX, ya que las técnicas de análisis literario e histórico aplicadas a la Biblia se fueron perfeccionando, y fue perfilándose lo que podría caracterizarse como método histórico-crítico, con unos protocolos de investigación bien definidos, e irreprochables en sí mismos.

Esta metodología así perfilada fue abriéndose paso entre los exegetas católicos y asentándose como prioritaria. Era razonable que sucediese así, ya que la fe católica no puede prescindir de interesarse por lo realmente ocurrido en la historia, tanto en los hechos narrados como en el proceso histórico de composición y transmisión de los libros donde se narran.

Reflejo de la recepción pacífica y ponderada de esta metodología fueron los textos del Concilio Vaticano II, especialmente de la constitución dogmática *Dei Verbum*, y en particular su número 12, donde se asume que operaciones propias de una metodología histórico-crítica son necesarias, dentro de un contexto teológico, en el trabajo exegético.

Además, en el apartado que *Dei Verbum* dedica al valor del Antiguo Testamento en sí mismo (n. 15) está implícita la necesidad de recurrir a la metodología crítica para comprender el sentido de los textos en el momento de su composición, lo que implica indagar cuándo y de qué modo tuvo lugar esa composición, y atender a las circunstancias históricas así como a los modos de decir propios de ese momento. Lo mismo podría decirse del apartado acerca de la historicidad de los evangelios (n. 19). De donde se sigue que dicho tipo de investigaciones no sólo hayan de ser consideradas adecuadas para su empleo en los textos bíblicos sino que son imprescindibles.

Implicaciones teológicas y pastorales de la creciente actitud crítica en el estudio de la Biblia

Después del Concilio, el empleo de las metodologías histórico-críticas se ha generalizado también en la exégesis católica. Es bien significativa acerca de la amplitud de este uso lo que cualquier alumno de Introducción General a la Sagrada Escritura puede leer en las primeras páginas del manual editado por la Asociación Bíblica Española:

> «En las últimas décadas –se dice–, la exégesis bíblica se ha venido configurando también en el ámbito católico como la dimensión crítica del acceso a la Biblia»

(A. Mª Artola – J. M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios* (Verbo divino, Estella 1990) 16).

En la práctica, se ha ido difundiendo la convicción de que el único modo verdaderamente científico de estudiar la Biblia es el que se realiza con una mirada crítica. La exégesis de un libro de la Biblia consistiría en la determinación de su texto a partir de los manuscritos existentes mediante la crítica textual, en el estudio de sus fuentes y proceso de composición, con particular atención a las circunstancias políticas y sociales, económicas y religiosas de las distintas etapas de ese proceso, y en particular al marco histórico del presunto momento de la redacción final, todo ello completado por el análisis filológico y literario, hasta llegar a establecer qué dijo el redactor del texto. Hasta aquí llegaría la exégesis, que –se viene dando por supuesto– sería lo científico. La interpretación teológica vendría en un momento posterior, deliberadamente separado, que el exegeta en general se ha resistido a afrontar, debido a un cierto sentimiento de que no se trataría ya de una operación rigurosamente científica.

De este modo se ha llegado, por vía de hecho, a una situación paradójica, que Ignace de la Potterie describe así:

> «la misión de los exegetas, contrariamente a cuanto hizo toda la tradición antigua, no sería ya *interpretar* la Escritura, o sea, buscar su *sentido*, sino únicamente reconstruir su génesis histórica y, después, explicar los textos desde el punto de vista cultural, filológico y literario» («La exégesis bíblica, ciencia de la fe», en L. Sánchez Navarro – C. Granados (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Madrid 2005[2]) 58).

En la práctica, esto ha provocado con frecuencia notables grietas intelectuales en los alumnos de Teología. No es raro que las clases de Exégesis —donde se emplea el método histórico-crítico, como algo asumido, con naturalidad, sin reticencia alguna— produzcan en algunos alumnos un conflicto en sus convicciones más arraigadas, para el que no encuentran respuesta en las clases de otras materias del *curriculum* académico. El tema, aunque pueda pensarse ingenuamente que es poco relevante –ya que los profesores tienden a considerarlo académicamente resuelto–, preocupa desde hace años a los responsables de la formación sacerdotal en la Iglesia. Buena muestra de ello es que, en 1997, la revista *Seminarium* dedicó uno de sus números a este tema de modo casi monográfico. Y las estadísticas de 2010 sobre la proporción de sacerdotes jóvenes que han realizado estudios bíblicos en Roma y han abandonado el sacerdocio pocos años después son alarmantes (casi la mitad de los que pidieron la secularización en poco tiempo, habían seguido esos estudios).

De suyo, el método histórico-crítico requiere poner en duda, para verificar si son ciertos o no, muchos presupuestos de tipo histórico o cultural que pueden ir entrelazados con las creencias religiosas. Por ejemplo, es lícito preguntarse en busca de una respuesta adecuada si Moisés recibió el Pentateuco completo en el monte Sinaí como lo afirma la tradición rabínica, o si no fue exactamente así; es lícito preguntarse si todas las palabras que los Evangelios ponen en boca de Jesús fueron pronunciadas por Él tal y como están escritas, o si los Evangelistas han puesto en boca de Jesús reelaboraciones de los recuerdos que los testigos de su predicación guardaban en la memoria. Y es posible que en ocasiones, con frecuencia, el análisis crítico llegue a negar el fundamento real de esas convicciones previas o a propugnar la necesidad de introducir en ellas ciertas matizaciones para ajustarlas mejor a la realidad (Cfr. A. Vanhoye, *«L'esegesi biblica e la FEDE»*, en *Seminarium* 37,1 (1997) 48-55).

En esta delicada cuestión, una de las primeras tareas que hoy es necesario afrontar para tomar decisiones operativas consiste en dilucidar hasta qué punto sea prudente enseñar a leer la Sagrada Escritura desde unas perspectivas que pueden ocasionar una inquietud interior de ese calibre.

Quien tenga una fe que no esté bien formada puede considerar que la exégesis crítica puede arruinar la fe, por lo que optaría por mantenerse al margen de ella y rechazar sus conclusiones para quedarse con una mera lectura literalista. Pero tal opción lo dejaría a las puertas de un peligro aún más grave para la fe católica como es la adhesión a una lectura «fundamentalista», es decir, una lectura de la Biblia que rehúsa todo cuestionamiento y toda investigación crítica. Ese tipo de lectura, como ya recordamos el primer día, tuvo su origen en ámbitos protestantes es una reacción ingenuamente desmesurada ante los problemas que se derivan de los planteamientos críticos.

Tiene razón de insistir sobre la inspiración divina de la Biblia, la inerrancia de la Palabra de Dios, y las otras verdades bíblicas incluidas en los cinco puntos fundamentales, pero su modo de presentar estas verdades se enraiza en una ideología que en el fondo no es bíblica, a pesar de lo que digan sus representantes. En el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* publicado en 1993, se muestran claramente bien las debilidades de la lectura fundamentalista:

> «El problema de base de esta lectura fundamentalista es que, rechazando tener en cuenta el carácter histórico de la revelación bíblica, se vuelve incapaz de aceptar plenamente la verdad de la Encarnación misma. El fundamentalismo rehúye la relación estrecha de lo divino y de lo humano en las relaciones con Dios. Rechaza admitir que la Palabra de Dios inspirada se ha expresado en lenguaje humano y que ha sido escrita, bajo la inspiración divina, por autores humanos, cuyas capacidades y posibilidades eran limitadas. Por esto, tiende a tratar el texto bíblico como si hubiera sido dictado palabra por palabra por el Espíritu, y no llega a reconocer que la Palabra de Dios ha sido formulada en un lenguaje y en una fraseología condicionadas por tal o cual época. No concede ninguna atención a las formas literarias, y a los modos humanos de pensar presentes en los textos bíblicos, muchos de los cuales son el fruto de una elaboración que se ha extendido por largos períodos de tiempo, y lleva la marca de situaciones históricas bastante diversas.
>
> El fundamentalismo insiste también, de un modo indebido, sobre la inerrancia de los detalles en los textos bíblicos, especialmente en materia de hechos históricos, o de pretendidas verdades científicas. Frecuentemente considera como histórico lo que no tenía pretensión de historicidad, porque incluye en tal categoría cuanto es referido o narrado con verbos en pretérito, sin la atención necesaria a la posibilidad de un sentido simbólico o figurativo» (PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* I, F)

Por eso, la Pontificia Comisión Bíblica no dudó en señalar en ese documento que:

> «El acercamiento fundamentalista es peligroso, porque seduce a las personas que buscan respuestas bíblicas a sus problemas vitales. Puede engañarlas, ofreciéndoles interpretaciones piadosas pero ilusorias, en lugar de decirles que la Biblia no contiene necesariamente una respuesta inmediata a cada uno de sus problemas. El fundamentalismo invita tácitamente a una forma de suicidio del pensamiento. Ofrece una certeza falsa, porque confunde

inconscientemente las limitaciones humanas del mensaje bíblico con su sustancia divina» (*ibidem*)

¿Cómo reaccionar entonces ante los retos que la investigación crítica plantea a la fe del pueblo cristiano?

Es verdad que para un teólogo católico es irrenunciable defender la fe. Pero es importante evitar confundir la fe con esos presupuestos antes aludidos, que con frecuencia acompañan su transmisión. Todo progreso científico requiere distinguir entre verdades ciertas y conjeturas tradicionales, con cierto fundamento en la realidad, pero cuya fiabilidad es necesario verificar para rechazarlas o para establecerlas como certezas bien fundadas.

En lo relativo al conocimiento que tenemos por la fe, ese proceso de delimitación es mucho más delicado que en el ámbito del conocimiento natural. Pero es necesario que, al menos aquellas personas que están acostumbradas a realizar ese proceso en el ámbito de la ciencia y de la cultura, lo afronten también en el de la religión. Sólo así su fe tendrá la madurez necesaria para reivindicar su verdad y vitalidad ante las legítimas exigencias del ambiente cultural en el que viven inmersas.

La maduración conjunta en la fe y en la razón fue tras el Concilio Vaticano II, y sigue siéndolo ahora, una tarea prioritaria en la formación católica a todos los niveles. Acerca de cómo se puede hacer esto en el momento actual de la investigación académica seguiremos hablando en las próximas sesiones.

Necesidad de un replanteamiento metodológico en la exégesis bíblica

En la primera sesión de estas Jornadas nos habíamos ocupado de las consecuencias que había tenido la irrupción de los métodos histórico-críticos en la exégesis católica desde comienzos del siglo XX, sus aportaciones, y también los problemas para el diálogo con la teología que se fueron presentando.

De la «exégesis en la Sorbona» a la «exégesis en la Iglesia»

Hoy, cincuenta años después, el diagnóstico de Karl Rahner que mencionamos sigue siendo válido en gran medida. La brecha entre la «exégesis en la Sorbona» y la «exégesis en la Iglesia», por utilizar la expresión que se ha hecho clásica a partir del famoso artículo de Dreyfus («Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église», en *Revue Biblique* 82 (1975) 321-357), ha ido abriéndose cada vez más, sobre todo en el ámbito de la investigación. Muchos profesionales de la exégesis bíblica han ido ciñendo su metodología cada vez más a los procedimientos de critica literaria e histórica, y han dejado que sean otros quienes afronten las cuestiones teológicas que pudieran derivarse de sus investigaciones. Basta consultar los estudios que han alcanzado verdadera relevancia en el ámbito de la exégesis bíblica de carácter científico en los últimos años para constatar que se centran casi exclusivamente en cuestiones «del pasado», sin esa perspectiva de la situación presente a la luz de la fe que es característica de la teología. Además, como era de esperar, ese extrañamiento ha ido impregnando la docencia y, a través de las obras de divulgación, ha llegado a los materiales de utilidad pastoral y catequética.

Ante esta situación, se ha ido haciendo cada vez más patente la necesidad de replantear a fondo el modo en que se hace exégesis, para que la Sagrada Escritura

pueda ser hoy realmente, como le corresponde por propio derecho, el «alma de la teología».

Uno de los primeros que afrontaron pronta y abiertamente esta cuestión fue Joseph Ratzinger. En el libro entrevista *Informe sobre la fe*, publicado en 1985, el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe ya advertía peligros a los que estaba llevando a la exégesis esta polarización en los estudios histórico-críticos:

> «El vínculo entre Biblia e Iglesia se ha hecho pedazos. Esta separación se inició en el ámbito protestante, en los tiempos de la Ilustración dieciochesca, y recientemente se ha difundido también entre los investigadores católicos. La interpretación histórico-crítica de la Escritura ha hecho de esta última una realidad independiente de la Iglesia. Ya no se lee la Biblia a partir de la Tradición de la Iglesia y con la Iglesia, sino de acuerdo con el último método que se presente como "científico"»[1].

Poco después, en 1989, Joseph Ratzinger pronunciaba en Estados Unidos una conferencia, titulada polémicamente *La interpretación bíblica en conflicto*, donde planteaba con gran lucidez cuestiones que invitaban a corregir las perspectivas con las que la mayor parte de los exegetas venían trabajando. En medio de una grave crisis de la exégesis bíblica católica, reclamaba cordura ante la selva de posibilidades y dudas que se proyectaban sobre cada proceso de composición, con su consiguiente impacto en la búsqueda del sentido literal de los textos:

> «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»[2].

Cuando se acercaba el año 1993 muchos esperaban que Juan Pablo II hubiese publicado una encíclica sobre la Sagrada Escritura con motivo del centenario de la *Providentissimus Deus*, la primera encíclica bíblica, de modo análogo a como publicó *Centessimus annus* en el centenario de *Rerum novarum*. Pero, según comentan algunos que trabajaron en el proyecto, la idea se desechó porque el Santo Padre consideró, ante los distintos pareceres recibidos, que la exégesis católica todavía no estaba suficientemente madura en ese momento como para poder publicar un documento con rango de Encíclica sobre esa cuestión. En su lugar, se decidió la publicación, por parte de la Pontificia Comisión Bíblica, del documento que habían preparado sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, precedido por el discurso que Juan Pablo II dirigió a los miembros de esa comisión en 1993, y por una presentación del cardenal Ratzinger.

Un lector atento de esos documentos puede percibir tanto las convicciones compartidas por todos, como las diferencias de matiz aún existentes en la exégesis católica acerca de las tareas y metodología propias de la exégesis bíblica.

Por ejemplo, casi al principio del documento de la Pontificia Comisión Bíblica se lee:

---

[1] J. Ratzinger – V. Messori, *Informe sobre la fe* (BAC, Madrid 1985) 82

[2] J. Ratzinger, «La interpretación bíblica en conflicto. Sobre los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy», en L. Sánchez Navarro – C. Granados (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Madrid 2005[2]) 53-54

> «El método histórico crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto 'Palabra de Dios en lenguaje humano', ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solamente admite como legítima, sino que requiere la utilización de este método»[3].

Por su parte, en la presentación del Cardenal Ratzinger, a la vez que ratifica esa necesidad, invita a reflexionar sobre los riesgos que implica el empleo exclusivo de esa metodología:

> «En la historia de la interpretación, el surgimiento del método histórico-crítico significó el comienzo de una nueva época. Con él se abrían nuevas posibilidades de comprender la palabra bíblica en su sentido original. Como todas las cosas humanas, también este método implica riesgos, a pesar de sus positivas posibilidades: la búsqueda del sentido original puede conducir a trasponer completamente la palabra en el pasado, de modo que no se la perciba ya en su dimensión presente. Puede conducir a que solamente la dimensión humana de la palabra aparezca como real, mientras el verdadero autor, Dios, se escapa a la percepción de un método que ha sido elaborado precisamente para la comprensión de cosas humanas. La aplicación de un método "profano" a la Biblia debía de suscitar confrontaciones»[4].

En consecuencia, advierte de las cautelas críticas que es necesario tener en cuenta:

> «Todo lo que contribuye a reconocer mejor la verdad, y a disciplinar las propias perspectivas, es una valiosa ayuda para la teología. En tal sentido era justo que el método tuviera acceso al trabajo de aquella. Todos los límites de nuestro horizonte, que nos impiden mirar y escuchar más allá de lo meramente humano, deben ser superados. Así, el surgimiento del método histórico-crítico ha puesto en movimiento un esfuerzo para determinar sus alcances y su estructura, que de ningún modo está concluido aún»[5].

Esas diferencias de matiz acerca de si el método histórico-crítico tiene o no la última palabra en la determinación del sentido del texto bíblico también se aprecian entre dos documentos, que se iban redactando casi simultáneamente acerca de una cuestión tan importante en la exégesis bíblica como es la definición del sentido literal. Uno es el *Catecismo de la Iglesia Católica* (publicado en octubre de 1992) y el otro, el ya citado documento sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (terminado en abril de 1993).

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica dice que «el sentido literal de la Escritura es aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados»[6].

En cambio, el *Catecismo de la Iglesia Católica,* en cuya redacción trabajó activamente Joseph Ratzinger, dice que «el sentido literal es el sentido significado por las palabras

---

[3] Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I, A) (PPC, Madrid 1994) 33

[4] Prefacio a Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I, A) (PPC, Madrid 1994) 23

[5] *Ibid.*

[6] Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I, A) (PPC, Madrid 1994) 77

de la Escritura y descubierto por la exégesis que sigue las reglas de la justa interpretación»[7].

En un caso (la PCB) se pone el sentido literal en lo expresado por el autor humano inspirado (algo que remite al pasado), mientras que en el otro (Catecismo) se pone en lo significado por las palabras de la Escritura –no por el autor humano– y descubierto, no por cualquier metodología racional, sino por una exégesis que sigue las reglas de la justa interpretación (algo que remite al presente continuado de la lectura en la Iglesia).

En la Exhortación Apostólica *Verbum Domini*, de la que hablaremos más adelante, mira a la gran tradición de la Iglesia acerca de los sentidos de la Escritura, y se sigue la definición propuesta por el *Catecismo*:

> «Como se ha afirmado en la Asamblea sinodal, una aportación significativa para la recuperación de una adecuada hermenéutica de la Escritura proviene también de una escucha renovada de los Padres de la Iglesia y de su enfoque exegético. […] Aunque obviamente no conocían los recursos de carácter filológico e histórico de que dispone la exégesis moderna, la tradición patrística y medieval sabía reconocer los diversos sentidos de la Escritura, comenzando por el literal, es decir, "el significado por las palabras de la Escritura y descubierto por la exégesis que sigue las reglas de la justa interpretación"»[8].

El Sínodo de los Obispos de 2008

Del 5 al 26 de octubre de 2008, se celebró en el Vaticano la XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos que tuvo como tema *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*. El tema propuesto por el Santo Padre gozó de muy buena acogida en el episcopado mundial y en todos los ámbitos de la Iglesia, ya que incidía en una cuestión de suma importancia en las circunstancias actuales. En efecto, la relación entra la Iglesia y la Sagrada Escritura, está marcada actualmente por algunos aspectos muy positivos y por otros que no lo son tanto, que se presentan como retos que es necesario afrontar.

Los datos positivos son evidentes, como se desprende de la abundante presencia de la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia: en la liturgia, en la catequesis, en la formación de los fieles mediante grupos de estudio de la Biblia, y la abundancia de ediciones de buena calidad que existen.

Como retos procedentes del ambiente cultural de nuestros días, también fuera de la Iglesia, se podría enumerar:

> a) una creciente secularización que lleva a dejar de lado a Dios, y en consecuencia al olvido de su Palabra, a veces atribuyendo la causa de ese abandono a las incongruencias encontradas en la Biblia;
>
> b) la globalización de la cultura, y con ella el mayor conocimiento de otras religiones, u otras formas de cristianismo, y de sus libros sagrados, que exige para el creyente católico saber dar razón de su fe y de su esperanza, apoyándose especialmente en la Biblia, pues así lo requiere esta cultura;
>
> y c) la difusión de un relativismo, sobre todo en el ámbito de lo religioso, que se extiende también a las interpretaciones de la Biblia. Se considera, por ejemplo, que interpretaciones dispares tienen más o menos el mismo valor. Esto es

[7] CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n. 116

[8] BENEDICTO XVI, Exh. Ap. *Verbum Domini,* 37

especialmente grave cuando está en juego la comprensión de la figura de Jesús en el Nuevo Testamento.

En cuanto a los retos procedentes de la vida interna de la Iglesia que, sin duda, también estaban presentes en la convocatoria de esa asamblea del Sínodo podríamos mencionar los aspectos que tienen que ver con la recepción del Concilio, y en particular de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*, ya mencionada.

Ya hemos visto cómo tras el Concilio, en la exégesis católica se atendió de ordinario tan preferentemente a los aspectos crítico-históricos que los teológicos quedaron muy en segundo plano. Aunque no se niega la inspiración bíblica, esta verdad de fe, y la fe misma, influye poco en la exégesis.

En el sínodo extraordinario de 1985, al hacer un balance de la recepción del Vaticano II, ya se percibía que se ha descuidado bastante la recepción íntegra de *Dei Verbum,* realizando lecturas parciales de ella, y que aún queda mucho por sacar a la luz todas sus virtualidades.

Ahora, en el Sínodo de 2008 dedicado más directamente a *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia* se volvió a plantear la necesidad de redescubrir *Dei Verbum* y llevarla hasta sus últimas consecuencias, tarea en la que todavía falta mucho por hacer.

El hecho de que el teólogo Joseph Ratzinger fuera el Romano Pontífice en 2008 cuando se celebró este Sínodo tuvo, sin duda, una gran importancia. En su trayectoria intelectual como teólogo, ya se había implicado fuertemente en la reflexión acerca del modo de interpretar la Sagrada Escritura. Conoce perfectamente los métodos empleados en tiempos recientes y en la actualidad, y adopta una postura clara y concreta, de la que ya hemos hablado. Esos métodos, especialmente el histórico crítico, aunque ha aportado datos interesantes, tiene unas limitaciones que lo hacen insuficiente, y unos planteamientos de fondo que son incompatibles con la fe.

No cabe duda de que Benedicto XVI estaba muy al día en lo referente al mundo de la Biblia y su interpretación, por lo que su implicación personal en el Sínodo fue importante.

La intervención de Benedicto XVI ante la Asamblea del Sínodo

El martes 14 de octubre de 2008 el Santo Padre, en un gesto no previsto en la praxis habitual de Sínodos anteriores, en los que el Romano Pontífice asistía y escuchaba con atención, pero no intervenía directamente en los debates, tomó la palabra y tuvo una intervención que causó un hondo impacto:

> «Queridos hermanos y hermanas –comenzó diciendo–, el trabajo para mi libro sobre Jesús nos ofrece ampliamente la ocasión de ver todo el bien que nos llega de la exégesis moderna, pero también de reconocer sus problemas y sus riesgos. La *Dei Verbum* (n. 12) ofrece dos indicaciones metodológicas para un adecuado trabajo exegético. En primer lugar, confirma la necesidad de la utilización del método histórico-crítico, cuyos elementos esenciales describe brevemente. Esta necesidad es la consecuencia del principio cristiano formulado en el evangelio de san Juan: "*Verbum caro factum est*" (Jn 1,14). El hecho histórico es una dimensión constitutiva de la fe cristiana. La historia de la salvación no es una mitología, sino una verdadera historia y, por tanto, hay que estudiarla con los métodos de la investigación histórica seria.

»Sin embargo, esta historia posee otra dimensión, la de la acción divina. En consecuencia la *Dei Verbum* habla de un segundo nivel metodológico necesario para una interpretación correcta de las palabras, que son al mismo tiempo palabras humanas y Palabra divina. […]

»Sólo donde se aplican los dos niveles metodológicos, el histórico-crítico y el teológico, se puede hablar de una exégesis teológica, de una exégesis adecuada a este Libro»[9].

A continuación constata que, especialmente en el segundo nivel, aún queda mucho por avanzar en el ámbito científico:

«Mientras que con respecto al primer nivel la actual exégesis académica trabaja a un altísimo nivel y nos ayuda realmente, no se puede decir lo mismo del otro nivel. A menudo este segundo nivel, el nivel constituido por los tres elementos teológicos indicados por la *Dei Verbum*, casi no existe. Y esto tiene consecuencias bastante graves».

Después de señalar que el primero de los problemas que plantea es «que la Biblia queda como algo del pasado, que habla sólo del pasado», hacer notar que hay una consecuencia aún más grave y es la difusión de «una hermenéutica secularizada, positivista, cuya clave fundamental es la convicción de que lo divino no aparece en la historia humana». Para hacerse cargo de la gravedad de las consecuencias señala algo que cualquier lector de literatura exegética ha comprobado con dolor:

«Hoy, la "corriente mayoritaria" de la exégesis en Alemania niega, por ejemplo, que el Señor haya instituido la sagrada Eucaristía y dice que el cuerpo de Jesús permaneció en la tumba. La Resurrección no sería un hecho histórico, sino una visión teológica».

La incidencia de estas cuestiones, es grande en la vida de la Iglesia:

«La consecuencia de la ausencia del segundo nivel metodológico es la creación de una profunda brecha entre exégesis científica y *lectio divina*. Precisamente de aquí surge a veces cierta perplejidad también en la preparación de las homilías. Cuando la exégesis no es teología, la Escritura no puede ser el alma de la teología y, viceversa, cuando la teología no es esencialmente interpretación de la Escritura en la Iglesia, esta teología ya no tiene fundamento».

De donde concluye el Papa que hace falta pensar más a fondo sobre estos hechos y tomar las medidas oportunas:

«Por eso, para la vida y para la misión de la Iglesia, para el futuro de la fe, es absolutamente necesario superar este dualismo entre exégesis y teología. La teología bíblica y la teología sistemática son dos dimensiones de una única realidad, que llamamos teología. Por consiguiente, sería de desear que en una de las *propuestas* se hable de la necesidad de tener presentes en la exégesis los dos niveles metodológicos indicados en el número 12 de la *Dei Verbum*, en donde se habla de la necesidad de desarrollar una exégesis no sólo histórica, sino también teológica. Así pues, será necesario ampliar la formación de los futuros exegetas en este sentido, para abrir realmente los tesoros de la Escritura al mundo de hoy y a todos nosotros».

[9] El texto de esta intervención puede consultarse en la página web del Vaticano (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081014_sinodo_sp.html)

Como es de suponer, una intervención de tal altura intelectual y pastoral, tuvo amplio eco y, en efecto, estas ideas proporcionaron la clave más importante de las propuestas del Sínodo.

Exégesis bíblica y fe, en Verbum Domini

La Exhortación Apostólica *Verbum Domini*, publicada en 2010 por el Santo Padre después de haber estudiado las propuestas del Sínodo de 2008, es muy extensa, y abre numerosas perspectivas de gran interés teológico y pastoral.

Es bien conocida la clarividencia con la que Joseph Ratzinger, antes de ser Papa, como teólogo, había abordado el problema de la desconexión entre la exégesis crítica y la fe. Baste recordar su famoso discurso en Nueva York de 1989, varias veces mencionado, sobre *La exégesis bíblica en conflicto*, donde pone al descubierto los presupuestos filosóficos de los métodos histórico-críticos practicados en la exégesis alemana –tomando como punto de partida a Bultmann y Dibelius– y denuncia su pretensión de absolutismo, y también los dos volúmenes hasta ahora publicados de su libro sobre *Jesús de Nazaret*.

En el primer volumen de esa obra dejó escrita una página magistral comentando la segunda tentación de Jesús. Sus palabras están cargadas de una fina ironía y no dejaron indiferentes a los exegetas que trabajan sólo con la metodología crítica y lo hacen con una actitud despreocupada:

> «El diablo –dice comentando esa segunda tentación– cita la Sagrada Escritura para hacer caer a Jesús en la trampa. Cita el Salmo 91, 11s, que habla de la protección que Dios ofrece al hombre fiel: "Porque a sus ángeles ha dado órdenes para que te guarden en tus caminos; te llevarán en sus palmas, para que tu pie no tropiece en la piedra». Estas palabras tienen un peso aún mayor por el hecho de que son pronunciadas en la Ciudad Santa, en el lugar sagrado. De hecho, el Salmo citado está relacionado con el templo; quien lo recita espera protección en el templo, pues la morada de Dios debe ser un lugar de especial protección divina. ¿Dónde va a sentirse más seguro el creyente que en el recinto sagrado del templo?
>
> »El diablo muestra ser un gran conocedor de las Escrituras, sabe citar el Salmo con exactitud; todo el diálogo de la segunda tentación aparece formalmente como un debate entre dos expertos de las Escrituras: el diablo se presenta como teólogo, añade Joachim Gnilka.
>
> »Vladimir Soloviev toma este motivo en su *Breve relato del Anticristo*: el Anticristo recibe el doctorado *honoris causa* en teología por la Universidad de Tubinga; es un gran experto en la Biblia. Soloviev expresa drásticamente con este relato su escepticismo frente a un cierto tipo de erudición exegética de su época. No se trata de un no a la interpretación científica de la Biblia como tal, sino de una advertencia sumamente útil y necesaria ante sus posibles extravíos. La interpretación de la Biblia puede convertirse, de hecho, en un instrumento del Anticristo. No lo dice solamente Soloviev, es lo que afirma implícitamente el relato mismo de la tentación. A partir de resultados aparentes de la exégesis científica se han escrito los peores y más destructivos libros de la figura de Jesús, que desmantelan la fe.

»Hoy en día se somete la Biblia a la norma de la denominada visión moderna del mundo, cuyo dogma fundamental es que Dios no puede actuar en la historia y, que, por tanto, todo lo que hace referencia a Dios debe estar circunscrito al ámbito de lo subjetivo. Entonces la Biblia ya no habla de Dios, del Dios vivo, sino que hablamos sólo nosotros mismos y decidimos lo que Dios puede hacer y lo que nosotros queremos o debemos hacer. Y el Anticristo nos dice entonces, con gran erudición, que una exégesis que lee la Biblia en la perspectiva de la fe en el Dios vivo y, al hacerlo, le escucha, es fundamentalismo; sólo su exégesis, la exégesis considerada auténticamente científica, en la que Dios mismo no dice nada ni tiene nada que decir, está a la altura de los tiempos.

