

## LAS APORTACIONES DE LOS “OTROS” A LA BIBLIA. ANOTACIONES PARA CONTRIBUIR A UNA HERMENÉUTICA ECUMÉNICA

La Biblia no es un libro dictado por un ángel o en el que cada signo gráfico posea un valor teológico absoluto, sino una obra de gran amplitud en la que ha quedado consignada la experiencia de Dios que se revela y que actúa *en y por* personas elegidas en conformidad con las circunstancias históricas y sociales en las que discurre la vida humana<sup>1</sup>. El contexto próximo en el que tiene lugar esta revelación es el del antiguo pueblo de Israel y el de la primitiva comunidad cristiana. Pero el marco general es mucho más amplio, ya que el protagonista principal es “Dios de cielos y tierra”<sup>2</sup>, cuya acción liberadora se extiende también a otros pueblos: “¿No sois vosotros para mí como cusitas, hijos de Israel? Oráculo del Señor. ¿No saqué yo a Israel de Egipto, a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir?”<sup>3</sup>. En efecto, Israel ha tenido que marcar permanentemente sus posiciones respecto a las naciones, los *goyim*, ya que era prácticamente imposible sus- traerse a relaciones o influencias externas. Y en esa con- vi­ven­cia con los “otros”, generalmente tensa, se afianzó su

---

<sup>1</sup> Vaticano II: Constitución *Dei Verbum* 12.

<sup>2</sup> Génesis 24,3.

<sup>3</sup> Amós 9,7.

identidad: "Seréis el pueblo de mi propiedad entre todos los pueblos, porque toda la tierra es mía"<sup>4</sup>.

Por otra parte, en la carta a los Hebreos se dice que Dios ha hablado a los antiguos "en muchas ocasiones y de muchas maneras"<sup>5</sup>. Es decir, su comunicación ha sido gradual, respetando los ritmos de la historia humana, y ha adoptado formas diferentes, sin vincularse a un solo modo de comunicación. Así es como se han coadyuvado la palabra divina y el lenguaje humano, de cuyos desposorios ha nacido el fruto de la salvación<sup>6</sup>. Y cuando el cuarto evangelio proclama que "el Verbo se hizo carne"<sup>7</sup>, no sólo expresa el núcleo de la fe cristiana, es decir, la encarnación del Verbo de Dios en Jesús de Nazaret, sino también que ésta, la encarnación del Verbo, no es una reducción de los modos de revelación de que se habla en la carta a los Hebreos, sino la que los lleva justamente a la plenitud. Dice Justino, el apologista del siglo II: "Él es el Verbo, del que todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes"<sup>8</sup>. Para este maestro cristiano, cualquier ser humano, en cuanto que es racional (*logikós*), participa del Verbo (*lógos*) y posee en sí, por efecto de la creación, una semilla suya (*spérma tou lógou*). De ahí que todas las personas puedan captar elementos de la verdad, aunque ésta, en su perfección, sólo pueda hallarse en Cristo, que es el Logos total: "Y aun algunos que profesaron la doctrina estoica, sabemos que han sido odiados y muertos, pues por lo menos en la ética se muestran moderados, lo mismo que los poetas en determinados puntos, por la semilla del Verbo, que se halla ingénita en todo el género humano"<sup>9</sup>.

Volviendo a la Biblia, en una alocución a la Pontificia Comisión Bíblica, el papa Juan Pablo II afirmaba que "antes de hacerse carne, la misma Palabra divina se había hecho

---

<sup>4</sup> Éxodo 19,5.

<sup>5</sup> Hebreos 1,1.

<sup>6</sup> Isaías 45,8; 55,10-11.

<sup>7</sup> Juan 1,14.

<sup>8</sup> Justino, *Apología* I, 46,2-3. Traducción de D. Ruiz Bueno, *Padres Apologetas Griegos (s.II)* (Madrid 1979) 232-233.

<sup>9</sup> Id., *Apología* II, 7,1-3; 13,4 (D. Ruiz Bueno, o.c., 269).

lenguaje humano, asumiendo los modos de expresarse las diversas culturas, que, desde Abraham hasta el Vidente del Apocalipsis, han ofrecido al misterio adorable del amor salvífico de Dios la posibilidad de hacerse accesible y comprensible a las diversas generaciones, a pesar de la múltiple diversidad de sus situaciones históricas<sup>10</sup>. Dios se ha hecho entender por el interlocutor humano adoptando las lenguas hebrea, aramea y griega, así como los variados géneros de comunicación (historiográfico, narrativo, poético, legislativo, sapiencial, epistolar, apocalíptico) de acuerdo con los diferentes momentos y ambientes sociales. Pero, además de las expresiones lingüísticas, Dios ha querido también que otros modelos culturales contribuyeran a la formación de ese compendio literario en el que se contiene la verdad revelada, que es la Biblia, cuya fisonomía, con todo, trasciende las aportaciones particulares e incluso la suma de todas ellas.

