

LECTURA ECLESIAL DE LA BIBLIA Y UNIDAD CRISTIANA

INTRODUCCIÓN

El camino que el ecumenismo ha emprendido para conseguir la unidad de los cristianos tiene uno de sus hitos fundamentales en la convicción de que es más lo que nos une que lo que nos separa, tal como lo vivía y pensaba el papa Juan XXIII al convocar el Concilio Vaticano II y lo expresarán después importantes documentos del magisterio eclesial: «Gracias a Dios no se ha destruido lo que pertenece a la estructura de la Iglesia de Cristo, ni tampoco la comunión existente con las demás Iglesias y Comunidades eclesiales. En efecto, los elementos de santificación y de verdad presentes en las demás Comunidades cristianas, en grado diverso unas y otras, constituyen la base objetiva de la comunión existente, aunque imperfecta, entre ellas y la Iglesia católica»¹. Son estos elementos (*elementa ecclesiae*) comunes entre la Iglesia católica y todas las demás Iglesias y Comunidades cristianas los que permiten hablar a la teología ecuménica católica de una *real comunión ya existente*, si bien aún imperfecta, como acabamos de ver en la encíclica *Ut unum sint*².

¹ UUS 11. Cf. también LG 15.

² Cf. también LG 8 y UR 3 de donde toma la encíclica la terminología. El papa Juan Pablo II, en su carta apostólica *Oriente Lumen*, n. 3,

Uno de los elementos más importantes de esa comunión *ya existente* es, sin duda, la Sagrada Escritura, a la que todos los cristianos se remiten como uno de los pilares fundantes de su fe y de su vida. Esta convicción ha quedado plasmada en el Concilio Vaticano II, cuando *Unitatis Redintegratio* n. 3 dice expresamente que «la Palabra de Dios escrita» es uno de los bienes que edifican la vida de la Iglesia y son comunes a todos los cristianos. Esta convicción se especifica con profusión cuando el mismo decreto habla de los vínculos de comunión entre la Iglesia católica y las Iglesias de la Reforma nacidas en el occidente: «en el diálogo mismo, las Sagradas Escrituras son un instrumento precioso en la mano poderosa de Dios para lograr la unidad que el Salvador muestra a todos los hombres» (UR n. 21).

Puesto que esta misma idea ha presidido muchos de los trabajos del Consejo Ecuménico de las Iglesias (CEI) desde su fundación en 1948 vamos a hacer un repaso de los documentos más importantes que la Comisión doctrinal de dicho Consejo «Fe y Constitución» ha ido elaborando a lo largo de un arco largo de tiempo. Ello nos llevará a conocer los avances conseguidos en la búsqueda de la unidad a través de la interpretación común de la Escritura, y también nos hará percibir el camino que aún queda por recorrer en esta importante cuestión del diálogo interconfesional que busca la unidad.

El gran ecumenista reformado, y antiguo presidente del CEI, Lukas Vischer, ha pronunciado palabras contundentes: «La Biblia es un factor de unidad. Todas las Iglesias implicadas en el Movimiento ecuménico apelan a la Biblia como fundamento autorizado de su fe, vida y testimonio... Releyendo la Biblia en común pueden descubrir aspectos y dimensiones, cuyo descuido les condujo quizás a acentuar excesivamente algunos aspectos, y ayudarse mutuamente a alcanzar una más plena comprensión de la verdad»³. En esta última pala-

refiriéndose a las Iglesias orientales dice: «Ya nos une un vínculo muy estrecho. Tenemos en común casi todo: y tenemos en común sobre todo el anhelo sincero de alcanzar la unidad».

³ Lukas Vischer, «Introducción», en: Ellen Flesseman-van Leer - José M. Sánchez Caro, *Autoridad e Interpretación de la Sagrada Escritura en el movimiento ecuménico*, UPSA (Salamanca 1991) 15-16. A partir de ahora citaremos esta obra con las siglas AISE.

bra se expresa justamente el fin que persigue el diálogo ecuménico en general y también entorno a la Biblia: *la unidad de las Iglesias en la Verdad*, puesto que es ésta (y solo ésta) la única instancia capaz de reunir a los hijos de Dios en la bienaventuranza de la única Esposa de Cristo.

El ponerse de acuerdo en común sobre la autoridad de la Escritura, el lugar que ella ocupa en la vida de la Iglesia y cual deba ser el acceso apropiado a la Biblia es uno de los aspectos más importantes que permitirá a las Iglesias divididas superar muchas de sus divergencias y recuperar la comunión perdida. Todo este proceso está exigiendo hacer juntos un largo camino. Pero el testimonio cristiano es tan urgente en nuestro mundo que L. Vischer opina que ya antes de la unidad plena, las Iglesias están llamadas a dar un testimonio común ante los problemas y desafíos morales de nuestro mundo apoyándose justamente en la Escritura. ¿Cómo conseguir este objetivo? Los diálogos llevados a cabo en el seno del CEI dan luz para sentar bases firmes de unidad eclesial en torno a la Palabra de Dios, bases que, como caminos convergentes en torno a la Escritura, nos conducen hacia la unidad. Ofrecemos en este trabajo una visión de conjunto hecha con detenimiento para apreciar la evolución adquirida y sopesar al final el tramo del camino que aún queda por recorrer.

RELACIONES ECUMÉNICAS DEL CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS SOBRE LA BIBLIA

Relación de Wadham (Inglaterra) - 1949

Documento modesto y sencillo. En esta reunión estuvieron presentes representantes de las Iglesias de la Reforma principalmente. No había observadores de la Iglesia católica. En una situación de postguerra las Iglesias quieren acudir juntas a la Palabra de Dios para desarrollar en equipo principios concretos de interpretación de la Escritura en relación a cuestiones sociales y políticas. La conclusión fue muy alentadora como punto de partida: «hemos descubierto un grado de

acuerdo sorprendente»⁴. Y concluyen dando muestra de los criterios coincidentes en cuatro ámbitos de interpretación del texto sagrado:

1. Presupuestos teológicos necesarios de la interpretación bíblica.
2. Método de interpretación de un pasaje concreto.
3. Criterios para comprender la enseñanza bíblica sobre un problema social o político concreto.
4. Cómo aplicar el mensaje bíblico al mundo de hoy.

Como vemos se parte de una sorpresa inicial por lo mucho que ya se tiene en común al acercarse juntos a la Palabra de Dios. No fue ciertamente un mal comienzo.

Relación de Montréal - 1963

La tercera Conferencia mundial de *Fe y Constitución* se desarrolló en Lund (1952) y en ella se constató la necesidad de investigar más a fondo la historia común de los cristianos, que es mucho más extensa, amplia y rica que las historias aisladas de cada Iglesia. A partir de aquí, una comisión quedó encargada de estudiar el tema de «la Tradición y las tradiciones», tema que daría lugar a una profunda reflexión teológica en ámbito ecuménico y a una gran obra de Y. Congar con este nombre, en el campo católico⁵. Después de intensos trabajos, en 1963, en el ámbito de la IV Conferencia mundial de *Fe y Constitución*, se publicaba una Relación final: «Escritura, Tradición y tradiciones». Como puede observarse, por la formulación del título, esta Relación tuvo que introducirse a fondo en la conexión entre Tradición y Escritura, y ello llevó a considerar de nuevo la autoridad de la Escritura y su lugar en la vida de la Iglesia. En la Conferencia citada ya participaron, en mayor medida, los

⁴ *Líneas maestras para la interpretación de la Biblia. Relación de Wadham 1949*, AISE, 75-80. Aquí 76.

⁵ Y. Congar, *La Tradition et les traditions. Essai Théologique*, Fayard, (Paris 1963). Traducción al español, *La Tradición y las tradiciones I-II*, (S. Sebastián 1964).

ortodoxos y, en una incipiente medida, los católicos. Cuando la Relación apareció estamos en plena celebración del Concilio Vaticano II y, sin duda, hoy todos reconocen que la elaboración de este documento ecuménico influyó en la redacción de la Constitución dogmática *Dei Verbum*, del Concilio.

Hay que decir claramente que esta Relación de Montréal supone un paso de gigante en lo que se refiere al diálogo de las Iglesias sobre el tema que nos ocupa. Ciertamente el tratamiento del tema de la Tradición es el fruto de casi un siglo de renovación teológica en las diversas confesiones, sobre todo desde mediados del s. XIX en el campo católico con grandes figuras como J. A. Möhler, J. H. Newman, Perrone, Franzelin, Scheeben, Y. Congar, etc. Con la elección de este tema se afrontaba una de las grandes cuestiones clave de la separación del cristianismo occidental en el s. XVI, y a través de los diálogos doctrinales se superaban los planteamientos excluyentes y apologéticos de unos contra otros que habían dominado durante siglos. Que se pudieran encontrar tantos puntos de confluencia entre católicos, ortodoxos y protestantes en la relación Escritura-Tradición suponía superar muchos postulados unilaterales y problemáticos de la Reforma, pero también superar una visión estrecha de la Tradición por parte del catolicismo occidental. Por lo que respecta a los ortodoxos, en esta cuestión teológica han coincidido en general con los católicos.

En la Relación de Montréal se afirma que es el proceso de transmisión de la Tradición apostólica (que incluye el Antiguo Testamento) el que, bajo la inspiración del Espíritu Santo, hizo surgir el canon del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Se admite que la Tradición precede a la Escritura, lo cual da fe de su importancia, sin que con ello se quite valor a la Biblia «como depósito de la Palabra de Dios»⁶.

⁶ *Escritura, Tradición y tradiciones. Relación de Montréal 1963*, AISE, 83. La aclaración y distinción terminológica de la palabra «tradición» va a permanecer definitiva en la teología ecuménica. Cf. la Introducción de la Relación de Montréal:

-*Tradición*, con mayúsculas, es «el mismo evangelio transmitido de generación en generación en el seno de la Iglesia y por medio de ella.

Mientras que la Biblia plantea el problema de la relación entre Tradición y Escritura de forma implícita, la teología cristiana lo hace de forma explícita⁷. La Iglesia primitiva no vio esta relación como algo problemático. Pero desde el surgimiento de la Reforma protestante este punto se convirtió en fuente de discordia entre protestantes y católicos. Huyendo de posturas polémicas y excluyentes, en este diálogo las Iglesias mostraron su deseo de «reconsiderar el problema de la Escritura y la Tradición» y «reformular el tema»⁸.