»El debate teológico entre Jesús y el diablo es una disputa válida en todos los tiempos y versa sobre la correcta interpretación bíblica, cuya cuestión hermenéutica fundamental es la pregunta por la imagen de Dios. El debate acerca de la interpretación es, al fin y al cabo, un debate sobre quién es Dios. Esta discusión sobre la imagen de Dios en que consiste la disputa sobre la interpretación correcta de la Escritura se decide de un modo concreto en la imagen de Cristo: Él, que se ha quedado sin poder mundano, ¿es realmente el Hijo del Dios vivo?»[10]. Hasta aquí las palabras del Papa.

Con esta energía expresa Joseph Ratzinger el malestar que le producen buena parte de los estudios bíblicos actuales. Es duro, pero matiza. Afirma que los métodos de la exégesis científica de la Biblia, que buscan determinar el sentido de los textos atendiendo a los géneros literarios y a la mentalidad de la época en que se escribieron, son imprescindibles, pero no bastan. El análisis puramente racional es importante, pero no puede arrogarse la exclusividad.

En la Exhortación Apostólica *Verbum Domini* Benedicto XVI dedica uno de sus números centrales a afrontar esta cuestión, y para eso, se remite a las cuestiones generales planteadas por el Beato Juan Pablo II al hablar de fe y razón:

«Pienso –dice Benedicto XVI– que puede ayudar a comprender de manera más completa la exégesis y, por tanto, su relación con toda la teología, lo que escribió a este propósito el Papa Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et Ratio*. Efectivamente, él decía que no se ha de minimizar "el peligro de la aplicación de una sola metodología para llegar a la verdad de la sagrada Escritura, olvidando la necesidad de una exégesis más amplia que permita comprender, junto con toda la Iglesia, el sentido pleno de los textos. Cuantos se dedican al estudio de las sagradas Escrituras deben tener siempre presente que las diversas metodologías hermenéuticas se apoyan en una determinada concepción filosófica. Por ello, es preciso analizarla con discernimiento antes de aplicarla a los textos sagrados" (Juan Pablo II, Carta enc. *Fides et Ratio*, 55: AAS 91 (1999), 49-50)»[11].

De aquí que el Papa se plantee preguntarse acerca la hermenéutica con la que se aborda la interpretación de la Sagrada Escritura, ya que sólo si está correctamente orientada será posible un diálogo sincero entre fe y razón, abierto a la verdad, y sin condicionamientos externos que lo distorsionen:

[10] J. Ratzinger – Benedicto xvi, *Jesús de Nazaret. Primera parte. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración* (La esfera de los libros, Madrid 2007) 59-61

[11] Benedicto xvi, Exh. Ap. *Verbum Domini,* n. 36

> «En efecto, la hermenéutica secularizada de la Sagrada Escritura es fruto de una razón que estructuralmente se cierra a la posibilidad de que Dios entre en la vida de los hombres y les hable con palabras humanas. También en este caso, pues, es necesario invitar a ensanchar los espacios de nuestra racionalidad. Por eso, en la utilización de los métodos de análisis histórico, hay que evitar asumir, allí donde se presente, criterios que por principio no admiten la revelación de Dios en la vida de los hombres»[12].

En definitiva,

> «la unidad de los dos niveles del trabajo de interpretación de la Sagrada Escritura presupone, en definitiva, una armonía entre la fe y la razón.
>
> Por una parte, se necesita una fe que, manteniendo una relación adecuada con la recta razón, nunca degenere en fideísmo, el cual, por lo que se refiere a la Escritura, llevaría a lecturas fundamentalistas.
>
> Por otra parte, se necesita una razón que, investigando los elementos históricos presentes en la Biblia, se muestre abierta y no rechace *a priori* todo lo que exceda su propia medida.
>
> Por lo demás, la religión del Logos encarnado no dejará de mostrarse profundamente razonable al hombre que busca sinceramente la verdad y el sentido último de la propia vida y de la historia»[13].

La interpretación de la Sagrada Escritura en la fe Iglesia, única que es acorde con la naturaleza de la Biblia

La Exhortación le dedica un espacio muy notable a la hermenéutica de la Sagrada Escritura en la Iglesia: veinte números, del 29 al 49. Sería importante realizar una lectura detenida de cada uno de ellos, pero de momento me limitaré a señalar las tres perspectivas fundamentales en las que se ha de situar, según la *Verbum Domini,* toda interpretación de la Biblia que quiera ser coherente con su naturaleza.

Como punto de referencia común se toma la enseñanza del Concilio Vaticano II en *Dei Verbum*, n. 12:

> «Por un lado, el Concilio subraya como elementos fundamentales para captar el sentido pretendido por el hagiógrafo el estudio de los géneros literarios y la contextualización. Y, por otro lado, debiéndose interpretar en el mismo Espíritu en que fue escrita, la Constitución dogmática señala tres criterios básicos para tener en cuenta la dimensión divina de la Biblia:
>
> > 1) Interpretar el texto considerando la unidad de toda la Escritura; esto se llama hoy exégesis canónica;
> >
> > 2) tener presente la Tradición viva de toda la Iglesia;
> >
> > y, finalmente, 3) observar la analogía de la fe .
>
> Sólo donde se aplican los dos niveles metodológicos, el histórico-crítico y el teológico, se puede hablar de una exégesis teológica, de una exégesis adecuada a este libro»[14].

---

[12] *Ibidem*

[13] *Ibidem*

[14] Benedicto xvi, Exh. Ap. *Verbum Domini,* n. 34

A partir de aquí se señala que sólo desde la fe es posible comprender el texto bíblico de manera acorde con su naturaleza, se destaca la unidad intrínseca de la Biblia, y la necesidad de buscar también del sentido espiritual, entendido no como infundadas aplicaciones espirituales, sino como el referido a Jesucristo bajo la luz del Espíritu Santo.

La fe, condición de acceso al verdadero sentido de la Biblia

Un criterio fundamental de la hermenéutica bíblica, según *Verbum Domini* es el que establece que «el lugar originario de la interpretación escriturística es la vida de la Iglesia»:

> «Esta afirmación no pone la referencia eclesial como un criterio extrínseco al que los exegetas deben plegarse, sino que es requerida por la realidad misma de las Escrituras y por cómo se han ido formando con el tiempo. En efecto –añade, citando el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993–, "las tradiciones de fe formaban el ambiente vital en el que se insertó la actividad literaria de los autores de la sagrada Escritura. Esta inserción comprendía también la participación en la vida litúrgica y la actividad externa de las comunidades, su mundo espiritual, su cultura y las peripecias de su destino histórico. La interpretación de la sagrada Escritura exige por eso, de modo semejante, la participación de los exegetas en toda la vida y la fe de la comunidad creyente de su tiempo"»[15].

Se trata de un párrafo muy significativo acerca del modo en que el Magisterio contemporáneo de la Iglesia afronta las cuestiones relativas a la Sagrada Escritura. La constatación que hace ese texto de que la referencia a la Iglesia es «requerida por la realidad misma de las Escrituras y por cómo se han ido formando con el tiempo» está asumiendo sin ambages, e incluso poniendo como fundamento de sus afirmaciones, resultados de la exégesis histórico-crítica. A la vez, el conjunto del texto va más allá e integra esos resultados un contexto teológico, en el que no produce discordancias, sino que se integran perfectamente en la tradición y en la fe de la Iglesia. De este modo se puede plantear, de modo plenamente racional la necesidad de la fe como condición de acceso al verdadero sentido de la palabra bíblica, ya que la misma confección de los libros que componen la Biblia se ha realizado en el contexto vital de un pueblo creyente, el pueblo de Dios.

Además de esta importante precisión, aún se añade otra en este punto, que también encaja perfectamente con los desarrollos contemporáneos de la hermenéutica racional. Hoy se tiene como evidente que nadie accede a un texto escrito sin una precomprensión previa. Por eso, el «adecuado conocimiento del texto bíblico es accesible sólo a quien tiene una afinidad viva con lo que dice el texto»[16]. De ahí que, efectivamente,

> «con el crecimiento de la vida en el Espíritu crece también, en el lector, la comprensión de las realidades de las que habla el texto bíblico. La intensidad de una auténtica experiencia eclesial acrecienta sin duda la inteligencia de la fe verdadera respecto a la Palabra de Dios; recíprocamente, se debe decir que leer en la fe las Escrituras aumenta la vida eclesial misma. De aquí se percibe de modo nuevo la conocida frase de san Gregorio Magno: "Las palabras divinas crecen con quien las lee" (*Homiliae in Ezechielem* 1, 7, 8: PL 76, 843 D). De este

[15] *Ibidem,* n. 30

[16] *Ibidem*

modo, la escucha de la Palabra de Dios introduce y aumenta la comunión eclesial de los que caminan en la fe»[17] .

La unidad de toda la Escritura

Otra línea de reflexión que Benedicto XVI plantea en *Verbum Domini,* en plena continuidad con la tradición de la Iglesia, y que se presenta como un concepto clave, es la relativa a la unidad de toda la Escritura:

> «Sigue siendo para nosotros una guía segura lo que decía Hugo de San Víctor: "Toda la divina Escritura es un solo libro y este libro es Cristo, porque toda la Escritura habla de Cristo y se cumple en Cristo" (*De arca Noe*, 2, 8: PL 176 C-D)»[18].

Se apoya en lo que ya se ha dicho sobre la relación entre la Sagrada Escritura y Jesucristo, pues toda ella habla de Él. Pero también en el hecho de que con la formación del canon las Escrituras tanto judías como cristianas han venido a ser un solo libro: la Biblia.

La importancia de este principio es decisiva. A pesar de la diversidad entre los libros, cada uno ha de entenderse a la luz del conjunto. Para ilustrar lo que ahí se dice podríamos fijarnos, por ejemplo, en que no es posible aislarla liberación de Egipto como acontecimiento de liberación político social, de la liberación con la que Cristo nos ha liberado del pecado según san Pablo en Gálatas y Romanos. Tampoco es posible contraponer la imagen de Jesús que nos ofrecen los sinópticos a la nos ofrece San Juan. El conjunto de la Biblia ilumina cada uno de sus libros o pasajes.

La necesidad de trascender «la letra» y abrirse al Espíritu

También en continuidad con la más rica tradición cristiana, Benedicto XVI señala que

> «los Padres de la Iglesia nos muestran todavía hoy una teología de gran valor, porque en su centro está el estudio de la Sagrada Escritura en su integridad.
>
> »Efectivamente, los Padres son en primer lugar y esencialmente unos "comentadores de la Sagrada Escritura". Su ejemplo puede enseñar a los exegetas modernos un acercamiento verdaderamente religioso a la Sagrada Escritura, así como una interpretación que se ajusta constantemente al criterio de comunión con la experiencia de la Iglesia, que camina a través de la historia bajo la guía del Espíritu Santo»[19].

En definitiva, su actitud sigue siendo un modelo a imitar en la actualidad, ya que, aun reconociendo el valor y la necesidad del método histórico-crítico, la exégesis patrística nos enseña que

> «no se es fiel a la intención de los textos bíblicos, sino cuando se procura encontrar, en el corazón de su formulación, la realidad de fe que expresan, y se enlaza ésta a la experiencia creyente de nuestro mundo»[20].

Para enlazar estas experiencias y articular los diferentes sentidos escriturísticos es decisivo comprender el paso de la letra al espíritu. Pero este paso, señala el Papa,

---

[17] *Ibidem*

[18] *Ibidem,* n. 39

[19] *Ibidem,* n. 37

[20] *Ibidem*

> «no es automático y espontáneo; se necesita más bien trascender la letra: De hecho, la Palabra de Dios nunca está presente en la simple literalidad del texto. Para alcanzarla hace falta trascender y un proceso de comprensión que se deja guiar por el movimiento interior del conjunto y por ello debe convertirse también en un proceso vital»[21].

Como modelo ejemplar de ese proceso invita a pensar en la vida de San Agustín:

> «Sabemos también que este paso fue para san Agustín dramático y al mismo tiempo liberador; él, gracias a ese trascender propio de la interpretación tipológica que aprendió de san Ambrosio, según la cual todo el Antiguo Testamento es un camino hacia Jesucristo, creyó en las Escrituras, que se le presentaban en un primer momento tan diferentes entre sí y, a veces, llenas de vulgaridades. Para san Agustín, el trascender la letra le ha hecho creíble la letra misma y le ha permitido encontrar finalmente la respuesta a las profundas inquietudes de su espíritu, sediento de verdad»[22]

Una novedad: los santos y la interpretación de la Escritura

En la misma línea en la que se mueve ese mención a la historia personal de San Agustín, también debemos mencionar novedad que aparece en la Exhortación *Verbum Domini*, y es que Benedicto XVI propone a los santos como los más profundos intérpretes de la Escritura. Lo acabamos de ver en el caso de San Agustín, pero el Santo Padre plantea la cuestión desde una perspectiva más amplia:

> «La interpretación más profunda de la Escritura proviene precisamente de los que se han dejado plasmar por la Palabra de Dios a través de la escucha, la lectura y la meditación asidua»[23].

Considero que esta observación puede tener extraordinarios efectos pastorales.

Y, entre los santos, sobresale la Virgen María, cuya relación con la Palabra de Dios es única. A ella dedica el Papa dos hermosos números.

En el primero cerrando el capítulo dedicado a «la Respuesta de hombre al Dios que habla» expone como en la Virgen María es

> «donde la reciprocidad entre Palabra de Dios y fe se ha cumplido plenamente, o sea, en María Virgen, que con su sí a la Palabra de la Alianza y a su misión, cumple perfectamente la vocación divina de la humanidad»[24].

El segundo, con el que cierra la Exhortación, María *Mater Verbi et Mater laetitiae,* es el colofón de la Conclusión final en la que el Papa exhorta la familiaridad con la Sagrada Escritura para llevarnos a la unión con Cristo y hacernos conscientes de la participación en su misión salvadora para el mundo, en la nueva evangelización que tenemos por delante. María manifiesta claramente «la íntima relación entre la Palabra de Dios y la alegría»:

> «María es dichosa porque tiene fe, porque ha creído, y en esta fe ha acogido en el propio seno al Verbo de Dios para entregarlo al mundo. La alegría que recibe

[21] *Ibidem*

[22] *Ibidem,* n. 38

[23] *Ibidem,* n. 48

[24] *Ibidem,* n. 27

de la Palabra se puede extender ahora a todos los que, en la fe, se dejan transformar por la Palabra de Dios»[25] (*Verbum Domini,* 124).

De ahí que, si queremos aprender a leer la Biblia en la Iglesia, buscando en ella su sentido originario, nos será de gran ayuda mirar a los santos y seguir su ejemplo. Y sobre todo, poner los ojos en la fe de María para hacerla nuestra.

Hasta aquí las aportaciones de la Exhortación Apostólica *Verbum Domini* que, sin duda, constituyen el mejor desarrollo de las enseñanzas del Concilio, casi medio siglo después, precisamente en el momento actual de la exégesis bíblica. La tarea que plantean es inmensa y apasionante, pero no sencilla. En la próximas sesiones intentaremos acercarnos con cierto detalle a la situación real de la investigación y las publicaciones. Veremos que también en la exégesis católica hay ámbitos en los que se ha progresado mucho, y otros en los que está casi todo por hacer.

[25] *Ibidem,* n. 124

7. El Antiguo Testamento en la investigación contemporánea

En las sesiones de trabajo del primer día fuimos recordando la situación de la exégesis bíblica en los años anteriores al Concilio Vaticano II haciendo un rápido repaso por la historia de la investigación bíblica en esos años en el ámbito académico, que tanta importancia habría de tener tanto en la selección de temas de interés como de soluciones ofrecidas en los documentos conciliares.

Después nos hemos detenido en una lectura más a fondo de los textos de *Dei Verbum* más relevantes acerca de la Sagrada Escritura, y hemos podido hacernos cargo de la gran aportación que suponen no sólo para las cuestiones planteadas en ese momento, sino también por los nuevos caminos que abren para profundizar en la fe y entablar un diálogo fructífero con la cultura contemporánea. También hemos prestado atención a la recepción en la teología de esos textos del Concilio, así como a sus desarrollos en el Magisterio posterior de la Iglesia ante los nuevos retos que se planteaban.

Pero aún nos falta algo más. La investigación bíblica académica ha recorrido un largo camino en estos cincuenta años, y la situación no es la misma que cuando comenzó el Concilio. Por eso, pienso que puede ser útil presentar en las sesiones que nos faltan una panorámica rápida acerca de en qué punto se encuentra actualmente la investigación tanto en el ámbito del Antiguo como del Nuevo Testamento, y reflexionar sobre esta realidad actual a la luz de la fe. Las líneas abiertas por el Concilio y las perspectivas desarrolladas recientemente por la Exhortación Apostólica *Verbum Domni* aún pueden dar mucha luz.

En esta sesión comenzaremos por el Antiguo Testamento. Al estudiar las orientaciones proporcionas por Benedicto XVI en la Exhortación Apostólica *Verbum Domini* mencionamos unas palabras suyas, que marcan la pauta para reflexión teológica sobre Biblia e historia en la situación actual:

> «El hecho histórico es una dimensión constitutiva de la fe cristiana. La historia de la salvación no es una mitología, sino una verdadera historia y, por tanto, hay que estudiarla con los métodos de la investigación histórica seria» (Benedicto XVI, *Verbum Domini*, 32).

Estas palabras, que luego recogió en el texto de la Exhortación, habían sido antes pronunciadas por Benedicto XVI el 14 de octubre de 2008 durante su intervención oral en el Sínodo sobre *La Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*. Expresan una realidad ineludible: la pregunta sobre la historia no es irrelevante para la fe, y la historia hay que estudiarla con los métodos propios de la investigación histórica seria.

La situación actual acerca de la investigación sobre la historia de Israel

La historia antigua de Israel se estudia en ámbitos académicos con la misma metodología que cualquier historia antigua. Es decir, a partir de lo que muestran las

excavaciones arqueológicas y con el apoyo de los textos escritos que se conserven de la época.

Las «historias bíblicas»: del entusiasmo a la crisis

Arqueología e historia bíblica se interesaron mutuamente desde los inicios de las labores arqueológicas en el siglo XIX. En la Biblia hay multitud de relatos enmarcados en la geografía de Palestina y las tierras del Próximo Oriente, en épocas pretéritas. Así que parecía posible que se pudiesen encontrar en la Biblia algunas noticias que dieran razón de los hallazgos arqueológicos, y también al revés, que los propios hallazgos sirvieran para ayudar a comprender mejor algunos puntos oscuros de las narraciones contenidas en la Biblia. De este modo, se comenzó a confrontar datos bíblicos y hallazgos arqueológicos.

Una vez superado el primer temor a eventuales problemas que pudieran surgir de las excavaciones, los primeros años fueron de entrelazamiento entusiasta. Cuando se descubría un muro destruido, o las ruinas de unas casas quemadas, o unas tumbas, o lo que parecía un santuario, el recurso a la Biblia para intentar identificar de qué hablaban aquellas piedras o restos cerámicos era habitual. Fueron surgiendo así unos relatos en los que los hallazgos arqueológicos ilustraban e incluso daban solidez a las narraciones bíblicas.

Veamos un ejemplo. William F. Albright fue el fundador de la Escuela Americana de Arqueología de Palestina. En sus excavaciones, a comienzos del siglo XX, le llamó la atención el declive en la civilización urbana que se observaba en el siglo XII a.C., y eso le llevó a considerar que la tradición bíblica, que presenta un Israel unido conquistando Canaán tras vencer a sus reyes y adueñarse de sus fortalezas, quedaba confirmada por la evidencia que se iba teniendo de que las ciudades cananeas del periodo del Bronce Reciente habían sido destruidas por unas tribus seminómadas, que procedieron a su ocupación. En sus escritos Albright preconizaría que los restos hallados permitían hablar de una «conquista» como la reflejada en el libro de Josué.

Sin embargo, la evidencia no era tan clara. Albrech Alt interpretaba poco después las mismas memorias de excavación de otro modo. Las destrucciones observadas no eran tan generales ni tan contemporáneas entre sí como para poder hablar de una campaña militar de conquista de todo el territorio. Más bien reflejan una época de inestabilidad general, mantenida durante un par de siglos, entre gentes nómadas o pobladores del campo, con los habitantes de las grandes ciudades. No era tan evidente una única campaña de invasión del territorio, sino que bien podría haberse producido un paulatino crecimiento de población rural, con gentes llegadas en diversas oleadas. En consecuencia, los israelitas podrían ser unas tribus nómadas de distinta procedencia, pero con algunas características culturales y religiosas propias, que se habrían ido infiltrando pacíficamente en Canaán, y que se fueron sedentarizando allí, agrupándose en una cierta confederación. Esas gentes fueron imponiendo poco a poco su dominio fáctico sobre los territorios más alejados de las zonas ricas y densamente pobladas, que estaban controladas por las poderosas «ciudades-estado» cananeas, que sólo con el paso del tiempo terminarían sucumbiendo ante los pobladores de las zonas rurales. Según el modelo propuesto por Alt no podría hablarse de «conquista» sino de «inflitración» paulatina. En toda la época del nacimiento de Israel habría un conflicto entre elementos israelitas y no israelitas, que se prolongaría incluso en la época de la monarquía, y del que queda un recuerdo en la propia Biblia, en el capítulo primero del libro de los Jueces.

Desde el punto de vista de la mera técnica arqueológica, uno de los grandes problemas que se fue planteaba era el de la dificultad para diferenciar materiales «israelitas» de «cananeos» en los restos del Bronce Reciente y el comienzo del Hierro. Eran muchos los vestigios analizados, y difícilmente se podían encontrar indicios de que existieran unos «israelitas» distintos de los anteriores habitantes de Palestina.

Pero no era sólo la cuestión acerca de los primeros establecimientos israelitas. Al analizar cuidadosamente los resultados de las distintas campañas arqueológicas se iba haciendo patente que los restos encontrados en la región centro y norte responden a unos estadios de desarrollo agrícola, artesanal, comercial y organizativo que reflejan un desarrollo bastante superior a los contemporáneos encontrados en la zona sur de Palestina, lo que inclinaba a pensar que faltan elementos para afirmar la existencia de una estructura centralizada de gobierno como la que implicaría una monarquía unida en esa época.

Los intentos por compaginar los restos arqueológicos con lo narrado en los textos bíblicos se fue encontrando, pues, con numerosos problemas, incluso en el mismo origen de la monarquía. Como acabamos de mencionar, los diferentes niveles de desarrollo que se han observado, en momentos contemporáneos, entre las regiones del centro y del norte, respecto a la región meridional, plantean interrogantes a la existencia de una monarquía unida que gobernase todos esos territorios. De ahí surge la pregunta acerca de si entre los reinos de Israel, floreciente en los siglos IX y VIII a. C. en el centro y el norte, y Judá, que comenzó a tener alguna importancia en el siglo VII a. C, en la región del sur, hay una relación étnica, social, religiosa o económica mayor que la que pudo haber entre otros reinos vecinos como Siria, Moab o Edom. Así, pues, sólo con el retrato de la época que muestra la arqueología no estaría claro que ambos procedieran de la partición de una monarquía unitaria, ya que el origen de ambos reinos sería perfectamente explicable por separado.

Ante este tipo de problemas en la confrontación de los datos bíblicos y extrabíblicos se fue abriendo paso la opinión de que sería conveniente prescindir de lo que cuenta la Biblia en la interpretación de los hallazgos arqueológicos y utilizar solamente los restos epigráficos contemporáneos a los demás restos hallados en las excavaciones. En realidad es lo que se hace cuando se escriben historias de Egipto, Asiria o Babilonia.

Las «historias independientes»: Israel y Judá en la historia común

Hacia 1975 este tipo de problemas en la interpretación de los restos arqueológicos inclinó a un número creciente de historiadores a imponer en los estudios sobre la historia de Israel la misma metodología que en los demás pueblos de la época, y por lo tanto a prescindir de la Biblia. Se comenzaron entonces a escribir lo que se ha denominado «historias independientes». Este modo de trabajar se fue generalizando hasta el punto de que en los últimos veinte años casi todas las historias que se han publicado en ámbitos académicos son de este tipo.

¿Es muy distinto el panorama que presentan esas «historias independientes» del que ofrecen los textos bíblicos? Digamos que cada vez se parece más, a medida que hablamos de épocas más tardías.

El primer momento en que la ciencia histórica comienza a dibujar un paisaje que puede servir de marco a los relatos bíblicos es en el periodo que los arqueólogos denominan de transición entre el Bronce Reciente y el Hierro. Una sociedad campesina que poco a poco se va estructurando en clanes, una vez que las ciudades estado han perdido el poder que tenían en los siglos XIV-XIII a.C. como consecuencia de los

grandes cambios provocados por la creciente sequía, especialmente con el empuje de los pueblos del mar, puede constituir el substrato social que está en la base de los relatos sobre los Jueces. En esa época, la estela de Merenptah menciona por primera vez a un grupo humano al que se denomina Israel, y que parece estar en las regiones centrales de Palestina.

Las primeras menciones a personajes bíblicos son del siglo IX a.C., proceden del norte y son alusiones a la «casa de Omrí». El primer rey del que se conoce su nombre fuera de la Biblia es Ajab de Israel.

También se ha encontrado una alusión a la «Casa de David» de ese siglo en la inscripción de Tell Dan, de la segunda mitad del siglo IX a.C., aunque no está hablando de ese rey sino de Jazael de Damasco y la matanza en Yizreel de un rey de Israel (Joram, hijo de Ajab) y alguien de la «casa de David» (Ocozías de Judá). Estos hechos acaecieron probablemente en el año 841 a.C.

Mientras existió fue mucho más poderoso el reino de Israel y su capital Samaría que el de Judá y su capital Jerusalén. Se conocen por inscripciones de la época los nombres de algunos reyes del norte (Ajab, Jehú, Joás, Menájem, Pécaj y Oseas, poco antes de la conquista de Samaría). El primero del sur que se menciona es Ajaz cuando paga tributo a Tiglatpileser III (729 a.C.). En realidad, parece que el reino de Judá sólo comienza a contar con cierta relevancia internacional a partir de entonces, e incluso un poco después gracias al impulso de Ezequías. En los documentos extrabíblicos hay referencias a Ezequías, Manasés y finalmente Yoyaquín que fue llevado al destierro de Babilonia.

El regreso de los deportados y la reconstrucción de Jerusalén es perfectamente coherente con la política imperial persa a partir de Ciro el Grande. Las misiones de Esdras y Nehemías, aunque se debate sobre su datación y el orden en que tuvieron lugar, también encajan bien con esa época que, por otra parte, ofrece un marco histórico que ayuda a comprender la sociedad judía de la época, con una estructuración que explica de modo bastante coherente muchas de las cuestiones literarias del Pentateuco y otros libros que, posiblemente, fueron alcanzando en esos momentos su forma definitiva.

La época helenística y luego la romana están mucho mejor atestiguadas históricamente y es posible enmarcar en ellas tanto relatos de base histórica, como los libros de los Macabeos, como los últimos pasos de recopilación de textos poéticos y sapienciales.

Breve valoración de la situación actual

A muy grandes rasgos se puede decir que los marcos que dibujan las historias independientes no presentan grandes contradicciones con los relatos bíblicos, aunque sí dejan épocas marcadas con grandes silencios. A medida que se trata de relatos sobre épocas más antiguas cada vez es más difícil encontrar un apoyo en restos arqueológicos de lo que cuentan los textos de la Biblia.

Por ejemplo, es indudable la existencia de Ezequías y el impulso reformista de su reinado en torno al año 700 a.C.

Si retrocedemos trescientos años, se puede afirmar en una «historia independiente» que hubo un personaje llamado David que dio origen a una dinastía asentada en Judá, pero de momento, nada más.

Pocos siglos antes, es muy verosímil para ese tipo de historias el que un grupo de trabajadores escapados de Egipto fueran llegando y asentándose entre el Jordán y el Mediterráneo.

Acerca de unas familias de pastores nómadas como podrían ser los clanes patriarcales que, con siglos de antelación, recorrían aquellas tierras con sus ganados esas historias no pueden decir nada, a falta de vestigios materiales que a día de hoy lo atestigüen.

¿Se podrían completar esas lagunas de información que dejan las ausencias de evidencias arqueológicas con lo que cuentan los textos bíblicos?

Si, como dice Benedicto XVI, y lo recordábamos al principio, la historia de la salvación por ser verdadera historia hay que estudiarla «con los métodos de la investigación histórica seria» (*Verbum Domini*, 32), conviene ser muy prudentes. Los modos de exponer la realidad hace más de dos mil años no se ajustaban a las formalidades de lo que hoy requiere el lenguaje técnico de la historia, por lo que antes será necesario sopesar los géneros literarios que se están empleando en cada caso para hacerse cargo de lo que tal vez se quiere decir (pensemos por ejemplo, en las genealogías de los hijos de Noé y las familias de los pueblos entonces conocidos).

De ordinario, los historiadores profesionales, por los motivos antes expuestos, prefieren callar sobre lo que no se puede tener una certeza racional de que fue así.

La situación actual acerca de la composición de los libros del Antiguo Testamento

Quien tenga curiosidad y paciencia al leer el Antiguo Testamento puede observar la existencia de numerosos indicios que llevan a pensar que sus libros no fueron escritos por un solo autor, de un tirón, y sin contar con textos anteriores, sino que son resultado de un complejo proceso de redacción. Esto ya se había comenzado a detectar desde mucho antes del siglo XX, pero los múltiples estudios realizados hasta ahora lo atestiguan como algo evidente. Aunque son bien conocidos, recordemos algunos ejemplos.