## 1. BIBLIA Y CULTURAS

Las conexiones entre el pueblo de Israel y el cristianismo primitivo, por una parte, y los variados ambientes culturales, por otro, a lo largo de la historia, han de ser estimadas, no como un percance ocasional e inevitable, sino como algo que ha sucedido por voluntad divina: "Has visto que el Señor tu Dios te llevaba, como un padre lleva a su hijo, a lo largo de todo el camino que habéis recorrido hasta llegar aquí"<sup>11</sup>. Veamos algunos ejemplos del Antiguo Testamento.

*Cultura nómada.*- En la cultura nómada –o seminómada– se halla la experiencia histórica y social más antigua de Israel<sup>12</sup>, que dejó rasgos importantes en su identidad reli-

---

<sup>10</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 607.

<sup>11</sup> Deuteronomio 1,31.

<sup>12</sup> M. von Oppenheim – E. Brünlich – W. Caskel, *Die Beduinen* I-IV (Wiesbaden 1939-1968); R. De Vaux, 'Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes', *Revue Biblique* 56 (1949) 5-36; J.R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Paris 1957); H. Klengel, 'Zu einigen Problemen des altvorderasiatischen Nomadentum', *Archiv Orientalni* 30 (1962) 585-596; M. Weippert, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion* (Göttingen 1967);

giosa<sup>13</sup>. Así, por ejemplo, el tema del *camino* es, a partir de Abraham, fundamental para concebir la trayectoria de la fe: "Camina en mi presencia y sé íntegro"<sup>14</sup>, y se empleará, siglos más tarde, para designar al cristianismo<sup>15</sup>. Un dato más específico y concreto es el de la circuncisión, que, practicada en un primer momento como un rito prenupcial<sup>16</sup>, fue posteriormente transformada en el signo de la alianza con Dios<sup>17</sup>. De igual modo, el sacrificio del cordero pascual se cree que proviene de una celebración primaveral de pastores con el fin de que la transhumancia de los rebaños discurriera sin peligros ni dificultades<sup>18</sup>. Hay también quien opina que la confesión bíblica de Dios como *Padre* proviene de los clanes nómadas que deambulaban por el próximo y medio oriente<sup>19</sup>.

---

J. Henninger, *Über Lebensraum und Lebensformen der Frühsemiten* (Köln 1968).

<sup>13</sup> Deuteronomio 26,5.

<sup>14</sup> Génesis 17,1. Cf. J.J. Fernández Sangrador, 'Los trece atributos (middôt) de Dios. Un comentario a Éxodo 34,6-7', en: O. González de Cardedal - J.J. Fernández Sangrador (ed.), *Coram Deo. Memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña* (Salamanca 1997) 68-69.

<sup>15</sup> Hechos de los Apóstoles 9,2; 19,9.23.

<sup>16</sup> Pudiera encontrarse una reminiscencia en Génesis 34,14-16 y Éxodo 4,25-26. Cf. J.M. Sasson, 'Circumcision in the Ancient Near East', *Journal of Biblical Literature* 85 (1966) 473-476; H. Kosmala, 'The Bloody Husband', *Vetus Testamentum* 12 (1962) 14-28; H. Schmid, 'Mose, der Blutbrütigam', *Judaica* 22 (1966) 113-118

<sup>17</sup> Génesis 17,10-14. Cf. E. Isaac, 'Circumcision as a Covenant Rite', *Anthropos* 59 (1964) 444-456.

<sup>18</sup> Éxodo 12,1-14. Cf. L. Rost, 'Weidewechsel und alttestamentlicher Festkalender', *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 66 (1943) 205-215; A. Caquot, 'Remarques sur la fête de la "néoménie" dans l'ancien Israël', *Revue de l'Histoire des Religions* 158 (1960) 1-18; J.B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Time to A.D. 70* (London 1963); G. Fohrer, 'Überlieferung und Geschichte des Exodus', *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1964) 92 nota 29; H. Haag, *Von alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes* (Stuttgart 1971); B.N. Wambacq, 'Les origines de la Pesah israélite', *Biblica* 57 (1976) 206-224; 301-326.