Por lo que respecta a la consideración de la Escritura en una nueva y ecuménica forma de considerar la Tradición nos importa recordar las preguntas que el documento en su momento se hizo: la Tradición, ¿puede ser una transmisión fiel del Evangelio o una distorsión del mismo? ¿Cuál es el criterio que nos hace discernir sobre la Tradición verdadera? Ya la definición de libros canónicos que formaban el Nuevo Testamento es una forma de criterio indispensable para identificar la verdadera Tradición apostólica. Pero la Iglesia, junto a los libros canónicos, tiene otros instrumentos para transmitir la Revelación y por tanto son parte de la Tradición los credos, las fórmulas litúrgicas, los sacramentos, el culto, la predicación, la teología, la vida de los santos. El Documento es consciente de que «una mera reiteración de las palabras de la Escritura supondría una traición al Evangelio, que debe hacerse comprensible y debe presentar un desafío al mundo»⁹.

Criterio de la verdadera Tradición es la Escritura rectamente interpretada. Pero, ¿en que consiste la recta interpretación? El Documento responde diciendo: «la verdadera es la dirigida por el Espíritu Santo». Esto nos conduce «in recto» al problema de la hermenéutica. Y aquí es donde históricamente divergen las Iglesias. Cada una tiene una idea de cómo se da la guía del Espíritu en el proceso de la Tradición

el mismo Cristo presente en la vida de la Iglesia»; *-tradición*, con minúsculas, es el proceso de transmisión; *-tradiciones*, son las diversas formas de expresión de la Tradición (confesiones) y las tradiciones culturales.

⁷ Cf. A. González Montes, *Fundamentación de la fe* (Salamanca 1994) 549-600.

⁸ AISE, 84.

⁹ *Ibid.*, 86.

y, por tanto, como se llega a la recta interpretación del texto sagrado.

Protestantes:

- Cada porción de la Escritura debe interpretarse a la luz de la totalidad, porque la Escritura es intérprete de sí misma.
- La clave es el centro de la Escritura: encarnación, anonadamiento, redención, justificación, doctrina sobre el reino, doctrina ética de Jesús.
- Es importante la obediencia individual al Espíritu Santo.

Ortodoxos:

- La clave hermenéutica es la memoria de la Iglesia expresada en los Padres y en los Concilios ecuménicos.

Católicos:

- El depósito de la fe, del que es custodio el magisterio de la Iglesia y el testimonio de los Padres. Lo mismo que los ortodoxos más el magisterio vivo.

Aunque el criterio de autoridad en algunos de estos casos está fuera de las Escrituras éste no se concibe como algo ajeno a ellas, sino como clave que ayuda a entender la Escritura y le da su propia autoridad como Palabra de Dios. La lectura de la Palabra de Dios, a la luz de estas diversas claves, hace que haya divergencias de interpretación según la tradición de la que se parte para interpretar el texto. ¿Cómo superar esta situación que divide? El documento de Montréal ve en la exégesis moderna un instrumento que «ha contribuido ya en gran medida para acercar entre sí a las diferentes Iglesias, conduciéndolas a la Tradición»¹⁰. Y junto a esto propone como tarea:

¹⁰ Ibid., 87.

- Un estudio común de las Escrituras por parte de los representantes de las Iglesias.
- Estudiar más a los Padres y su forma de interpretar la Escritura.
- Búsqueda de «la» Tradición, revisando con sinceridad las propias tradiciones particulares.

El documento termina hablando de los puntos donde confluyen las Iglesias en sus diversas tradiciones. Nos interesa recordar el párrafo 68, que afirma: «Lo que es esencial en el contenido e interpretación del Antiguo Testamento y Nuevo Testamento continúa siendo esencial para la Iglesia en cualquier situación»¹¹. Dentro del movimiento que el Espíritu Santo desarrolla en la Iglesia para conducirla a la verdad completa la Escritura está en el centro de todas las Iglesias y de sus tradiciones diversas¹².

En la relación de Montréal, por tanto, al abrirse las perspectivas teológicas y eclesiales en su concepto de Tradición se dan a la vez pasos muy importantes para una nueva consideración de la Escritura y su lugar en el interior de la Iglesia. La dimensión de la «catolicidad» (nº 70), de comunión en la misma Tradición, y del imperativo misionero de fundar la «Una sancta ecclesia» y no cada uno los intereses de su Iglesia, son planteamientos eclesiológicos que han operado una revolución en la consideración ecuménica de la relación Tradición- Escritura, como puede verse en este interesante y fructífero documento ecuménico.

Relación de Bristol - 1967

Tal como hemos visto, la Conferencia mundial de Montréal de *Fe y Constitución* invitaba a las Iglesias al estudio de la hermeneútica como tema ecuménico de importancia vital en ese momento para continuar el estudio de la Escritura. Después del examen de esta cuestión por parte de

¹¹ Ibid., 93.

¹² Cf. G. O'Collins, «Criterios para la interpretación de las tradiciones», en: R. Latourelle - G. O'Collins, *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) 462-480.

cinco grupos, la Comisión de Fe y Constitución, tras una reunión en 1967 en Bristol, publicaba un Documento titulado: «Trascendencia del problema hermenéutico para el movimiento ecuménico».

El Documento describe en una primera parte el proceso hermenéutico que se apoya sobre todo en el método histórico-crítico. Un método tan apreciado en este momento que aquí se dice, la Iglesia está en deuda con él¹³. Uno de los problemas principales de la Biblia es que es una colección de tradiciones literarias muy diversas y, a menudo, contradictorias o en tensión. A veces se dan diferencias buenas que aparecen como aspectos complementarios de la verdad. Pero hay otras contradicciones debidas a desacuerdos teológicos reales dentro de un periodo bíblico o en situaciones sociales diferentes. ¿Qué hacer? El Documento no se atreve a afrontar las dificultades que esto plantea sobre todo a la teología sistemática. Pero recomienda no forzar las armonizaciones y respetar las diferencias del texto bíblico, tanto en el uso que la teología hace de la Biblia como su uso práctico en la Iglesia. El Documento da su versión y explica el por qué de las diferencias: «la diversidad de ideas dentro de la Biblia refleja la diversidad de acciones de Dios en situaciones históricas distintas y la diversidad de respuestas humanas a las acciones divinas»¹⁴. Las diferencias y contradicciones en el texto bíblico no deben verse como un muro infranqueable para el creyente. Es cierto entonces que la única verdad de Cristo tiene un testimonio histórico múltiple. Y de aquí pasa el Documento a aplicar al ecumenismo la consecuencia: la variedad de tradiciones eclesiásticas puede estar en relación con la diversidad de tradiciones presentes en la Biblia. La unidad de la Iglesia «implicará la aprobación de la unidad del Evangelio» que cuenta con un testimonio bíblico plural. Se está sugiriendo, por tanto, la unidad de la Iglesia en la diversidad de tradiciones confesionales.

Se describe después el proceso concreto de interpretación, con los pasos clásicos del método histórico-crítico. Y aquí se recomienda el hacer nuevas traducciones de la Biblia

¹³ Cf. *Trascendencia del problema hermenéutico para el movimiento ecuménico. Relación de Bristol 1967*, AISE, 98.

¹⁴ *Ibid.*, 100.

elaboradas con la colaboración de las diversas Iglesias, porque ello contribuirá en gran medida a la causa ecuménica¹⁵. Un último punto de esta sección recuerda que Evangelio e Iglesia se fundan mutuamente. El trabajo científico bíblico es importante, pero no puede aplicarse en directo a la predicación y al apostolado. Se aboga más bien por una «interacción»¹⁶ entre exégesis responsable eclesialmente y misión, culto y enseñanza de la Iglesia apoyados en la Escritura.

La segunda sección está dedicada a consideraciones generales en torno a la hermeneútica bíblica. Y la primera pregunta es: ¿hasta qué punto dirigen las tradiciones confesionales el proceso hermeneútico, es decir, hasta qué punto están influyendo los principios doctrinales y prácticos de cada Iglesia su forma de interpretar el texto bíblico? Puesto que parece evidente que esto se da, en el diálogo ecuménico sobre la Biblia suceden también dos experiencias muy positivas:

1. En el trabajo exegético, los investigadores descubren que sus opiniones a veces no representan tan plenamente los puntos de vista confesionales que ellos creían tener. Su trabajo les lleva a estar más abiertos a otros puntos de vista.

2. Sucede también que ciertos aspectos o doctrinas de la Escritura son puestos de relieve no a partir de un punto de vista confesional o por principios interpretativos, sino que es debido a una coyuntura histórica concreta que los cristianos deben afrontar.

Si bien la Relación de Montréal llegó a un entendimiento muy loable en la relación Tradición-Escritura-Iglesia, los problemas vuelven a resurgir cuando la Iglesia tiene que recurrir a la Biblia para interpretar y decir una palabra sobre

¹⁵ Por aquellos años se decía lo mismo en los diálogos entre el CEI y la Iglesia católica, en su primera Relación oficial tenida en Bossey-Ariccia 1966, donde entre los problemas particulares que hacen referencia a los campos de colaboración está la común traducción de la Biblia, tal como recomendaba ya DV, 22. Cf. A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum I*, 128. Lo mismo se dirá en su segunda Relación oficial tenida en Heraklion (Creta) 1967. Cf. A. González Montes, *Enchiridion Oecumenicum I*, 144-145.

¹⁶ AISE, 106.

un problema contemporáneo. Aquí se nota que cada Confesión aplica un acercamiento a la Biblia muy diferente, dependiendo del concepto que tenga de la Escritura y de la relación orgánica que otorga a ésta dentro de la Tradición.

Este documento termina haciendo una reseña de las resonancias que estaban teniendo los estudios bíblicos en los años sesenta para la cuestión ecuménica. En los años cuarenta se creía que los estudios de teología bíblica llevarían a las Iglesias a una convergencia creciente. Pero veinte años después la exégesis estaba centrada en las diferencias y contradicciones que aparecen en la Biblia, con lo cual el mensaje bíblico parecía dividir más que unir la comprensión común de las Iglesias. Sin embargo, más tarde se ha visto que estos estudios han ayudado a una concepción más profunda de la unidad. Ya en los propios libros canónicos hay lecturas divergentes de la Escritura. Luego la conclusión de este texto es que puede haber distintas interpretaciones de un mismo Evangelio, lo cual está legitimando que puede haber unidad y diversidad, y que esto se da «ya en los comienzos de la Iglesia»¹⁷. Se perfila aquí un soporte exegetico para la teología de carácter ecuménico, que habla de una unidad eclesial en medio de diversidades legítimas de las Iglesias con sus tradiciones particulares.