Indicios de que hubo un complejo proceso de composición

Un ejercicio fácil y al alcance de todos consiste en leer, comparando versículo a versículo, el reinado de algún rey de Judá en Reyes y Crónicas. Los relatos sobre el reinado de Manasés (2 R 21,1-18 y 2 Cro 33,1-20), por ejemplo, tienen una extensión mediana que permite sacar bastantes consecuencias en un tiempo relativamente breve. Las coincidencias literales son tan fuertes que invitan a pensar en una dependencia literaria común, pero también hay sorprendentes diferencias tanto de contenido como de estilo que sugiere que cada una de esas narraciones tiene una intencionalidad determinada. Lo mismo se puede hacer con todos los reyes de Judá, ya que en todos los casos tenemos relatos ampliamente paralelos en Reyes y Crónicas (en el caso de Ezequías se suma un tercer paralelo de notable extensión en Isaías).

Por lo que respecta al Pentateuco, una lectura atenta podría inducir a pensar que hay varias versiones de los mismos hechos básicos. De los relatos patriarcales sobre la hermana-mujer hay hasta tres versiones (Gn 12, 10-20, Gn 20,1-14 y Gn 26,6-13). También hay dos relatos de la alianza entre Dios y Abrahán (Gn 15,1-21 y Gn 17,1-27), dos relatos de la expulsión de Agar (Gn 16,1-14 y Gn 21,9-21), dos relatos de la

vocación de Moisés (Ex 3,1-22 y Ex 6,1-9) y todavía se podrían enumerar varios duplicados más.

En algunos casos se pueden descubrir dos versiones completas, pero entrelazadas entre sí formando un único relato. El ejemplo clásico es el del Diluvio (Gn 6,5 – 8,22; una versión sería la que conforman Gn 6,5-8; 7,1-5.7-10.12.16b.17b.22-23; 8,2b-3a.6-12.13b y la otra la resultante de los versículos omitidos, es decir, Gn 6,9-22; 7,6.11.13-16a.17a.18-21.24; 8,1-2a.3b-5.13a.14-19. Es decir, todo apunta a que el relato del diluvio contenido en el Génesis es el resultado del ensamblaje de dos relatos completos en sí mismos con el mismo esquema argumental. Pero este sencillo experimento, aún da más de sí. Es cuestión de fijarse en los dos relatos para hacerse cargo que, a pesar de la unidad temática, hay notables divergencias. En el primero, se ordena a Noé que tome en el arca siete parejas de todos los animales puros y sólo una de los impuros (cfr. Gn 7,2) mientras que en el segundo se le ordena que tome sólo una pareja de cada ser vivo, sin distinguir entre puros e impuros (cfr. Gn 6,19-20). Por lo que respecta a la duración del diluvio, en el primer relato se dice que fue de cuarenta días y cuarenta noches (cfr. Gn 7,12), mientras que según el segundo estuvo lloviendo un año entero (cfr. Gn 7,11 y 8,13-14). Respecto a los nombres divinos, en el primero se utiliza siempre «el Señor» y en el segundo siempre «Dios».

Otro dato a tomar en consideración es que dentro del mismo Pentateuco hay diversidad de normativas en la legislación sobre el mismo tema. Véase como ejemplo lo prescrito acerca de los préstamos. En el libro del Éxodo la norma vale sólo para los préstamos a otros miembros del pueblo, y se prohibe el cobro de intereses por el dinero (Ex 22,24). En el Deuteronomio se mantiene la obligación de no cobrar en ningún caso intereses a los que pertenecen al pueblo, ni por dinero, ni por comida, ni por nada. En cambio se autoriza el préstamo con interés a los extranjeros (Dt 23,20-21). Por su parte, en el Levítico se mantiene que no es lícito el cobro de intereses, pero en este caso no se refiere sólo al préstamo de dinero sino que se dice explícitamente que tampoco para el caso de que se hayan proporcionado alimentos. Sin embargo, la norma va más allá, puesto que establece la obligación de ayudar al hermano que padece una necesidad y proveer a su mantenimiento (Lv 25,35-37).

Además de esa variedad de versiones de relatos o de leyes, en el desarrollo narrativo de los libros se observa que a veces la trama argumental queda bruscamente cortada, o aparecen como conocidos elementos de los que no se había hablado. A veces es como si se interrumpiera a medias un relato que se había comenzado sin dejarlo terminar, o como si de improviso se nos metiera en otro relato en el que desconocemos los antecedentes de lo que pasa. En otros momentos también es posible percibir los signos lingüísticos del trabajo redaccional[26].

Ante estas y muchas otras observaciones análogas que se pueden realizar en el Antiguo Testamento, lo primero que se le ocurre pensar a un lector experimentado es que tiene por delante un ensamblaje de textos antiguos, de distintas épocas y orientaciones, que se han ido integrando hasta constituir el texto que tiene en sus manos.

Ahora bien, también se puede observar que ese proceso de composición e integración supera a veces el marco de un sólo libro, como lo sugieren las estrategias redaccionales utilizadas.

[26] Pueden verse varios ejemplos en Jean Louis Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco* (Roma: Dehoniane, 1998) 91-112

Un ejemplo entre varios: La datación de acontecimientos con respecto a la salida de Egipto comienza en Éxodo, pero sigue en el resto del Pentateuco e incluso fuera de él hasta el libro primero de los Reyes. La última referencia que se da respecto a la salida de Egipto, y bien significativa, es la dedicación del Templo de Jerusalén por Salomón.

Líneas de consenso sobre el proceso de composición

Un trabajo fundamental del análisis histórico-crítico consiste en detectar, a partir de los indicios presentes en el propio texto, las unidades previas, y descubrir qué aportan al texto definitivo. En esta tarea lo más sencillo, dentro de lo que cabe, es darse cuenta de las diferencias de estilo o vocabulario. Desde mediados del siglo XIX ya se habían detectado características comunes a una serie de textos: nombre de Dios que utilizaban, modos de hablar de la presencia divina, etc. Pero la dificultad fundamental estribaba en encontrar elementos para situar geográfica y cronológicamente esos textos previos, así como para conocer cómo fue su ensamblaje.

Las propuestas de De Wette y Welhausen fueron las primeras que ofrecieron un modelo coherente de explicación, relativamente razonable, que daba cuenta del proceso de composición de los seis primeros libros de la Biblia, por lo que gozaron de una amplia aceptación. Algo parecido podría decirse de la hipótesis de Martin Noth sobre la primera redacción de una historia nacional, que es la que tendríamos desde Josué hasta el final del libro segundo de los Reyes. Más tarde también se propusieron hipótesis razonables para los libros de las Crónicas, Esdras y Nehemías. Sin embargo, estas hipótesis, aunque permitían comprender racionalmente cómo podrían haber sido esos procesos, dejaban bastantes cabos sueltos que fueron exigiéndoles continuas revisiones de detalle.

A lo largo del siglo XX se fueron discutiendo y perfilando cada vez mejor los diversos tipos de textos. Las primeras hipótesis, con el paso de los años, han sido profundamente revisadas en lo que se refiere al origen geográfico, sobre todo cultural, y especialmente a la datación de los documentos previos que proponían. A la vez se ha ido percibiendo que el proceso de ensamblaje ha sido más complejo y amplio de lo que al principio se suponía, ya que en él se implicaban bastantes libros, no sólo el Pentateuco o algunos históricos. Esto dio lugar a nuevas hipótesis más abarcantes.

Un ejemplo relevante de las nuevas hipótesis propuestas desde esta perspectiva global es la desarrollada a partir de 1995 por Erich Zenger, profesor en Münster, para la composición del conjunto de libros que va del Génesis al final del libro segundo de los Reyes. En ella establece diversas etapas, muy ligadas momentos históricos concretos:

- La primera fuente del Pentateuco sería una «obra histórica jerosolimitana» (también llamada R1 por otros) compuesta poco después del asedio de Senaquerib en el 701 a.C., a partir de unos ciclos narrativos independientes. Esta composición se extendería desde el comienzo de la época patriarcal en el capítulo 11 del libro del Génesis hasta el final del libro de Josué. Escrita en un momento de crisis, con Judá sometida al vasallaje asirio, sería obra de ambientes sacerdotales, administrativos y proféticos que reflexionarían sobre las relaciones de Judá y el recién caído Israel con el Señor, en busca de una renovación religiosa y política.
- Poco después, durante la reforma de Josías, el Deuteronomio, cuyas raíces estaban ya puestas desde el reinado de Ezequías, recibiría su forma literaria, como documento del pacto.

- Más tarde, como consecuencia de la crisis exílica del 587 a.C., la «obra histórica jerosolimitana» (R1) sería reelaborada y ampliada, adelantándose su comienzo al relato de la creación del ser humano en el Edén (Gn 2,4b) y prolongándose sus contenidos hasta el exilio de Babilonia integrando en ese momento gran parte de la historia de los orígenes, el Código de la Alianza y el Deuteronómico, así como los relatos acerca de los jueces y de los reyes. A esta edición notablemente ampliada de la anterior, Zenger la denomina «historia exílica» (otros la denominan R2). Estaría marcada por una perspectiva deuteronómico-deuteronomista.
- En los primeros momentos del post-exilio, marcando distancias respecto a la «historia exílica», de modo independiente, y algo después que ella, hacia el 520 a.C., se compondría un «relato sacerdotal».
- Posteriormente, en momentos de colaboración entre teología deuteronomista y sacerdotal, ese «relato sacerdotal» fue unido a la «historia exílica», en el contexto de la erección de la provincia de Judá en el imperio persa, en torno al 450 a.C., y tal vez con el impulso de Nehemías.
- Por último, sobre el 400 a.C. y por obra de Esdras, se separarían de ese conjunto los cinco primeros libros para constituir la Torah o ley constitucional de Judá, y quedaría el resto constituyendo el bloque de los «profetas anteriores».

Este esquema ayuda bastante a comprender las posibles grandes etapas del proceso de composición de ese conjunto literario, pero todavía quedan muchas cuestiones de detalle que reclaman un estudio más detenido. Por ejemplo, una cuestión importante a dilucidar es la de cómo y porqué se separaron los primeros libros de ese gran bloque narrativo. ¿Dónde se produjo la segmentación: al final del Deuteronomio o al final de Josué? ¿Se introdujeron algunos retoques de contenido para dar coherencia a las nuevas piezas separadas?

En los últimos años, sobre todo a partir del año 2000, los esfuerzos de la crítica se centran sobre todo en investigar el proceso de terminación y fragmentación de esa gran historia nacional, hasta dar lugar a la composición definitiva de los textos que tenemos del Pentateuco y libros que lo siguen hasta 2 Reyes.

En paralelo con esa intensa actividad literaria se desarrolla otra de notable importancia. Se trata de la composición de la otra versión de la historia de Israel que nos ha quedado en el canon de las Escrituras, y que la constituyen los libros de las Crónicas. Por su parte, los libros de Esdras y Nehemías también parecen haber seguido sus propios caminos desde la Memorias que cada uno de ellos redactara para las autoridades persas, hasta el libro, después separado en dos, que llevan sus nombres.

Este proceso no sólo afecta a los libros históricos, sino también a los proféticos, poéticos y sapienciales. En todos los casos se hace particularmente complejo en los últimos años de la época persa y en los primeros años de infiltración de la cultura helénica.

También se podría mencionar en este rápido repaso toda la abundante producción literaria de la época asmonea, del judaísmo en el mundo romano, e incluso los orígenes del Nuevo Testamento, pero de ese contexto histórico se hablará más tarde, en otra sesión.

Breve valoración de la situación actual

Una hipótesis científica es una propuesta, formulada a partir de datos y observaciones, que resulta aceptable, y que, aunque no esté comprobada, permite dar razón de hechos que se constatan, o sugerir soluciones a problemas que se plantean. Las hipótesis son el motor de las ciencias experimentales. En la medida que se aplican a distintos ensayos van mostrando sus puntos débiles hasta quedar desechadas, o se van contrastando y confirmando su solvencia.

Todas las hipótesis pueden ser revisadas y, con toda seguridad, con el paso del tiempo también serán revisadas en mayor o menor medida las hipótesis histórico-críticas actualmente vigentes acerca de la composición de los textos bíblicos. Pero después de más de un siglo de contrastes, correcciones, replanteamientos y retoques, la confluencia de observaciones coincidentes desde muy distintos puntos de vista va estableciendo algunos consensos básicos sobre el proceso general y algunas de las etapas más relevantes, que parecen sólidos.

Hoy día se considera suficientemente contrastado al menos el hecho de que los libros de la Biblia han tenido un cierto proceso de composición, extendido en el tiempo, así como la importancia de determinadas etapas históricas en la configuración de ese proceso: las grandes reformas religiosas en el reino de Judá a partir del año 700 a.C., el impacto del destierro, la configuración de la sociedad jerosolimitana durante la época persa, el protagonismo del Templo reconstruido, o el desarrollo de la literatura religiosa en la época helenística.

En la investigación y en la docencia de la teología será necesario pensar cómo se integran los datos que parecen más solventes en el marco fundamental de referencia proporcionado por los contenidos de la fe.

A grandes rasgos, no parece que la investigación contemporánea plantee en sí misma y de modo global graves problemas. De hecho se podría decir que la situación actual de la investigación muestra que los acontecimientos históricos por los que ha pasado el pueblo de Israel, han propiciado una reflexión profunda y una mejor percepción de sus relaciones con Dios. Ofrece un marco verosímil para los hechos y palabras con los que se ha ido realizando la Revelación, y no es incompatible con ella.

También se han manifestado con claridad los lazos existentes entre una tradición que avanza y su escritura, cuyas huellas han quedado de algún modo plasmadas en la propia configuración de estos textos sagrados. Los textos más antiguos no han sido los decisivos en la configuración de la forma canónica, sino el momento en que se llevó a cabo la redacción final y sobre todo la integración en unidades mayores que el propio libro.

Esto último también es importante, pues, en un proceso que tiene un desarrollo progresivo como sucede con la Revelación divina, lo más antiguo no es lo más genuino, sino al revés. Lo decisivo es lo que a la luz de la plenitud posterior es posible reconocer en los textos anteriores. Queda de ese modo abierta, de modo directo y casi exigido por la naturaleza misma de los textos, la llamada a leerlos desde la perspectiva en que la Revelación ha alcanzado su plenitud, es decir, desde Jesucristo.

Esto no significa que todos y cada uno de los estudios histórico-críticos sean correctos, ni que todas las hipótesis tengan derecho a recibir carta de ciudadanía. Al igual que en el ámbito de la investigación científica hay estudios de calidad y propuestas atendibles, junto a otras publicaciones con contenidos irrelevantes e incluso erróneos. Los expertos evaluarán en cada caso el valor de cada propuesta atendiendo a la solidez de

su fundamentación, metodología y resultados. Por lo que se refiere a la docencia, convendrá ponderar prudentemente en cada nivel lo que sea más conveniente para la formación de los alumnos, sin magnificar la última propuesta novedosa, y atendiendo siempre a su adecuado enmarcamiento teológico.

8. El Nuevo Testamento en la investigación contemporánea

En la última sesión hemos repasado los puntos más importantes en la investigación contemporánea acerca de cuestiones relacionadas con el Antiguo Testamento. Las mismas ideas de fondo y metodologías análogas se han aplicado al estudio de Nuevo Testamento y a su contexto histórico. Así que ahora vamos a ocuparnos de estas cuestiones. Primero presentaremos un acercamiento rápido al progreso de la investigación histórica sobre Jesús, atentos a sus aportaciones y límites. Después ofreceremos una breve semblanza del perfil biográfico de Jesús que se puede establecer con una metodología histórica que sólo tome en cuenta los datos empíricamente constatables. Por último ofreceremos un esbozo acerca de cómo se contempla hoy el proceso de composición del Nuevo Testamento en las primeras comunidades cristianas.

La investigación histórica sobre Jesús

Durante bastantes siglos la mayor parte de los cristianos han estado convencidos de que se conocían con certeza muchos pormenores de la vida de Jesús. Sin embargo, el desarrollo de la investigación crítica a lo largo de los últimos siglos y la difusión acrítica en tiempos más recientes de hipótesis sensacionalistas cargadas de imaginación, han ensombrecido el tradicional acercamiento piadoso a su figura con el manto oscuro de la duda. Desde finales del siglo XIX se ha ido enfriando la fe sencilla de mucha gente de la calle ante el planteamiento radical de una cuestión que ya venía de lejos en el ámbito académico: ¿es posible conocer algo acerca de la existencia de Jesús, sobre su vida y su predicación original? Responder a esta pregunta no es una tarea simple, sino que exige un trabajo arduo.

En las publicaciones actuales al exponer el *status quaestionis* acerca de la investigación histórica se ha hecho corriente hablar de la cuestión del «acceso a Jesús» para designar la búsqueda llevada a cabo con una metodología racional, histórico-crítica y literaria, de los datos que se pueden conocer con certeza humana, puramente racional y sin contar con la fe, acerca de Jesús de Nazaret. En nuestros días es habitual sintetizar las etapas más significativas de esa búsqueda en cuatro periodos.

Antigua búsqueda

En el año 1778 Gotthold Ephraim Lessing publicó una obra póstuma de Hermann Samuel Reimarus, profesor de Lenguas Orientales en Hamburgo, que tuvo un fuerte impacto en ámbitos académicos. En ella se presenta la figura de Jesús como la de un judío revolucionario que predicó la penitencia y el reino de Dios. Compartía las ideas de sus correligionarios, su particularismo y sus esperanzas mesiánicas. Pero fracasó en su intento de establecer un reino mesiánico en la tierra y acabó clavado en una cruz. Al

morir sus discípulos vieron fallidas sus esperanzas y robaron su cadáver. Compusieron relatos donde se deformaron los hechos reales, e inventaron la resurrección de Jesús recurriendo a imágenes apocalípticas. Este libro suele considerarse como el punto de partida de una búsqueda que se caracteriza por el intento de reconstruir históricamente la vida de Jesús utilizando una metodología que sólo admite como verosímil aquello que tiene una explicación racional, de modo que lo narrado pudiera ser aceptable por una mente ilustrada.

Desde esos mismos presupuestos de positivismo histórico se escribieron varias vidas de Jesús con optimismo racional, apasionamiento y enorme esfuerzo, aunque los resultados conseguidos fueron escasos.

Una obra muy característica de esta época es la *Vida de Jesús* publicada por David Friedrich Strauss en varios volúmenes entre 1835 y 1836. Según Strauss, la comunidad cristiana aplicó a Jesús mitos anteriores porque lo creyó el Mesías y veía cumplidas en él las esperanzas mesiánicas judías. De este modo, lo exaltó a la condición de Cristo-Dios. Piensa que los evangelios ofrecen la figura del Cristo de la fe, que no es la imagen histórica de Jesús. Considera que las narraciones de milagros y de todo lo que es contrario a las leyes conocidas y universalmente válidas son míticas y no históricas. Estas narraciones y los textos de carácter poético reflejarían creencias y esperanzas de esa época, pero no acontecimientos reales.

Poco después, la obra de Ferdinand Christian Baur, profesor en Tubinga, tendría amplia resonancia. Baur no se limita a buscar la figura de Jesús, sino que su campo de investigación es más amplio, ya que se ocupó de todo el ámbito del Nuevo Testamento. Sus estudios se centraron, al principio, en la figura de Pablo. La historia del nacimiento del cristianismo sería un proceso lleno de tensión y lucha hasta lograr un compromiso. Interpreta las informaciones contenidas en los Hechos de los Apóstoles y en el *Corpus paulinum* según la dialéctica hegeliana a partir de la antítesis entre la corriente petrina y la paulina. La petrina, aferrada al Antiguo Testamento sería judía particularista y vería en Jesús al Mesías. La paulina, de tendencia universalista pagano-cristiana, predicaría la libertad de la Ley y la universalidad de la salvación. De la tesis judía y la antítesis paulina o helenista surgiría lo que llama la síntesis católica, que se encuentra especialmente en el evangelio de Marcos y en el de Juan. Estos evangelios habrían sido escritos alrededor del año 150 y carecerían de valor histórico. Antes, existía el evangelio de Mateo, supuestamente compuesto hacia el 130, que ofrecería una concepción petrina de forma muy suavizada, y el de Lucas, con una concepción paulina que reelabora otra paulina anterior más radical. Antes del año 70, sólo existirían las cartas auténticamente paulinas, es decir, las cuatro en las que se refleja claramente la polémica con la tendencia judía: Gálatas, Romanos, y las dos a los Corintios. Por lo que se refiera a su aportación a la teología del Nuevo Testamento, Ferdinand Ch. Baur afirma que la religión de Jesús no pertenece a la teología del Nuevo Testamento, sino a sus premisas. La teología neotestamentaria sólo comenzaría con la fe de los apóstoles. Su interpretación presupone el desarrollo del espíritu humano hacia la concienciación, la libertad y la interiorización, según un esquema típicamente hegeliano.

Contemporáneo de Baur, fue Josef Ernest Renán que, en su *Vida de Jesús* publicada en 1863, también a partir de unos principios puramente racionalistas, considera que todo lo que en los evangelios aparece como sobrenatural es irreal. La vida de Jesús que reconstruye está llena de imaginación y fantasía. Jesús es un soñador romántico: «el dulce soñador de Galilea». Niega la resurrección de Jesús, su divinidad y el que hiciera milagros.

Esta primera etapa en la búsqueda racional de Jesús culminaría con la publicación en 1906 de la *Investigación sobre la vida de Jesús* de Albert Schweitzer. Este autor reconoce desde el comienzo de su obra que sus predecesores en el estudio de Jesús desde la perspectiva y metodología propias de ese momento

> «quisieron presentarlo como un simple hombre, liberarlo del lujoso manto que cubría su figura y volverlo a vestir con los andrajos con que caminó por las tierras de Galilea» (Schweitzer, *Investigaciones*…, 54).

Sin embargo, al trazar la historia de la investigación en este periodo, concluye que para los

> «escritores racionalistas, Jesús fue el maravilloso revelador de la virtud verdadera conforme a la razón. Cada una de las épocas sucesivas de la teología encontró sus propias ideas en Jesús; de otra manera les hubiera resultado imposible revivificarlo. Reflejadas en él se vieron no sólo las distintas épocas. También los distintos individuos lo recrearon a la medida de su propia personalidad. No hay tarea histórica más personal que escribir una historia o vida de Jesús» (*Ibid.*).

En síntesis, podríamos decir que los resultados alcanzados en esta primera búsqueda no fueron muy alentadores desde el punto de vista del progreso científico. Tanto esfuerzo de erudición que no conseguía alcanzar resultados indiscutibles inclinaba al desaliento en esta primera búsqueda del Jesús de la historia.

Pero, además, la crisis alcanzaría pronto al interés mismo por la figura histórica de Jesús. En esto tuvo una honda influencia una obra de Martin Kähler, que había sido publicada en 1892, sobre *El así llamado Jesús histórico y el auténtico Cristo bíblico.* Por una parte criticaba las «Vidas de Jesús» entonces al uso como productos de la invención humana, ya que consideraba que no estaban apoyadas en fuentes históricas creíbles. De otra parte, reivindicaba que el Cristo real es el que ha manifestado su eficacia a lo largo de la historia, y ése no es otro que el Cristo predicado. Así, pues, si era necesario distinguir entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, los autores de la primera búsqueda se habían interesado por el primero, pero Kähler invitaba a dirigir la atención hacia el segundo, que a su juicio es el único verdadero.

No búsqueda

La propuesta de Kähler sería ampliamente desarrollada por Rudolf Bultmann. A partir de 1921, año en que publica la *Historia de la tradición sinóptica*, se inicia una segunda etapa donde el escepticismo en que había desembocado la primera búsqueda se hace aún más radical.

Para Bultmann la fe cristiana comienza a existir en el momento en que hay un *kérigma* (predicación) que anuncia a Jesucristo como protagonista de la acción salvífica escatológica de Dios. En su opinión esto no sucedió en la predicación del Jesús histórico, que no se habría manifestado a sí mismo como salvador y Señor, sino en el desarrollo vital de la primitiva comunidad. Sólo bastantes años después de los acontecimientos pascuales —la pasión, muerte y vivencia de la resurrección de Jesús entre sus discípulos—, las comunidades cristianas comenzaron a proclamar ese protagonismo de Jesús en la obra de la salvación. Su fe se iba expresando en relatos en torno a la figura de Jesús, que reflejaban las circunstancias existenciales en las que se desenvolvía la vida y actividad de los cristianos. Según tales presupuestos, en la tradición que está en el sustrato de los evangelios —en los materiales que fueron

utilizados para su composición y en las ideas religiosas que configuran su formulación — se reflejaría la fe post-pascual de esa comunidad. Por lo tanto, desde esta perspectiva metodológica, los relatos evangélicos no proporcionan una base sólida para hacer una reconstrucción histórica de Jesús, ya que no narran acontecimientos que protagonizase Jesús de Nazaret, sino que expresan la vivencia histórica de sus seguidores en las primeras comunidades cristianas. Esa tradición es posible conocerla a partir de las *formas* evangélicas, cuyo estudio permite reconstruir los intereses y preocupaciones de las comunidades que las crearon. La predicación cristiana más primitiva presupone sin duda que Jesús existió, pero lo que Jesús hizo e incluso quién fue, resulta inaccesible para Bultmann. Es más, lo considera indiferente, ya que para él, lo que realmente cuenta es el hecho de que en Jesús Dios invita a todo hombre a alcanzar la más plena autenticidad de su existir.

Dentro de esos presupuestos, la búsqueda del Jesús histórico no sólo es prácticamente imposible, sino que resulta irrelevante.

Nueva búsqueda

Mediado el siglo XX, los propios discípulos de Bultmann volvieron a suscitar la cuestión del acceso a Jesús introduciendo perspectivas de investigación que exigieron un replanteamiento del tema. El 20 de octubre de 1953 Ernst Käsemann, entonces profesor en Göttingen y más tarde en Tübingen, pronunció una conferencia en Marburg, que tuvo una amplia resonancia. Trataba sobre *El problema del Jesús histórico* y marcó un nuevo hito en el acercamiento histórico a Jesús, ya que a diferencia del sentir común en el ámbito académico durante los años precedentes, lo planteaba como una tarea irrenunciable. De entrada advertía del peligro de caer en un kérygma ahistórico, mítico, si se olvida la vinculación entre el Señor glorificado de la fe cristiana y el Jesús terreno de la historia. A la vez, hizo notar que los evangelistas estaban seguros que el Cristo que predicaban era el Jesús terreno con el que habían convivido, y por eso escribieron los evangelios, porque la Iglesia tenía interés por el Jesús histórico. De modo que, aunque los evangelios sean fruto de la fe postpascual, se muestran fiables en la identidad de Jesús. Por último, manifiesta que se pueden establecer algunos principios metodológicos para juzgar la autenticidad de un hecho o dicho evangélico, o dicho de otro modo, para detectar en ellos las huellas de la continuidad existencial entre el Jesús de la historia y el Cristo predicado por la Iglesia. Su argumentación supuso un giro en la búsqueda. Käsemann quería lograr una vía media entre el planteamiento historicista y positivista de la teología liberal, que había caracterizado la antigua búsqueda, y la posición antihistórica y fideísta de la teología kerigmática de Bultmann, que había llegado a declinar el interés por toda búsqueda histórica sobre Jesús.

La mencionada conferencia de Käsemann suele considerarse el punto de partida de un nuevo estilo en el acercamiento a los hechos, donde se indaga el grado de continuidad entre el Cristo de la fe y el Jesús histórico. Su metodología de acceso a la figura histórica de Jesús parte, como Bultmann, de que en los evangelios el protagonismo lo tienen los contenidos de la predicación, el *kérigma*, y no la historia, por eso su búsqueda tiene poco en común con la «antigua búsqueda» realizada en la primera etapa. Establece unos nuevos caminos, de ahí la frecuente denominación de «nueva búsqueda» para esa etapa, basados en un riguroso estudio crítico de los textos evangélicos para detectar en ellos las huellas de la continuidad existencial entre el Jesús de la historia y el Cristo predicado por la Iglesia. Además, las diferencias con respecto a la «antigua búsqueda» son grandes, pues, frente al historicismo

antiteológico de la primera época, la motivación teológica de los años correspondientes a la etapa bultmanniana sigue en buena medida vigente. Los autores de este periodo intentan subrayar la significación teológica de lo que se podía decir del Jesús histórico, tal como fue proclamado por la primitiva Iglesia, en la línea propuesta por Martin Kähler.

Además de Käsemann, entre los autores que trabajaron en las coordenadas de esta nueva búsqueda, merecen ser citadas las aportaciones de Günther Bornkamm y de James M. Robinson. También se inserta en esta corriente la obra de Joachim Jeremias que, por medio del análisis lingüístico y de la crítica de las fuentes, lleva a cabo una impresionante reconstrucción de las *ipsissima verba Iesu,* así como la de Norman Perrin.

Esta nueva búsqueda dispone, a diferencia de la antigua, con las amplias perspectivas que le otorgan el acopio de nuevas fuentes antes desconocidas, especialmente por los descubrimientos de Nag-Hammadi y de Qumrán, así como la apertura de nuevas vías de investigación como las desarrolladas por la exégesis escandinava con sus estudios de la tradición oral judía y sus formas de transmisión, o los estudios sobre Jesús realizados por investigadores judíos.

Además, para una adecuada valoración crítica de lo dicho sobre Jesús en los evangelios, se establecen unas reglas que permiten contrastar qué informaciones de las trasmitidas por los evangelios han de remontarse a Jesús. El criterio fundamental es el llamado de «discontinuidad»: se ha de aceptar como genuino aquello que supone una ruptura con el ambiente judío y que no tiene continuidad en la Iglesia posterior, de modo que no pueda considerarse una proyección anacrónica de la vida de las comunidades cristianas en la vida de Jesús. Ese criterio, y otros que lo complementan, permiten apoyar con relativa certeza, también desde el punto de vista crítico, la atribución a Jesús de algunos dichos o hechos.

Ahora bien, y éste es el gran problema de esta «nueva búsqueda», si por motivos metodológicos se ha de considerar no genuino todo lo que tenga continuidad con el judaísmo anterior o con la Iglesia posterior, al final se deja una figura de Jesús desprovista de elementos que le son esenciales. Lo que se puede reconstruir así son sólo algunos vestigios, ciertamente bien establecidos, pero que no proporcionan mucha información sobre la persona real de Jesús.