<sup>19</sup> A. Alt, *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Urgeschichte der israelitischen Religion* (Stuttgart 1929). Sobre las correcciones hechas a las tesis de A. Alt, cf. H.G. May, "The God of my Father". A Study on Patriarchal Religion', *Journal of Bible and Religion* 9 (1941) 155-158, 199-200; J.P. Hyatt, 'Yahweh as "The God of my Father"', *Vetus Testamentum* 5 (1955) 130-136.

*Cultura fenicio-cananea.*- Ésta ha dejado múltiples rastros en la configuración del pueblo de Israel. Las grandes fiestas litúrgicas de las Semanas y de las Tiendas, al igual que la de los Ázimos, se originaron en celebraciones agrícolas estacionales<sup>20</sup>. Después, y en diferentes momentos, fueron asociadas a los acontecimientos de la liberación de Egipto, de la estancia en el desierto y el don de la Ley<sup>21</sup>. De igual modo, el *sábado* era ya el nombre dado al descanso del séptimo día por los semitas de Canaán septentrional (Ugarit), tal vez para reinterpretar los antiguos días nefastos que se sucedían en el mes lunar, si bien, en Israel, posee un carácter eminentemente yahwista<sup>22</sup>. Lo mismo se puede decir del nombre divino 'El, venerado como dios supremo del panteón cananeo-fenicio<sup>23</sup>. En cuanto al nombre de *Yhwh*, se discute si ya aparece en las tablillas de Ebla, pertenecientes al tercer milenio antes de Cristo<sup>24</sup>, o si proviene de las poblaciones de quenitas o madianitas asentadas entre el sur de Palestina y el norte de Arabia<sup>25</sup>. El nombre divino *Baal* también entró a formar parte de la onomástica hebrea<sup>26</sup>. Por otra parte, la estructura del

---

<sup>20</sup> Éxodo 23,15-16; Levítico 23,4-22.

<sup>21</sup> R. Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël* (Genève 1974); F. Cocchini, 'L'evoluzione storico-religiosa della festa di Pentecoste', *Rivista Biblica* 25 (1977) 297-326.

<sup>22</sup> Génesis 2,2-3; Éxodo 31,12-17. Cf. N. Negretti, *Il settimo giorno* (Roma 1973); A. Lemaire, 'Le sabbat à l'époque israélite', *Revue Biblique* 80 (1973) 161-185; J. Briand, 'Sabbat', en: H. Cazelles - A. Feuillet (ed.), *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, X (Paris 1985) 1132-1170.

<sup>23</sup> O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon* (Leipzig 1951); M. Pope, *El in the Ugaritic Texts* (Leiden 1955). Pone en duda que *El* sea jefe del panteón en todo Canaán, R. Rendtorff, 'El, Ba'al und Jahwe. Erwägungen zum Verhältnis von kanaänischer und israelitischer Religion', *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 78 (1966) 277-292; U. Oldenburg, 'Above the Star of El. El in Ancient South Arabica Religion', *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 82 (1970) 187-208.

<sup>24</sup> R. Smend, *Jahwekrieg und Stämmebund* (Göttingen 1963); W.F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (London 1968); W.H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt* (Neukirchen-Vluyn 1968); G. Pettinato, *Ebla. Nuovi orizzonti della storia* (Milano 1986).

<sup>25</sup> H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (London 1959) 149-160; R. De Vaux, 'Sur l'origine kénite ou madianite du Yahvisme', *Eretz-Israel* 9 (1969) 28-32.

<sup>26</sup> 1 Crónicas 8,33-34. Cf. A.S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra Text* (Copenhague 1952); U. Oldenburg, *The Conflict between El and Ba'al*

templo de Jerusalén podría corresponder a la de los santuarios cananeos o siro-fenicios, no sólo porque se tenga noticia de la presencia de trabajadores procedentes de Tiro, Sidón y Biblos, en la corte de Salomón<sup>27</sup>, sino por las semejanzas que se observan después de haber contrastado lo que se sabe por las fuentes bíblicas y las prospecciones arqueológicas<sup>28</sup>.

Es particularmente significativo el hecho de que Israel asumiera una variante lingüística cananea, que después evolucionó de una manera autónoma, y la escritura fenicia<sup>29</sup>. Por último, debe hacerse constar que, durante cierto tiempo, los hebreos dependieron plenamente de los filisteos, pueblo de emigrantes a tierras cananeas, conocedores de mayores avances técnicos que los israelitas, entre los que "no se encontraba ni siquiera un herrero", y que tenían, por tanto, que acudir a aquéllos "para afilar su reja, su azadón, su sierra y su hoz"<sup>30</sup>.