Relación de Lovaina - 1971

La Comisión *Fe y Constitución* creyó oportuno continuar, tras la cuestión hermeneutica de Bristol, con un tema muy relacionado con todo lo anterior: «la autoridad de la Biblia». Este es el título de la relación que en Lovaina tomó forma definitiva. En octubre de 1968 se consultó a 25 teólogos en Suiza. La reunión de estos teólogos pensó que era mejor comenzar con una exégesis conjunta de textos concretos para ver con qué autoridad ellos hablan al «hoy» de la Iglesia e iluminan los temas tratados. Después del ejercicio de esta exégesis práctica pasaron a la reflexión teórica sobre la auto-

¹⁷ AISE, 111. Es la idea que años más tarde expresará con más elaboración el teólogo Oscar Cullmann con su obra: *L'unité par la diversité. Son fondement et le problème de sa réalisation* (1986).

ridad de la Biblia y ofrecieron sus conclusiones. A este estudio se añadieron cuatro artículos de teólogos de las tres mayores confesiones: Eberhard Jüngel (evangélico, Alemania), Gerhard Krodel (luterano, EEUU), René Marlé (católico, Francia) y Juan Zizioulas (ortodoxo, Grecia). A la luz del estudio teológico que este material proporcionó, se trabajó el tema en varios grupos lingüísticos, que prepararon una relación con sus resultados. En esta conferencia, por primera vez, participaban de lleno los teólogos católicos. El conjunto de todas estas relaciones sirvió como documento de trabajo para la reunión de Cartigny (Suiza) en 1971. La redacción final de este estudio fue hecha por la comisión de Fe y Constitución en la reunión de Lovaina de 1971.

En la primera parte de esta Relación los términos de la cuestión son planteados con preguntas directas: «¿hasta qué grado tiene autoridad la Biblia para el pensamiento y la praxis cristiana?». La respuesta era, en principio, sencilla: tiene autoridad porque en ella oímos la Palabra de Dios y conocemos su voluntad. Pero esto no parece ser tan simple. Entonces, «¿cómo acercarnos a la Biblia de manera que a través del texto bíblico Dios pueda hablarnos con autoridad hoy?»¹⁸. Se encuentra aquí uno de los puntos centrales del problema, pues la autoridad de la Escritura debe ser un punto que une a los cristianos bajo una misma obediencia. Partiendo de que ya es bueno el hecho de que todas las Iglesias tengan en la Biblia un punto de referencia común, esto «une a cristianos de diferentes tradiciones. En el movimiento ecuménico se aprende a leer la Biblia con ojos nuevos. Su horizonte se amplía»¹⁹. Por tanto, el documento sitúa la cuestión hermenéutica en este agrandarse de horizontes que va creando la superación de estrecheces confesionales y hace ver la Palabra de Dios de un modo nuevo y convergente, tanto en la forma de entenderla como en la forma de llevarla a la vida.

Las Iglesias confiesan con sinceridad que, sin embargo, la Biblia «es extraña a su vida diaria» y encuentran difícil ver cómo Dios habla en las palabras de la Biblia. Además, ya se ha comprobado en los estudios bíblicos de carácter ecumé-

¹⁸ *La autoridad de la Biblia. Relación de Lovaina 1971*, AISE, 113.

¹⁹ *Idem.*

nico cómo las interpretaciones divergentes de la Escritura según las propias tradiciones es algo que desune y causa problemas en un acercamiento a la Escritura de cara a la unidad. Pero la solución no podrá nunca ser el abandono de la Biblia en el diálogo ecuménico. Se constató en Montréal que la Escritura no ocupa el mismo lugar en las diversas Iglesias. De ahí que: «en una proporción mucho mayor de lo que querríamos admitir, los métodos hermeneúticos empleados en la interpretación de la Escritura están influidos por las tradiciones particulares»²⁰. La autoridad de la Escritura depende del lugar donde la coloquemos en la vida de la Iglesia. Por ejemplo, si ella es «el» testimonio autorizado de la Tradición (reformados), entonces es principio y norma de toda cuestión. Si damos más importancia al proceso de la Tradición en la vida de la Iglesia (católicos y ortodoxos) daremos más peso a la enseñanza tradicional de la Iglesia y la Escritura no será tan exclusiva.

El documento reconoce, con los anteriores, que el método histórico-crítico de estudio de la Escritura ha sido aceptado por todas las Iglesias, lo cual constituye un punto de unión. Pero a su vez, dicho método ha desmontado muchas convicciones respecto a la Biblia y la forma de afrontar los datos bíblicos. Lo cual está obligando a «considerar la autoridad de la Biblia de un modo nuevo»²¹. Con este modo nuevo tiene que ver la forma de superar la distancia entre el texto y la situación actual del creyente. Dado que hay una gran distancia histórica entre la redacción de la Escritura y nuestro mundo y nuestras preocupaciones actuales, la forma de aplicar el texto y reclamar relevancia actual a la palabra bíblica no es sencilla. El documento presenta las diversas soluciones que hoy se dan a esta cuestión sin inclinarse a favor de ninguna.

Una segunda parte trata de aclarar qué se quiere decir con el concepto «autoridad» aplicado a la Escritura. A ello se responde con tres afirmaciones:

²⁰ AISE, 115.

²¹ AISE, 116.

1. «La Biblia tiene un peso determinado como documento literario». Todo el que la lee está, de alguna manera, sometido a su autoridad²².

2. La Biblia es el documento escrito que «da razón» de la Iglesia, y es «fuente indispensable de conocimiento para la Iglesia»²³. Es un documento único para acceder de forma fiel y genuina al testimonio sobre el que se funda la Iglesia.

3. En sentido estricto quiere decir que en ella se escucha la Palabra de Dios, y por ello conduce a los hombres a la fe. En última instancia esta autoridad es de Dios mismo, no de la Biblia como libro. La autoridad de la Escritura es, por tanto, una «autoridad derivada»²⁴.

Una vez aclarado el concepto, el documento se pregunta si es apropiado aplicar a la Biblia el término «autoridad». Las reservas ante este término venían sobre todo de los ortodoxos. Hubo diversidad de opiniones, porque el concepto «autoridad» se puede prestar a equívocos, sobre todo si se asocia a «autoritario» o «poder dominante». Por eso algunos preferían hablar del «papel», la «influencia» o la «función» de la Escritura. Pero, salvando los equívocos la mayoría de grupos mantuvo el término «autoridad», pero ésta entendida como un «concepto relacional»²⁵, es decir, un testimonio que debe aceptarse en libertad, un documento de fe de la Iglesia.

Una tercera parte aborda la cuestión de la relación que existe en la Biblia entre acontecimientos e interpretación. La Revelación de Dios llega en la Escritura en una «conexión indisoluble entre acontecimiento e interpretación» que no debe romperse, dice el documento²⁶. Todo se nos da en la Biblia por acontecimientos interpretados, y no hechos desnudos, que, en sí, serían mudos y no podrían vehicular la Palabra de Dios. En la elaboración de este documento se coincidía en afirmar que, «en cierto sentido, la interpretación es el acontecimiento»²⁷. La autoridad de la Biblia descansa en

²² Cf. AISE, 117.

²³ AISE, 118.

²⁴ Idem.

²⁵ AISE, 119.

²⁶ AISE, 120.

²⁷ Idem.

los hechos que han ocurrido y en la interpretación que los autores bíblicos han hecho de ellos. La autoridad de la Biblia deriva también de la proximidad temporal y sustancial de los autores bíblicos con los acontecimientos.

El problema viene cuando nos encontramos con varias interpretaciones de un acontecimiento en el libro bíblico o en varios de los libros. ¿Cómo armonizarlo? ¿Hay un centro a partir del cual juzgar la validez vinculante de algunas interpretaciones? Parece ser que en el Nuevo Testamento sí hay un centro, que es Cristo en los momentos más sobresalientes de su vida. Pero a la hora de decir qué textos y materiales son principales o secundarios todos convenían en ser muy cautos. Textos que hoy parecen no decir nada, tal vez en otras situaciones futuras sean muy significativos. Por eso, muchos grupos rechazaron la conocida expresión de «canon dentro del canon» o de «núcleo conceptual»²⁸. Se prefiere hablar de «Beziehungsmittle» (núcleo relacional), por ejemplo, la resurrección de Cristo o el amor de Dios, el reino de Dios, etc., por lo que respecta al Nuevo Testamento.

El documento apunta entonces a otra de las cuestiones más apasionantes en este tema. Y es que el proceso de interpretación iniciado en la Biblia no está cerrado, sino siempre abierto. Para que el texto tenga actualidad tenemos que entrar en el proceso interpretativo que ya está iniciado en la Biblia. Conociendo cómo los autores bíblicos interpretaron en su situación tendremos que hacer lo mismo en la nuestra. Para que haya una interpretación correcta se trata entonces de llegar a una «comunidad espiritual» con los escritores bíblicos²⁹. Es más, la Relación se atreve a decir: «del mismo modo que su interpretación estuvo relacionada con la obra reveladora de Dios, así debe estar orientada análogamente la nuestra»³⁰. Luego el contexto y las preguntas que hacemos al texto son determinantes. Son los que nos permiten entrar en el proceso continuo de interpretación iniciado en la Escritura por sus autores, y nos permiten comprenderla y llevarla a la vida.

²⁸ AISE, 123.

²⁹ AISE, 124.

³⁰ Idem.

Una cuarta parte aborda la cuestión del «quien» está detrás del proceso de interpretación que nos permite entrar en «comunidad espiritual» con los autores bíblicos. La referencia a este «quien» nos da la clave última de la autoridad de la Biblia. Si la Biblia tiene autoridad es porque en ella «Dios se muestra como el Señor y el Redentor»³¹. Y esto conduce a la cuestión de la «inspiración». Si en la Biblia se muestra el rostro y la voz de Dios que interpelan al hombre, será porque en ella «obra el mismo Dios», es decir, «su Espíritu». Esta afirmación antes de ser un presupuesto dogmático es «el resultado de la experiencia en la que el mensaje de la Biblia se muestra a sí mismo con autoridad»³². El documento desarrolla aquí su doctrina pneumatológica como clave central que ayuda a desbloquear los pasos difíciles que en estas cuestiones se han de afrontar. De nuevo la pneumatología se muestra como esencial a todo pensamiento teológico y ecuménico.

El texto no rehuye la pregunta: si la inspiración la deducimos de la capacidad de ese texto de llevarnos a Dios, ¿no habría que decir que los autores patristicos o teólogos y predicadores actuales están también inspirados? Por eso habrá que caminar hacia un argumento ulterior «acerca de si Dios se ha ligado a través de su Espíritu a la Biblia en su totalidad y en qué sentido lo ha hecho»³³. Con ello hay que afirmar la intervención continua del Espíritu en la Iglesia, que tiene su fase inicial en los autores bíblicos y sus interpretaciones, las cuales una vez sedimentadas, no quedan como algo independiente del Espíritu. «Para ser a su vez transmitidos deben ser leídos en el Espíritu»³⁴, es decir, la comprensión de esa Palabra está unida a los testigos vivos que el Espíritu sigue suscitando en su Iglesia. Con lo cual habría que preguntarse (y el documento lo deja sólo como pregunta) si no es sólo en la Iglesia donde podemos entender y vivir esos textos como Palabra de Dios realmente creada por el Espíritu Santo.

Por último, en un quinto punto se plantea la pregunta: ¿cómo usar legítimamente la Biblia?