Tercera búsqueda

En los años setenta del siglo pasado, especialmente a partir de los estudios de Gerd Theissen, se abrió una línea de investigación que se interesaba por las condiciones sociológicas que propiciaron la composición y transmisión de los textos neotestamentarios. Esto fue posible, en gran medida, gracias al mayor y mejor conocimiento de las fuentes evangélicas y de su contexto judío y helenista, y permitió encuadrar mejor el ministerio de Jesús en el ambiente judío del siglo I. Desde estas nuevas perspectivas se fue suscitando un renovado interés por la búsqueda del Jesús histórico que, a partir de los años ochenta, ha sido caracterizado como la «tercera búsqueda».

La denominación «tercera búsqueda» fue introducida por Nicholas Thomas Wright para designar el tipo peculiar de búsqueda del Jesús histórico, que se da a finales del siglo XX y que considera a Jesús como profeta escatológico al mismo tiempo que subraya su posición dentro del judaísmo del siglo I. Para Wright la «nueva búsqueda» y la «tercera» coexisten, aunque en los últimos años, el término ha pasado a ser

utilizado de manera genérica para referirse a todos los estudios recientes sobre Jesús, independientemente de la perspectiva que adopten. Las visiones de conjunto sobre esta nueva línea, aún abierta, de investigación han generado una amplia literatura. Aquí nos limitaremos a señalar las grandes líneas que se han abierto y se están desarrollando, en lo que afecta a la historia de Jesús.

Una primera línea de aportaciones son las que llegan desde el nuevo conocimiento del mundo judío «intertestamentario». De una parte, los escritos de Qumrán testimonian el pluralismo que existía en el judaísmo de los tiempos de Jesús. También los apócrifos del Antiguo Testamento están ayudando a conocer el judaísmo en el que, a finales del siglo I, surgiría el cristianismo por un lado, y el judaísmo rabínico por otro. La variedad de textos pone de relieve la vitalidad de la religión judía en tiempos de Jesús. De otra parte, el mejor conocimiento de otras fuentes judías, sobre todo lo referente a la obra de Flavio Josefo, ofrece algunas contribuciones de notable interés. En buena medida, como consecuencia de estas aportaciones, han sido numerosas las obras recientes sobre el Jesús histórico donde se acentúa el carácter judío de su persona. Entre ellas se podrían situar las de Geza Vermes, Ben Witherington, Nicholas Thomas Wright y John Meier.

Una segunda línea de investigación abierta, con notables aportaciones, es la que deriva del nuevo conocimiento del mundo grecorromano. El uso de fuentes de ese ámbito ha permitido mejorar el conocimiento del ambiente helenístico que se vivía en buena parte de la Palestina del siglo I. El estudio de los papiros mágicos griegos, por ejemplo, ha servido para ilustrar la religiosidad popular del mundo mediterráneo: actitud ante las enfermedades, demonios, espíritus malignos y benignos, o uso de amuletos. Los textos retóricos grecorromanos —en especial los *Progymnasmata* de Theón—, que enseñan muchos aspectos de la educación helenística y de las escuelas filosóficas griegas, también han puesto de manifiesto un tipo de educación muy extendida por todo el Mediterráneo, en el que los predicadores itinerantes ocupaban un puesto destacado. Autores significativos de esta línea son Morton Smith, que ve a Jesús como un mago, y sobre todo las de Burton Mack y Gerald Downing, que vinculan, cada uno a su modo, la figura de Jesús con las de los filósofos itinerantes cínicos.

Otra perspectiva importante proviene del empleo de textos no canónicos como fuentes para el estudio del Jesús histórico. Se incluyen aquí los apócrifos del Nuevo Testamento y los códices de Nag-Hammadi (biblioteca gnóstica que apareció en Egipto en 1945). Para algunos autores cobran especial importancia el evangelio apócrifo de Pedro, el papiro Egerton (hipotético Evangelio de la Cruz) y, a raíz de su aparición en Nag Hammadi, el Evangelio de Tomás, el de Felipe y el Apócrifo de Juan. Uno de los autores más prolíficos y cuestionados de los últimos años, John Dominic Crossan, otorga a estas fuentes una gran relevancia. Para Crossan, quien también se inclina por una imagen de Jesús análoga a la de los filósofos itinerantes cínicos, Jesús habría sido un reformador social, encuadrado en la cultura mediterránea rural, cuyo programa de igualitarismo radical acabó, por accidente, con su muerte en la cruz.

En continuidad con los estudios sociológicos sobre el Nuevo Testamento, de los que ya habíamos hablado como precursores de este nuevo impulso a la investigación sobre Jesús, habría que mencionar la aplicación de los métodos de la antropología cultural. En esta línea de interés social se podrían encuadrar los trabajos de Marcus Borg, que presenta la figura de un Jesús no mesiánico, hombre espiritual, que propugnó una visión social alternativa, y Richard Horsley, para quien Jesús fue un profeta social.

Por último, además de las aportaciones realizadas desde todos esos frentes ya mencionados a la búsqueda de Jesús, también conviene tener en cuenta que se han

incorporado a la discusión sobre Jesús aquellos hallazgos arqueológicos recientes que sirven para ilustrar su existencia histórica de Jesús, aunque en algunos casos se plantean problemas de datación. Entre ellos son de especial interés los que provienen de las excavaciones que se están llevando a cabo en Galilea, muy ilustrativas para un mejor conocimiento de esta helenizada región de Palestina en el siglo I.

Las presentaciones de la vida de Jesús que se han ido publicando en los últimos años son muy variadas, ya que son muy diversas las orientaciones generales con las que se afronta el trabajo. Se requiere tacto y arte, además de ciencia, para saber integrar con acierto los resultados y aportaciones hechos desde muy distintos puntos de vista.

El perfil histórico de Jesús de Nazaret

Jesús en la documentación extrabíblica

Las primeras menciones de Jesús en documentos literarios fuera de los escritos cristianos, se pueden encontrar en algunos historiadores helenistas y romanos que vivieron en la segunda mitad del siglo I o en la primera mitad del siglo II, por lo tanto, bastante cercanos a los acontecimientos.

El texto más antiguo que se conserva donde se mencione, aunque de un modo implícito, a Jesús fue escrito por un filósofo estoico originario de Samosata en Siria, llamado Mara bar Sarapion. Se trata de una carta escrita a su hijo desde su cautividad, probablemente poco después del año 73. Está cargada de exhortaciones paternas y advertencias para que acoja y conserve la sabiduría como único bien valioso. Aunque los sabios sean perseguidos —le enseña— la sabiduría permanece. El texto a que nos referimos dice así:

> «¿De qué sirvió a los atenienses haber matado a Sócrates, crimen que pagaron con el hambre y la peste? ¿O de qué sirvió a los samios quemar vivo a Pitágoras, cuando todo su país quedó cubierto de arena en un instante? ¿O a los judíos dar muerte a su sabio rey, si desde entonces se han visto despojados de su reino?
>
> Porque Dios se tomó justa venganza por esos tres sabios: los atenienses murieron de hambre, los samios fueron inundados por el mar, los judíos sucumbieron y fueron expulsados de su reino, y viven dispersos por todas partes.
>
> Sócrates no murió, gracias a Platón. Ni Pitágoras, gracias a la estatua de Hera. Ni el rey, gracias a las nuevas leyes que promulgó» (W. Cureton, *Spicilegium syriacum, containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose, and Mara Bar Serapion* [London: Rivingtons, 1855] 43-48).

Es bien conocido el caso de Sócrates, condenado a muerte por los atenienses. Al mencionar a Pitágoras en este pasaje se entremezclan noticias acerca del filósofo y el escultor que llevan el mismo nombre. La alusión al “rey sabio” de los judíos posiblemente le llega por fuentes cristianas. Pero es significativo que en un texto tan antiguo aparezca ya una caracterización de Jesús como “sabio”, e incluso como “rey”, lo que supone una interpretación teológica de su figura. De acuerdo con lo que por aquellos años era frecuente entre los cristianos de Siria se interpreta la destrucción de Jerusalén en el año 70 como un castigo por la muerte de Jesús. También es importante

observar la mención de las “nuevas leyes” que promulgó, tal vez en alusión a las antítesis del Sermón de la Montaña (cf. Mt 5,21-48).

La mención más notable acerca de la biografía de Jesús escrita por un autor que no es cristiano es la que trasmite Flavio Josefo, un historiador judío afincado en Roma, en su obra *Antigüedades judías.* Hay en ella dos conocidos pasajes donde menciona a Jesús.

El segundo contiene menos información que el primero, que analizaremos con más detalle a continuación. Es el texto donde habla de la ejecución de Santiago, y dice así:

> «Siendo así, Anás consideró que se presentaba una ocasión favorable cuando Festo murió y Albino se encontraba aún de viaje: convocó una asamblea de jueces e hizo comparecer a Santiago, hermano de Jesús llamado el Cristo, y a algunos otros, y presentó contra ellos la acusación de ser transgresores de la ley, y los condenó a ser lapidados» (*AntJ.* XX, 200).

Esa ejecución tuvo lugar en la Pascua del año 62 d. C. , y no se trata de la de Santiago, hermano de Juan, que tuvo lugar por obra de Herodes Agripa I en el año 44 d. C. (cf. Hch 12,1-3). Este texto de Flavio Josefo, en su brevedad, testimonia de una parte que a Jesús se lo llamaba, al menos por parte de algunos, el *Cristo* (es decir, el Mesías), y que tuvo un pariente llamado Santiago, al que como era habitual en Palestina, se le denomina “hermano”. Este “Santiago, hermano del Señor”, es un personaje conocido y mencionado en los evangelios (cf. Mc 6,3).

Pero el más importante con mucho de esos dos textos de Flavio Josefo es el primero, también conocido como *Testimonium Flavianum*, que es el testimonio antiguo no cristiano más extenso sobre Jesús, y tal vez por eso ha sido el más discutido. Se ha debatido mucho acerca de la autenticidad de este pasaje debido a que su testimonio, tal y como aparece en las copias manuscritas más antiguas que se conservan del texto, es tan cercano a algunos puntos esenciales de la fe cristiana, que algunos comentaristas piensan que ese texto es el resultado de la interpolación realizada por una mano cristiana, en algún momento de los procesos de copia de los manuscritos, de algunas frases en un texto más breve de Flavio Josefo. Tal eventualidad parece más que posible. El texto dice así:

> «Por este tiempo vivió Jesús, un hombre sabio, si se le puede llamar hombre, que realizaba obras extraordinarias, maestro de todos los hombres que acogen con gusto la verdad. Arrastró a muchos judíos y a muchos paganos. Él era el Mesías. Aunque, por instigación de nuestras autoridades, Pilato lo condenó a morir en la cruz, los que antes lo habían amado no lo abandonaron, porque al tercer día se les apareció vivo de nuevo, como lo habían previsto los profetas, que además habían anunciado muchas cosas admirables sobre él. Hasta el día de hoy sigue existiendo el linaje de los cristianos, que se denomina así por él» (*AntJ.* XVIII, 63-64).

Una primera cuestión técnica que es necesario afrontar consiste en averiguar, en el supuesto de que haya habido alguna interpolación posterior a Josefo, qué frases de ese texto pertenecen al original y cuáles han sido añadidas. E incluso, si se formula la cuestión de modo más radical, podría plantearse si hay algo original de Flavio Josefo en todo ese párrafo.

De entrada, se puede advertir que la posterior mención de Jesús en la misma obra, al hablar de la muerte de Santiago, parece presuponer ya conocido del lector a ese Jesús del que apenas se ofrecen después más explicaciones, luego cabe esperar que en la obra de Josefo hubiera una mención anterior a aquella y más amplia, que

necesariamente debe ser ésta de la que nos ocupamos. Otro tema es si toda ella es original de Josefo, o sólo una parte. En cualquier caso, se puede constatar que el texto emplea modos de expresarse corrientes en el lenguaje de Josefo, pero no en el cristiano, como son el calificativo "hombre sabio" aplicado a Jesús, la denominación "obras extraordinarias" para calificar lo que la literatura cristiana llama "milagros" o "signos", o la expresión "acoger con gusto la verdad", ya que la palabra "gusto" (en griego *hedoné*, de donde deriva "hedonismo") suele tener connotaciones negativas en las obras cristianas.

Sin embargo, también hay que tomar en consideración otros datos que inducen a pensar que, a pesar de que el texto tenga su origen en Flavio Josefo, se han introducido algunos retoques en época temprana. De una parte, hay algunas frases que difícilmente han podido ser escritas por un judío, pues parecen claramente redactadas por un cristiano: el inciso "si se le puede llamar hombre", la afirmación de que "él era el Mesías" y la explicación de que "al tercer día se les apareció vivo de nuevo, como lo habían previsto los profetas, que además habían anunciado muchas cosas admirables sobre él". Por otra parte, Orígenes, que vivió un siglo antes que Eusebio de Cesarea afirma explícitamente en una de sus obras que Josefo no creyó que Jesús fuera el Mesías. Por lo tanto, es muy probable que esas frases que parecen añadidas no estuvieran en el texto de Josefo que leyó Orígenes.

Una posible reconstrucción del texto original de Josefo, que luego sería ligeramente retocado, podría ser la siguiente, que es la traducción de una versión árabe del texto de Josefo citada por Agapio, un obispo de Hierápolis, en el siglo x (el texto de esa versión fue editado por Shlomo Pines, *An Arabic version of the Testimonium Flavianum and its implications* [Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971]):

> «Por este tiempo, un hombre sabio llamado Jesús tuvo una buena conducta y era conocido por ser virtuoso. Tuvo como discípulos a muchas personas de los judíos y de otros pueblos. Pilato lo condenó a ser crucificado y morir. Pero los que se habían hecho discípulos suyos no abandonaron su discipulado y contaron que se les apareció a los tres días de la crucifixión y estaba vivo, y que por eso podía ser el Mesías del que los profetas habían dicho cosas maravillosas».

Este texto, expurgado de toda eventual reelaboración cristiana, constituye un testimonio de primer orden no sólo acerca de la existencia de Jesús, sino de los elementos centrales de su vida: fue un hombre bueno, atrajo tras de sí a muchas personas, tuvo discípulos que le permanecieron fieles incluso en los momentos difíciles, fue condenado por Pilato y murió en una cruz, y sus seguidores manifestaron desde el primer momento que a los tres días había resucitado, que vive, y que en él se cumple lo anunciado por los profetas.

Además de en estos textos de Flavio Josefo, hay menciones explícitas de Jesús en fuentes históricas romanas. Las más antiguas son las de Tácito, Suetonio y Plinio el Joven. Para no extendernos aquí sólo mencionaremos ahora el testimonio de Cornelio Tácito, un historiador romano que escribió a finales del siglo primero y comienzos del segundo. Su principal obra histórica es conocida por el nombre de *Anales.* Comenzó a escribirla antes del año 109 y terminó probablemente hacia el 117, en tiempos del emperador Trajano. En ella se cuentan las vicisitudes de la historia interior y exterior de Roma desde el imperio de Tiberio hasta el de Nerón, ambos inclusive. Es decir, el periodo comprendido entre los años 14 y 68 d. C.

El texto en que menciona a Cristo, figura entre los relatos de la actividad de Nerón. Al comentar las consecuencias del incendio de Roma en el año 64 d. C. dice:

> «Ni con los remedios humanos ni con las larguezas del príncipe o con los cultos expiatorios perdía fuerza la creencia infamante de que el incendio había sido ordenado.
>
> En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba crestianos, aborrecidos por sus ignominias. Aquel de quien tomaban nombre, Cresto, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato. La execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino por toda la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas» (*Anales* XV, 44).

Las palabras de Tácito tienen una fuerza extraordinaria. Llama la atención una mención tan temprana de Cristo y de los cristianos, por parte de un autor pagano que siempre ha vivido en Roma. El texto constituye un testimonio notable de la rápida expansión de sus discípulos por todo el imperio hasta llegar a la Urbe.

El hecho de que en los principales manuscritos de esta obra se designe a los cristianos como *chrestianos* (no *christianos,* como sucederá más adelante) es un rasgo de su autenticidad. Si se tratara de un párrafo interpolado en su obra siglos después por algún copista, sin duda diría *christianos*, que es la terminología habitual.

En cambio, el apelativo *chrestianos* y el nombre *Chrestos* parece que son utilizado por Tácito tal y como a él le han sonado al oído cuando los ha escuchado, sin conocer con precisión el sentido que tenían. Por eso los ha relacionado intuitivamente con el término griego *chrestos* ("beneficioso"), mucho más corriente, y no con *christos* (es decir, "ungido", "mesías"), mucho menos frecuente para un pagano con el significado técnico que posee en el contexto de la tradición judía.

La lectura detenida del pasaje permite apreciar que se alude a algunos datos históricos de notable importancia. En primer lugar que Jesús fue ejecutado por orden de la autoridad romana, en tiempo del emperador Tiberio y siendo procurador de Judea Poncio Pilato (*Cristo, había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato*). A la vez deja claro que en torno a ese personaje surgió con extraordinario ímpetu un movimiento religioso, que se extendió a partir de Judea y que llegó en poco tiempo hasta la misma Roma (*la execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo no sólo por Judea, origen del mal, sino por toda la Ciudad*).

El modo en que está redactado el pasaje, que muchos consideran una pieza magistral del estilo y pensamiento de Tácito, aboga también por su autenticidad. Además el tono hostil en que habla de los cristianos (*la execrable superstición*) no invita a pensar en una interpolación cristiana posterior durante el proceso de copia en la edad media.

Semblanza histórica de Jesús

La mayor parte de las referencias literarias a ese hombre llamado Jesús, que fue vecino de Nazaret en la primera mitad del siglo I, que suscitó gran revuelo con su actividad, y sobre todo con los sucesos en torno a su muerte y sepultura, están en los evangelios, unos documentos escritos por discípulos suyos varias décadas después de su muerte.

Parece que esos textos debieran constituir la primera y principal fuente de información acerca de este personaje singular.

Sin embargo, en una investigación rigurosa acerca de los hechos constatables realmente acaecidos ¿se pueden consultar los evangelios como fuente histórica inmediata?

De entrada es preciso observar que la tradición cristiana nunca ha guardado recuerdo alguno de que Jesús ni sus acompañantes llevasen un diario donde fuesen anotando lo que les había sucedido cada día, ni tampoco el contenido de las conversaciones mantenidas en esa jornada. Más bien parece lo contrario. Según el evangelio de Mateo (cf. Mt 28,19-20), cuando Jesús se despide de sus discípulos antes de partir definitivamente de este mundo los envía a bautizar y enseñar, es decir a contar de palabra y a poner por obra lo que han aprendido. No hay ningún mandato explícito de que escriban nada.

En la primera predicación apostólica había, como es lógico, algunos temas que se repetían con mayor frecuencia, ya que incidían en los aspectos centrales del mensaje que aquellos hombres y mujeres se sentían llamados a testimoniar. Por eso, se contaban una y otra vez los relatos acerca de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, y también otros recuerdos de su predicación, así como detalles de su vida cargados de significado: sus curaciones prodigiosas, las disputas con los fariseos, aquellos entrañables momentos en que llamó a sus primeros discípulos…

Con el paso del tiempo, esos recuerdos se fueron poniendo por escrito, primero en piezas literarias breves que, debidamente reunidas y elaboradas, se utilizarían en la redacción de cada uno de los evangelios. En los documentos cristianos del siglo II se mencionan esos escritos, a los que ya entonces se concede un valor singular como punto de referencia para la fe y la vida de las primeras comunidades formadas por los seguidores de Jesús. Por eso eran leídos en el momento más importante de la semana, cuando se reunían para la celebración eucarística. A ellos alude San Justino al hablar de sus costumbres:

> «El día que se llama del sol [el domingo] se celebra una reunión de todos los que habitan en la ciudad y en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los recuerdos de los apóstoles o los escritos de los profetas» (*Apologia I*, n. 67).

Posiblemente el contenido de esos "recuerdos de los apóstoles" sea el que nos ha llegado a través de los evangelios, que son, pues, escritos muy antiguos revestidos de una autoridad venerable en la Iglesia. Pero aun así cabe insistir: ¿pueden ser utilizados como fuentes históricas fiables para conocer lo que realmente hizo y enseñó Jesús?

Digamos de entrada que los evangelios contienen y pueden proporcionar una valiosa información acerca de hechos realmente acaecidos. Pero, puesto que su finalidad no se limita a eso, los relatos evangélicos han de ser cuidadosamente estudiados desde una perspectiva histórico-crítica antes de ser utilizados como fuentes para la historia. Lo mismo que los demás documentos antiguos.

En consecuencia, la fuente de información más extensa sobre la vida y actividad de Jesús requiere una fuerte pericia técnica para su manejo en una investigación estrictamente histórica. Esto hace que un acercamiento riguroso a los acontecimientos constatables de su vida y predicación exija un notable esfuerzo y una labor paciente. Para un estudio más completo sería muy recomendable conocer a fondo alguna de las excelentes monografías que se han publicado en los últimos años. Pero en esta breve

síntesis de la larga historia del pueblo bíblico, nos limitaremos a enumerar los grandes rasgos que enmarcan la figura histórica de Jesús. Cada uno puede completar después con las referencias bibliográficas que se ofrecen después.

Señalemos de entrada que Jesús aparecía a los ojos de la gente como un maestro como los que acostumbraban a ver llegar a sus pueblos rodeados de sus discípulos. Lo llaman *Rabbí* todo tipo de personas: sus discípulos (*Mt* 26,25), los discípulos de Juan (*Jn* 1,49), la gente (*Jn* 6,25), e incluso Nicodemo (*Jn* 3,2), que era un personaje importante. En ese tiempo la palabra *rabbí* era un tratamiento de cortesía con el que dirigirse a los maestros, en su sentido más amplio, es decir, a personas sobresalientes por su sabiduría y prudencia que enseñaban a cumplir la ley de Dios y, de ese modo, a encontrar la felicidad y el sentido de la vida. No tenía aún el sentido técnico que adquiriría después en el judaísmo rabínico.

Como sucedía de ordinario con aquellos maestros, también los discípulos de Jesús lo acompañaban en sus desplazamientos, asistían a sus lecciones improvisadas en la puerta de una ciudad o en las escaleras de un mercado, y le prestaban algunos servicios: lo llevaban en barca, fueron en busca del borrico que le serviría para entrar en Jerusalén, y se encargaron de preparar todo lo necesario para la cena pascual.

Sin embargo, aquel maestro con sus alumnos que contemplaban las gentes sencillas de Galilea o de Judea era distinto a otros en su comportamiento y en sus modos de seleccionar a sus seguidores. Aquellos hombres que iban con él no habían tomado personalmente la iniciativa de salir en busca del maestro para seguir sus lecciones, como era lo corriente. Los maestros no buscaban a sus discípulos, sino al revés. En cambio, Jesús fue llamando a algunos hombres, uno por uno, y después de pasar toda una noche en oración eligió nominalmente a quienes habían de ser sus Apóstoles (*Mt* 10,1-4 y par.). Para incorporarse a ese grupo era imprescindible haber sido llamado por el Maestro. En el inicio siempre está la voz del Señor que llama, y el seguimiento es la respuesta a una vocación personal.

La exigencia de Jesús es fuerte: no admite como discípulos a quienes no están dispuestos a vivir desde el primer momento una entrega radical. Es bien incisivo su modo de actuar, como lo manifiestan algunos pasajes de los evangelios:

> «Acercándose a él cierto escriba le dijo: — Maestro, te seguiré donde quiera que vayas. Jesús le contestó: —las zorras tienen sus guaridas y los pájaros del cielo sus nidos, pero el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar su cabeza» (Mt 8,18-20).

Un grupo de seguidores con tales exigencias no era habitual alrededor de un maestro ordinario. En este aspecto se parecía algo más a uno de aquellos grupos de fariseos llamados *jaburot* que estudiaban la Torah y se ocupaban especialmente de sus normas de pureza ritual. Tal vez por eso, el comportamiento de Jesús y sus discípulos causa el escándalo de algunos seguidores de los fariseos que, al principio, tal vez los habían considerado como un grupo más entre ellos. Por ejemplo, los miembros de esas asociaciones excluían de su trato a “publicanos”, recaudadores de impuestos. Por eso les resulta tan chocante que Jesús y sus discípulos coman en casa de Mateo (Mt 9,10-11 y par.). También les llama la atención particularmente el que no se laven las manos antes de comer (Mt 15,1-2 y par.), puesto que concedían una gran importancia a las purificaciones rituales.

También resultaba llamativo el tiempo que el maestro dedicaba a la oración y el modo de hacerla, ya que, al margen de las plegarias o bendiciones establecidas, la oración personal no era práctica habitual. En cambio, Jesús les había invitado a valorarla:

> «Cuando oréis, no seáis como los hipócritas, que son amigos de orar puestos de pie en las sinagogas y en las esquinas de las plazas, para exhibirse delante de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa. Tú, por el contrario, cuando te pongas a orar, entra en tu aposento y, cerrada la puerta, ora a tu Padre que está en lo oculto; y tu Padre que ve en lo oculto te recompensará» (Mt 6,5-6).

Jesús dio ejemplo de que la oración es esencial como preparación necesaria al cumplimiento de las propias obligaciones en la vida. Él mismo, a pesar de su intensa actividad, con frecuencia buscaba el tiempo necesario: "se retiraba a lugares solitarios y hacía oración" (Lc 5,16). También instruyó a sus discípulos sobre el modo de hacerla y acerca de sus contenidos, indicándoles que habrían de orar dirigiéndose a Dios con confianza de hijos, exponiendo con sencillez sus deseos y necesidades, tanto de orden material como espiritual.

Jesús predicaba un mensaje que tenía matices nuevos y atractivos, con un lenguaje que les resultaba comprensible y familiar. La gente sencilla estaba acostumbrada a escuchar cada sábado en la sinagoga parábolas o comparaciones que les ayudaban a comprender el contenido de los textos bíblicos que habían sido leídos. Así mismo, los maestros se servían de parábolas en sus lecciones o consejos. Y Jesús también las utilizó con una abundancia, creatividad e incisividad bien notables.

En las parábolas rabínicas se repiten algunos elementos formularios de dicción y motivos estereotipados que también fueron empleados por Jesús, aunque siempre con ese toque personal que removía los corazones e invitaba a una mayor correspondencia a los dones de Dios.

Actualmente se conocen varios centenares de parábolas rabínicas. Entre ellas, es posible encontrar algunas con un tema análogo al de otras empleadas por Jesús, como es el caso, por ejemplo, la custodia de un depósito. De este tipo es la que utilizó rabí Elazar para consolar a rabí Yojanán ben Zakkay cuando murió su hijo:

> «Te voy a poner un ejemplo. ¿A qué se parece esto? A un hombre al que el rey confió un objeto en depósito. Todos los días el hombre lloraba y gritaba diciendo: —¡Ay de mí! ¿Cuándo me veré libre de este depósito y podré estar en paz? También tú, maestro, tenías un hijo que estudió la Torah, los Profetas y los Escritos, la Misná, la Halakah y la Haggadah, y que ha abandonado el mundo sin pecado. ¡Tú debes, pues, consolarte, por haber devuelto tu depósito intacto!» (ARN A, 14, 5)

El tema básico es el mismo que el de la parábola de los talentos (Mt 25,14-30). La parábola rabínica alaba el hecho de haber conservado intacto lo que se había recibido en depósito. Pero la parábola de Jesús es más dinámica: el que se limita a guardar lo que había recibido es reprochado y condenado; en cambio recibe alabanzas el que —además de conservar lo recibido— ha sido capaz de hacerlo producir otro tanto.

Jesús de Nazaret fue, ciertamente, un maestro singular en Israel y no sólo por el estilo fresco y profundo de su enseñanza. Es que, además, realizaba unos hechos prodigiosos que cuando se contemplaban con mirada limpia dejaban claro que tenía unos poderes que sólo competen a Dios.

Los testigos de esos prodigios fueron tantos y la noticia de ellos se difundió de tal modo que sus adversarios no podían negarlos, por eso, para desacreditarlo sólo podían acusarlo de hechicería o de actuar con el poder de Beelzebul. Incluso en fuentes

literarias abiertamente hostiles han quedado huellas de esas invenciones. El pasaje más conocido de todos es el texto de una *baraíta* del Talmud:

> «La víspera de la Pascua fue colgado Jesús el Nazareno. Desde cuarenta días antes el pregonero había gritado diciendo: "Es sacado a lapidar porque ha practicado la hechicería, y ha seducido, y lleva a Israel por mal camino. Quien tenga algo que decir en su defensa, que venga y lo diga". Y como nada fue presentado en su defensa, fue colgado la víspera de la Pascua» (*bSan* VI,1; fol. 43a.).

A pesar de la animadversión hacia lo que representa la figura de Jesús —el fundador de un grupo que se apartaba y oponía a la enseñanza oficial del rabinismo—, no resultaba posible negar que había realizado signos prodigiosos, por lo que el único motivo "razonable" para justificar la condena es considerarlos como actos de hechicería. De hecho, la noticia de que hubo una acusación de "hechicería", además de ser muy antigua y llegada por una vía totalmente independiente de las fuentes cristianas, tiene visos de verosimilitud histórica, ya que coincide con la acusación calumniosa contra Jesús mencionada en los evangelios de que Jesús tenía un pacto con Beelzebul (cf. Mc 3,22). Si Jesús no hubiera hecho realmente signos portentosos, esos escritos adversos no dirían que Jesús practicaba la hechicería, sino que sus discípulos habían inventado los milagros.