*Culturas mesopotámicas.*- Las culturas sumeria y asirio-babilonense no fueron ajenas a la construcción del patrimonio teológico de Israel, que, en el período de los reyes, les estuvo sucesivamente sometido. De allí provenía Abraham<sup>31</sup>, lo que da razón de algunas costumbres patriarcales, como es el caso de la unión de aquél con la esclava Agar, que se ajusta a las normas del derecho establecidas por el *código de Hammurabi*<sup>32</sup>.

Hay que hacer mención especial de los poemas babilonenses de *Enuma Elish*, de *Gilgamesh* y de *Atrahasis*, que, de

---

*in Canaanite Religion* (Leiden 1969); J.C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu* (Neukirchen-Vluyn 1971).

<sup>27</sup> 1 Reyes 5,15-32.

<sup>28</sup> T. Busink, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westseitigen Tempelbaus*, I: *Der Tempel Salomos* (Leiden 1970).

<sup>29</sup> En Isaías 19,18 se la denomina "lengua de Canaán". Cf. H. Bauer - P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache* (Halle 1922); E.Y. Kutscher, *A History of the Hebrew Language* (Leiden 1982); M. Carrez, *Las lenguas de la Biblia* (Estella 1985).

<sup>30</sup> 1 Samuel 13,19-20.

<sup>31</sup> Génesis 11,27-12,1.

<sup>32</sup> G.R. Driver - J.C. Miles, *The Babylonian Laws*, I (Oxford 1952) 304-306.

diferentes maneras, han influido en la redacción de los primeros capítulos del Génesis, en los que aparecen, reinterpretados por la fe yahwista, grandes temas de alcance universal: el origen del mundo y de los seres humanos, el pecado, el diluvio, ...<sup>33</sup>

Monstruos alados de Asiria, mitad hombres y mitad animales, llamados *karibu*, "querubines", fueron apostados en el *sancta sanctorum* del templo de Salomón<sup>34</sup>, a pesar de la rotunda prohibición en el decálogo de hacer imágenes de seres creados<sup>35</sup>. No hay que olvidar tampoco la mención de Ajicar, ministro de los reyes asirios, Senaquerib y Asaradón, al que se atribuye una recopilación sapiencial, *Máximas de Ajicar*, muy apreciada en la antigüedad y afín a algunas secciones de los libros bíblicos de Proverbios y Eclesiástico<sup>36</sup>. No hay que dejar de lado los diversos hallazgos arqueológicos que atestiguan los encuentros y desencuentros entre hebreos y asirios, como es el caso, por ejemplo, del obelisco negro de Salmanasar III, en el que se reproduce el homenaje de Jehú, rey de Israel<sup>37</sup>, o los anales de Senaquerib, con referencias al asedio de Jerusalén en el año 701 a.C.<sup>38</sup>.

*Cultura egipcia.*- La contribución de Egipto a la historia bíblica ha sido notable, bien por el influjo ejercido sobre quienes experimentaron allí la esclavitud, bien porque, hasta el reinado de David, el país de Canaán estuvo bajo la égida de los faraones, bien porque era una cultura tan fabulosa que era

---

<sup>33</sup> A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (Chicago 1942); *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (Chicago 1946); F. Lara, *Himnos babilónicos* (Madrid 1990); *Poema de Gilgamesh* (Madrid 1992); *Enuma Elish. Poema babilónico de la Creación* (Madrid 1993).

<sup>34</sup> 1 Reyes 6,23-29. Cf. R. De Vaux, 'Les chérubins et l'arche d'alliance, les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'ancien Orient', *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 37 (1960-1961) 91-124.

<sup>35</sup> Éxodo 20,4-5.

<sup>36</sup> ANET 427-430; Tobías 1,21-22; 2,10; 11,8; 14,10. Cf. E. Martínez Borobio, 'Libro arameo de Ajicar', en: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III (Madrid 1982) 169-187.

<sup>37</sup> J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton 1955) (en adelante, ANET) 280; *The Ancient Near East in Pictures* (en adelante, ANEP) (Princeton 1954) 355.

<sup>38</sup> ANET 288.

difícil sustraerse a su irradiación<sup>39</sup>. Para muchos investigadores, el nombre de Moisés es, a pesar de la etimología propuesta en Éxodo 2,10, egipcio y significaría “nacido”, “hijo”, del que se habría omitido el *nomen sacrum*, al contrario de lo que sucedió con Tut-moses o Ra-moses<sup>40</sup>. Una estela del faraón Merneptah, encontrada en Tebas en 1897, y que se puede datar como del año 1230 a.C., es el testimonio más antiguo del nombre de Israel<sup>41</sup>.