³¹ AISE, 127.

³² AISE, 128.

³³ Idem.

³⁴ AISE, 129.

1º Las Iglesias están de acuerdo en que la Biblia no puede ser convertida en una ley, en una regla que da cobertura normativa a todas las situaciones de la vida. No es una norma que se impone desde fuera, sino un testimonio sobre el Dios liberador que se escucha en la Iglesia, que es la comunidad de testigos de ese Dios.

2º Debe ser leída en la certeza que ella nos desvela la verdad. Por eso no podemos considerarla un texto inspirado junto a otros, o escoger de ella sólo lo que más nos interese. Ella tiene prioridad en el pensamiento y la praxis de la Iglesia. Ella contiene el «desvelamiento previo del último sentido de nuestro mundo y de nuestras vidas»³⁵.

3º La Biblia es un libro crítico, en el sentido que no se deja dominar por el pensamiento de la Iglesia. De ahí que en el pasado hayan surgido tantas controversias a la hora de comprender y aplicar su mensaje. En el fondo también el cuestionamiento de la autoridad de la Iglesia va unido al problema de la autoridad bíblica.

4º Puesto que los autores bíblicos hablaron y actuaron en respuesta a los desafíos de su tiempo, la Biblia habla con autoridad, no sólo cuando es usada para el culto, sino cuando es puesta en relación con las cuestiones candentes de cada tiempo.

5º Puesto que la situación actual forma parte del proceso interpretativo, los métodos exegéticos actuales «no producen necesariamente hallazgos idénticos» a los del pasado. Y ello lleva a afirmar al documento: «la autoridad de la Biblia universalmente reconocida no es garantía de la unidad de la Iglesia»³⁶. El actual proceso de interpretación es continuación del iniciado en la Escritura, y sólo así no es letra muerta, sino Espíritu vivo.

Estas últimas afirmaciones llevan al documento a terminar con la pregunta: «¿cómo debe interpretarse la Biblia para que haya una unidad genuina en Cristo?». El documento trata de responder en la dirección de que la experiencia de las Iglesias en el trato con la Biblia conduce «a una nueva

³⁵ AISE, 130.

³⁶ AISE, 131.

comprensión de la unidad»³⁷. Es la experiencia vivida al tratar de responder juntos a los desafíos del mundo la que guía un uso legítimo de la Biblia en el que ella muestra en forma nueva su autoridad. El documento, por tanto, termina haciendo apelación a la conjunción de vida y reflexión, de donde brotará una respuesta, aún no del todo conocida, a la cuestión de un uso legítimo de la Biblia que lleve a las Iglesias a la unidad.

Relación de Bangalora - 1978

Una vez elaborada la relación anterior sobre la autoridad de la Biblia un comité recomendó estudiar el tema de la relación entre el Nuevo y el Antiguo Testamento, y la significación actual de este último. El secretariado de *Fe y Constitución* solicitó en Holanda a un grupo de teólogos de varias Iglesias que elaborasen un texto base. El grupo preparó un documento titulado «La relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento». El texto fue discutido en la reunión del comité de *Fe y Constitución* en Zagorsk en 1973, y al año siguiente en el pleno de la Comisión en Acre. Se recomendó proseguir el trabajo con la ayuda de exégetas individuales y grupos de teólogos. Con las aportaciones recibidas la Comisión Permanente de Fe y Constitución reunida en Loccum (Alemania) en julio de 1977 redactó la relación que sería aprobada en 1978 en Bangalora por la Comisión Permanente.

«Significado del Antiguo Testamento en relación con el Nuevo». Este es el título final del documento, que se convierte en punto de partida para preguntar, ¿qué lugar y significado actual tiene el Antiguo Testamento en relación con el Nuevo? Los trabajos anteriores dejaban sin desarrollar la interconexión entre los dos Testamentos y el valor e interpretación específica del Antiguo Testamento. Estas cuestiones dividen aún a las Iglesias, y además están directamente relacionadas con el diálogo de las Iglesias con otras religiones y creencias. El documento, al introducirse en este campo de problemas profundizó mucho en ellos y llegó a fórmulas muy clarifica-

³⁷ Idem.

doras y de gran belleza en su misma redacción. Es, ciertamente, uno de los documentos más elaboradas y mejor pensados de cuantos venimos analizando.

Comienza con un primer punto en el que plantea los problemas principales:

1º) ¿De qué Antiguo Testamento estamos hablando? Unas Iglesias se adhieren a la versión griega de los setenta. Ésta contiene interpretaciones de sabor helénico del texto hebreo. Otras Iglesias se adhieren al texto masorético hebreo, más centrado en la «torah» y los profetas.

2º) El Antiguo Testamento es usado en las Iglesias de modo diferente. Unas dan más relieve al uso litúrgico, y esto es bueno, pero los textos del leccionario, leídos fuera de contexto y oídos por personas no formadas en el estudio bíblico, corren el peligro de ser «puras fórmulas»³⁸ que no permiten su correcto entendimiento. Otras Iglesias usan más los salmos, de modo «participativo» y usan en general los textos del Antiguo Testamento aplicando el texto a la vida de la Iglesia actual. Otras usan el Antiguo Testamento más para su enseñanza y predicación, para la catequesis narrativa con los niños y doctrinal-homilética con los adultos. Esto lo hacen sobre todo las Iglesias de tradición reformada. Con el descubrimiento del método histórico-crítico, las Iglesias usan este instrumento de forma diversa, y algunas desconfían de su validez para la aplicación del texto al presente.

En el terreno de las dificultades con el Antiguo Testamento hay excepciones en la lectura actualizada del mismo, como en las Iglesias de Africa, que espontáneamente consideran el Antiguo Testamento como «un libro propio»³⁹. Incluso les resulta más fácil el acceso a este Testamento que al Nuevo. El Antiguo Testamento, por otra parte, ha cobrado actualidad en las diversas teologías de la liberación, socio-políticas o de cristianos con principios marxistas. Ejemplo: el motivo del Éxodo, o los profetas del siglo VII a.C. y sus denuncias sociales en favor de los pobres.

³⁸ *Significado del Antiguo Testamento en relación con el Nuevo - Relación de Bangalora 1978*, AISE, 136.

³⁹ AISE, 137.

3º) Otra cuestión importante en el debate de las Iglesias es la continuidad histórica entre ambos Testamentos. Es claro que Jesús, de quien va a surgir el Nuevo Testamento como testimonio, era un judío que enraizó su ser, su mensaje y su pensamiento en el Antiguo Testamento. Es claro que la Biblia de la primitiva Iglesia era el Antiguo Testamento. Ahora bien, la Iglesia y el Nuevo Testamento no son la única continuidad histórica del Antiguo. Por una parte está el judaísmo rabínico del pueblo judío, y por otra está, el Islam, que hunde las raíces en buena parte en el Antiguo Testamento. Todas las Iglesias concuerdan en que, por su continuidad histórica, el Antiguo Testamento es necesario para comprender el Nuevo. Pero, dicho esto, no todas le dan el mismo valor.

a) Para algunas la continuidad histórica no tiene ninguna significación teológica.

b) Otras ven en el Nuevo Testamento un relectura del Antiguo a la luz de Cristo. La relación histórica de ambos Testamentos tiene importancia teológica⁴⁰.

c) Otras, además de lo anterior dan mucha importancia al valor teológico de dicha continuidad. Por medio de Cristo la Iglesia es insertada en la historia de Dios con el Israel del Antiguo Testamento.

4º) Las diferentes posturas que se acaban de reseñar determinan las relaciones de la Iglesia con los judíos y con otras creencias religiosas. Los que sostienen la postura a) no atribuyen un lugar importante al pueblo judío en la historia de salvación, ni antes ni después de Cristo. Los que afirman la posturas b) y c) dan importancia a la función especial, pasada y presente, que el pueblo judío ocupa en el designio divino de salvación.

5º) Por lo que se refiere a la relación de los cristianos con otras creencias e ideologías también esta relación está determinada por la postura de base.

⁴⁰ En esto coinciden la mayor parte de las Iglesias: claramente ortodoxos, católicos, anglicanos y una gran parte de los protestantes. Cf. la posición ortodoxa en J. Breck, «Comment lire l'Ancien Testament?», *Supplément au SOP*, 250 (2000) 1-12. Document 250.A.

a) Esta postura acentúa más el señorío de Dios en la historia y por eso da más valor a las creencias actuales y quita valor al pasado, incluso del Nuevo Testamento. Puede comprenderse a Cristo y su mensaje a partir de las filosofías y religiones actuales. Entonces lo propio de la cristología actual es que sea cristiano-hindú, budista o cristiano-marxista, por ejemplo.

b) En la segunda postura las otras creencias y religiones reciben un enfoque diverso. Lo mismo que en el Nuevo Testamento es asumido el Antiguo Testamento y es reinterpretado críticamente a la luz de Cristo, los cristianos de otras culturas y religiones deben conservar su herencia cultural y religiosa reinterpretándola críticamente. La relación entre Nuevo Testamento y Antiguo Testamento es la clave y modelo de esta reinterpretación.

c) Aquí la relación de ambos Testamentos es muy estrecha. El Antiguo Testamento es tan normativo como el Nuevo. Dios ha escogido a Israel y a Cristo para que permanezcan como modelo para siempre. Los cristianos testimonian las afirmaciones de fe de ambos Testamentos. Aquí, la actitud del Antiguo Testamento respecto a otras religiones, actitud que puede denominarse «dialéctica» porque acepta aspectos compatibles y rechazaba lo que no era compatible con su fe, sirve de modelo a los cristianos en sus relaciones con otras religiones.

Una vez vistos los aspectos más problemáticos el documento dedica algunos puntos a las perspectivas comunes de las Iglesias en su visión del Antiguo Testamento. El punto común que une a las Iglesias y que en este documento quieren testimoniar es: «deseamos afirmar nuestra creencia de que el Antiguo Testamento posee una importancia teológica decisiva para la fe misma. Por ello queremos subrayar en primer lugar la unidad de toda la Biblia»⁴¹. El único Dios, que se relaciona con una criatura y su creación es quién crea la unidad en los diversos testimonios del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. Ningún concepto o categoría teológica bíblicos pueden expresar en toda su riqueza esta relación de Dios con el mundo. Está el concepto de alianza, el de espe-

⁴¹ AISE, 142.

ranza o el de sabiduría. Pero ellos son siempre desbordados, si bien es verdad que articulan en gran parte la unidad de ambos Testamentos. La relación de ambos Testamentos mediante el concepto de «evolución histórica» no parece encontrar consensos. No parece que estemos ante una evolución lineal en cuanto a las expresiones de fe y de la relación Dios-hombre. En la historia se dan progresos y retrocesos en los dos Testamentos.