Cuando Jesús llegó a Jerusalén acompañado de sus discípulos para celebrar la fiesta de la Pascua las autoridades religiosas de la ciudad estaban inquietas con el revuelo que el maestro de Galilea estaba levantando entre el pueblo con su predicación y sus hechos portentosos. Los funcionarios imperiales también, ya que en unos tiempos en que periódicamente había rebrotes de alzamientos contra la ocupación romana, las noticias que les llegaban acerca de este maestro que hablaba de prepararse para la llegada de un "reino de Dios" no resultaban nada tranquilizadoras.

Su caso fue examinado ante el Sanedrín. No se trató de un proceso formal, con los requerimientos que más tarde se recogerían en la *Misná* y que exigen, entre otras cosas, que se tramite de día, sino de un interrogatorio en domicilios particulares para contrastar las acusaciones recibidas o las sospechas que se tenían acerca de su enseñanza. Más que las cuestiones doctrinales en sí mismas, tal vez lo que preocupaba a las autoridades religiosas era el revuelo que temían provocase con su predicación y sus hechos portentosos. Podría dar lugar a una agitación popular que los romanos no tolerarían, y de la que podría derivarse una situación política peor de la que tenían en ese momento.

En esas circunstancias, llevaron a la autoridad romana el contencioso legal contra Jesús. Ante Pilato expusieron sus temores de que quien hablaba de un "reino" pudiera ser un peligro para Roma.

Tal como narran los acontecimientos los relatos evangélicos parece que hubo momentos de duda en Pilato acerca del procedimiento. Quiso primero infligirle un castigo ejemplar, para comprobar si esto bastaba, o no, y decidió que lo flagelasen. Pero no fue suficiente para calmar las expectativas de quienes se lo habían llevado.

Finalmente, Poncio Pilato optó por un proceso según la fórmula más habitual en las provincias romanas, la llamada *cognitio extra ordinem*, es decir un proceso en el que el propio pretor determinaba el procedimiento y él mismo dictaba sentencia. Así se desprende de algunos detalles aparentemente accidentales que han quedado reflejados en los relatos: Pilato recibe las acusaciones, interroga, se sienta en el tribunal para dictar sentencia (Jn 19,13; Mt 27,19), y lo condena a muerte en la cruz

por un delito formal: fue ajusticiado como “rey de los judíos” según se hizo constar en el *titulus crucis*.

La crucifixión era una pena de muerte que los romanos aplicaban a esclavos y sediciosos. Tenía un carácter infamante, por lo que no podía aplicarse a un ciudadano romano, sino sólo a los extranjeros. Jesús fue crucificado en la fiesta de Pascua, en torno al 14 de Nisán, viernes 7 de abril del año 30. Murió, y su cuerpo quedó depositado en un sepulcro muy cercano al lugar de la ejecución.

El primer día de la semana, pasado el sábado, se fue corriendo entre sus discípulos la noticia de que Jesús había resucitado, de que se apareció a los Apóstoles, a las mujeres que lo habían acompañado desde Galilea, y a otros discípulos.

Sus seguidores afirmaban que el maestro estaba vivo, y proclamaban que lo habían visto. Los primeros sorprendidos eran ellos mismos. Luego recordarían que él lo había anunciado. Pero se trataba de algo tan impensable, que si se hubieran puesto a pensar cómo glorificar al maestro, o a explicar ante la gente que era el Mesías esperado, difícilmente se les habría ocurrido hacerlo de ese modo. Lo que proclamaban no era una invención, sino la confesión de unos hechos reales que habían presenciado.

Al principio estaban acobardados por la cercanía del prendimiento y ejecución de Jesús, por eso apenas se atrevían a proclamar en público que Jesús ha resucitado está y vivo: La noticia sólo corría de boca en boca entre los amigos y conocidos. Pero al cabo de unas semanas, cuando de nuevo había mucha gente en Jerusalén con motivo de la fiesta de Pentecostés, salieron sin miedo a la calle para proclamarlo delante de todos.

Si la resurrección de Jesús no fue una alucinación colectiva sino un acontecimiento real, no cabe duda que el maestro de Nazaret, que es verdaderamente un hombre, no es un hombre corriente. Es un hombre que tiene señorío absoluto sobre la vida y sobre la muerte, o lo que es lo mismo, que manifiesta con hechos su naturaleza divina. El poder de quitar la vida está al alcance de cualquier tirano, con tal de que tenga fuerza física o militar suficiente para imponer su opresión. Pero desatar los lazos de la muerte y hacer que aquel que estuvo muerto regrese a la vida sólo está al alcance de Dios.

Los discípulos de Jesús fueron comprendiendo, al recapacitar a la luz de lo sucedido en aquellos días de Pascua sobre lo que habían visto y oído cuando estaban junto a él, que en Jesús de Nazaret se cumplen en plenitud las palabras contenidas en la Ley y los Profetas, acerca del Salvador anunciado a las generaciones precedentes. En consecuencia, va cayendo por su propio peso que él es el Mesías que Israel esperaba. Y, si ha mostrado con los hechos que tiene dominio sobre la muerte y puede volver a la vida, resulta indiscutible que, además, es verdaderamente “Señor”. La confesión apostólica de que Jesús es “Señor” (cf. Hch 2,36) lleva consigo el reconocimiento no sólo de su soberanía, ya que el título *Kýrios* es propio del culto imperial, sino de su divinidad, puesto que ese es el nombre que la traducción de los Setenta había utilizado sistemáticamente para designar el nombre propio de Dios, *Yahweh*.

¿Puede dibujarse hoy un perfil histórico de Jesús de Nazaret?

Los resultados de la búsqueda actual del Jesús histórico son todavía difíciles de precisar, debido a la gran variedad de elementos dispares a los que se presta atención en las investigaciones. Hay, no obstante, cuestiones básicas en las que se ha conseguido un consenso entre los expertos. En primer lugar, acerca de que Jesús tuvo una existencia real. También es comúnmente apreciada la utilidad de los evangelios,

junto con otras fuentes judías y helenísticas procedentes de diversos ámbitos geográficos y culturales, siempre que se empleen de un modo adecuado, tras una cuidadosa ponderación crítico-literaria, para encontrar información cierta sobre lo que Jesús dijo e hizo, o a la hora de enmarcar sus acciones en su preciso marco histórico. Además, los nuevos datos de diversas procedencias, así como las metodologías afinadas que se han empleado en el análisis de las fuentes, han permitido conocer mucho mejor diversos aspectos de la vida en Galilea y Judea en tiempos de Jesús, y de este modo presentar un marco histórico bien establecido con el que contrastar los relatos evangélicos. Así mismo, se podría afirmar que hay una convergencia entre los autores de la «tercera búsqueda» en presentar a un Jesús bien insertado en el mundo judío de la Palestina del siglo I.

No obstante, a la pregunta concreta sobre quién fue Jesús realmente, en especial a los ojos de sus contemporáneos, se dan respuestas muy distintas, muchas veces contradictorias o, al menos, difícilmente conciliables entre sí. Se ha dicho casi de todo: rebelde político, campesino reformador, taumaturgo piadoso, rabino apocalíptico, profeta apocalíptico, apocalíptico no sectario, milenarista ascético, fariseo ortodoxo, curandero mágico, curandero carismático, fariseo seguidor de Hil·lel, maestro carismático y marginal, campesino judío y predicador cínico, profeta escatológico, hombre del Espíritu. Desde un revolucionario antirromano que luchaba por derrocar a los poderes establecidos y fracasó, hasta el moralista bondadoso que acoge a todos los marginados y proscritos y que, incomprensiblemente, termina por causar su propia ruina. Aunque es casi imposible presentar una sistematización de las diversas propuestas, si hubiera que reducir el número de rasgos del perfil, tal vez se podría afirmar que, de acuerdo con la imagen que presentan los estudios contemporáneos, Jesús fue un judío marginal, reformador social procedente del campo galileo, profeta escatológico itinerante, sabio y carismático.

Ahora bien, ¿es eso lo que puede decirse de Jesús, desde el punto de vista histórico? Ante unos perfiles tan variados, la impresión general es que en realidad es bien poco lo que sabemos y mucho lo que imaginamos para cuadrar unos datos fragmentarios. De hecho, muchos desarrollos de la investigación contemporánea sobre Jesús están plenamente imbuidos de la lógica postmoderna.

En un contexto cultural en el que se pone en duda la existencia de verdades objetivas e inmutables, en el que sólo se acepta que puede ocurrir lo que en la experiencia se comprueba que ocurre, en el que se excluye lo que sólo es inteligible desde Dios, si se busca presentar un Jesús que sea comúnmente aceptable, cabe el peligro de ofrecer la figura de un Jesús al que no se deja ser ni Cristo ni Hijo de Dios. Detrás del entusiasmo de algunos por la figura de un Jesús sanador, inconformista, revolucionario social o líder carismático late el atractivo por lo humano. Si en nuestros días, incluso el teólogo, siempre atento a presentar el mensaje cristiano de modo que pueda ser bien acogido por sus coetáneos, puede sentir reparo de presentar abiertamente a Jesús como el Hijo Unigénito de Dios que se ha hecho hombre, como si de este modo su figura se alejara de las mujeres y hombres de hoy, no debe causar admiración que el mero historiador se haya podido detener a cierta distancia del núcleo fundamental. Tal vez en la tercera búsqueda, a pesar de sus innegables aportaciones, se haya planteado la delimitación del personaje Jesús como un ejercicio académico de análisis literario, enmarcado en algunas coordenadas históricas, pero no se ha prestado atención suficiente a la pregunta fundamental: ¿quién fue Jesús?

Es mucho lo que nos hemos acercado al perfil histórico de Jesús, pero ¿vale con eso?, ¿qué aportan esas reconstrucciones históricas al conocimiento del personaje real que

fue Jesús, si no afrontan de veras la cuestión de su naturaleza íntima? ¿Es el Hijo de Dios hecho hombre, como confiesa la Iglesia, o es un simple hombre y nada más? No son preguntas a las que pueda responder la historia, pero no son cuestiones de las que el historiador riguroso pueda prescindir.

Un camino interesante es el que Joseph Ratzinger propone con sencillez y sentido común en su obra *Jesús de Nazaret.* Analizando las fuentes cristianas más antiguas, los escritos del Nuevo Testamento, y aun reconociendo que su presentación de Jesús está ciertamente mediada por la fe, invita a reflexionar sobre el inesperado éxito de un crucificado:

> «Sólo si ocurrió algo realmente extraordinario, si la figura y las palabras de Jesús superaban radicalmente todas las esperanzas y expectativas de la época, se explica su crucifixión y su eficacia. Apenas veinte años después de la muerte de Jesús encontramos en el gran himno a Cristo de la Carta a los Filipenses (cf. Flp 2,6-11) una cristología de Jesús totalmente desarrollada, en la que se dice que Jesús era igual a Dios, pero que se despojó de su rango, se hizo hombre, se humilló hasta la muerte en la cruz, y que a Él corresponde ser honrado por el cosmos, la adoración que Dios había anunciado en el profeta Isaías (cf. Is 45, 23) y que sólo El merece. La investigación crítica se plantea con razón la pregunta: ¿Qué ha ocurrido en esos veinte años desde la crucifixión de Jesús? ¿Cómo se llegó a esta cristología? En realidad, el hecho de que se formaran comunidades anónimas, cuyos representantes se intenta descubrir, no explica nada. ¿Cómo colectividades desconocidas pudieron ser tan creativas, convincentes y, así, imponerse? ¿No es más lógico, también desde el punto de vista histórico, pensar que su grandeza resida en su origen, y que la figura de Jesús haya hecho saltar en la práctica todas las categorías disponibles y sólo se la haya podido entender a partir del misterio de Dios? Naturalmente, creer que precisamente como hombre Él era Dios, y que dio a conocer esto veladamente en las parábolas, pero cada vez de manera más inequívoca, es algo que supera las posibilidades del método histórico. Por el contrario, si a la luz de esta convicción de fe se leen los textos con el método histórico y con su apertura a lo que lo sobrepasa, éstos se abren de par en par para manifestar un camino y una figura dignos de fe» (*Jesús de Nazaret* I, 18-19).

En la introducción al segundo volumen de su *Jesús de Nazaret*, Joseph Ratzinger observaba de un modo provocativo:

> «Si la exégesis bíblica científica no quiere seguir agotándose en formular siempre hipótesis distintas, haciéndose teológicamente insignificante, ha de dar un paso metodológicamente nuevo volviendo a reconocerse como disciplina teológica, sin renunciar a su carácter histórico. Debe aprender que la hermenéutica positivista, de la que toma su punto de partida, no es expresión de la única razón válida, que se ha encontrado definitivamente a sí misma, sino que constituye una determinada especie de racionabilidad históricamente condicionada, capaz de correcciones e integraciones, y necesitada de ellas. Dicha exégesis ha de reconocer que una hermenéutica de la fe, desarrollada de manera correcta, es conforme al texto y puede unirse con una hermenéutica histórica consciente de sus propios límites para formar una totalidad metodológica. Naturalmente, esta articulación entre dos géneros de hermenéutica muy diferentes entre sí es una tarea que ha de realizarse siempre de nuevo. Pero dicha articulación es posible» (*Jesús de Nazaret* II,6-7).

En esta obra se hace, pues, una aportación relevante para la historia sobre Jesús, ya que abre nuevos caminos de investigación, hasta ahora poco explorados. Son los que llaman a afrontar el trabajo con la solidez contrastada de las más modernas metodologías históricas, con fuerte interdisciplinariedad, como es característico en los trabajos de la tercera búsqueda, pero con plena apertura a esa realidad que sobrepasa la materialidad de los textos y los abre de par en par a una visión más cabal de la realidad. También ahora se requiere estudio serio y ponderación para llegar a resultados solventes, que se contemplan como posibles.

Ya que esta obra es tal vez la aportación más relevante de los últimos años a la personalidad histórica de Jesús de Nazaret puede ser interesante que nos detengamos algo más en ella, y le dediquemos una sesión de trabajo completa.

La situación actual acerca de la composición de los libros del Nuevo Testamento

Uno de los hechos sociológicos que más llaman la atención en la vida de los primeros cristianos es su empuje e iniciativa para anunciar a Jesucristo en todos los ambientes en que se movían. Su actitud misionera no es una simple prolongación de las prácticas habituales en el judaísmo de la diáspora. Ciertamente los judíos aceptaban complacidos el diálogo con los paganos que se acercaban a ellos y se interesaban por sus prácticas religiosas. Desde hacía siglos, ese diálogo cultural había sido muy enriquecedor para unos y otros en Alejandría y en otros puertos del Mediterráneo. Pero no tenían una actividad proselitista directa ni hay escrito judío alguno que recomiende o inste a salir al encuentro de los paganos para agregarlos a la comunidad de Israel. Si había gentiles que se sentían atraídos por ellos, era por la rectitud y coherencia que observaban en su comportamiento.

La primera expansión del cristianismo

En cambio, forma parte del núcleo central del cristianismo de los orígenes el salir al encuentro de la gente. En la memoria cristiana se guarda el recuerdo del mandato de Jesús de ir a todos los pueblos a anunciar el evangelio (cf. Lc 24,46-47; Hch 1,8). Según el evangelio de San Mateo, las últimas instrucciones de Jesús a los Apóstoles culminan en el encargo de llevar la buena noticia de la salvación que se ha realizado en Él a todos los confines de la tierra:

> «Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y enseñándoles a guardar todo cuanto os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,18-20).

Los Apóstoles fueron fieles a las instrucciones recibidas del Maestro y en seguida comenzaron a predicar la llamada a la conversión de los pecados y a administrar el Bautismo. La predicación apostólica, como se aprecia al leer los Hechos de los Apóstoles, consistía en el testimonio de unos hechos de los que habían sido testigos: la vida y enseñanza de Jesús, y especialmente su pasión, muerte y resurrección. En el discurso pronunciado por San Pedro ante el centurión Cornelio y toda su familia, el apóstol no hace otra cosa que testificar lo que Jesús hizo y enseñó:

> «Vosotros sabéis lo ocurrido por toda Judea, comenzando por Galilea, después del bautismo que predicó Juan: cómo a Jesús de Nazaret le ungió Dios con el Espíritu Santo y poder, y cómo pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él. Y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la región de los judíos y en Jerusalén; de cómo le dieron muerte colgándolo de un madero. Pero Dios lo resucitó al tercer día y le concedió manifestarse, no a todo el pueblo, sino a testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos; y nos mandó predicar al pueblo y atestiguar que a él es a quien Dios ha constituido juez de vivos y muertos» (Hch 10,37-43).

Los Apóstoles se sabían enviados, que eso quiere decir la palabra "apóstol", a difundir con su vida y sus palabras lo que habían aprendido de su trato diario con Jesús. Por eso, en los primeros momentos, predicaban, pero no escribieron nada. En el fundamento de la fe cristiana hay, pues, no unos escritos, sino una vida. Lo primero no fue el empeño de escribir libros sino el esfuerzo por vivir de modo coherente con lo que habían aprendido, por enseñar a otros lo que habían recibido, y por invitarlos a ser también ellos discípulos de Jesús. Más tarde, en la medida que fue oportuno, se procedería a la redacción por escrito de algunos recuerdos de la vida y enseñanzas de Jesús.

Predicación y primeros escritos

En las actividades corrientes de la vida y de la actividad apostólica de los primeros cristianos se presentaban de continuo ocasiones para actualizar recuerdos de lo que Jesús hizo y dijo, y para reflexionar sobre ellos a la luz de fe, de modo que sirvieran como orientación para acertar en las decisiones que se debían tomar o en el modo de comportarse en las distintas circunstancias. El recurso asiduo a las escenas concretas de la vida del Maestro tal vez fue ocasión de que se fueran redactando algunos textos breves donde los recuerdos se narraban con sencillez y se valoraban profundidad, de los que luego pudieron servirse los evangelistas al componer sus escritos. Veamos algunos ejemplos.

Una de las tareas en las que los primeros cristianos ponían más empeño era la de acercar sus amigos y conocidos a la Iglesia, e invitarlos a abrazar su misma fe. Eran hombres y mujeres corrientes que ayudaban a descubrir la llamada que el Señor dirigía a cada uno y a corresponder a ella con generosidad. No es difícil imaginar que en esas conversaciones personales, se recordaran escenas muy similares vividas por Jesús, de las que habían sido testigos, o que habían oído contar de primera mano a los protagonistas, como la siguiente:

> «Pasando adelante, vio a otros dos hermanos, Santiago el de Zebedeo y Juan su hermano, que estaban en la barca con su padre Zebedeo remendando sus redes; y los llamó. Ellos, al momento, dejaron la barca y a su padre, y le siguieron» (Mt 4,21-22).

Con naturalidad, relatos de vocación como éste se fueron conservando en la memoria de aquellos cristianos. Al escuchar sucesos de la vida de Jesús, estaban contemplando su propia vida. También ellos tenían muchas ocupaciones buenas entre manos, que les costaba dejar, como aquellos a los que llamó Jesús, pero también ellos estaban escuchando la misma llamada, y Jesús estaba aguardando de ellos la misma respuesta generosa: que dejaran todas las cosas y lo siguieran.

Cuando la Iglesia comenzó a desarrollarse, no faltaron a muchos cristianos dificultades de comprensión por parte de los dirigentes de las sinagogas que veían cómo unas personas judías, tras recibir el bautismo, no se comportaban siempre conforme a las tradiciones rabínicas, y comían con paganos, o realizaban algunas tareas en sábado. Al explicar sus razones, aquellos primeros cristianos recordaban disputas de Jesús con los fariseos o los doctores de la Ley, como, por ejemplo, la mantenida en casa de Mateo poco después de su llamada:

> «Ya en la casa, estando a la mesa, vinieron muchos publicanos y pecadores y se sentaron también con Jesús y sus discípulos. Los fariseos, al ver esto, empezaron a decir a sus discípulos: —¿Por qué vuestro maestro come con publicanos y pecadores? Pero él lo oyó y dijo: —No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos. Id y aprended qué sentido tiene: Misericordia quiero y no sacrificio; porque no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores» (Mt 9,10-13).

También vendrían a su memoria en esas confrontaciones acerca de cuestiones legales escenas de su caminar por los campos de Galilea con el Maestro:

> «En aquel tiempo pasaba Jesús un sábado por entre unos sembrados; sus discípulos tuvieron hambre y comenzaron a arrancar unas espigas y a comer. Los fariseos, al verlo, le dijeron: —Mira, tus discípulos hacen lo que no es lícito hacer el sábado. Pero él les respondió: —¿No habéis leído lo que hizo David y los que le acompañaban cuando tuvieron hambre? ¿Cómo entró en la Casa de Dios y comió los panes de la proposición, que no les era lícito comer ni a él ni a los que le acompañaban, sino sólo a los sacerdotes? ¿Y no habéis leído en la Ley que, los sábados, los sacerdotes en el Templo quebrantan el descanso y no pecan?» (Mt 12,1-7).

De este modo, en la vida ordinaria de los primeros cristianos iban cristalizando estas pequeñas piezas narrativas, de diversos géneros, que respondían a distintas situaciones, y que tenían en común la referencia a Jesús a la hora de explicar por qué se comportaban de un modo determinado.

En otro orden de cosas, también se puede apreciar que los Apóstoles y sus seguidores tuvieron en gran estima, desde el primer momento, la participación frecuente en celebraciones litúrgicas. El primer día de la semana, el “domingo” o “día del Señor”, porque en él tuvo lugar la resurrección de Jesús, fue el preferido como día de reunión para “partir el pan”, es decir, para hacer lo que Jesús mismo había hecho al instituir la Eucaristía. En ese contexto se conservó el recuerdo de sus gestos y palabras en la última cena:

> «Mientras cenaban, Jesús tomó pan y, después de pronunciar la bendición, lo partió, se lo dio a sus discípulos y dijo: —Tomad y comed, esto es mi cuerpo. Y tomando el cáliz y habiendo dado gracias, se lo dio diciendo: —Bebed todos de él; porque ésta es mi sangre de la nueva alianza, que es derramada por muchos para remisión de los pecados» (Mt 26-28).

En esas reuniones, antes de «partir el pan», los Apóstoles, sus sucesores y colaboradores trasmitirían sus recuerdos de Jesús, y de modo especial los momentos culminantes del misterio Pascual: su Pasión, Muerte y Resurrección.

Así, con esa naturalidad, en la vida ordinaria se fueron transmitiendo y conservando los recuerdos sobre Jesús. También los recordaban al celebrar la eucaristía y los iban manteniendo en su memoria como puntos de referencia para su actuación. Lo que

habían oído y visto hacer de Jesús, lo que les habían contado sobre él, confrontado a las cambiantes situaciones vitales iba desvelando toda su riqueza.

Como consecuencia de la destrucción del templo de Jerusalén, en el año 70 d. C., se introdujo, como ya hemos visto antes, un cambio en las relaciones entre los cristianos y las comunidades judías. Al desaparecer el culto y los sacrificios, el judaísmo se centró en la ley y los sabios fariseos pusieron todo su empeño en unificar al pueblo, evitando cualquier forma de división que se considerase peligrosa para la supervivencia de la sociedad judía. Se acrecentaron las tensiones entre iglesia y sinagoga, hasta llegar a la ruptura. Al mismo tiempo, la actitud de las comunidades cristianas hacia la cultura helenística y hacia el imperio romano era en esta época de diálogo e integración.

Con el paso de los años fueron muriendo los Apóstoles, y ya no se tenía un punto de referencia que, en caso de duda, pudiera recurrir a sus recuerdos personales para dar la clave acerca de cómo actuar, por lo que se acrecentó el cuidado por conservar de modo fidedigno las tradiciones recibidas. Los propios textos cristianos reflejan el empeño que se puso en encomendar a algunas personas que se encargasen de conservar fielmente lo recibido para transmitirlo a otros. La responsabilidad de estos ministros se describe así en las cartas pastorales:

> «lo que me has escuchado, garantizado por muchos testigos, confíalo a hombres fieles que, a su vez, sean capaces de enseñar a otros» (2 Tm 2,2).

Los garantes de las tradiciones que se transmiten en esta época son los apóstoles, cuyos recuerdos adquieren un carácter de tradición sagrada. En cada región o ciudad se fue perfilando cuidadosamente la enseñanza recibida. En Antioquía, muy ligada a la figura de Pedro. En Jerusalén, a Santiago. En Samaría, zonas rurales de Transjordania y algunas ciudades de Asia Menor, a Juan. En grandes regiones de Asia Menor, Grecia y Roma, a Pablo.

De este modo, cuando se fueron poniendo por escrito los textos que ahora tenemos en la Nuevo Testamento, la palabra contenida en ellos ya había recorrido antes un camino más o menos complejo de experiencia vital y transmisión oral. E incluso una vez puesta por escrito no permaneció como letra muerta. Esos textos, nacidos del Espíritu en el seno del pueblo de Dios, fueron leídos e interpretados una y otra vez en las más diversas situaciones vitales y en todos los ámbitos geográficos, ofreciendo un punto de referencia seguro y atractivo para seguir a Jesús y encarnar su enseñanza en la propia existencia.

9. Fe, razón y teología en la historia bíblica

En las últimas sesiones nos hemos asomado al complejo mundo de la exégesis bíblica en el medio siglo que va desde el inicio del Concilio Vaticano II hasta nuestros días. Ha habido importantes logros, algunos abusos y no pocas carencias, pero también se ha llegado a una situación de difícil retorno en lo que se refiere a la extensión del uso de la crítica histórica y literaria a los textos bíblicos, que habrá que perfeccionar pero que no se puede obviar. Actualmente están sobre la mesa, en los estantes de las librerías y entre los DVD de los video clubs, todo tipo de publicaciones al alcance de todos que en algunos casos pueden orientar, pero que en muchos terminan por confundir a la gente, sobre todo a los más jóvenes. Las cuestiones que hemos tratado en estos días no se quedan sólo en disquisiciones académicas, porque cuando saltan a la calle –y sucede con frecuencia– provocan reacciones que requieren una cuidadosa acción pastoral.

En esta última sesión de trabajo, recopilando ideas que han ido apareciendo ya, propondría algunas reflexiones que nos ayuden a pensar junto sobre cómo podemos ofrecer respuestas creíbles en el contexto cultural actual.

Biblia e historia

Comencemos por algunas reflexiones sobre Biblia e historia.

Textos antiguos e historicidad, en la investigación académica actual

La pregunta por la historia es muy actual —y no por motivos teológicos— en el estudio académico de los textos clásicos que más han influido en la cultura humana.

Un ejemplo paradigmático lo constituyen los estudios académicos sobre la Iliada, que, como es sabido, se trata de la obra con más amplia tradición textual y literaria de la humanidad, después de la Biblia. De ella se conservan unos seiscientos cincuenta manuscritos, mientras que –puede dar idea de la magnitud de la importancia del poema homérico– de los Anales de Tácito hay veinte copias anteriores a la imprenta. Los manuscritos bíblicos en griego superan los cinco mil.

Pues bien, sólo a partir del año 2000 se han publicado varias decenas de estudios específicos sobre la relación entre la Iliada y la historia, y son centenares las consideraciones sobre el tema que se incluyen en las ediciones más recientes de esta obra[27].

[27] Véanse, por ejemplo, los artículos de A. Kelly, «Homer and history: Iliad 9.381-4» en *Mnemosyne* 59,3 (2006) 321-333; Vassilis P. Petrakis, «History versus the Homeric «Iliad»: A View from the Ionian Islands», en *The Classical World* 99,4 (2006) 371-396; Jonas Grethlein, «Memory and Material Objects in

En esos artículos se refleja de modo bien claro que el debate sobre la historicidad de lo cantado por Homero está muy vivo desde hace más de cincuenta años. Desde entonces no se ha dejado de comparar el mundo reflejado en los poemas homéricos y las realidades documentadas por los datos arqueológicos.

De una parte se observa, desde el punto de vista literario, que las informaciones que proporcionan las diversas secciones de la obra, y especialmente el llamado «Catálogo de las naves», son a veces contradictorias entre sí, y también lo son en mayor o menor medida con los datos atestiguados por la arqueología. Todo hace pensar, por ejemplo, que el «Catálogo de las naves» se trata de una pieza que al principio era independiente pero fue añadida a la Iliada en un momento posterior. Esta y otras inconsistencias del texto han de ser tomadas seriamente en consideración al plantearse la cuestión de la historicidad básica del poema.

A la vez, la llamada «arqueología homérica», que en la primera mitad del siglo XX parecía ilustrar bastante bien el mundo de la Iliada y la Odisea, con el paso de los años y con el empleo de elementos más afinados de datación y valoración de los restos arqueológicos, ha entrado en crisis, ya que hay muchos detalles que deben ser revisados. Algunos autores, como Oliver Dickinson, han llegado a cuestionar la existencia de verdaderas relaciones entre el mundo homérico y el mundo egeo en el bronce antiguo, que es donde se venía situando en esa «arqueología homérica», de modo que un glorioso pasado micénico no sería sino una elaborada fantasía construida sobre la realidad que se vivía allí en el hierro reciente.

En todos estos estudios se observa que la interacción entre arqueología y análisis literarios ayuda a acercarse a una datación más realista del conjunto de la Iliada y de cada una de sus partes, así como a calibrar mejor las alusiones a hechos o costumbres reales, distinguiéndolas de lo que corresponde a la creatividad literaria.

Se va imponiendo la opinión de que la composición final de la Iliada es más tardía de lo que se venía considerando hace unas décadas, pero también se observa que en ella se mencionan nombres y objetos que son propios de épocas anteriores a las que se datan las últimas redacciones. Es decir, hay elementos arcaicos que, mediante tradiciones orales, han pervivido y llegado al texto final, aunque no reflejan la vida real del momento en que tuvo lugar la puesta por escrito. Esos elementos arcaicos están integrados con naturalidad en los poemas. La ficción no es historia, pero se alimenta de datos reales. De algún modo se sigue comprobando en los poemas homéricos lo que el descubridor de la escritura micénica lineal B, John Chadwick, afirmaba: no se puede reconstruir la historia desde el mito, pero una vez que conocemos la historia sí que podemos saber cómo ha quedado reflejada en el mito.