La práctica de la *unción* real, que, en el Antiguo Testamento, aparece como vinculada a la esperanza mesiánica, era, en época preisraelita, expresión de la sumisión y representación por parte de los reyes cananeos respecto a la autoridad del faraón, tal y como se puede apreciar en las cartas de El Amarna (siglo XIV a.C.)<sup>42</sup>. También la organización administrativa del reino davídico-salomónico parece que reproduce las estructuras del modelo egipcio<sup>43</sup>. Por otra parte, el salmo 104 muestra grandes semejanzas con el famoso *Himno al sol* del faraón Amenofis IV Akenaton (siglo XIV a.C.)<sup>44</sup>, y la personificación bíblica de la Sabiduría tiene grandes semejanzas con la diosa Maat<sup>45</sup>. Además, se ha visto un notable paralelismo entre Proverbios 22,17-24,22 y la *Sabiduría de Amenemope* (siglos IX-VIII a.C.)<sup>46</sup> en lo referente a la

---

<sup>39</sup> H. Gunkel, 'Aegyptischen Parallelen zum Alten Testament', *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 63 (1909) 531-539.

<sup>40</sup> J.G. Griffiths, 'The Egyptian Derivation of Name Moses', *Journal of Near Eastern Studies* 12 (1953) 225-231.

<sup>41</sup> ANET 376-378.

<sup>42</sup> J.A. Kudnitzon, *Die El-Amarna-Tafeln* (Leipzig 1908-1915) 51,4-9.

<sup>43</sup> G.E. Wright, *Arqueología Bíblica* (Madrid 2002) 282-284.

<sup>44</sup> P. Auffret, *Les deux grands hymnes à Aton e à Yahvé créateurs. Étude de la structure littéraire du psaume 104 et de celle du grand hymne à Aton d'El Amarna. Incidences de leur confrontation quant au problème des emprunts opérés par le psaume biblique*. Mémoire de l'École Pratique des Hautes Études (Paris 1979), publicada posteriormente como Parte II de *Hymnes d'Égypte et d'Israël. Études de structures littéraires* (Fribourg Suisse - Göttingen 1981); 'Note sur la structure du Ps 104 et ses incidences pour une comparaison entre l'hymne d'Aton et Genèse 1', *Revue des Sciences Religieuses* 56 (1982) 73-82.

<sup>45</sup> P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël* (Neuchâtel 1929); H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (Berlin 1966) 17-27.

<sup>46</sup> A. Marzal, *La enseñanza de Amenemope* (Madrid 1965).



relación con los poderosos, la educación de los jóvenes, el trato con las mujeres, el consumo del vino y las acciones de los malvados<sup>47</sup>.

*Cultura hitita.*- La antigua cultura hitita tampoco es extraña a la tradición bíblica. Este imperio, con capital en Hattusa, desaparecido de manera sorprendente en el año 1200 a.C., ha dejado también sus huellas en las fórmulas de alianza entre Dios e Israel, concretamente en el decálogo<sup>48</sup> y en algunos textos de renovación o de ratificación del pacto<sup>49</sup>. En los llamados tratados hititas de vasallaje –que, por otra parte, se inscriben en el amplio marco jurídico del antiguo oriente incluso en el período posthitita–, se hallan elementos estructurales, tales como el prólogo histórico, la declaración fundamental y las determinaciones particulares, que algunos autores estiman han podido influir en el Antiguo Testamento. De ser así, la exigencia de cumplir ciertos preceptos o de actuar conforme a determinados comportamientos morales sólo se explica si ha habido antes una intervención generosa y gratuita por parte del soberano-Dios en favor del pueblo<sup>50</sup>.

*Cultura persa.*- El período histórico en que Israel entró en contacto con el imperio persa va desde la conquista de Babilonia por parte de Ciro (año 539 a.C.) hasta el momento en que aquél fue sometido por Alejandro Magno (año 331 a.C.). Aunque pertenecen a esta época los libros de Esdras y Nehemías, se sabe poco acerca de las relaciones existentes entre Israel y Persia<sup>51</sup>. Se observa que, en este tiempo, se confiere a Yahweh un nuevo título: “Dios del cielo”<sup>52</sup>, pero es difi-

---

<sup>47</sup> J. Lévêque, *Sabidurías del Antiguo Egipto* (Estella 1984); V. Morla, *Libros sapeinciales y otros escritos* (Estella 1994).