Lo cierto es que cada Testamento tiene su especificidad. En el Nuevo Testamento hay novedad, hay superación y hay plenitudes que tienen que ver con el cumplimiento de promesas. Ahora bien, ya en el Antiguo Testamento están las «semillas»⁴² de lo que en el Nuevo Testamento sobrepasa al Antiguo. En todo caso se ha de tener cautela con el concepto de «cumplimiento» en el Nuevo Testamento, para que esto no signifique dejar caduco y obsoleto al Antiguo. Algunas cosas, como por ejemplo las leyes cúllicas, es verdad que quedan caducas. Pero justamente el cumplimiento pone de relieve la continuidad de los dos Testamentos.

Con todo, no debe olvidarse que hay muchas cosas del Nuevo Testamento que siguen en espera de cumplimiento, pues no ha llegado la plenitud escatológica. En esto coinciden ambos Testamentos, con la diferencia que en el Nuevo decimos que en Cristo ya se ha anticipado el final, y la victoria final ya ha comenzado. Cristo es garantía del sentido último de la historia. Cristo como aquel que da cumplimiento a la ley es el que la lleva a un origen y plenitud, reinterpretándola y universalizándola de forma nueva. Cristo cumple las promesas, pero de forma nueva e inesperada, aunque esto ya sucede a menudo con las promesas en el Antiguo Testamento mismo, cuando se cumplen dentro de él. En ambos la promesa supera el cumplimiento, que es siempre parcial, con lo cuál la promesa está siempre abierta. Al cumplirse algo, la promesa suele acrecentarse hacia algo mayor. Por lo que la relación de ambos Testamentos no se deja reducir al esquema promesa-cumplimiento. El Antiguo Testamento, no es una «mera preparación a Cristo... Con la

⁴² AISE, 146.

continuación de la historia después de Cristo el Antiguo Testamento se abre a nuevas posibilidades»⁴³.

Por otra parte, si nos adentramos en lo que es específico del Antiguo Testamento vemos que en muchos aspectos de la revelación el Antiguo Testamento es más explícito que el Nuevo. Ejemplo: Dios como creador, la santidad y majestad de Dios, su celo, el lugar del hombre en el cosmos, la atención a la naturaleza, la denuncia de las estructuras sociales injustas, etc. Esto hace del Antiguo Testamento una Palabra esencial para los cristianos actuales en su lucha por afrontar los retos éticos, estructurales y ecológicos de la actualidad.

Queda, pues, como convicción de las Iglesias que «la Iglesia, confesando que Dios era y es el mismo antes y ahora, ha mostrado su convicción de que el Antiguo Testamento podía hablarle con autoridad en la nueva y diferente situación»⁴⁴. Pero una lectura actualizada, para que no sea arbitraria, debe ir acompañada de los métodos de la investigación moderna, aunque ellos, por sí solos no aseguren la comprensión real del Antiguo Testamento. Entonces ¿quién y cómo debe hacerse esa relectura? El documento puntualiza de nuevo acudiendo a la pneumatología: «es el Señor, muerto y resucitado, quien ilumina y reinterpreta el Antiguo Testamento por medio del Espíritu»⁴⁵. Puesto que el Espíritu hace actual la reinterpretación en la Iglesia del Antiguo Testamento, el documento da un paso más y afirma que las formas que utiliza el Nuevo Testamento para reinterpretar el Antiguo nos inducen a usar los mejores métodos que están hoy a nuestro alcance. Ello nos lleva, a veces, a diferir con la reinterpretación que en el Nuevo Testamento encontramos del Antiguo. ¿Es esto algo malo? No, ocurre simplemente que «el significado de los textos veterotestamentarios que percibimos no ha sido agotado por la interpretación neotestamentaria»⁴⁶. Esto no debería asustarnos. Los Santos Padres continúan reinterpretando a su modo el Antiguo Testamento, siguiendo los pasos de lo que hace el Nuevo, pero también con independencia y creatividad.

⁴³ AISE, 149.

⁴⁴ AISE, 150.

⁴⁵ AISE, 151.

⁴⁶ Idem.

La parte segunda se cierra con algunas anotaciones en torno al uso del Antiguo Testamento en la predicación. Allí se anota algo interesante: normalmente cuando se predica sobre el Antiguo Testamento se hace referencia a Cristo y a los contenidos del Nuevo Testamento. Pero hay que tener en cuenta que, puesto que el Antiguo Testamento es más que una mera preparación a Cristo y aún tiene validez por sí mismo, puede predicarse sobre el Antiguo Testamento sin referencia al Nuevo, y la razón es que «el Antiguo Testamento tiene su propio valor kerigmático»⁴⁷, aunque lo predicado nunca deba estar en contradicción con los contenidos principales del Nuevo Testamento.

El documento termina con una tercera parte mostrando la relevancia ecuménica de estas afirmaciones y dando algunas recomendaciones. *Confesar la fe común y a Cristo según las Escrituras* forma parte de las bases del CEI. Para dar unidad a las Iglesias habrá que eliminar los elementos de división, y entre ellos la diferente consideración del Antiguo Testamento. La unidad de las Iglesias es muy importante también de cara al diálogo con otras creencias y religiones. Puesto que en la resolución de problemas sociales hoy se vuelve la mirada al Antiguo Testamento, será muy útil tener claros los criterios que tratan sobre la autoridad de esta parte de la Escritura para no ahondar las divisiones cuando volvemos a él.

En otro orden de cosas, un problema importante en las Iglesias es la polarización entre la dimensión «vertical» de la fe y la «horizontal», cosa que en los años setenta del siglo XX era muy frecuente. La conjunción de ambos Testamentos, el Nuevo Testamento más verticalista y el Antiguo Testamento más horizontalista, puede preservar a las Iglesias de tensiones internas en este sentido.

Como recomendaciones al final de la reflexión se señalan acciones concretas y muy útiles:

a) Tener una misma traducción del canon veterotestamentario en todas las Iglesias. Por eso, se debería utilizar mejor el texto hebreo, mas los libros deuteroacanónicos. De

⁴⁷ AISE, 153.

ahí la importancia de las traducciones ecuménicas del Antiguo Testamento (Ejemplo: la TOB francesa).

b) Las Iglesias deben preguntarse qué lugar ocupa el Antiguo Testamento en su culto y enseñanza, deben reconsiderar sus leccionarios, predicaciones y material catequético.

c) Las Iglesias deben profundizar y estudiar el uso del Antiguo Testamento en el diálogo con otras religiones y creencias.

d) Se espera que el estudio del Antiguo Testamento en las Iglesias profundice la relación entre la Iglesia y el pueblo judío.

Subcomisión Luterano-Ortodoxa

Declaración sobre el canon y la inspiración de la Sacra Escritura - 1988

La Federación Luterana Mundial y las Iglesias Ortodoxas iniciaron el diálogo ecuménico bilateral con una comisión mixta en 1981. Diversas subcomisiones se ocuparon de temas concretos. Una de ellas se ocupó de la Biblia en su sesión de trabajo en Venecia en 1988. Produjo un corto documento que se ocupa de los dos temas del título: el canon y la inspiración de la Escritura. Y en él ambas Iglesias comienzan reconociendo que la Biblia «sigue siendo el gran tesoro de la Iglesia y su norma (canon) para la fe y la vida»⁴⁸.

1º Respecto al canon el Documento aborda varias cuestiones en las que parece llegarse a un acuerdo. En primer lugar se aborda la cuestión del canon del Antiguo Testamento y el problema de los libros deuterocanónicos. Se constatan los «diferentes usos» de la Iglesia en la antigüedad sobre el número de libros del canon veterotestamentario. El Concilio Quinisexto (Trullano), del 691 aprobó estos diferentes usos de las Iglesias locales, que incluía el uso del canon corto, medio o completo. La Iglesia Ortodoxa distinguía entre

⁴⁸ *Declaración sobre el canon y la inspiración de la Sagrada Escritura* - Subcomisión luterano-ortodoxa 1988, AISE, 158-163; aquí 158.

los libros canónicos en el sentido estricto del término y los «anagignoskomena», comprendidos en el canon y usados para la vida de la Iglesia. Los luteranos distinguen también entre libros canónicos en sentido estricto y los que añade la traducción de «los Setenta», a los que llama «apócrifos», lo cual se corresponde con los «anagignoskomena» ortodoxos. También los luteranos declaran que estos libros forman parte del Antiguo Testamento, pero sin que tengan la misma importancia.

Por lo que se refiere al canon del Nuevo Testamento, se declara en el Documento que ambas Iglesias están convencidas de que fue el Espíritu Santo quien guió a la Iglesia al fijar los libros del Nuevo Testamento y es este influjo el que determina el valor canónico de cada libro. En cuanto al número de libros «no existe divergencia alguna entre nuestras Iglesias»⁴⁹, declara el Documento conjunto. Después se cita expresamente cada libro de ambos Testamentos. Por ambas Iglesias se reconoce que el canon bíblico es «fruto especial de la vida de la Iglesia y don específico (un 'carisma') de ésta»⁵⁰.

2º Con relación a la inspiración también se remite a la pneumatología y se dice que hablar de inspiración es «hablar de la obra del Espíritu Santo». Y la define como «vía que Dios ha elegido para actuar entre nosotros», mediante la cual el Espíritu Santo «da testimonio de la verdad y crea y sostiene la fe de los creyentes»⁵¹. Es curioso como en la relación que se establece entre Dios y el hombre ambas Iglesias rechazan la «analogía entis» (doctrina que se formuló en el occidente latino medieval), y se remiten a la teología negativa del Oriente: no se puede ni concebir ni expresar a Dios. A pesar de ello, el autor inspirado usa conceptos del lenguaje ordinario para conducir hacia la experiencia de Dios. La forma ordinaria de inspiración es la «epiclesis» o venida del Espíritu al corazón del hombre. Por eso, revelación e inspiración van unidas, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. La inspiración, por tanto, es la continuación de Pentecostés, que

⁴⁹ AISE, 160.

⁵⁰ AISE, 161.

⁵¹ Idem.

llevará a los fieles a la verdad completa y tiene que ver con la inhabitación del Espíritu en cada creyente.

Ahora bien, se aclara aquí que «la Sagrada Escritura es el testimonio inspirado y canónico de la revelación pero no la revelación misma»⁵². Y esto quiere decir que las palabras y conceptos bíblicos son inspirados en el sentido de «guías infalibles hacia la unión con Dios», pero no que digan lo que es Dios en sí, puesto que él es incomprensible e inexpressable. Para realizar una exégesis correcta, el estudioso de la Biblia debe tener «la misma expresión de revelación e inspiración que los autores bíblicos», en el sentido de estar, ellos también, inspirados por el Espíritu Santo. Así lo fueron los Padres, y así lo vio Lutero en su «Catecismo Menor». Se formula, pues la doctrina de una «comunidad espiritual» entre el autor bíblico y el lector actual para comprender el texto sagrado.