Dejemos aquí las cuestiones sobre la historicidad de la Iliada, que no es el tema que ahora nos ocupa, aunque sí puede ilustrar acerca de cómo se plantea hoy en el ámbito académico la relación entre historia y textos importantes de referencia cultural.

Ignoro si hay cuestiones religiosas o ideológicas detrás de cada uno de los investigadores que han planteado sus hipótesis sobre la Iliada, pero supongo no muchas. En todo caso habrá disputas de escuela, que a veces se entrecruzan en las investigaciones, pero que el tiempo va dejando en su sitio.

Analizar la coherencia de los textos, es decir, preguntarse por el proceso de su composición literaria, y contrastar lo narrado en ellos con el marco de referencias para la época que va dibujando la arqueología, parece una opción razonable por parte de

---

the Iliad and the Odyssey» en *Journal of Hellenic Studies* 128 (2008) 27-51.

aquel que quiere conocer con mayor precisión cosas interesantes acerca del origen de su cultura.

Biblia e historicidad, en la investigación académica actual

Si un buen número de investigadores se han interesado por la historicidad de la Iliada, no sorprende que otros —muchos más que para los poemas homéricos— se hayan interesado por la historicidad de la Biblia. Los motivos pueden ser muy variados. En numerosas ocasiones se trata de cristianos o judíos que quieren conocer mejor algo que les afecta vitalmente. En otras, tal vez en la mayor parte de los casos, esas investigaciones académicas sólo responden a una comprensible curiosidad científica y cultural.

Estudiar la Biblia con las mismas metodologías críticas que se emplean para los poemas homéricos y otros monumentos literarios del mundo antiguo, o plantear hipótesis sobre ella a partir de los datos observados en la arqueología no nace —me parece— una peculiar animadversión a la fe de la Iglesia, sino del normal desarrollo de la actividad académica[28].

De modo análogo a lo que está sucediendo en las cuestiones relacionadas con la historicidad de los textos clásicos, en el momento presente, se podría decir que hay dos líneas de investigaciones académicas, distintas pero complementarias, que tienen una incidencia muy directa en el estudio de la Biblia:

- La que se ocupa de la crítica textual y literaria de los textos bíblicos, y a partir de las inconsistencias que se observan en el texto se pregunta por su proceso de composición, circunstancias en que se han escrito e integrado las piezas que lo componen, sentido de esos textos previos cuando eran independientes, qué aportan al quedar integrados en el conjunto, y qué nuevos sentidos reciben leídos como parte de ese conjunto más amplio. Es el ámbito de los estudios literarios e histórico-críticos.
- La que se ocupa especialmente de la historia de Israel o de los orígenes del cristianismo, es decir, la que busca saber lo que pasó en aquel tiempo en aquella área geográfica, a partir de los vestigios de los que se pueda tener conocimiento. Es el ámbito de la historia antigua, con sus metodologías propias.

En días pasados hemos repasado los trabajos más sobresalientes que se han realizado en esos ámbitos, así como los resultados a los van llegando.

Pero además de estas líneas de investigación, que siguen abiertas, sería necesario mencionar una tercera, mucho menos desarrollada en la práctica académica que las anteriores, pero que es imprescindible, ya que es la única que permite una comprensión de los textos plenamente coherente con su realidad. Me refiero al hecho diferencial de la Biblia con respecto a cualquier otra obra literaria. Los textos bíblicos son aquellos que, leídos en el conjunto de la Sagrada Escritura y en la fe de la Iglesia, dan testimonio de la Palabra de Dios, viva y eficaz, también hoy y ahora. Por lo tanto no se puede soslayar una línea de investigación que se mueva en un ámbito teológico, es decir, de una *fides quaerens intellectum*.

[28] Aunque, también es cierto, que no faltan algunos casos de escritores que divulgan esas hipótesis con un tono sensacionalista para atraer la curiosidad malsana de quienes gustan de oír desacreditar la fe o la moral católica para adormecer su propia conciencia.

Ahora bien, este hecho diferencial es reconocido por la fe, de modo que no sorprende que en el ámbito académico llamémoslo civil no se haya planteado trabajar en esta línea. Sin embargo, afrontarlo es ineludible para la teología. De esta tercera línea de trabajo menos desarrollada, la teológica, es sobre la que pensaba que se podría centrar ahora nuestro diálogo.

Fides quaerens intellectum *acerca Biblia e historia*

Me parece que cualquier observador académico del *status quaestionis* que expusimos en los días pasados podría estar de acuerdo en que lo que sucede con la cuestión de la Biblia y la historia, es lo mismo que sucede con la historicidad de la Iliada: un camino racional que, apoyándose en los estudios cada vez más abundantes que hay, busca conocer lo mejor posible las interacciones entre esos grandes textos de referencia y el mundo cultural en que surgieron.

Ahora bien, la pregunta decisiva es: en el caso de la Biblia, ¿es suficiente con eso? ¿faltaría algo?

Pienso que la famosa afirmación ya citada de Benedicto XVI en el prólogo al segundo volumen de su obra *Jesús de Nazaret* apunta en esa dirección:

> «Una cosa me parece obvia: en doscientos años de trabajo exegético la interpretación histórico-crítica ha dado ya lo que tenía que dar de esencial. Si la exégesis bíblica científica no quiere seguir agotándose en formular siempre hipótesis distintas, haciéndose teológicamente insignificante, ha de dar un paso metodológicamente nuevo volviendo a reconocerse como disciplina teológica, sin renunciar a su carácter histórico».

Aunque se refiere al Nuevo Testamento, la afirmación valdría igualmente para el Antiguo.

Tengamos en cuenta que está hablando un experto teólogo alemán, que tiene plenamente presente la situación de la exégesis bíblica académica. El contexto es radicalmente distinto al de las lecturas fundamentalistas que difunden las sectas evangélicas en amplias zonas de Latinoamérica o África. Para lectores de este ámbito cultural pienso que Benedicto XVI lo habría formulado de un modo bien diverso. En los dos últimos siglos se ha avanzado muchísimo en el estudio del proceso de composición de los textos y su enmarcamiento en la historia, y se sigue trabajando ya, muchas veces, en cuestiones de afinar pequeños detalles. La mayor parte de las publicaciones y también los manuales más difundidos se ocupan casi exclusivamente de exponer el desarrollo y resultados de estos estudios. No se trata de prescindir de lo que razonablemente se pueda saber por este camino, pero también en el Antiguo Testamento es necesario dar pasos para que la exégesis sea teológicamente relevante.

Relación entre fe y ciencias naturales en el momento presente

En este contexto quizá nos ayude a pensar otra afirmación de Benedicto XVI, en su discurso a la curia romana el 22 de diciembre de 2005. Pocos meses después de su elección, ofrecía una visión panorámica de los grandes retos que la Iglesia tiene por delante en estos tiempos.

Tras haberse detenido en comentar los frutos y las dificultades surgidas en la recepción del Concilio Vaticano II, y tras haber propuesto una lectura de sus textos en

lo que llamó una «hermenéutica de la reforma», en claro contraste con la «hermenéutica de la ruptura» que otros propugnan, afirmaba que ahora, en estos momentos, hay tres círculos de preguntas que aguardan una respuesta.

Y la primera de las necesidades que plantea (no nos detendremos en las demás) consisten –leo sus palabras– en

> «definir de modo nuevo la relación entre la fe y las ciencias modernas; por lo demás, eso no sólo afectaba a las ciencias naturales, sino también a la ciencia histórica, porque, en cierta escuela, el método histórico-crítico reclamaba para sí la última palabra en la interpretación de la Biblia y, pretendiendo la plena exclusividad para su comprensión de las sagradas Escrituras, se oponía en puntos importantes a la interpretación que la fe de la Iglesia había elaborado».

El paralelo que establece entre lo relativo a la relación entre la fe con la ciencia histórica y con las ciencias modernas es bastante ilustrativo, y da pistas a la hora de sugerir planteamientos de investigación, de docencia y de divulgación pastoral.

En efecto, las dificultades que plantean los estudios históricos a la fe sencilla son análogos a los que le habían planteado los desarrollos de las ciencias naturales. Pensemos, por ejemplo, en la cuestión del heliocentrismo, o algo más recientemente en todo el debate acerca de la evolución.

Cuando se plantea por primera vez la hipótesis evolucionista se produce una cierta conmoción en ámbitos teológicos y pastorales: ¿cómo va a ser posible esto, cuando la doctrina bíblica de la creación habla de otra manera? ¿qué sucede, entonces, con la acción de Dios en la creación del ser humano? El problema se percibe en mayores dimensiones cuando se repara en las dificultades que se encontrarían si se aceptaba esa hipótesis: si ha habido una evolución ¿hay o no una sola primera pareja humana? ¿que sucedería con la doctrina sobre el pecado original y la universalidad de la redención?

La respuesta prudencial tendría que haber sido, y de hecho lo fue, poner bajo sospecha a la hipótesis sobre la evolución. Ahora bien, lo que es prudente en una época ¿es siempre lo más prudente?

Algunos fundamentalistas cristianos todavía se oponen a la evolución. Se trata de unas minorías protestantes muy activas en Estados Unidos que consideran a la hipótesis evolucionista como antirreligiosa, en vez de simplemente «no religiosa», como lo es de ordinario cualquier otra teoría científica.

En abril de 1985, la Universidad de Munich organizó en Roma un Simposio internacional sobre *La fe cristiana y la teoría de la evolución*. El Papa Juan Pablo II, en la alocución que dirigió a los participantes, dijo que

> «el debate en torno al modelo explicativo de evolución no encuentra obstáculos en la fe, con tal que la discusión permanezca en el contexto del método naturalista y de sus posibilidades».

Después de recoger textualmente el pasaje donde Pío XII, en la encíclica *Humani generis* de 1950, afirmaba la compatibilidad del cristianismo con el origen del cuerpo humano a partir de otros vivientes, prosiguió con estas palabras:

> «no se crean obstáculos a partir de una fe rectamente comprendida en la creación o de una enseñanza, correctamente entendida, del evolucionismo: la evolución, en efecto, presupone la creación; la creación, en el contexto de la evolución, se plantea como un acontecimiento que se extiende en el tiempo –

como una creación continua–, en la cual Dios se hace visible a los ojos del creyente como Creador del Cielo y de la Tierra» (El texto de esa alocución, del 26 de abril de 1985, se encuentra en «Documentos Palabra», DP-122, 1985, p. 147).

En un mensaje dirigido a la Academia Pontificia de las Ciencias el 22 de octubre de 1996, Juan Pablo II afirmó que la teoría de la evolución es hoy día algo más que una hipótesis, y añadió que una interpretación filosófica de la evolución que no deje lugar para las dimensiones espirituales de la persona humana chocaría con la verdad acerca de la persona y sería incapaz de proporcionar el fundamento de su dignidad (*L'Osservatore Romano*, 24 de octubre de 1966, pp. 6-7).

En la actualidad, prohibir en las escuelas la enseñanza de la evolución, como hasta hace poco lo han intentado los protestantes fundamentalistas, sería más contraproducente que beneficioso, ya que dejaría desarmados a los alumnos cuando accedan a estudios superiores en los que se encontrarán con tal acumulación de evidencias a su favor que su primera valoración intelectual será considerarse engañados en el colegio al imponerles una visión bíblica de la realidad, que no se sostiene.

Relación entre fe y ciencias literarias e históricas en el momento presente

Como sugería Benedicto XVI en las palabras antes mencionadas de 2005, la situación que se presenta en las relaciones de la fe con la razón en el ámbito de la Biblia y la historia es bastante análoga a ésta.

Cuando las primeras hipótesis de tipo histórico-crítico llegan a la exégesis católica producen desorientación, además de por sus propias propuestas —en algunos casos muy distintas a lo que tradicionalmente se mantenía (piénsese, por ejemplo, en lo relativo a la autoría mosaica del Pentateuco)— porque en algunos casos están imbuidas de prejuicios en contra de toda acción sobrenatural o intervención divina, o lastradas por precomprensiones filosóficas difícilmente conciliables con la fe (es el caso de los presupuestos hegelianos en Wellhausen). De ahí que surgieran, razonablemente, muchas dudas y que no generasen confianza alguna. Lo prudente, y en esta línea se movían las respuestas de la PCB, era despreciarlas.

Sin embargo, con el paso del tiempo, la mayor parte de los exegetas histórico-críticos no mantienen esos prejuicios ni precomprensiones cerradas a lo sobrenatural, sino que utilizan esa metodología —de ordinario más depurada que en sus fases iniciales— con una intencionalidad histórica y literaria. A día de hoy se podría decir que esa metodología no presenta obstáculos para la fe, con tal de que sea consciente de los ámbitos en los que se mueve y de las limitaciones inherentes a su modo de proceder. De hecho, la Pontificia Comisión Bíblica ha llegado a afirmar en un documento aprobado por Juan Pablo II que «el método histórico crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos. Puesto que la Sagrada Escritura, en cuanto «Palabra de Dios en lenguaje humano», ha sido compuesta por autores humanos en todas sus partes y todas sus fuentes, su justa comprensión no solamente admite como legítima, sino que requiere la utilización de este método» (PCB, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I).

Algo análogo se podría decir acerca de la legitimidad de realizar una investigación profunda, con las metodologías adecuadas, sobre la historia antigua de Israel. Las ya citadas otro día palabras de Benedicto XVI son bien expresivas:

> «El hecho histórico es una dimensión constitutiva de la fe cristiana. La historia de la salvación no es una mitología, sino una verdadera historia y, por tanto, hay que estudiarla con los métodos de la investigación histórica seria» (Benedicto XVI, *Verbum Domini*, 32).

Actualmente sólo en ámbitos fundamentalistas se considera que las hipótesis más ampliamente admitidas como resultado de los estudios histórico-críticos e históricos llevados a cabo en el ámbito académico sean «antirreligiosas». Son simplemente, «no religiosas, ni teológicas, ni confesionales», como lo es de ordinario cualquier otra hipótesis científica.

De modo análogo a lo que constataba Juan Pablo II en 1996 acerca de la teoría de la evolución, también las líneas esenciales acerca del marco histórico de Israel —tras las intensas y exhaustivas excavaciones arqueológicas llevadas a cabo, y la amplia criba científica de las explicaciones propuestas—, así como la existencia misma de un largo y complejo proceso de composición para casi todos los libros del Antiguo Testamento y sus etapas esenciales, son hoy día algo más que una hipótesis.

En todo caso siempre será necesario mantener la debida prudencia en las cuestiones de detalle que se siguen debatiendo, así como en la interpretación global de los datos generales de modo que no se den por buenas, sin más, explicaciones de los datos realizadas por autores singulares que sean incompatibles con la verdad sobre Dios y el hecho de la Revelación sobrenatural.

En la actualidad, de modo análogo a lo que sucede con la evolución, no hablar a los alumnos que ya no sean niños de las cuestiones relativas a la composición de los textos bíblicos y a la historia posiblemente sería más contraproducente que beneficioso, ya que —como en las cuestiones de ciencias naturales— los dejaría desarmados cuando accedan a estudios superiores, ante la avalancha de evidencias que irán conociendo, ya que carecerían de los recursos intelectuales adecuados para situarlos adecuadamente.

Historia, literatura y teología: distinción y entrelazamiento de planos

Para ir concretando un poco más algunas ideas, me parece importante tanto para el investigador, como para el profesor, como el lector o el alumno, saber situarse bien en qué plano se está trabajando, cuál es la metodología adecuada a ese plano y qué tipo de certezas pueden tenerse en él:

> — En el plano de la historia académica, la metodología ha de ser exclusivamente racional, y a partir de los datos arqueológicos o documentales que se puedan contrastar. La fiabilidad de esos resultados será la que corresponda a las técnicas empleadas y a lo que permitan saber los restos encontrados. Con frecuencia serán hipótesis apoyadas en indicios, de los que es posible que quepan varias interpretaciones. Sólo la confluencia de argumentos independientes permitirá ir asentando certezas más fuertes.
>
> — En el plano del estudio de la composición literaria de los textos bíblicos se podría decir casi lo mismo que en lo relativo a la historia. No es una disciplina teológica (aunque pueda servir mucho a la teología). En el mejor de los casos, aunque se llegase a conocer bien lo que el texto podría significar en el contexto histórico en que se compuso, el sentido encontrado remite al pasado, no al

presente. Puede dar pistas sobre cómo es Dios, cómo se manifiesta en la historia, qué enseña sobre el mundo o el ser humano, etc. pero en este plano no llega a ser palabra actual.

— Por eso es importante no olvidar el tercer plano del que hemos hablado. La teología puede y debe entrelazarse con los dos anteriores. Es la *fides quaerens intellectum* que indaga y reflexiona sobre las pistas históricas y literarias de los textos, busca integrarlos armónicamente con lo que conoce a la luz de la plenitud de la revelación, y dentro de ese marco que proporciona la fe de la Iglesia, permite escuchar la Palabra de Dios que habla hoy y ahora.

Cada uno de estos planos goza de su legítima autonomía en la investigación y en la docencia propia.

Consecuencias para la interpretación de la Sagrada Escritura

Particularmente interesante es el caso del plano tercero, es decir, del teológico. De una parte, puede clarificar e incluso completar lo que dice la historia independiente en muchos casos. Por ejemplo, marcando límites que permitan dejar de lado hipótesis que sean incompatibles con lo sabido por la fe (por ejemplo, descartando aquellas que señalan las condiciones económicas o sociales como único factor en el desarrollo de los acontecimientos, o aquellas que no admiten por sistema que sean posibles acciones guiadas por Dios en la historia humana, o que consideran no real cualquier hecho milagroso).

Pero también ayudando a integrar y mostrar la compatibilidad entre la fe y los hechos ciertos que se conozcan. Recordemos algunas sugerencias de Benedicto XVI, algunas ya mencionadas en otras sesiones, que nos proporcionan una buena síntesis final acerca del modo de compaginar fe y razón en la lectura de la Biblia.

De entrada se podría resaltar su llamada de la atención sobre un criterio fundamental de la hermenéutica bíblica:

> «El lugar originario de la interpretación escriturística es la vida de la Iglesia. Esta afirmación no pone la referencia eclesial como un criterio extrínseco al que los exegetas deben plegarse, sino que es requerida por la realidad misma de las Escrituras y por cómo se han ido formando con el tiempo. En efecto, las tradiciones de fe formaban el ambiente vital en el que se insertó la actividad literaria de los autores de la sagrada Escritura. Esta inserción comprendía también la participación en la vida litúrgica y la actividad externa de las comunidades, su mundo espiritual, su cultura y las peripecias de su destino histórico. La interpretación de la sagrada Escritura exige por eso, de modo semejante, la participación de los exegetas en toda la vida y la fe de la comunidad creyente de su tiempo» (*Verbum Domini*, 29).

A la vez, una lectura católica de la Escritura no puede detenerse en la investigación del marco histórico y en la indagación del proceso de composición de los libros, aunque estas primeras etapas de su trabajo ya permitan sacar unas consecuencias teológicas interesantes, sino que ha de aprender a escuchar la Palabra de Dios hoy y ahora.

Recordemos la ya citada recomendación de Benedicto XVI, en la Exhortación Apostólica *Verbum Domini*:

> «Sólo donde se aplican los dos niveles metodológicos, el histórico-crítico y el teológico, se puede hablar de una exégesis teológica, de una exégesis adecuada a este libro [que es la Biblia]» (*Verbum Domini*, n. 34).

Si en la mayor parte de los manuales existentes el nivel histórico-crítico impone su preponderancia de modo casi exclusivo, hoy habría que equilibrar algo más el peso que se concede a cada aspecto.

De ahí las recomendaciones de Benedicto XVI para la docencia de la Sagrada Escritura en los estudios teológicos, que son la orientación más precisa del Magisterio reciente sobre esta cuestión:

> «Otra consecuencia que se desprende de una adecuada hermenéutica de la fe se refiere a la necesidad de tener en cuenta sus implicaciones en la formación exegética y teológica, particularmente de los candidatos al sacerdocio. Se ha de encontrar la manera de que el estudio de la Sagrada Escritura sea verdaderamente el alma de la teología, por cuanto en ella se reconoce la Palabra de Dios, que se dirige hoy al mundo, a la Iglesia y a cada uno personalmente. Es importante que los criterios indicados en el número 12 de la Constitución dogmática *Dei Verbum* se tomen efectivamente en consideración, y que se profundice en ellos. Evítese fomentar un concepto de investigación científica que se considere neutral respecto a la Escritura. Por eso, junto al estudio de las lenguas en que ha sido escrita la Biblia y de los métodos interpretativos adecuados, es necesario que los estudiantes tengan una profunda vida espiritual, de manera que comprendan que sólo se puede entender la Escritura viviéndola» (*Verbum Domini*, n. 47).

10. Teología e historia en el *Jesús de Nazaret*, de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI

En los días anteriores hemos intentado realizar un reconocimiento de los caminos seguidos por la exégesis bíblica en el siglo XX y hasta el día de hoy, tomando como acontecimiento central de referencia el Concilio Vaticano II del que pronto se cumplirá el 50 aniversario de su apertura. Sus aportaciones proporcionaron puntos de referencia seguros para esos trabajos. El trabajo realizado después ha sido abundante, y no han faltado luces y sombras. Ayer dedicamos nuestro día a hacer una balance de la situación actual. En las nuevas circunstancias en las que nos movemos, cincuenta años después, la Exhortación Apostólica *Verbum Domini* proporciona nuevas luces.

La aportación de Joseph Ratzinger, primero como teólogo, y después de su elección como Romano Pontífice ha sido muy notable, especialmente en el momento de proponer y desbrozar nuevos los nuevos caminos que reclaman ser recorridos por una exégesis que, acogiendo todo lo bueno de este último siglo, lo integre en una visión más abarcante, abierta a la fe y a la razón.

Al final de estas jornadas querría proponer dos ejemplos concretos de estos nuevos caminos propuestos y abiertos por Benedicto XVI. Primero, en esta sesión, el ejemplo concreto que nos ofrece de cómo llevar a cabo esta nueva exégesis integradora de fe y razón, de exégesis crítica y teología en su obra *Jesús de Nazaret*. Después, hablaremos de una de sus más profundas intuiciones, que también ha querido integrar entre las propuestas de *Verbum Domini.*

Ahora nos ocuparemos, pues, de su libro *Jesús de Nazaret*, pero antes interesa fijarse en algo acerca de su autor.

El autor: Joseph Ratzinger - Benedicto XVI

Señalemos, de entrada, un rasgo que hace particularmente originales, atractivos o inquietantes, según se quiera mirar, a los dos volúmenes hasta ahora publicados de esta obra. Nos referimos al nombre del autor, del que la portada ofrece dos versiones.

El autor de este libro es Joseph Ratzinger, que fue profesor de Teología católica en varias universidades alemanas a partir de los años 50 y que, como tal, ha seguido la evolución de la investigación histórica sobre Jesús, exploración desarrollada en el mundo académico tanto protestante como católico en la segunda mitad del siglo pasado. Pero ese mismo autor es ahora obispo de Roma y Papa, con el nombre de Benedicto XVI. Por tanto, nos encontramos aquí ante una cuestión que hasta ahora no se había planteado en los veinte siglos de historia de la Iglesia y de la teología: ¿se trata del libro de un profesor alemán, y cristiano convencido, o es el libro de un Papa, con el consiguiente relieve de su magisterio?

El autor es consciente del dilema, y se adelanta a ofrecer una respuesta en el prólogo del primer volumen:

> «No necesito decir expresamente que este libro no es, en modo alguno, un acto magisterial, sino únicamente la expresión de mi búsqueda personal "del rostro del Señor" (cfr. Sal 27,8). Por eso, cualquiera es libre de contradecirme. Pido sólo a los lectores y lectoras esa benevolencia inicial, sin la cual no hay comprensión posible»[29].

En cualquier caso, resulta novedoso que un Papa escriba un libro a título personal, sin considerarlo un acto del magisterio propio de su cargo, admitiendo explícitamente que «cada cual es libre de contradecirle» y pidiendo sólo «a los lectores y a las lectoras una disposición de simpatía sin la cual no puede haber comprensión alguna».

Ciertamente, esta obra es un libro sobre Jesús muy personal, escrito con libertad, veneración, fe y ciencia teológica por un cristiano llamado Joseph Ratzinger, que es también el Papa Benedicto XVI. Pero, ¿es adecuado que un Papa dé a conocer su reflexión personal sobre Jesús, abriendo ante todos el itinerario intelectual y creyente en el que se apoyan sus ideas? De hecho esta cuestión se planteó en más de un encuentro de teólogos en los meses que siguieron a la publicación del primer volumen.

¿Y por qué no? podríamos decir. El Romano Pontífice no es el funcionario supremo de una ONG multinacional, que opera a nivel mundial, sino el sucesor de aquel que cuanto Jesús preguntó a los Apóstoles por quién se decía que era el Hijo del Hombre, no se conformó con constatar los comentarios más difundidos entre la gente –unos que Juan el Bautista, otros que Elías, y otros que Jeremías o alguno de los profetas–, sino que expresó con claridad el testimonio de su propia fe: *Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo* (cfr. Mt 16,13-16).

Nuevos planteamientos integradores

La cuestión del autor que acabamos de señalar ya proporciona una notable singularidad a esta obra. Sin embargo hay algo tan novedoso como el hecho de que un Papa publique un libro como teólogo, y es la metodología empleada para acceder a Jesús.

Al lector que no esté muy avezado en el debate teológico contemporáneo, el método empleado le puede parecer obvio, pero si se tiene en cuenta tanto el estado actual de la investigación histórica acerca de Jesús como sus implicaciones en el debate cristológico, se puede apreciar que esta obra explora un rumbo nuevo en ambos campos.

En nuestra última sesión de trabajo hablamos del estado actual de la investigación histórica acerca de Jesús. En la práctica, el resultado de los estudios que se han realizado sobre la figura del Maestro de Nazaret mediante sofisticados métodos histórico-críticos no han logrado más que presentar unas diluidas y a menudo casi contradictorias imágenes de Jesús que no acaban de ser plenamente convincentes.

Ya recordábamos en esa sesión que en un contexto cultural en el que se pone en duda la existencia de verdades objetivas e inmutables, en el que sólo se acepta que puede ocurrir lo que en la experiencia se comprueba que ocurre, en el que se excluye lo que sólo es inteligible desde Dios, si se busca presentar un Jesús que sea comúnmente

[29] J. Ratzinger – Benedicto xvi, *Jesús de Nazaret. Primera parte. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración* (La esfera de los libros, Madrid 2007) 20

aceptable, cabe el peligro de ofrecer la figura de un Jesús al que no se deja ser ni Cristo ni Hijo de Dios. El resultado es dramático y el Joseph Ratzinger así lo afirma:

> «La figura misma de Jesús se ha alejado todavía más de nosotros»[30].

No es superfluo, ni mucho menos, explorar nuevas vías que completen lo que de positivo había en esos estudios, pero que permitan desencallarlos y poner la investigación de nuevo a flote.

La metodología exegética de Joseph Ratzinger en Jesús de Nazaret

El teólogo Joseph Ratzinger era consciente de que interesarse de verdad por la interpretación de la Biblia en la Iglesia no podía limitarse a reflexionar desde fuera sobre la metodología a emplear, con sus luces y limitaciones, sino que exigía implicarse en el acercamiento y lectura de los propios textos.

En los dos volúmenes de su obra *Jesús de Nazaret* se implica en plasmar sobre el papel una propuesta de acercamiento a la persona de real de Jesús a partir de los textos bíblicos donde, a la vez que recurre a estudios solventes de tipo histórico-crítico, no se deja atrapar por la pretensión de exclusividad que muchos de esos estudios se arrogan, sino que los sitúa en un marco hermenéutico más amplio y más adecuado para su comprensión como Sagrada Escritura, y no como meros testimonios literarios del pasado:

> «La interpretación histórico-crítica del texto trata de averiguar el sentido original exacto de las palabras, tal como se las entendía en su lugar y en su momento. Esto es bueno e importante. Pero -prescindiendo de la certeza sólo relativa de tales reconstrucciones- se ha de tener presente que toda palabra humana de cierto peso encierra en sí un relieve mayor de lo que el autor, en su momento, podía ser consciente. Este valor añadido intrínseco de la palabra, que trasciende su instante histórico, resulta más válido todavía para las palabras que han madurado en el proceso de la historia de la fe. Con ellas, el autor no habla simplemente por sí mismo y para sí mismo. Habla a partir de una historia común en la que está inmerso y en la cual están ya silenciosamente presentes las posibilidades de su futuro, de su camino posterior»[31].

La huella que han dejado en la vida del Pueblo de Dios los hechos narrados en la Escritura no son irrelevantes para su comprensión, es más la fe compartida y vivida en la Iglesia es la luz que marca el camino para la recta interpretación de los textos. Por eso, en el prólogo del segundo volumen, y dirigiéndose ante todo al mundo académico, excesivamente polarizado en la lectura crítica, no duda en proponer que se abran nuevas vías complementarias:

> «Una cosa me parece obvia: en doscientos años de trabajo exegético la interpretación histórico-crítica ha dado ya lo que tenía que dar de esencial. Si la exégesis bíblica científica no quiere seguir agotándose en formular siempre hipótesis distintas, haciéndose teológicamente insignificante, ha de dar un paso metodológicamente nuevo volviendo a reconocerse como disciplina teológica, sin renunciar a su carácter histórico. Debe aprender que la hermenéutica positivista, de la que toma su punto de partida, no es expresión de la única razón válida, que se ha encontrado definitivamente a sí misma, sino que

[30] J. Ratzinger – Benedicto xvi, *Jesús de Nazaret. Primera parte. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración* (La esfera de los libros, Madrid 2007) 8

[31] *Ibidem,* 16

> constituye una determinada especie de racionabilidad históricamente condicionada, capaz de correcciones e integraciones, y necesitada de ellas. Dicha exégesis ha de reconocer que una hermenéutica de la fe, desarrollada de manera correcta, es conforme al texto y puede unirse con una hermenéutica histórica consciente de sus propios límites para formar una totalidad metodológica»[32].