<sup>48</sup> Éxodo 20,1-17; Deuteronomio 5,6-22.

<sup>49</sup> Josué 24,1-28. Cf. M.J. Seux, *Lois de l’Ancien Orient* (Paris 1986); J. Briand et al., *Traités et Serments dans le Proche Orient Ancien* (Paris 1992).

<sup>50</sup> G.E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh 1955); K. Baltzer, *Das Bundesformular* (Neukirchen-Vluyn 2<sup>a</sup>1964); D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Document and in the Old Testament* (Roma 1963); *Der Gottesbund im Alten Testament* (Stuttgart 1966).

<sup>51</sup> J.J. Collins, ‘L’influence perse sur le judaïsme’, *Le Monde de la Bible* 106 (1997) 76-77.

<sup>52</sup> Esdras 1,2; 5,11; 6,9; Nehemías 1,4-5; 2,20. Véase sólo “cielo” en 1 Macabeos 3,18.19.22.60; 4,24.55.

cil precisar si éste tiene alguna relación con el zoroastrismo. De igual modo, ha sido objeto de discusión la hipótesis de algunos autores que hallan en las creencias persas el desarrollo de las ideas judías sobre la resurrección<sup>53</sup>, aunque es preciso distinguir entre los *Himnos (Gathas)* de Zaratustra, donde no aparece en absoluto la resurrección de los muertos, y las partes más recientes del *Avesta*, donde, en cambio, sí se halla presente<sup>54</sup>. También el culto de Mitra, de origen iranio y ampliamente difundido por el imperio romano, profesaba estas mismas creencias<sup>55</sup>. No resulta fácil aceptar que la fe bíblica en la resurrección pueda tener sus raíces en Persia, pero lo cierto es que, en Israel, no se manifestó plenamente hasta el postexilio.

*Cultura helenística.* - Tras las fulgurantes empresas de Alejandro Magno (muerto en Babilonia en el año 323 a.C.), la cultura helenística se propagó con gran éxito por todo el oriente. El pueblo de Israel tuvo que hacerle frente en dos puntos geográficos distintos: Palestina y Egipto. En cada uno de estos lugares, las actitudes fueron diferentes, incluso contrapuestas: de rechazo y de asimilación respectivamente. En Palestina, como reacción a los intentos de colonización cultural y religiosa de Antíoco IV Epífanes surgió la revuelta de los Macabeos, que devolvió la independencia al país<sup>56</sup>, si bien no logró frenar plenamente el proceso de helenización tal y como se puede apreciar por los óstraca de Khirbet el Kôm (siglo III a.C.), cerca de Hebrón, que atestiguan la difusión de la lengua griega, y por la onomástica del tiempo (Jasón, Alejandro, Andrés, Felipe,...), así como por el influjo manifiesto en los libros sapienciales de Qohelet y Sirácida<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> J.M. Blázquez - J. Martínez Pinna - S. Montero, *Historia de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma* (Madrid 21999) 187-189.

<sup>54</sup> A. Pagliaro - A. Bausani, *Storia della letteratura persiana* (Milano 1960).

<sup>55</sup> Blázquez - Martínez Pinna - Montero, o.c., 606-608.

<sup>56</sup> E. Bickermann, *The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt* (Leiden 1979).

<sup>57</sup> M. Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit* (Stuttgart 1976); *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Ch.* (Tübingen 1969); R. Trevijano Etcheverría, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca 1995) 59-90.

Pero la simbiosis cultural se dio plenamente en Egipto y, especialmente, en Alejandría. Prueba de ello es la traducción griega de LXX y el empleo de los conceptos y términos de la filosofía griega para interpretar y comunicar los artículos más importantes de la fe israelita<sup>58</sup>. El libro de la Sabiduría muestra la idea típicamente griega de la inmortalidad después de esta vida<sup>59</sup> e introduce en el mundo bíblico las virtudes cardinales de “templanza, prudencia, justicia, fortaleza” de origen platónico<sup>60</sup>.