*Un tesoro en vasos de barro: contribución a una reflexión ecuménica sobre hermenéutica - 1999*⁵³

Hasta aquí llega la exposición de las relaciones del CEI en su historia hasta la década de los años noventa del siglo XX. En el año 1993 se producían dos hechos muy importantes para el tema que nos ocupa. Por una parte, en ámbito católico, venía publicado el documento de la «Pontificia Comisión Bíblica» en conjunción con la *Congregación para la Doctrina de la fe* titulado: «La interpretación de la Biblia en la Iglesia»⁵⁴. Este documento vino a reforzar las intenciones de *Fe y Constitución*, pues está en la misma línea de los documentos elaborados anteriormente por el CEI, pero a su vez,

⁵² AISE, 162.

⁵³ El texto lo tomo de la versión castellana, «Un tesoro en vasos de barro. Contribución a una reflexión ecuménica sobre hermenéutica», *Diálogo Ecuménico* XXXV (2000) 155-194. Texto original: «A Treasure in Earthen Vessels. An Instrument for an ecumenical hermeneutics», *Faith and Order Paper* 182, (Ginebra 1999). También puede verse en «Un tesoro in vasi d'argilla. Fede e Costituzione», *Il Regno* doc. XLV (2000) 117-126.

⁵⁴ Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia 1993*, (Madrid 1994).

representa un esfuerzo cualificado por parte de la Iglesia católica de contribuir a un avance doctrinal en las cuestiones hermenéuticas de la Escritura en perspectiva ecuménica. Por otra parte, en el mismo año, tenía lugar en Santiago de Compostela la *V Conferencia Mundial de Fe y Constitución*. Dicha Conferencia, en sus documentos, dejó consignado justamente el encargo de volver al estudio sobre el problema hermenéutico.

La sugerencia fue aceptada y así se dio inicio a un nuevo estudio sobre temas de hermenéutica textual, estudio que será terminado en noviembre de 1998 y presentado públicamente en agosto de 1999. Lleva por título: *A Treasure in Earthen Vessels. An Instrument for an Ecumenical Hermeneutics*. Se gestó en tres sesiones de estudio: Dublín (1994), Lyon (1996) y Bossey (1998). Es muy importante subrayar que ha sido elaborado por una considerable cantidad de Iglesias y por las instituciones ecuménicas más relevantes. El estudio consta de una introducción y tres capítulos. Repasamos sus contenidos.

Ya en la introducción se deja claro que aquí se va a exponer un concepto más amplio de hermenéutica que el habitual y el de anteriores documentos del CEI. Se le llama «*hermenéutica ecuménica*». ¿En qué consiste? Comparte los objetivos de toda hermenéutica general y los de la hermenéutica teológica. Pero, dentro de esta última, la hermenéutica ecuménica tiene como tarea específica la de «analizar cómo los textos, los símbolos y las prácticas típicas de las diversas Iglesias pueden ser interpretados, comunicados y recibidos en el momento en el que las Iglesias entran en diálogo» (n. 5). Por eso es una hermenéutica al servicio de la unidad de la Iglesia. Los objetivos que tiene son fundamentalmente tres:

1. Buscar una mayor coherencia en la interpretación de la fe y en la comunión, puesto que todos los cristianos a una voz alaban a Dios.
2. Hacer posible una re-apropiación de las fuentes de la fe cristiana que sea recíprocamente reconocible.
3. Preparar el terreno para una oración común.

Y, puesto que a través de este método se trata de llegar a una interpretación que hace patente la unidad fundamental de la fe y de la Iglesia, se le llama también una «hermenéutica de la coherencia»⁵⁵. Aunque estos títulos no se desarrollan en el documento en cuanto a sus contenidos y a las consecuencias doctrinales, ciertamente abren pistas de reflexión para el futuro que son ya muy prometedoras.

El documento define a la Iglesia, de entrada, como «comunidad hermenéutica». Una definición muy acertada que ejerce de forma adecuada de marco referencial para todo lo que se va a decir⁵⁶. La Iglesia es tal precisamente porque ejerce una continua labor interpretativa como tarea propia de su dinámica vital. El n. 7 del Documento señala que en cuanto *comunidad hermenéutica* la Iglesia se deja interpretar por la Palabra de Dios, que a su vez no cesa de interpretarla. Pero además, el diálogo ecuménico es el instrumento que en mayor medida está poniendo a las Iglesias en actitud de «interpretación» de sus propias tradiciones y de interpretación de las tradiciones de las otras Iglesias, con lo cual, cada vez con mayor intensidad toma cuerpo una más amplia comunidad hermenéutica eclesial⁵⁷. Esto supone aceptar que el Espíritu Santo habla a cada Iglesia, y a las otras Iglesias por medio de cada una de ellas, lo cual debe conducir a una «hermenéutica de la confianza». Es un presupuesto eclesiológico muy interesante, que al menos la Iglesia católica ya ha incorporado a su pensamiento ecumé-

⁵⁵ Cf. K. Raiser, «Un'ermeneutica dell'unità», en: *Studi Ecumenici* XV (1997) 149-166.

⁵⁶ «Justamente en el ámbito de Fe y Constitución se puede colocar la que, creo, se puede definir la más consistente novedad en el ámbito de la discusión hermenéutica en el interior del movimiento ecuménico, y que está encerrada en la fórmula 'la Iglesia como comunidad hermenéutica'. P. Sgroi, «La chiesa come comunità ermeneutica», *Studi Ecumenici* XVIII (2000) 41.

⁵⁷ «Recientemente todo este discurso pasa a través de dos tesis específicas: - la Iglesia (en su totalidad y universalidad de "comunidad de Iglesias locales"; y en sentido derivado y analógico también el CEI) debe cualificarse como "comunidad hermenéutica", pero entonces la hermenéutica de la unidad debe presuponer "la hermenéutica de la diversidad", L. Sartori, «Il CEC verso una nuova stagione? Considerazioni ecclesologiche», *Studi Ecumenici* XVIII (2000) 30.

nico, tal como lo manifiesta expresamente la encíclica «*Ut unum sint*» en los nn. 47-48⁵⁸.

El estudio trata de ser práctico, y llegar a cuestiones que sirvan con cosas concretas a la unidad. Puesto que muchas de las divisiones entre los cristianos tienen su origen en conflictos de interpretación de textos, símbolos y prácticas de la fe cristiana, lo importante es encontrar un punto de acuerdo en el modo cómo hay que interpretar las tradiciones, y así se podrán superar las diferencias que dividen aún a las Iglesias, sobre todo en sus aspectos más vitales y prácticos⁵⁹.

Con esta intención de base, la parte primera es la que más se ocupa de la interpretación de la Escritura. Lleva por título: «Una interpretación común de la única Tradición». Parte de lo que ya se dijo en Montréal, y por eso pone en guardia contra la «amnesia ecuménica», mal que a todos amenaza. Se reconocen los pasos decisivos dados sobre esta importante cuestión teológica en Montréal, sobre todo de cara a superar la vieja disputa católico-protestante del «*sola Scriptura*» frente al principio «Escritura y Tradición»⁶⁰. Con su forma de plantear las cuestiones de la Tradición dicho documento inició un camino muy fecundo. Pero el actual documento quiere ir más allá, en el n. 17 afirma que Montréal no explicó en manera suficientemente exhaustiva todas las implicaciones del hecho que la única Tradición se encarne en concretas tradiciones y culturas. Dicha Conferencia no podía

⁵⁸ Por lo que se refiere al Protestantismo, cf. D. Korsch, «Kulturhermeneutik als Aufgabe der Theologie. Der gegenwärtige Beitrag des Protestantismus zur Kultur als Konsequenz seiner Geschichte», *Una Sancta* 55 (2000) 2-11.

⁵⁹ Según el ecumenista franciscano T. Vetralli, «la fuerte declaración se encuadra dentro de la constatación de la parcialidad del camino ecuménico recorrido hasta ahora: diálogos teológicos muy avanzados y necesarios, así como compromiso en el testimonio común, no han permitido dar ningún paso adelante en la unidad oficial o institucional de las Iglesias. La unidad ha de ser buscada y promovida en la vivencia cristiana y evangélica» T. Vetralli, «Un documento poco conosciuto: "Un tesoro in vasi di creta". Uno strumento per una riflessione ecumenica sull'ermeneutica», en: *Studi Ecumenici XVIII* (2000) 84.

⁶⁰ Cf. L. Sartori, «Ermeneutica ecumenica. Il metodo di Lutero e l'eresesi cattolica», en *Il Regno XLIV* (1999) 541-544.

ir más allá de la Declaración de Toronto (1950) y de los criterios eclesiológicos que en ella hizo el CEI. Por eso Montréal dejó abierta la cuestión de cómo las Iglesias pueden discernir la verdadera Tradición. Estudios posteriores han ido abordando la cuestión hermenéutica, como ya se ha visto: Lovaina, Bristol, Consulta de Odesa [1977], Accra [1974], Bangalora [1978], etc.

De acuerdo con los escritos anteriores, el presente documento toma como ejemplo de legítima y buena hermenéutica lo que las Iglesias practican con el método histórico-crítico en la Escritura. Este método, se dice, ha dado «una contribución esencial a la actual convergencia ecuménica y al crecimiento de la *koinonia*» (n. 21). Por tanto, resulta muy útil como instrumento apropiado para una «hermenéutica ecuménica», donde las Iglesias obtienen resultados de común acuerdo en la interpretación de la Escritura. Pero no por eso la interpretación de la Palabra de Dios debe limitarse a dicho método. Hay muchos otros medios de aproximación al texto que ayudan a la Iglesia a vivir la Escritura en los diversos contextos de una Iglesia universal.

Anotamos que es ya muy significativa esta terminología, que amplía horizontes en clave eclesiológica para situar el problema hermenéutico. No es, por tanto, arriesgado afirmar que este último Documento de *Fe y Constitución* que estamos analizando es en gran parte fruto de una visión más amplia de la hermenéutica que los anteriores, visión mucho más completa y auténtica porque precisamente está enraizada en la vida de las Iglesias y en lo mejor de los frutos de la reflexión eclesiológica conjunta que ha tenido lugar en los últimos años del diálogo ecuménico. Reflexión sobre la Iglesia que sigue siendo hoy el centro de los diálogos interconfesionales actuales⁶¹. Por eso se habla aquí de no olvidar la expe-

⁶¹ Cf. K. Raiser, *To Be the Church. Challenges and Hopes for a New Millennium* (Ginebra 1997) 124 pp.; Lewis S. Mudge, *The Church as Moral Community. Ecclesiology and Ethics in Ecumenical Debate* (Ginebra 1998) 192 pp.; *The Nature and Purpose of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement, Faith and Order, Paper 181*, (Ginebra 1999) 62 pp. Traducción española, *Naturaleza y finalidad de la Iglesia. Una etapa en el camino hacia una afirmación común*, *Diálogo ecuménico* XXXV (2000) 303-357.

riencia viva de las personas y las comunidades en su contexto cultural como instancia crítica para leer el texto bíblico, sin olvidar los métodos tradicionales: la lectura patrística, litúrgica, homilética, dogmática y alegórica del texto.