Joseph Ratzinger conoce muy bien el método histórico-crítico de interpretación bíblica y, a la vez que habla con claridad de las limitaciones del método, afirma que espera

> «que los lectores descubrirán que este libro no se ha escrito en contra de la exégesis moderna sino con una gran gratitud por todo lo que nos regala y nos ha regalado»[33].

Él sabe de lo que está hablando. Cada página de su libro es testimonio que conoce los trabajos de los científicos bíblicos modernos. Y precisamente esa apertura crítica abierta a un discernimiento sin complejos lo ha confirmado en la convicción que uno puede fiarse de los Evangelios.

Una cristología «desde abajo» que llega hasta «arriba»

A la vez que se desarrollaba por los caminos ya mencionados la investigación sobre Jesús desde el punto de vista histórico, también la cristología se abría a nuevos planteamientos. Particular importancia tuvo la distinción propuesta en 1957 por Alois Grillmeier entre una cristología *desde arriba* y una cristología *desde abajo*. Se entiende por cristología *desde arriba* aquella que en su proceder está iluminada y dirigida desde el inicio, por la consideración de la divinidad de Cristo. Cristología *desde abajo* es, en cambio, aquella otra que se edifica sobre el hombre Jesús abstrayendo de su divinidad que, eventualmente, aparecerá sólo en la medida en que aflore en su humanidad.

En la teología posterior al Concilio Vaticano II siempre ha estado presente, de un modo u otro, la tensión entre ambos polos. En algunos casos, con notable esfuerzo de síntesis para que ambas perspectivas no fueran excluyentes sino complementarias, esfuerzo que se ha encontrado con no pocas dificultades metodológicas ya que si para hacer una cristología *desde abajo* se recurría a los estudios históricos sobre Jesús realizados desde una perspectiva crítica, los presupuestos ideológicos subyacentes a esa metodología terminaban por viciar el ulterior desarrollo teológico.

Hans Küng, en 1998, tras enfatizar la actual separación entre teología dogmática y exégesis histórico-crítica, aún proponía que la exégesis crítica fuese «la disciplina teológica básica» en su *Teología para el tercer milenio* ya que sólo ella puede abrir «el camino hacia el Jesús de la historia». La teología dogmática responsable que Küng postulaba en esa obra establece como *norma normans* el «Jesús histórico» frente a toda subsecuente tradición de la Iglesia (*norma normata*)[34].

Sin embargo, se podrían señalar algunas objeciones a ese modo de hacer teología a partir de la exégesis crítica. La fundamental, a mi entender, es que conviene distinguir entre el «Jesús histórico» (es decir, el Jesús reconstruido por la investigación histórico-crítica) y el «Jesús de la historia» (esto es, el hombre real que existió, caminó por los

[32] J. Ratzinger – Benedicto xvi, *Jesús de Nazaret. Segunda parte. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección* (Encuentro, Madrid 2011) 6-7

[33] J. Ratzinger – Benedicto xvi, *Jesús de Nazaret. Primera parte. Desde el Bautismo hasta la Transfiguración* (La esfera de los libros, Madrid 2007) 19-20

[34] Cfr. H. Küng, *Theology for the Third Millenium: an Ecumenical View* (New York, Doubleday, 1988), 86

caminos polvorientos de Palestina, y murió clavado en una cruz). Ciertamente, si la investigación estuviera hecha con todo rigor, el «Jesús histórico» ofrecería una aproximación al «Jesús de la historia», pero quedaría muy lejos de abarcar toda su realidad. Establecer como *norma normans* el «Jesús histórico» es construir la teología sobre un vago retrato de la realidad y no sobre la realidad misma.

En cambio, una aplicación de los métodos histórico-críticos orientada por la fe y libre de prejuicios, exige acceder a la realidad del «Jesús de la historia» sin prescindir de los datos acerca de su ser de Dios y Hombre y su misión de Redentor que están en el origen de la Tradición de la Iglesia, y que escapan a la imagen del «Jesús histórico» definidos a partir de una crítica meramente racional de los primeros textos cristianos. Precisamente en esa perspectiva es en la que se sitúa, con toda solvencia, la obra de Joseph Ratzinger sobre Jesús de Nazaret. Él mismo dice que quiere hacer el intento

> «de presentar al Jesús de los Evangelios, al Jesús real, como el Jesús "histórico" en su sentido verdadero. Estoy convencido y espero que también los lectores puedan percibir que esta figura mucho más lógica y razonada históricamente es mucho más comprensible que las reconstrucciones con las cuales hemos sido confrontados en los últimos decenios. Pienso que es justamente ese Jesús, el Jesús de los Evangelios, el que constituye una figura que corresponde a la historia y concuerda con ella»[35].

La realización práctica de esas ideas, en las páginas de este libro tan sugerente, demuestra que es posible coordinar con serenidad y provecho, fe y razón en la lectura e interpretación de los textos bíblicos.

La perspectiva de Joseph Ratzinger sobre Jesús de Nazaret

Ya hemos señalado que la perspectiva y metodología empleada por Joseph Ratzinger para acceder a Jesús alcanzan unos logros en el mejor conocimiento de Jesucristo que hacen que esta obra constituya una aportación muy relevante a la teología.

Señalemos ahora el modo personal en que afronta las dos cuestiones de cuyo contexto acabamos de hablar, es decir, de la cuestión acerca de la investigación sobre Jesús y la perspectiva cristológica.

El Jesús real

En esta obra late una preocupación que el autor manifestó siendo aún cardenal y que ha reiterado una vez Papa: hay una exégesis científica de la Biblia –unos estudios críticos– muy sofisticados, acreditados académicamente, pero que en vez de sacar a la luz la relevancia religiosa actual de los textos los diseccionan analíticamente y los dejan en su pasado. Hace ver con claridad que sin penetrar en la peculiar experiencia religiosa de Jesús no se puede entender nada de su persona ni de su mensaje. A lo largo de sus páginas muestra que la fe que proclama a Jesús Hijo de Dios de forma única e insuperable hunde sus raíces en la historia misma del Nazareno. Jesús no era el profeta de una utopía social ni predicaba una mera moral humanista. Él hablaba de Dios, de su cercanía gratuita y amorosa a los seres humanos y, al mismo tiempo, se presentaba a sí mismo en una relación íntima y no parangonable con ese Dios a quien llama Padre. El Jesús de los Evangelios es el Jesús real.

[35] *Ibidem,* 18

El Jesús real es el Cristo y el Hijo de Dios

Desde esta perspectiva metodológica resulta que, de algún modo, este libro constituye una refutación respetuosa de los estudios exegéticos que han exagerado la grieta entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe».

Su cristología parte *desde abajo*, desde la contemplación de la figura histórica de Jesús. El título del libro es simple y claro: *Jesús de Nazaret*. No *Jesucristo* ni *Cristo nuestro hermano* (K. Adam), ni *El Señor* (R. Guardini). El énfasis está expresamente en el personaje histórico. Pero ese personaje histórico no es un hombre sin más. Muy singular, valioso y atrayente, pero simple hombre. No.

Para su autor, como se ha señalado, la fe en Cristo pierde su significado primordial, su razón de ser, si desligamos al hombre Jesús de la imagen que de Él nos muestran los Evangelios. Sin su enraizamiento en Dios, la persona de Jesús se torna vaga, delicuescente, irreal en definitiva. Por eso, si no se contempla a ese Jesús desde su perspectiva más real, *desde arriba*, en realidad se falsea la historia.

Cierta exégesis –y con ella, la cultura dominante– ha querido convertir a Jesús en un rabí que expone enseñanzas éticas y una teología simplificada con parábolas fácilmente inteligibles. Pero nadie hubiese crucificado a un rabino que relata amenas historias de trasfondo moral. A Jesús lo crucifican porque se declara sin ambages Hijo de Dios. Jesús no era tan sólo un moralista, ni siquiera el fundador de una nueva religión. El tema más profundo de su predicación es su propio misterio, el misterio del Hijo, que trae el Reino de Dios al mundo, que hace presente a Dios en medio de los hombres. No hay interpretación más traicionera de Jesús –viene a decirnos Joseph Ratzinger– que aquella que pretende presentar el todo por la parte; sobre todo cuando esa parte limita y empobrece la figura de Jesús, mutilando su naturaleza.

En apenas veinte años tras la muerte de Jesús, las primitivas comunidades cristianas ya habían elaborado una cristología compleja y perfectamente desarrollada, como queda patente en la Carta a los Filipenses. ¿Cómo puede explicarse que grupos todavía pequeños, impregnados de una cultura pagana o inmersos en el judaísmo, integrados por gentes legas en asuntos teológicos, hubiesen alcanzado tal grado de complejidad intelectual? ¿No resulta acaso más lógico y convincente, en vez de atribuir esta cristología tan elaborada a una fabricación meramente humana, reconocer que su grandeza residía precisamente en su origen, en la propia figura de Jesús, que había hecho añicos las categorías humanas?

Jesús no puede entenderse si antes no se comprende su íntima comunión con el Padre. Esta es la tesis última que nos propone esta obra maestra de la teología, que –digámoslo una vez más– no es un libro escrito contra la exégesis moderna, sino que por el contrario incorpora sus valiosas aportaciones. Pero la mera aproximación histórica o crítica, desgajada de una aproximación desde la fe, convierte los Evangelios en letra muerta, en un mero repertorio de máximas éticas.

Fe y razón en el* Jesús de Nazaret *de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI

Joseph Ratzinger es consciente de los graves problemas que se pueden plantear entre fe y razón al emprender un estudio científico de la Biblia sin la debida ponderación crítica de la metodología a emplear. También se da perfecta cuenta que algunos, para prevenir una eventual ruina de la fe, se encontrarían más cómodos realizando una

mera lectura literalista de la Biblia, despreocupándose de la crítica histórica. Pero tal actitud conduce a una lectura fundamentalista que, en el fondo, traiciona la fe católica. Por eso, en el prólogo del primer volumen, y por si todavía quedasen entre los católicos lectores sencillos que estuviesen apegados a una lectura literalista de la Biblia –los más cercanos a las soluciones «fundamentalistas»-, que absolutiza sus palabras y piensa que se puede prescindir de la crítica literaria e histórica, deja algo bien sentado:

> «Hay que decir, ante todo, que el método histórico –precisamente por la naturaleza intrínseca de la teología y de la fe– es y sigue siendo una dimensión del trabajo exegético a la que no se puede renunciar»[36].

Para valorar adecuadamente estas palabras no se puede perder de vista que Joseph Ratzinger es un eminente teólogo alemán, formado en los ámbitos académicos del máximo nivel. Sus colegas de claustro y los estudios científicos con los que dialoga se mueven, es claro, en el primero de los ámbitos antes señalados, es decir, en el más puro racionalismo tecnicista. No necesita insistirles en la necesidad de usar una metodología histórico-crítica para acceder con solvencia a la lectura de los textos bíblicos: él mismo la tiene perfectamente asumida y la da por supuesta.

Basta abrir el libro y leer sus explicaciones para percibir que su lectura de los textos evangélicos está muy lejos del fundamentalismo, y se hace las preguntas que razonablemente se haría un exegeta que se interese por la realidad de lo sucedido. Veamos un ejemplo.

En el capítulo octavo del primer volumen, al interesarse por “las grandes imágenes en el evangelio de Juan”, comienza con una primera sección acerca de la llamada “cuestión joánica”, es decir, ¿quién es el autor de este Evangelio? ¿cuál es su fiabilidad histórica? Es un tema clásico de la exégesis histórico-crítica. Benedicto XVI no lo elude para evitar problemas o dudas a lectores menos formados, sino que entra abiertamente en diálogo con los autores contemporáneos más relevantes, analiza sus razones, y las valora críticamente. Sus respuestas no son simplistas ni ingenuas. Así, al preguntarse por el valor histórico de las palabras de Jesús en este evangelio afirma:

> «Si por "histórico" se entiende que las palabras que se nos han transmitido de Jesús deben tener, digámoslo así, el carácter de una grabación magnetofónica para poder ser reconocidas como "históricamente" auténticas, entonces las palabras del Evangelio de Juan no son "históricas". Pero el hecho de que no pretendan llegar a este tipo de literalidad no significa en modo alguno que sean, por así decirlo, composiciones poéticas sobre Jesús que se habrían ido creando poco a poco en el ámbito de la "escuela joánica", para lo cual se habría requerido además la dirección del Paráclito. La verdadera pretensión del Evangelio es la de haber transmitido correctamente el contenido de las palabras, el testimonio personal de Jesús mismo con respecto a los grandes acontecimientos vividos en Jerusalén, de manera que el lector reciba realmente los contenidos decisivos de este mensaje y encuentre en ellos la figura auténtica de Jesús».

Se trata de un párrafo donde evidentemente se apoya en los análisis histórico-críticos de los discursos de Jesús, y esto le permite perfilar algo que evita malentendidos a los lectores poco formados: los textos sagrados no ofrecen un calco de la realidad (no son la transcripción de una cinta magnetofónica) pero sí trasmiten con fidelidad los contenidos del mensaje que permiten encontrar la figura auténtica de Jesús.

[36] J. Ratzinger – Benedicto xvi, *Jesús de Nazaret I,* 11

En el mismo apartado, más adelante, da por supuesto, de acuerdo con los análisis críticos pertinentes, que la secuencia narrativa del Evangelio de Juan toma su ritmo del calendario de fiestas de Israel:

> «Las grandes fiestas del pueblo de Dios marcan la disposición interna del camino de Jesús y, al mismo tiempo, desvelan la base fundamental sobre la cual se apoya el mensaje de Jesús.
>
> Justo al comienzo de la actividad de Jesús se encuentra la "Pascua de los judíos", de la cual se deriva el tema del templo verdadero y con ello el tema de la cruz y la resurrección (cf. Jn 2, 13-25).
>
> La curación del paralítico, que ofrece la ocasión para la primera gran predicación pública de Jesús en Jerusalén, aparece de nuevo relacionada con "una fiesta de los judíos" (Jn 5, 1), probablemente la "fiesta de las Semanas": Pentecostés.
>
> La multiplicación de los panes y su explicación en el sermón sobre el pan -la gran predicación eucarística del Evangelio de Juan- están en relación con la fiesta de la Pascua (cf. Jn 6, 4).
>
> El gran sermón sucesivo de Jesús con la promesa de los "ríos de agua viva" se pone en el contexto de la fiesta de las Tiendas (cf. Jn 7, 38 s).
>
> Finalmente volvemos a encontrar a Jesús en Jerusalén durante el invierno, en la fiesta de la Dedicación del templo (*Janukká*) (cf. Jn 10, 22).
>
> El camino de Jesús culmina en su última fiesta de Pascua (cf. Jn 12, 1), en la que Él mismo, como verdadero cordero pascual, derramará su sangre en la cruz.
>
> Además, veremos que la oración sacerdotal de Jesús, que contiene una sutil teología eucarística como teología de su sacrificio en la cruz, se desarrolla completamente a partir del contenido teológico de la fiesta de la Expiación, de forma que también esta fiesta fundamental de Israel incide de manera determinante en la formación de la palabra y la obra de Jesús».

Se trata, de nuevo, de una observación procedente de la crítica literaria e histórica que, ciertamente, ayuda a enmarcar mejor el sentido de los hechos y palabras de Jesús.

Son dos ejemplos, pero en los dos volúmenes de sus libros se pueden encontrar decenas de pasajes análogos, en los que Benedicto XVI hace un uso cordial y abierto de los resultados de esa metodología.

Pero, y esto es parte de su aportación, esas aportaciones son verdaderamente relevantes porque la última palabra se le ha concedido a Jesucristo mismo, no a la literalidad de las formulaciones empleadas, ni tampoco a cualquier hipótesis ocurrente pero no bien contrastada que se hubiera podido montar sobre la base de algunos indicios literarios o culturales del ambiente.

Como esos usos poco prudentes (antes mencionamos unas palabras suyas con algunos ejemplos) están bastante extendidos, Bendicto XVI denuncia la preeminencia e incluso exclusividad científica que se venía arrogando la metodología histórico-crítica en los ámbitos académicos que tan bien conoce. Por eso señala con claridad que

> «es importante que se reconozcan los límites del método histórico-crítico mismo. Para quien se siente hoy interpelado por la Biblia, el primer límite consiste en que, por su naturaleza, debe dejar la palabra en el pasado. En

> cuanto método histórico, busca los diversos hechos desde el contexto del tiempo en que se formaron los textos. Intenta conocer y entender con la mayor exactitud posible el pasado -tal como era en sí mismo- para descubrir así lo que el autor quiso y pudo decir en ese momento, considerando el contexto de su pensamiento y los acontecimientos de entonces»[37].

Sin embargo, la Sagrada Escritura leída en la Iglesia no está para satisfacer nuestra curiosidad acerca de unos detalles anecdóticos más o menos interesantes del pasado, sino para interpelarnos hoy y ahora. Benedicto XVI no se enreda en cuestiones accesorias ni deja la palabra en el pasado, sino que la hace actual. Uno de tanto ejemplos de esto es el que encontramos en su comentario a las tentaciones de Jesús. Su presentación de las tentaciones mira al presente de todos los tiempos:

> «Mateo y Lucas hablan de tres tentaciones de Jesús en las que se refleja su lucha interior por cumplir su misión, pero al mismo tiempo surge la pregunta sobre qué es lo que cuenta verdaderamente en la vida humana. Aquí aparece claro el núcleo de toda tentación: apartar a Dios que, ante todo lo que parece más urgente en nuestra vida, pasa a ser algo secundario, o incluso superfluo y molesto. Poner orden en nuestro mundo por nosotros solos, sin Dios, contando únicamente con nuestras propias capacidades, reconocer como verdaderas sólo las realidades políticas y materiales, y dejar a Dios de lado como algo ilusorio, ésta es la tentación que nos amenaza de muchas maneras.
>
> »Es propio de la tentación adoptar una apariencia moral: no nos invita directamente a hacer el mal, eso sería muy burdo. Finge mostrarnos lo mejor: abandonar por fin lo ilusorio y emplear eficazmente nuestras fuerzas en mejorar el mundo. Además, se presenta con la pretensión del verdadero realismo. Lo real es lo que se constata: poder y pan. Ante ello, las cosas de Dios aparecen irreales, un mundo secundario que realmente no se necesita».

Está contemplando las tentaciones de Jesús, pero nos ayuda a desenmascarar las tentaciones que hoy y ahora se nos presentan, para que aprendamos de Jesús a reaccionar ante ellas y vencerlas.

En un momento como el que vivimos, en el contexto de la nueva evangelización es verdaderamente urgente definir de un modo nuevo la relación entre la fe y las ciencias modernas; y no sólo con las ciencias naturales, sino también con la ciencia histórica. Y en los propuestas de Benedicto XVI desarrolladas en su obra *Jesús de Nazaret* podemos encontrar una pista válida.

[37] J. Ratzinger – Benedicto xvi, *Jesús de Nazaret I,* 12

11. Los santos y la interpretación de la Escritura

*La interpretación más profunda de la Escritura proviene de quienes se han dejado plasmar por la Palabra de Dios (*Verbum Domini*, 48)*

Al llegar al final de estas Jornadas me gustaría dedicar algún tiempo a una propuesta sorprendente, si miramos el camino recorrido por la exégesis bíblica en los últimos siglos, de la Exhortación Apostólica *Verbum Domini*, pero que si se piensan las cosas a fondo desde una perspectiva teológica constituye una dimensión esencial en la lectura de la Biblia en la Iglesia que, hasta ahora, ha sido poco explorada. Me refiero a los puntos con los que se cierra el capítulo dedicado a la interpretación de la Sagrada Escritura, que presenta así:

> «La interpretación de la Sagrada Escritura quedaría incompleta si no se estuviera también a la escucha de quienes han vivido realmente la Palabra de Dios, es decir, los santos. En efecto, *viva lectio est vita bonorum* (S. Gregorio Magno, Moralia in Jb 24, 8, 16: PL 76, 295). Así, la interpretación más profunda de la Escritura proviene precisamente de los que se han dejado plasmar por la Palabra de Dios a través de la escucha, la lectura y la meditación asidua» (n. 48).

Para ilustrar esta afirmación Benedicto XVI ofrece un buen elenco de ejemplos relevantes acerca de la capacidad que ha demostrado la Sagrada Escritura para transformar la Iglesia y el mundo cuando ha sido leída por hombres y mujeres santos que acudían a sus páginas en busca de inspiración:

> «Ciertamente, no es una casualidad que las grandes espiritualidades que han marcado la historia de la Iglesia hayan surgido de una explícita referencia a la Escritura. Pienso, por ejemplo, en san Antonio, Abad, movido por la escucha de aquellas palabras de Cristo: "Si quieres llegar hasta el final, vende lo que tienes, da el dinero a los pobres -así tendrás un tesoro en el cielo- y luego vente conmigo" (Mt 19, 21).
>
> No es menos sugestivo san Basilio Magno, que se pregunta en su obra Moralia: "¿Qué es propiamente la fe? Plena e indudable certeza de la verdad de las palabras inspiradas por Dios... ¿Qué es lo propio del fiel? Conformarse con esa plena certeza al significado de las palabras de la Escritura, sin osar quitar o añadir lo más mínimo".
>
> San Benito se remite en su Regla a la Escritura, como "norma rectísima para la vida del hombre".
>
> San Francisco de Asís –escribe Tomás de Celano–, "al oír que los discípulos de Cristo no han de poseer ni oro, ni plata, ni dinero; ni llevar alforja, ni pan, ni

bastón en el camino; ni tener calzado ni dos túnicas, exclamó inmediatamente, lleno de Espíritu Santo: ¡Esto quiero, esto pido, esto ansío hacer de todo corazón!".

Santa Clara de Asís reproduce plenamente la experiencia de san Francisco: "La forma de vida de la Orden de las Hermanas pobres... es ésta: observar el santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo".

Además, santo Domingo de Guzmán "se manifestaba por doquier como un hombre evangélico, tanto en las palabras como en las obras", y así quiso que fueran también sus frailes predicadores, "hombres evangélicos".

Santa Teresa de Jesús, carmelita, que recurre continuamente en sus escritos a imágenes bíblicas para explicar su experiencia mística, recuerda que Jesús mismo le revela que "todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura".

Santa Teresa del Niño Jesús encuentra el Amor como su vocación personal al escudriñar las Escrituras, en particular en los capítulos 12 y 13 de la Primera carta a los Corintios; esta misma santa describe el atractivo de las Escrituras: "En cuanto pongo la mirada en el Evangelio, respiro de inmediato los perfumes de la vida de Jesús y sé de qué parte correr"» (n. 48).

El elenco es bastante sugestivo, pero recuerda que aún se podrían mencionar muchos otros casos:

> «Cada santo es como un rayo de luz que sale de la Palabra de Dios. Así, pensemos también en san Ignacio de Loyola y su búsqueda de la verdad y en el discernimiento espiritual; en san Juan Bosco y su pasión por la educación de los jóvenes; en san Juan María Vianney y su conciencia de la grandeza del sacerdocio como don y tarea; en san Pío de Pietrelcina y su ser instrumento de la misericordia divina; en san Josemaría Escrivá y su predicación sobre la llamada universal a la santidad; en la beata Teresa de Calcuta, misionera de la caridad de Dios para con los últimos; y también en los mártires del nazismo y el comunismo, representados, por una parte por santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein), monja carmelita, y, por otra, por el beato Luís Stepinac, cardenal arzobispo de Zagreb» (n. 48)

Indagar en la vida y en los escritos de cada uno de estos santos proporcionaría muchas luces acerca de cómo escuchar la voz de Dios al leer la Sagrada Escritura. Por eso, en esta última sesión de nuestras jornadas podríamos asomarnos a esta línea de trabajo, que se presenta fecunda, estudiando un ejemplo de los que propone, en concreto nos ocuparemos del modo en que san Josemaría Escrivá lee la Escritura, la asimila y la vive hasta constituir el fundamento sólido de su predicación sobre la llamada universal a la santidad.

San Josemaría Escrivá, lector de la Sagrada Escritura

Antes de nada, algunas consideraciones acerca del perfil de lector de la Biblia que es posible encontrar en San Josemaría Escrivá.

De entrada, sus biógrafos han dejado constancia de que era un buen lector de la literatura clásica, española, y espiritual[38]. También leyó y conocía bien los escritos de los Padres de la Iglesia[39]. Pero la Sagrada Biblia, especialmente los Evangelios, no fue sólo en sus manos un buen libro de lectura donde encontrar abundante instrucción provechosa, sino un lugar de encuentro con Cristo.

Había estudiado con hondura en el Seminario las materias bíblicas, en las que obtuvo excelentes calificaciones[40] y siempre accede a los libros sagrados desde su experiencia vital en la fe de la Iglesia. Sus comentarios se mueven de ordinario en el ámbito de la predicación.

Una característica del perfil de San Josemaría, con diversas manifestaciones en su fisonomía espiritual y su modo de actuar, es el valor que concede a las cosas pequeñas como manifestación de su amor a Dios. Y esto es algo que se refleja en su actividad como lector de la Escritura. Situado ante el texto presta una cuidadosa atención a cada detalle, a cada frase, gesto y reacción de los personajes, a cada palabra…

La Sagrada Escritura, leída, releída y profundamente meditada, fue dejando en él un poso de «textos pequeños», frases incisivas, con frecuencia muy breves —en ocasiones, sólo una o dos palabras— que prolongaban ese diálogo divino, oración, más allá del momento mismo de su lectura, impregnando todo su actividad cotidiana: las repetía para sí por la calle o mientras trabajaba, e iba descubriendo que esas palabras no le estaban hablando de un pasado glorioso pero remoto, sino del presente que se abría ante sus ojos[41].

Se podría mencionar como ilustración de lo que acabamos de decir, el empleo que hace de la expresión *ut videam!*, que son palabras del ciego de Jericó cuando Jesús le pregunta: «¿Qué quieres que te haga?», y él responde «Rabboni, que vea» (Mc 10,51). San Josemaría había leído con atención la escena desde muy joven, y le habían impresionado el arrojo de Bartimeo que se desprende hasta del manto que le proporcionaba abrigo por acercarse a Jesús y la sencillez con la que expone lo que necesita, así como la rápida respuesta del Maestro, que se conmueve ante tal arranque de audacia y sencillez, y le concede inmediatamente la vista (cfr. Mc 10, 46-52). Cuando en su juventud percibía que el Señor le pedía algo, que aún no sabía con

[38] Cfr. A. Vázquez de Prada, *El Fundador del Opus Dei*, I, Rialp, Madrid [2]1997, 85-88 donde se alude a sus lecturas de Gonzalo de Berceo, Alfonso X el Sabio, o el Poema del Cid, desde su juventud, y 166 acerca de la amplitud en sus intereses literarios manifestada ya en sus años del seminario de Zaragoza. Acerca de su actividad como lector véase Mª Thereza Oliva Pires de Mello, «A importância da leitura na obra do beato Josemaría Escrivá: cultura e comunicação», en Universidad Austral (ed.), *Un mensaje siempre actual: Actas del Congreso Universitario del Cono Sur «Hacia el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá»*, Universidad Austral, Buenos Aires 2002, 267-282.

[39] Cfr. D. Ramos-Lissón, «El uso de los "loci" patrísticos en las "Homilías" del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer», *Anuario de Historia de la Iglesia* 2 (1993), 17-28. También se refiere a esta cuestión J. Mª Casciaro Ramírez, «La "lectura" de la Biblia en los escritos y en la predicación del beato Josemaría Escrivá de Balaguer», *Scripta Theologica* 34 (2002,1) 160-161.

[40] La transcripción de su expediente académico puede consultarse en A. Vázquez de Prada, *El Fundador del Opus Dei*, I, Rialp, Madrid [2]1997, 610-611. Unas breves anotaciones sobre los estudios de Sagrada Escritura en el Seminario de Zaragoza, dentro del contexto de los estudios bíblicos en los seminarios españoles de la época en J. Mª Casciaro Ramírez, «La "lectura" de la Biblia en los escritos y en la predicación del beato Josemaría Escrivá de Balaguer», *Scripta Theologica* 34 (2002,1) 166-167.

[41] El mejor conocedor de las obras de S. Josemaría, Alvaro del Portillo, hace notar que en sus escritos la Biblia "no es nunca un texto para la erudición, ni un lugar común para la cita. Cada versículo ha sido meditado muchas veces y, en esa contemplación, se han descubierto luces nuevas, aspectos que durante siglos habían permanecido velados" (Alvaro del Portillo, Prólogo a S. Josemaría Escrivá, *Es Cristo que pasa*, pp. 10-11).

exactitud lo que era, a la vez que se ponía por completo en las manos de Dios, rezaba con insistencia pidiendo luces: *ut videam!*[42] Así lo recordaba él mismo años después, en 1947[43]:

> «Yo no puedo dejar de recordar que, al meditar este pasaje muchos años atrás, al comprobar que Jesús esperaba algo de mí —¡algo que yo no sabía qué era! —, hice mis jaculatorias. Señor, ¿qué quieres?, ¿qué me pides? Presentía que me buscaba para algo nuevo y el *Rabboni, ut videam* —Maestro, que vea— me movió a suplicar a Cristo, en una continua oración: Señor, que eso que Tú quieres, se cumpla».

En otras ocasiones, la palabra de Dios sembrada en su corazón con la lectura pausada, brotaba espontánea en el momento oportuno con una fuerza tal que hace pensar en la experiencia mística. Un hecho así es el que está detrás de la anotación que consignó en sus *Apuntes* en octubre de 1931[44]:

> «Sentí la acción del Señor, que hacía germinar en mi corazón y en mis labios, con la fuerza de algo imperiosamente necesario, esta tierna invocación: *Abba! Pater!* —son palabras de Gal 4,6— Estaba yo en la calle, en un tranvía […]. Probablemente hice aquella oración en voz alta.