No pretendemos ser exhaustivos<sup>61</sup>. Estos ejemplos, relativos al Antiguo Testamento, pueden ser enriquecidos con otros que ilustren cuáles han sido las aportaciones hechas al Nuevo por parte del judaísmo, tanto palestino como helenístico, del mundo greco-romano y de otras manifestaciones culturales y religiosas provenientes de los más diversos ámbitos, que los estudiosos en general ponen de relieve en sus trabajos de investigación. Se ve, por tanto, que la revelación bíblica ha sido progresiva y no puede decirse que haya tenido lugar en tierra de nadie, sino que “ha puesto sus delicias entre los hijos de los hombres”<sup>62</sup>, y que ha dado a conocer la “multiforme sabiduría divina”<sup>63</sup>, que el Señor “ha difundido sobre todas sus obras, sobre todo mortal, según su generosidad”<sup>64</sup>. La Biblia es, pues, un tejido (*textus*) en el que se entrecruzan miles de hilos que ligan la palabra de Dios y la palabra

---

<sup>58</sup> P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I-III (Oxford 1972); A. Bernard, *Alexandrie des Ptolémées* (Paris 1995); *Alexandrie la Grande* (Paris 1998); J.J. Fernández Sangrador, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría* (Salamanca 1994) 21-24.

<sup>59</sup> Sabiduría 2,23; 3,4.

<sup>60</sup> W. Völker, ‘Die Verwertung der Weisheits-Literatur bei den christlichen Alexandrinern’, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 64 (1952-1953) 1-33; D. Winston, *The Wisdom of Solomon* (New York 1979).

<sup>61</sup> Pueden verse numerosos ejemplos en J. Bright, *La historia de Israel* (Bilbao 1970); R. De Vaux, *Historia antigua de Israel*, I-II (Madrid 1975); R. De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Madrid 1976); M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente. El entorno cultural de la historia de la salvación* (Madrid 1977); S. Herrmann, *Historia de Israel en la época del antiguo testamento* (Salamanca 1979); J. González Echegaray et al., *La Biblia en su entorno* (Estella 1990).

<sup>62</sup> Proverbios 8,31.

<sup>63</sup> Efesios 3,10.

<sup>64</sup> Eclesiástico 1,7s.

humana sin que se pueda llevar a cabo una escisión precisa entre la una y la otra.

Se comprende, de este modo, lo valiosas y necesarias que son las labores exegética y hermenéutica bíblicas, que ayudan a discernir lo que son componentes mutables pertenecientes a una cultura y lo que es el núcleo de la revelación divina, consciente de que, en ese entreverado de personas-acontecimientos-lenguajes se comunica un mensaje trascendente y absoluto. Las culturas son, al igual que “vasijas de barro”<sup>65</sup>, históricamente contingentes, como hierba que se seca, pero, a la vez, son portadoras de una palabra que permanece para siempre<sup>66</sup> y que se incultura repetidamente en cada una de ellas. Dicho en un lenguaje escolástico, si las culturas son sólo un *quo*, es cierto también que el *quod* de la revelación llega al ser humano siempre y únicamente a través de su mediación. A este respecto, ha habido, a principios del siglo XX, un movimiento, *Bibel und Babel*, que pretendía explicar todo el Antiguo Testamento sobre la base del comparativismo con las culturas mesopotámicas<sup>67</sup>. No se trata en absoluto de entender esta relación de mutua influencia como un sincretismo, pues en la Biblia se aprecia una constante preocupación por salvaguardar siempre su propia y original identidad –piénsese, por ejemplo, en la insistente predicación profética en contra de la idolatría<sup>68</sup> o la amonestación paulina a no conformarse con los esquemas de este mundo<sup>69</sup>–, pero de todo esto se pueden extraer dos consecuencias. En primer lugar, de la Biblia se desprende el valor y la dignidad de las culturas humanas, ya que han servido de vehículo para transmitir la palabra de Dios. Esto significa que hay en ellas algo de excelente, noble y positivo. El Concilio Vaticano II pide a los cristianos que “descubran, con gozo y respeto, las

---

<sup>65</sup> 2 Corintios 4,7.

<sup>66</sup> Isaías 40,8.

<sup>67</sup> Los seguidores de la llamada *Religionsgeschichtliche Schule* han intentado algo semejante en los estudios del Nuevo Testamento. Cf. W.G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg <sup>2</sup>1970) 310-357; K. Müller, 'Die religionsgeschichtliche Methode. Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge an neutestamentlichen Texten', *Biblische Zeitschrift* 29 (1985) 161-192.

<sup>68</sup> Isaías 43,10-11; 44,6.8; cf. 45,5-7.18.21-22.