Podríamos decir que es la «catolicidad sincrónica» de cada Iglesia local la que determina en gran parte la comprensión del texto, por lo que la vida, la liturgia, las opciones éticas, la memoria de cada comunidad es una instancia de primer orden en la hermenéutica eclesial (n. 23)⁶². De modo que la «experiencia de vida» de cada comunidad cristiana se convierte ella misma en lectura e interpretación del texto bíblico, y no es sólo un lugar del que partir para acercarse a dicho texto. La razón que sustenta este principio es que ya los textos bíblicos han nacido de situaciones históricas concretas y a través de ellas es como se ha revelado el Dios Trino. Pero el texto bíblico supera la particularidad de una comunidad concreta, y, por ser inspirado, se ha convertido en la medida que ilumina el sentido y la verdad de la historia humana actual. Hay, por tanto, una «prioridad hermenéutica» de la palabra de Dios «a la cual compete la autoridad crítica sobre todas las tradiciones» (n. 24).

⁶² «En esta perspectiva, también el papel de la Iglesia es valorizado fuertemente en su dimensión ética: la Iglesia como *moral community*, el concepto de *koinonia ethics*, la *moral formation*, el *ethos* de la *household of faith*, la *household of life* indican que el sujeto de una ética cristiana no puede ser más que una comunidad, una comunidad hermenéutica en la cual la búsqueda de la unidad y el testimonio común son comprendidas como grandezas intrínsecamente unidas. Es la praxis eclesial vivida y testimoniada (*koinonia ethics*) la que forma a los creyentes (*moral formation*) para poner en práctica un *ethos* determinado (*ethos of the household of faith*), que nace de la comprensión de la vida misma como relación, la cual tiene su modelo en el mismo Dios trino (la Iglesia como *household of life*). El concepto de vida asume, pues, el papel de concepto de guía, de fin de la ética: la Iglesia misma que se concibe como organismo vital, constituido por una red de relaciones, está, por consiguiente, llamada a obrar a favor de la vida. Vida que no ha de entenderse solo en sentido biológico, sino sobre todo como red de relaciones, como conexión de existencias». P. Sgroi, «La chiesa come comunità ermeneutica», *Studi Ecumenici* XVIII (2000) 48-49.

Y porque el texto bíblico es portador de la dimensión escatológica del Dios que en él se revela, este hecho pone siempre a la Iglesia en una tensión hacia el futuro de plenitud que viene, de modo que provoca una sana tensión entre presente y futuro, que es típica de la hermenéutica eclesial.

El documento toma nota de que, a pesar de los progresos realizados, la exégesis bíblica no ha unido las Iglesias en la «Una sancta», pero ya es muy significativo el que todos concordemos en que la Biblia «tiene un papel único en la formación de la fe y de la práctica cristiana» (n. 27) y en la convicción de que la expresión de la fe apostólica no se limita a la palabra escrita. Lo articula con expresiones muy felices: «La Iglesia recibe los textos de la Escritura como una parte de la 'paradosis' del Evangelio». Y también: «La Escritura misma reenvía a la única Tradición, vivida bajo la guía del Espíritu Santo. La única Tradición es, por tanto, el cuadro de interpretación de la Escritura» (n. 27).

Esto mismo es lo que hace que la «experiencia viva» de la Iglesia sea un continuo *vivir interpretando* a los intérpretes inspirados. Para hacer esto con la máxima autenticidad se han de tener en cuenta elementos propios de toda hermenéutica bíblica y teológica que permitan a los exégetas ser críticos consigo mismos, y no engañarse en la interpretación y aplicación del texto a las circunstancias particulares y contextuales. Es lo que aquí el documento llama «una hermenéutica de la sospecha», que pone ojos de autocritica en las comunidades que leen la Escritura; por ejemplo se debe tener en cuenta una situación de identidad nacional o étnica para ver si este sentimiento no condiciona una lectura en clave nacionalista de los textos, etc. El caso positivo más reciente es el Acuerdo sobre la Justificación entre católicos y luteranos, donde se han removido los prejuicios históricos a la hora de interpretar ciertos textos sobre la justificación y se ha producido el acuerdo. El caso más negativo es la utilización de textos para justificar el «apartheid».

La hermenéutica de la unidad debe guiarse por la única intención de transmitir la fe. Los que dialogan deben sinceramente buscar lo que Dios quiere transmitir al mundo por medio de la Iglesia. Y este cuadro más amplio es el que nos permitirá leer con ojos más objetivos la Escritura, en el ámbito de una comunión eclesial que está hecha de «diversi-

dades reconciliadas». Esto remite a una complementariedad en las interpretaciones, pero también a la autoridad última que autentifica las diversas hermenéuticas. La claridad doctrinal sobre esta cuestión es un elemento crucial. Por eso la hermenéutica, según el texto, nos lleva a la relación entre Escritura, Tradición y tradiciones, así como a la experiencia eclesial fundada en la liturgia y en la práctica cristianas. Sin embargo, no se alude aquí en ningún momento a un *magisterio apostólico autorizado* con el carisma de la verdad, para ver donde está esa «autoridad última». El documento, sin embargo, lo hará más adelante cuando hable de «autoridad, apostolicidad y responsabilidad recíproca».

La pregunta que el documento se plantea es esencial. Parte de la definición de Tradición de Montréal, que tiene mucho sabor a J. A. Möhler: «la única Tradición es la presencia redentora de Cristo resucitado de generación en generación, en la comunidad de los creyentes» (n. 32). Las diversas tradiciones eclesiales son modos de manifestar esa «presencia redentora» y no agotan la riqueza de la auto-revelación de Dios en Cristo. La cuestión es cómo las Iglesias pueden participar en el don de la única Tradición confesando su fe y viviendo la Escritura y cómo leer las propias tradiciones a la luz de esta única Tradición. Desde luego no repitiendo simplemente el pasado, y esto es importante para las Iglesias ortodoxas o grupos tradicionalistas del occidente. El Espíritu Santo guía a cada Iglesia para encarnar en el presente la única Tradición en la unidad de la Iglesia de Dios. Es tan esencial y tan difícil esta búsqueda de la única Tradición que el documento señala que excede las solas fuerzas humanas, y es un acto del Espíritu Santo que debe ser afrontado en el contexto de la oración y la conversión (cf. nn. 30 y 32).

En esta situación, el diálogo ecuménico es el que en mayor medida está ayudando a los cristianos a apreciarse, conocerse, y ponerse juntos en camino hacia la voluntad de Dios sobre su única Iglesia. Cuando se trata de saber cuándo se está en camino de la única Tradición el documento, en el n. 37, dice dos cosas muy importantes. Primera: «un modo para describir la única Tradición es el de hablar de la capacidad eclesial de 'recibir' la revelación». Esto es un don del Espíritu Santo. Segunda: una forma de saber si una Iglesia tiene esta capacidad es su celebración de la eucaristía. Ésta

es vista como la actualización de una Iglesia en su capacidad de recibir la plenitud de la Revelación, porque la eucaristía es al mismo tiempo «escucha y encarnación de la Palabra de Dios, participación en el 'eschaton', y banquete del Reino» (n. 37). Por tanto, dinamicidad en la búsqueda de la voluntad de Dios, recepción renovada bajo la inspiración del Espíritu Santo, oración, diálogo ecuménico auténtico y celebración de la eucaristía son señalados en este documento como elementos hoy imprescindibles para que cada Iglesia viva de la única Tradición.

En este proceso entra de nuevo la Escritura, porque debemos hablar de «un solo Evangelio en multiplicidad de contextos». Los diversos contextos en los que viven las Iglesias ayudan a tomar conciencia de las inmensas riquezas de la Escritura. Los contextos ayudan e influyen en la lectura de la Biblia. Pero a su vez, los textos bíblicos ponen en discusión o afirman determinados contextos. Por ejemplo el «Magnificat» en un contexto de injusticia social será una palabra de esperanza para los pobres y de juicio para los opresores.

Estos diversos contextos dan forma a la diversidad de cada Iglesia local. Pero esta diversidad debe verse en un contexto de catolicidad de las Iglesias locales. Normalmente, cada Iglesia local se percibe a sí misma como la encarnación de la única Iglesia católica. Contextualidad y catolicidad son dos términos muy importantes para la hermenéutica eclesial y también para las relaciones entre Iglesias locales e Iglesia universal. Contextualidad tiene que ver con la encarnación del Evangelio en un lugar concreto, donde se hace vida real en una cultura a la que sana y purifica. Es lo que el CEI ha llamado una «hermenéutica intercultural» que debe darse siempre en la Iglesia (n. 44). De nuevo vemos aquí cómo los conceptos clave de la eclesiología actual son fundamentales para ver con nuevas dimensiones la cuestión hermenéutica y la forma de estar la Escritura dentro de la Iglesia.

La catolicidad es el don de Dios a su Iglesia, que la hace «una» por la plenitud que habita en la «Una sancta» y en cada Iglesia local, donde está Cristo y todas las riquezas del Espíritu Santo. La catolicidad mantiene en relación y mutua pertenencia a todas las Iglesias, y por eso la unidad se articula en estructuras colegiales y conciliares. La eucaristía, por

su naturaleza misma, debe expresar la unidad y la comunión con toda la Iglesia, una comunión diacrónica y sincrónica. Esto hace que la eucaristía abra la comunión interna de cada Iglesia local al resto de las Iglesias, comunión que lleva a los gestos y a la práctica de la comunión de bienes. Idea ésta muy interesante, que coincide con la carta de la CDF, llamada «Communionis notio»⁶³. Pero también con alguna diferencia importante: aquí para nada se habla de la «communio hierarchica» que articula la catolicidad y se refleja también en la eucaristía, algo que en este documento falta y lo hace insuficiente desde el punto de vista de la eclesiología católica. Bajo este punto de vista, ya es bueno que la catolicidad que aquí se presenta permita relativizar las interpretaciones del Evangelio en cada Iglesia local y ver los límites de ésta para no absolutizar su interpretación. La catolicidad pone límites a las Iglesias locales y a su vez favorece el intercambio de riquezas propias. La catolicidad libra a cada Iglesia local de obcecarse en su contexto y ahogarse en él. Ella crea un intercambio de bienes y de perspectivas evangélicas que favorecen al conjunto de la Iglesia entera.