Y anduve por las calles de Madrid, quizá una hora, quizá dos, no lo puedo decir, el tiempo se pasó sin sentirlo. Me debieron tomar por loco. Estuve contemplando con luces que no eran mías esa asombrosa verdad, que quedó encendida como una brasa en mi alma para no apagarse nunca»

Otras experiencias de ese estilo también le abrieron perspectivas innovadoras y sorprendentes en algunos pasajes bíblicos. Así sucede, por ejemplo, con las palabras de Jesús en el Evangelio de Juan: «Y yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12, 32), de las que el evangelista comenta: «Decía esto señalando de qué muerte iba a morir» (Jn 12,33). Pues, bien, unos días antes del texto antes citado, el 7 de agosto de 1931, había anotado[45]:

> «Llegó la hora de la Consagración: en el momento de alzar la Sagrada Hostia, sin perder el debido recogimiento, sin distraerme —acababa de hacer in mente la ofrenda al amor misericordioso—, vino a mi pensamiento, con fuerza y claridad extraordinarias, aquello de la Escritura: *et si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum* (Ioann. 12,32). Ordinariamente, ante lo sobrenatural, tengo miedo. Después viene el *ne timeas!*, soy Yo. Y comprendí que serán los hombres y mujeres de Dios, quienes levantarán la Cruz con las doctrinas de Cristo sobre el pináculo de toda actividad humana... Y vi triunfar al Señor, atrayendo a Sí todas las cosas»[46]

---

[42] Cfr. A. Vázquez de Prada, *El Fundador del Opus Dei*, I, Rialp, Madrid [2]1997, 100.

[43] S. Josemaría Escrivá, *Amigos de Dios*, 197.

[44] Citado en A. Vázquez de Prada, *El Fundador del Opus Dei*, I, Rialp, Madrid [2]1997, 389-390.

[45] A. Vázquez de Prada, *El Fundador del Opus Dei*, I, Rialp, Madrid [2]1997, 380-381.

[46] Acerca del uso de ese texto, véanse los estudios de P. Rodríguez, «"Omnia traham ad meipsum". El sentido de Jn 12,32 en la experiencia espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer», *Romana* 13 (1991,2) 331-352 y «La "exaltación" de Cristo en la Cruz. Juan 12,32 en la experiencia espiritual del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer», en G. Aranda – C. Basevi - J. Chapa (ed.), *Biblia, Exégesis y Cultura. Estudios en honor del prof. D. José María Casciaro*, Eunsa, Pamplona 1994, 573-601. Véase también L. F. Mateo Seco, «Sapientia Crucis. El misterio de la Cruz en los escritos de Josemaría Escrivá de Balaguer» en *Scripta Theologica* 24 (1992) 419-438.

Hay en estas breves pinceladas biográficas a las que acabamos de aludir, algún detalle pequeño, que podría parecer irrelevante —consecuencia del momento histórico y de sus costumbres—, pero que es significativo. Nos referimos al hecho de que esas palabras que le golpean, aunque de distinto modo, y repite una y otra vez —*ut videam!; Abba, pater!; et si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*; *ne timeas!*— están siempre en latín. La razón parece clara: él lee la Sagrada Escritura en la Vulgata latina, como era habitual entre los clérigos en aquellos años. Pero este detalle aparentemente anecdótico pone de manifiesto que «oye» la palabra de Dios en el hoy, ahora, de cada momento, con la palabra de Dios que había leído en la Escritura, en un texto que estaba en latín. Ese impulso vital de la locución lo mueve el Espíritu con palabras de la Escritura, que son expresión de la palabra de Dios. San Josemaría es lector asiduo y atento de la palabra de Dios, pero no sólo es lector, escucha. Y eso le permite oir la voz de Dios y entender el sentido que el Señor le comunica con esas palabras de la Escritura.

Frases breves e incisivas, como las mencionadas, son frecuentes en su predicación y en sus escritos[47]. Aunque las palabras de la Escritura son siempre como el cañamazo que sostiene su discurso[48], parece que en sus obras esquiva la presentación general de un pasaje y el análisis de su estructuración o la explicitación de sus contenidos. A veces, cita literalmente algunos versículos seguidos del texto bíblico, pero en general, tiende a captar y exponer en pocos y enérgicos trazos su contenido fundamental, para luego subrayar su impacto con algunos fragmentos mínimos. El recuerdo de pocas palabras condensa en sentido metonímico toda una escena rica en evocaciones. Así sucede, por ejemplo, en una consideración recogida en *Surco*[49]:

> «¿Quieres vivir la audacia santa, para conseguir que Dios actúe a través de ti? —Recurre a María, y Ella te acompañará por el camino de la humildad, de modo que, ante los imposibles para la mente humana, sepas responder con un "fiat" -¡hágase!, que una la tierra al Cielo».

En este caso, la sola mención de la palabra *fiat* es suficiente para recordar el versículo completo —«Dijo entonces María: —He aquí la esclava del Señor, hágase (*fiat*) en mí según tu palabra. Y el ángel se retiró de su presencia» (Lc 1,38)— que evoca todo el pasaje de la Anunciación y condensa en el lector el recuerdo de la acción divina que llama en la vocación sobrenatural, de la aceptación sin condiciones de los planes de Dios, y de las consecuencias que se siguieron: la Encarnación del Hijo de Dios. Universo de referencias que no se contempla como una realidad ideal ni lejana, sino como parte del mundo al que el lector es invitado a incorporarse.

Ahora bien, ¿cómo hace para contemplar la Escritura de esto modo que la hace tan cercana y eficaz? Vamos a buscar en sus escritos expresiones que delaten de modo más explícito ese talante suyo en el modo de leer la Biblia.

---

[47] Algunas de ellas —*Abba, Pater!* (Rm 8,15 y Ga 4,6); *Fortes in fide* (1 Pe 5,9); *Omnia in bonum* (Rm 8,28) — han sido estudiadas con cierto detenimiento por S. Ausín Olmos, «La lectura de la Biblia en las "Homilías" del beato Josemaría Escrivá de Balaguer», *Scripta Theologica*, 25 (1993, 1) 209-213.

[48] Hay algunos estudios sobre los fundamentos bíblicos de modos de expresiones que usa con frecuencia en su predicación y en sus escritos. Una muestra representativa de este tipo es el estudio de J. M. Casciaro, «Fundamentos bíblicos del lema "ocultarme y desaparecer" de San Josemaría Escrivá», en J. Chapa, *Signum et testimonium. Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños*, Eunsa, Pamplona 2003, 273-295.

[49] S. Josemaría Escrivá, *Surco*, 124.

«Como un personaje más»

Leer, como ha subrayado la estética de la recepción, no consiste en la mera decodificación lineal de los signos escritos. En el acto de lectura se activan unos resortes que despliegan el potencial del texto. Al avanzar en la lectura se va recordando algo leído unas páginas antes, se van abriendo nuevas expectativas que aguardan una respuesta, se van cubriendo por el lector los huecos del texto, aquellos aspectos o detalles sobre los que el texto guarda silencio[50]. En definitiva, a través de los signos se construye un mundo de referencias, se configura lo que se ha dado en denominar el «mundo del texto»[51], aquello de lo que habla el texto.

Cuando se lee la Sagrada Escritura, el propio texto bíblico reclama esa apropiación por parte del lector de la Palabra de Dios que encierra. Y esa operación se hace en la Iglesia con la guía que proporciona no sólo el texto, sino también el Espíritu, con los que se configura el «mundo del texto» del lector cristiano, que mientras lee tiene presentes el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe[52].

El texto es un universo de verdades, que está abierto a las preguntas que se le hacen[53]. Por ejemplo, el evangelio de San Marcos no sólo dice lo que el evangelista quiere transmitir a sus lectores al redactarlo, sino que dice mucho más. El evangelista quiere señalar ciertamente la necesidad de descubrir quién es Jesucristo, y la de confesarle, y hacer que el Evangelio llegue a los confines de la tierra. Pero, a través del mundo del texto que construye también es posible conocer muchas más cosas, como el modo de actuar de Jesús, de Pedro, y de otros personajes que aparecen en él. También informa acerca del valor que se concedía a las tradiciones de los antiguos, y muchos otros aspectos concretos de los usos y costumbres del momento.

Si el texto es un universo de verdades abierto a las preguntas que se le hacen, a nadie escapa que la profundidad de las respuestas que ofrezca al lector, depende de la entidad de la pregunta que el lector le haga. Por eso, en esta parte de nuestra exposición vamos a indagar sobre el modo en que San Josemaría pregunta al texto.

Un consejo breve e incisivo contenido en *Forja* permite atisbar tras su laconismo un lector que accede a la Escritura preguntándose por lo que Dios le dice en el propio acto de lectura[54]:

> «¿Quieres aprender de Cristo y tomar ejemplo de su vida? —Abre el Santo Evangelio, y escucha el diálogo de Dios con los hombres..., contigo»

El Evangelio es un libro que permite asomarse a unos hechos del pasado que siguen activos en el presente, y en los que el lector está llamado a implicarse, escuchando con atención las palabras que están allí dirigidas a él. Ese consejo es la expresión de una experiencia hermenéutica largamente vivida, que aflora con naturalidad en su predicación[55]:

---

[50] Cfr. W. Iser, *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Taurus, Madrid 1987.

[51] Acerca de la categoría «mundo del texto», véase V. Balaguer, *La interpretación de la narración: la teoría de Paul Ricoeur*, Eunsa, Pamplona 2002.

[52] Cfr. Concilio Vaticano II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, n. 13.

[53] Cfr. H.-G. Gadamer, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca [4]1991.

[54] S. Josemaría Escrivá, *Forja*, 322.

[55] S. Josemaría Escrivá, *Amigos de Dios*, 128.

> «Como de costumbre, abramos el Nuevo Testamento, en esta ocasión por el capítulo XI de San Mateo: *aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón* (Mt XI, 29). ¿Te fijas? Hemos de aprender de El, de Jesús, nuestro único modelo. Si quieres ir adelante previniendo tropiezos y extravíos, no tienes más que andar por donde El anduvo, apoyar tus plantas sobre la impronta de sus pisadas, adentrarte en su Corazón humilde y paciente, beber del manantial de sus mandatos y afectos; en una palabra, has de identificarte con Jesucristo, has de procurar convertirte de verdad en otro Cristo entre tus hermanos los hombres».

El autor envuelve al lector en su acercamiento al texto bíblico. Muestra su experiencia personal al lector y le invita a buscar por sí mismo los modos de aprender de Cristo. «Se puede ir incluso más lejos: la intención del Beato Josemaría —escribía hace años un crítico literario— es que el receptor tome la iniciativa y llegue a ser creador, coautor, autor principal del discurso»[56]. Por eso, San Josemaría invita a leer desde dentro la Sagrada Escritura[57]:

> «Para acercarse al Señor a través de las páginas del Santo Evangelio, recomiendo siempre que os esforcéis por meteros de tal modo en la escena, que participéis como un personaje más. Así —sé de tantas almas normales y corrientes que lo viven—, os ensimismaréis como María, pendiente de las palabras de Jesús o, como Marta, os atreveréis a manifestarle sinceramente vuestras inquietudes, hasta las más pequeñas».

Pero, y aquí está la clave para entender su pensamiento y su modo de leer la Biblia, no invita al lector a viajar con la imaginación en el tiempo para recrear un relato ambientado en un pasado lejano, sino a contemplar el mundo actual que cada uno tiene por delante, y a acudir al texto sagrado como punto de referencia para valorar en sus justas dimensiones sobrenaturales la propia experiencia[58]:

> «Mezclaos con frecuencia entre los personajes del Nuevo Testamento. Saboread aquellas escenas conmovedoras en las que el Maestro actúa con gestos divinos y humanos, o relata con giros humanos y divinos la historia sublime del perdón, la de su Amor ininterrumpido por sus hijos. Esos trasuntos del Cielo se renuevan también ahora, en la perenne actualidad del Evangelio: se palpa, se nota, cabe afirmar que se toca con las manos la protección divina; un amparo que gana en vigor, cuando vamos adelante a pesar de los traspiés, cuando comenzamos y recomenzamos, que esto es la vida interior, vivida con la esperanza en Dios».

Ahora bien, ¿no es una farsa, un mero ejercicio de imaginación, recrear en el presente unas escenas del pasado? San Josemaría es bien consciente de esa posible dificultad, y su respuesta incide a fondo en la concepción teológica de lo que es un cristiano[59]:

> «¡Vive junto a Cristo!: debes ser, en el Evangelio, un personaje más, conviviendo con Pedro, con Juan, con Andrés..., porque Cristo también vive ahora: "Iesus Christus, heri et hodie, ipse et in sæcula!" —¡Jesucristo vive!, hoy como ayer: es el mismo, por los siglos de los siglos»

---

[56] A. Vilarnovo, «*Santo Rosario*: escena y contemplación en el discurso», en M. A. Garrido Gallardo, *La obra literaria de Josemaría Escrivá*, Eunsa, Pamplona 2002, 90.

[57] S. Josemaría Escrivá, *Amigos de Dios*, 222.

[58] S. Josemaría Escrivá, *Amigos de Dios*, 216.

[59] S. Josemaría Escrivá, *Forja*, 8.

La razón es que Jesús no es una figura admirable que sólo una imaginación creativa puede reconstruir entre los restos arqueológicos de hace más de dos mil años, sino que Jesucristo resucitado vive también ahora, y busca también en nuestro tiempo discípulos que vivan junto a él y trabajen a su lado. Es más, mujeres y hombres, que identificados con Cristo, lo hagan presente en el mundo[60].

Se podría decir que, sobre esa base teológica, es posible encontrar en sus escritos un esbozo de metodología para leer la Biblia como Sagrada Escritura, adecuada para que el lector escuche la Palabra de Dios que se le dirige personalmente. En una de sus homilías recomienda[61]:

> «Yo te aconsejo que, en tu oración, intervengas en los pasajes del Evangelio, como un personaje más. Primero te imaginas la escena o el misterio, que te servirá para recogerte y meditar. Después aplicas el entendimiento, para considerar aquel rasgo de la vida del Maestro: su Corazón enternecido, su humildad, su pureza, su cumplimiento de la Voluntad del Padre. Luego cuéntale lo que a ti en estas cosas te suele suceder, lo que te pasa, lo que te está ocurriendo. Permanece atento, porque quizá El querrá indicarte algo: y surgirán esas mociones interiores, ese caer en la cuenta, esas reconvenciones»

Se trata de no quedarse inactivo en la contemplación de las escenas, sino de vivirlas personalmente «como un personaje más»[62]. San Josemaría «despliega su ministerio de la Palabra enseñando a escuchar la voz de Dios, que llama a cada uno a santificarse en su propia situación, en el puesto que la Providencia le ha asignado»[63]. En *Forja* ha condensado en pocas palabras la pauta fundamental para leer y vivir el Evangelio:

> «Al abrir el Santo Evangelio, piensa que lo que allí se narra —obras y dichos de Cristo— no sólo has de saberlo, sino que has de vivirlo. Todo, cada punto relatado, se ha recogido, detalle a detalle, para que lo encarnes en las circunstancias concretas de tu existencia.
>
> »—El Señor nos ha llamado a los católicos para que le sigamos de cerca y, en ese Texto Santo, encuentras la Vida de Jesús; pero, además, debes encontrar tu propia vida.
>
> »Aprenderás a preguntar tú también, como el Apóstol, lleno de amor: "Señor, ¿qué quieres que yo haga?..." —¡La Voluntad de Dios!, oyes en tu alma de modo terminante.
>
> »Pues, toma el Evangelio a diario, y léelo y vívelo como norma concreta. —Así han procedido los santos»[64]

---

[60] Cfr. A. Aranda, «El cristiano "alter Christus ipse Christus" en el pensamiento del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer», *Scripta Theologica* 26 (1994) 513-570. Acerca de la identificación del cristiano con Cristo, que es nuclear en su pensamiento y da razón de muchas de sus expresiones, véase C. Cardona, «La clave de *Forja*» en M. A. Garrido Gallardo, *La obra literaria de Josemaría Escrivá*, Eunsa, Pamplona 2002, 139-150.

[61] S. Josemaría Escrivá, *Amigos de Dios*, 253.

[62] Los estudiosos de su obra literaria han advertido que «si en la "lectura" bíblica del Fundador de la Obra quisiéramos encontrar un "método", éste sería el que él mismo condensa en el sintagma "como un personaje más"» (J. Mª Casciaro Ramírez, «La «lectura» de la Biblia en los escritos y en la predicación del beato Josemaría Escrivá de Balaguer», *Scripta Theologica* 34 (2002,1) 140).

[63] A. Livi, «*Es Cristo que pasa*: la santificación del tiempo», en M. A. Garrido Gallardo, *La obra literaria de Josemaría Escrivá*, Eunsa, Pamplona 2002, 195. Sobre este aspecto, véase M. A. Tábet, «La santificación en la propia situación de vida. Comentario exegético a 1 Cor 7,17-24», *Romana* 6 (1988,1) 169-176.

[64] S. Josemaría Escrivá, *Forja*, 754.

San Josemaría implica al lector en las escenas narradas en los Evangelios, «"entra" y "hace entrar" en el Evangelio, que adquiere así su necesaria y convincente dimensión formativa, al mismo tiempo que introduce al conocimiento del misterio de Cristo y a la comunión con Él»[65]. Con singular fuerza lo hace al leer la Pasión[66]:

> «¿Quieres acompañar de cerca, muy de cerca, a Jesús?... Abre el Santo Evangelio y lee la Pasión del Señor. Pero leer sólo, no: vivir. La diferencia es grande. Leer es recordar una cosa que pasó; vivir es hallarse presente en un acontecimiento que está sucediendo ahora mismo, ser uno más en aquellas escenas.
>
> Entonces, deja que tu corazón se expansione, que se ponga junto al Señor. Y cuando notes que se escapa —que eres cobarde, como los otros—, pide perdón por tus cobardías y las mías»

El discurso de San Josemaría se mueve en el ámbito del *logos pragmatikós*, de la palabra que actúa para conducir al lector empírico al encuentro con Dios. Como se ha hecho notar con acierto acerca de su obra literaria, «el autor realiza a través del discurso diversos actos: el primero de ellos, contemplar; el último, hacer que el receptor o lector contemple (…) La finalidad no es sólo estética. Hay un deliberado propósito de conmover al lector y sumirlo en la contemplación»[67].

De este modo es posible constatar la perenne actualidad del Evangelio. «Respetuosa del texto y de su enseñanza, la exégesis del Fundador del Opus Dei –se ha dicho– puede definirse como "de total implicación", que deja el alma saciada»[68].

En diálogo con la Palabra de Dios

Tras el esbozo de acercamiento al modo de lectura del texto bíblico que se aprecia en los escritos de San Josemaría que hemos realizado, llega el momento de intentar una síntesis.

Señalemos, pues, en primer lugar, que este gusto suyo por las «cosas pequeñas» antes mencionado es inseparable de una percepción extremadamente aguda de los detalles, máxime cuando se trata de palabras leídas en el Evangelio. Esos contenidos han dejado tal poso en él que cuando escribe no parece que tenga nada personal que aportar, sino el argumento que proporcionan unas palabras o frases de la Escritura experimentadas en la vida. Si algunos tienen una idea de la literatura como conjunto de citas, los escritos de San Josemaría reflejan una idea de la vida cristiana como un organismo estructurado y vitalizado por las palabras de la Escritura.

---

[65] S. Garofalo, «El valor perenne del Evangelio», en C. Fabro – S. Garofalo - Mª Adelaide Raschini (ed.), *Santos en el mundo: estudios sobre los escritos del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid1993, 142.

[66] S. Josemaría Escrivá, *Via Crucis*, 9ª estación – 3º punto de meditación. Acerca de las implicaciones teológicas de la lectura de la Pasión en esta obra, véase C. Fabro, «*Via Crucis*: la "contemporaneidad" del cristiano con Cristo», en M. A. Garrido Gallardo, *La obra literaria de Josemaría Escrivá*, Eunsa, Pamplona 2002, 175-187.

[67] A. Vilarnovo, «*Santo Rosario*: escena y contemplación en el discurso», en M. A. Garrido Gallardo, *La obra literaria de Josemaría Escrivá*, Eunsa, Pamplona 2002, 88-89.

[68] S. Garofalo, «El valor perenne del Evangelio», en C. Fabro – S. Garofalo - Mª Adelaide Raschini (ed.), *Santos en el mundo: estudios sobre los escritos del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1993, 144.

San Josemaría lleva a sus lectores de lo particular y concreto, a lo general. Convierte lo que parecía irrelevante en significativo mediante un estilo peculiar que pone de realce las cualidades específicas que permiten al texto bíblico ser Sagrada Escritura.

Si se examinan con atención sus escritos se aprecia con claridad que hasta la mención del más pequeño fragmento de texto sagrado demuestra la atenta lectura realizada y las huellas que tal lectura le ha dejado, es decir, la eficacia del texto leído.

«La Biblia fue siempre para San Josemaría el lenguaje referencial primario»[69]. Cada una de sus páginas está impregnada por palabras y contenidos de la Sagrada Escritura, que al ser meditados una y otra vez le habían permitido establecer ese diálogo con la Palabra de Dios, imprescindible en el proceso comunicativo que da cauce vital y despliega la eficacia del texto bíblico[70]. San Josemaría intercala esos breves fragmentos o frases de resonancias bíblicas en el hilo de su narración, acompañados por comentarios también breves —a veces sin más comentario—, dejando que esa cita condensada active la maquinaria interior en el acto de lectura.

No es, pues, un teorizador de la exégesis ni de la hermenéutica, sino un lector de la Sagrada Escritura en cuanto tal, y un excelente guía para una auténtica lectura, aquella que no se distrae con el ropaje sino que llega a establecer una comunicación personal con la Palabra de Dios que le habla en el texto bíblico. Frente a los eruditos análisis globales del entramado textual de los pasajes bíblicos, San Josemaría opta por mostrar unos hilos sueltos, como si el texto bíblico estuviera reclamando ser liberado de unos lazos metodológicos que lo encorsetan y que pueden hacerlo estéril, al distraer de lo esencial en el proceso comunicativo la atención del lector.

San Josemaría no entra en la Biblia como un investigador en un anticuario. Su lectura de los textos nada tiene de reconstrucción arqueológica de unos momentos pasados de la historia. Por el contrario, lee esos textos haciéndolos vida que se inserta plenamente en el debate cultural y religioso de cada momento. Aunque San Josemaría conoce las grandes corrientes exegéticas de su tiempo, marcadas por el uso habitual de la metodología histórico crítica, estructural, sociológica e incluso psicoanalítica en la lectura de los textos bíblicos, sus comentarios se sitúan a otro nivel. Y el lector atento de su obra aprecia de inmediato que su talante refleja una respuesta válida, verdaderamente sensible a los problemas candentes en el mundo en ese momento. Una respuesta que no se deja atrapar por las redes de lo convencional, sino que libera a la lectura de la Biblia de unas ataduras que, siendo en parte necesarias, podrían ahogar su actualidad y eficacia.

Lo más propio de los escritos bíblicos, lo que marca la diferencia esencial con las grandes epopeyas literarias del mundo antiguo y con los grandes libros religiosos producto del ingenio humano en diversos tiempos y culturas, es que sus textos no hablan sólo del pasado, ni se limitan a ofrecer paradigmas existenciales de las grandes cuestiones que interesan al ser humano. Hay algo que transciende al lector, y de algún modo le desvela su razón de ser y el sentido de su vida. Un mensaje que el hombre no ha imaginado, y que puede ser fundamento de la vida humana precisamente porque la precede y la sostiene, algo que es mucho mayor que nuestro propio pensamiento. En

[69] S. Hahn, «Amar apasionadamente la Palabra de Dios. El uso de las Escrituras en los escritos de San Josemaría», *Romana*, 35 (2002), 376.

[70] «No cita los pasajes bíblicos como meras referencias en apoyo de lo que dice, como "argumento de Escritura". Al contrario, los textos sagrados son el punto de partida de su reflexión. Sólo los cita después de haberlos meditado repetidas veces, cuando los tenía ya incorporados a su vida» (J. Mª Casciaro Ramírez, «La "lectura" de la Biblia en los escritos y en la predicación del beato Josemaría Escrivá de Balaguer», *Scripta Theologica* 34 (2002,1) 134).

ella es posible escuchar la Palabra de Dios y, mediante una lectura abierta a dejarse interpelar, entrar en diálogo con él.

Hemos señalado que el texto es un universo de verdades abierto a las preguntas que se le hacen y que, en consecuencia, la profundidad de las respuestas depende de la entidad de la pregunta que el lector le haga. Pues bien, el lector de la Biblia en la Iglesia puede encontrar que la lectura de San Josemaría es máximamente relevante, porque las preguntas con las que accede a la lectura son las máximamente pertinentes cuando se busca conocer a Dios y a los designios de su voluntad, para todo tiempo y lugar, a través de las palabras de la Escritura. No se entretiene en mostrar con detalle tantos aspectos literarios e históricos que configuran el «mundo del texto» en la Biblia, y que también merecen interés, sino que apunta en directo a lo decisivo, el encuentro personal con la Palabra de Dios.

Por eso, aporta a la sabiduría de la Iglesia nuevos caminos para la puesta en práctica de aquello que recomienda el Concilio Vaticano II, la exhortación a que toda la predicación de la Iglesia se alimente y rija con la Sagrada Escritura, pues, en palabras de la Constitución dogmática *Dei Verbum*[71]:

> «En los libros sagrados, el Padre que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos. Y es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de vida espiritual».

En ese punto central incide la lectura que propone y lleva a cabo San Josemaría. Y, si en estos días hemos tratado de comprender la eficacia de la Sagrada Escritura, la vida de San Josemaría y las obras surgidas bajo su impulso, son una muestra más que elocuente del vigor transformador de la palabra bíblica en la historia humana de nuestro tiempo.

Una hermenéutica viva y eficaz de la Palabra de Dios

Dice Platón que Sócrates contó a Fedro algo que había escuchado de los antiguos, aquellos hombres ilustres que tenían el conocimiento de lo verdadero[72]. En cierta ocasión Thot, el "padre de las letras" y el "dios del tiempo", hizo un viaje a Egipto y visitó al rey Thamus de Tebas. Le estuvo hablando de diversas artes que él había inventado, y sobre todo de su gran creación, el arte de escribir. Intentando explicarle la importancia de su invento le decía:

> —Este conocimiento, oh rey, hará a los egipcios más sabios y vigorizará su memoria. Es el elixir de la memoria y de la sabiduría.

Pero Thamus, lejos de impresionarse, sólo veía inconvenientes en la aplicación sistemática de la escritura:

> —Esto producirá olvido en las almas de los que lo aprendan por descuidar el ejercicio de la memoria, ya que entonces, fiándose a la escritura exterior, recordarán de un modo externo; no desde su propio interior y desde sí mismos. Por consiguiente —le decía—, tú has inventado un medio no para recordar, sino para caer en la cuenta, y de la sabiduría tú aportas a tus aprendices sólo la

[71] Concilio Vaticano II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 21.

[72] Cfr. Platón, *Fedro* 274d-275b.

> representación, no la cosa misma. Pues son eruditos en muchas cosas, pero sin verdadera instrucción, y así pensarán que son entendidos en muchas cosas, cuando en realidad no entienden de nada, y son gente con la que es difícil tratar, puesto que no son verdaderos sabios, sino sólo sabios en apariencia.

Platón no rechaza la escritura, pero pone una señal de aviso para quien busca la sabiduría. En efecto, no faltaba algo de razón al rey de Tebas sobre un peligro siempre latente a la escritura, que consiste en permitir que la representación seduzca con sus reclamos la atención, y deje en el olvido la realidad misma, el mensaje que está llamada a trasmitir.

Estamos llegando al final de nuestro Curso de Actualización Teológica, tras unos días en que hemos hablado y hemos pensado juntos acerca de muchas cuestiones en torno a la Sagrada Escritura, una Escritura cuya interpretación reclama, aún más que cualquier otra, no quedarse en las representaciones de las que se vale, sino acceder a la realidad misma que habla en ella: la Palabra de Dios que es «es viva y eficaz, y más cortante que una espada de doble filo» (Hb 4,12).

La historia de la Iglesia muestra que esa Palabra de Dios ha sido eficaz en la vida de los santos:

> «En relación con la Palabra de Dios, la santidad se inscribe así, en cierto modo, en la tradición profética, en la que la Palabra de Dios toma a su servicio la vida misma del profeta –afirma Benedicto XVI en *Verbum Domini*–. En este sentido, la santidad en la Iglesia representa una hermenéutica de la Escritura de la que nadie puede prescindir. El Espíritu Santo, que ha inspirado a los autores sagrados, es el mismo que anima a los santos a dar la vida por el Evangelio. Acudir a su escuela es una vía segura para emprender una hermenéutica viva y eficaz de la Palabra de Dios» (n. 49).

En la escuela de la Virgen María encontramos un modelo acabado de escucha de la Palabra de Dios. Su mayor grandeza, y la fuente de su alegría, deriva de su acogida y puesta en práctica de la Palabra de Dios, como el mismo Jesús lo proclama: «Bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,28).

Siguiendo su ejemplo, nos propone Benedicto XVI al final de la Exhortación Apostólica *Verbum Domini*:

> «Hagamos silencio para escuchar la Palabra de Dios y meditarla, para que ella, por la acción eficaz del Espíritu Santo, siga morando, viviendo y hablándonos a lo largo de todos los días de nuestra vida. De este modo, la Iglesia se renueva y rejuvenece siempre gracias a la Palabra del Señor que permanece eternamente (cf. 1P 1, 25; Is 40, 8). Y también nosotros podemos entrar así en el gran diálogo nupcial con que se cierra la Sagrada Escritura: "El Espíritu y la Esposa dicen: ¡Ven! Y el que oiga, diga: ¡Ven!... Dice el que da testimonio de todo esto: Sí, vengo pronto. ¡Amen! ¡Ven, Señor Jesús! (Ap 22, 17.20)» (n. 124)