Según una formulación muy acertada del documento, la Iglesia se caracteriza por ser una «comunidad hermenéutica»⁶⁴, precisamente por el diálogo permanente entre contextos locales y catolicidad que en ella se da. Continuamente está llamada a interpretar sus textos, sus símbolos y sus prácticas con el fin de discernir la voluntad de Dios, como palabra de vida en cada lugar y tiempo. Y esto forma parte

⁶³ Congregación para la doctrina de la fe, *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión* (Ciudad del Vaticano 1992), sobre todo los nn. 11-14.

⁶⁴ «Esta expresión, contenida en el primer texto que Fe y Constitución dedica explícitamente al problema hermenéutico, implica un ensanchamiento de la perspectiva de la hermenéutica como ciencia del texto a la hermenéutica como modelo global de comprensión de la experiencia eclesial, en su relación con la Tradición y con los problemas del mundo actual. Tenemos así un ensanchamiento de la conciencia hermenéutica, ya sea en el sentido de que ella no está reservada a la comprensión de los textos escritos sino a la misma vida cristiana en su globalidad, ya sea en el sentido de que el sujeto hermenéutico no resulta ya ser un grupo de especialistas, o una autoridad eclesial delegada para ello, sino la entera comunidad cristiana» (P. Sgroi, *cit.*, 41).

de su misión apostólica, pues ella existe para el mundo. Esta tarea del conjunto de la comunidad eclesial, no está reservada a especialistas. Es tarea de todos, cada uno según su vocación cristiana y su puesto en la Iglesia. Por eso la Iglesia debe cuidar mucho la formación de sus fieles. Nuestras divisiones son en gran parte fruto de falsas y torcidas interpretaciones de la voluntad de Dios sobre su única Iglesia.

También aquí vale la sentencia evangélica: «por sus frutos los conoceréis». Dice el documento que no puede ser buena una interpretación del Evangelio que lleva a la amenaza de la vida (p. e. el racismo), o que no conduce a la plena comunión eclesial (n. 52). Pero no es malo ni insano el que la fiel interpretación del Evangelio lleve a tensiones dentro de la comunidad o tensiones con el mundo. Una hermenéutica ecuménica conduce al diálogo que apunta a la unidad, un diálogo no siempre cómodo, y a veces molesto para los intereses mundanos.

El documento abre de nuevo sus horizontes a la hora de caracterizar esta nueva hermenéutica que propone cuando la contempla en relación con la autoridad en la Iglesia, la apostolicidad y la responsabilidad recíproca. Puesto que la Iglesia es responsable de la transmisión del Evangelio en todo tiempo y lugar, a lo largo de la historia la Iglesia ha desarrollado estructuras ministeriales «que le han permitido conservar la propia apostolicidad, unidad y misión» (n. 54). Este ministerio está al servicio del fin principal de la Iglesia: conducir al hombre a la unión con Dios.

La autoridad de los ministros en las Iglesias no es como la del mundo, sino que depende «de su identificación con el ministerio de Cristo» (n. 55). Lugar importante ocupan, entre todos los ministerios corresponsables de la Iglesia, los que han recibido la «episkopé», y están al servicio de los dones que el Espíritu Santo da a la Iglesia para su vida y misión. El ministerio de *vigilancia* incluye una *función hermenéutica*, a la cual no debe nunca renunciar, pues es parte de la vitalidad y misión de la Iglesia local. En el n. 56 se describe la función eclesial del obispo (aunque nunca se habla de esta figura, sino del «ministerio de episkopé»). Se subraya la doctrina clásica de la función del ministro sobre todo por lo que respecta a la articulación de la unidad en la Iglesia local. No se habla de la transmisión de este ministerio por vía sacramental,

(cuestión esencial para católicos y ortodoxos) pero sí de la colegialidad que hace su ministerio importante para la vida de la Iglesia entera. Nada se dice tampoco en este documento acerca de un obispo cabeza del colegio episcopal, para articular la unidad del mismo. Por tanto, se hace omisión del papado como elemento constitutivo para la unidad de la Iglesia. Se habla, en cambio, de una comunidad hermenéutica más amplia que se ejerce en el CEI, en el diálogo bilateral doctrinal, o en acciones internacionales comunes dedicadas a acciones caritativas. También se habla en el n. 61 de los Sínodos y los Concilios, y se desea un «auténtico concilio ecuménico» que sea capaz de restablecer la plena «koinomía». De nuevo nos encontramos con un vacío en la concepción de la «episkopé» que no es insignificante para la eclesiología católica, como han recordado últimamente la encíclica «*Ut unum sint*» y la Congregación para la doctrina de la fe⁶⁵.

La capacidad de enseñar con autoridad es diversa en cada tradición eclesial. El documento señala que es de esperar la llegada de un tiempo en que los «juicios definitivos» sobre una doctrina sean elaborados juntos, puesto que así se expresaría mejor un testimonio cristiano «según las Escrituras» (n. 62); y entonces se remite a un vago «cuando Dios lo quiera». Estos pasos de la argumentación del documento son ciertamente débiles e insuficientes, a los ojos de la teología católica. Los aspectos más concretos en los puntos neurálgicos respecto a la unidad de la Iglesia quedan expresados aquí en forma un tanto diluida y con un matiz volitivo. Todo ello hace, sin duda, de esta sección uno de los pasajes más flojos del documento a la luz de la eclesiología de tradición ortodoxa y católica.

«Un tesoro en vasos de barro» termina examinando otro de los temas centrales en esta cuestión: el proceso de la «recepción» como un proceso hermenéutico. Ya la búsqueda de la unidad de Iglesias tan diversas como las hoy existentes hace necesaria una «atenta recepción recíproca» (n. 63). Esto

⁶⁵ Juan Pablo II, UUS, 94-96. Congregación para la Doctrina de la Fe, «Consideraciones en relación con las actas del simposio sobre el Primado del sucesor de Pedro en el misterio de la Iglesia». *Diálogo ecuménico* XXXIII (1998) 359-370.

naturalmente tiene implicaciones hermenéuticas. La «recepción» de los documentos de diálogo implica «recepción» de las personas, y ello supone acogida de sus respectivos textos, símbolos y prácticas. Se debe partir del hecho de que el Espíritu Santo conduce a cada Iglesia a la comprensión de la palabra revelada de Dios y hacia una recepción activa y actualizada del Evangelio. La recepción de los Concilios por parte de los diversos *estados de vida* en la Iglesia, proceso que siempre ha requerido de un largo tiempo, es un ejemplo que podemos ver ya en la antigüedad de cómo la Iglesia entera es comunidad hermenéutica. Hoy, la recepción de los acuerdos ecuménicos doctrinales es también parte esencial de la Iglesia como «comunidad hermenéutica». La «*Ut unum sint*» es clara en esta convicción para los católicos, pero a su vez invita a un esfuerzo mayor en todas las demás Iglesias⁶⁶.

El documento del CEI acaba haciendo referencia a la Palabra de Dios en su conclusión. Es Dios mismo el que ha querido a su Iglesia para que los hombres, a través de ella, se encuentren con él y se nutran de su Palabra como de un «pan vivo». La Palabra es pan vivo en cada momento de la historia y por eso ella no se deja aprisionar por ningún contexto ni formulación histórica. Esto no invita a la arbitrariedad o a la divergencia, sino a converger en la única «*koinonia*», que es la Iglesia. Ella, por esta razón, no debe dejarse aprisionar por fórmulas del pasado, sino estar al servicio de la Palabra que confiere sentido a la vida humana en cada momento de la historia.

⁶⁶ Cf. Juan Pablo II, UUS, 80-81. A este respecto afirma T. Vetráli: «Creo que es oportuna una llamada de atención ante los motivos de la crisis actual del ecumenismo, y preguntarse si también este documento no correrá el riesgo de ser un óptimo documento de clarificación teológica, sin llevar a dar un paso adelante en la unidad visible de las Iglesias. Pienso que de óptimo documento teológico ecuménico podrá convertirse en instrumento de unidad sólo si se vive en su espíritu, si se coloca en el interior de una experiencia espiritual, tal como nos indica el documento programático de Harare» (T. Vetráli, *cit.*, 84).

CONCLUSIÓN

Vemos que son muchos los aspectos que han entrado en juego cuando las diversas Confesiones se ponen a examinar la Biblia como fundamento de su unidad. Desde los iniciales resultados sorprendentemente confluyentes de la relación de Wadham, en 1949, pasando por la crisis que ha conllevado la constatación de las divergencias que aún persisten en nuestras Iglesias a la hora de leer la Biblia y de situarla en la vida de la Iglesia, hasta llegar a las perspectivas actuales de acuerdo cada vez mayor, sobre todo por la convergencia en la doctrina eclesiológica. Todo ello ha supuesto un largo camino de estudio y un diálogo fecundo. Y sin embargo la meta de unidad plena dista de verse muy cercana en esta materia. Por lo que puede apreciarse en este último Documento de *Fe y Constitución* que hemos analizado hay que seguir removiendo obstáculos, no sólo en el terreno bíblico, sino también en otros terrenos del diálogo ecuménico, sobre todo en la eclesiología, para poder llegar a confluencias mayores en la consideración de la Escritura como elemento de unidad eclesial.

Pero el realismo no tiene por qué ser prisionero del pesimismo, al contrario. A la vista de lo analizado es de esperar que el camino de encuentro y de confluencias cada vez mayores en la consideración de la Escritura conduzca a todas las Iglesias a un mayor enriquecimiento y un mayor acercamiento a la Palabra de Dios como pan de vida para la humanidad necesitada de redención. En el fondo, como muy bien dice el documento católico *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, la unidad eclesial que el movimiento ecuménico se propone restaurar está íntimamente enraizada en la Escritura⁶⁷. Pero ella llegará a ser elemento de unidad sobre todo cuando sea *Escritura en la Iglesia una y católica*. La eclesiología tiene, por tanto, una palabra que dar aún en el futuro desarrollo de la cuestión hermenéutica.

Creemos que al final de esta visión de conjunto no debería faltar una alusión a las actitudes. La adopción de los mis-

⁶⁷ Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia 1993*, (Madrid 1994) 124.

mos métodos de análisis del texto bíblico y de los mismos criterios hermenéuticos está conduciendo a las Iglesias a muchos puntos convergentes en la forma de leer la Escritura. La prueba son las diversas y excelentes traducciones interconfesionales de la Biblia. Pero más allá de aspectos científicos, siempre necesarios, todos tendremos que ponernos con mayor sinceridad bajo la Palabra de Dios con actitud humilde y de sincera conversión, para llegar a una docilidad al Espíritu Santo y a una santidad de vida tales que al leer los textos de la Escritura sea posible realizar, ya en cada uno de nosotros, la unidad y plenitud que sólo se consigue viviendo en el corazón del Evangelio.

Prof. Dr. FERNANDO RODRÍGUEZ GARRAPUCHO
Universidad Pontificia de Salamanca