<sup>69</sup> Romanos 12,2.

semillas de la Palabra que se contienen en las tradiciones nacionales y religiosas de los demás<sup>70</sup>. En segundo lugar, es preciso constatar cómo las culturas se hallan sometidas a evolución y a importantes mutaciones. Son, en este sentido, un espejo del hombre, que Dios ha creado a imagen de su propia plenitud de posibilidades. Por eso, parafraseando un texto paulino, es posible decir que “la palabra de Dios no está encadenada” a una sola cultura<sup>71</sup>, sino que discurre en libertad<sup>72</sup>, obrando siempre aquello para lo que ha sido destinada<sup>73</sup>.

## 2. EL MÉTODO COMPARATIVO

La Biblia, tejida con los mimbres que hemos indicado, es una obra literaria compleja en su origen y desarrollo. Los métodos histórico-críticos han sido extremadamente útiles para conocer las posibles fuentes de las que deriva el texto bíblico en su estado actual<sup>74</sup>, pero no todos los exegetas se sienten entusiasmados con ellos<sup>75</sup>. Varios factores han contribuido a este desdén, aunque en este momento señalaremos sólo uno: el comparativismo. El método comparativo surgió en el *siglo de las luces* debido al interés que suscitaban por entonces todo tipo de creencias y de costumbres, y relativizaba cualquier punto de vista que excluyese los demás y pudiese desembocar en un fanatismo. El descubrimiento de culturas diferentes y la aplicación de nuevas disciplinas científicas (antropología cultural, historia de las religiones, sociología, lingüística, crítica literaria, ...) movieron a muchos intelectuales a indagar las posibles relaciones existentes entre todas las manifestaciones culturales conocidas. Éstas se explicarían en virtud del mestizaje imperante en todas ellas.

---

<sup>70</sup> Vaticano II: Decreto *Ad Gentes divinitus* 11.

<sup>71</sup> 2 Timoteo 2,9.

<sup>72</sup> 2 Tesalonicenses 3,1.

<sup>73</sup> Isaías 55,11.

<sup>74</sup> P. Guillemette - M. Brisebois, *Introduction aux méthodes historico-critiques* (Montréal 1987); V. Fusco, 'Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica (1893-1993)', *Studia Patavina* 41 (1994) 341-398.

<sup>75</sup> G. Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode* (Wuppertal 1974).

En las diversas expresiones religiosas se encontrarían igualmente rasgos comunes cuyo origen se hallaría en los préstamos y en las mutuas influencias ejercidas en unas por las otras. De ahí que, en principio, no quepa hablar de revelación divina.

Entre los riesgos que se corren al adherirse incondicionalmente al método comparativo, que forma parte esencial del histórico-crítico, no tanto porque estudie la génesis de los textos sino sus enganches colaterales, destaca el relativismo en que se puede incurrir. Éste constituye probablemente el efecto más preocupante de una equivocada aplicación del método comparativo, ya que no existe, para quien lo profesa, nada específico, original, seguro y absoluto. Desde el punto de vista historiográfico, además, reconstruye de manera sincrética los orígenes de la fe bíblica, que sería una mera confluencia y el resultado de una serie de variadas concepciones religiosas o culturales, cuyos hilos aún pueden ser individuados en las páginas del libro sagrado. Quedaría desprovista, pues, de la originalidad y de la novedad que se le atribuye en el marco general de las religiones<sup>76</sup>.

Existe, por tanto, el riesgo de que la Biblia sea considerada simplemente un ejemplar de literatura antigua o un documento del pasado, sin relación alguna con la fe viva del pueblo de Dios. Sin embargo, este peligro no se conjura cerrando los ojos al proceso de inculturación, que ha tenido lugar realmente, o recurriendo a argumentos apologeticos al estilo de aquellos que exhibían los cristianos en la antigüedad al hallar semejanzas entre sus escritos y los de los autores paganos, argumentos con los que se pretendía probar que la fe cristiana no era una yuxtaposición, casual, extrínseca, e incluso desordenada, de elementos provenientes de sistemas diversos y armonizados por un principio coordinador que los amalgamaba en su totalidad. Expresiones como *lógos spermaticós*, *praeparatio evangelica*, *furta graecorum*, ... han sido acuñadas en tales ambientes, para, unas veces, con ánimo

---

<sup>76</sup> Así lo entendían, respecto al Nuevo Testamento, H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtliche Verständnis des Neuen Testaments* (Göttingen 1903); R.K. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zürich 1949).

dialogante, tender puentes con el mundo pagano, o bien, otras, recelosamente, descalificar a éste por plagario.

Por otra parte, la búsqueda a toda costa de paralelismos literarios con el fin de explicar los textos bíblicos, habida cuenta de que mantienen notables puntos de contacto con el ambiente en que han visto la luz, puede derivar hacia *-sit venia verbo-* la *paralelomanía*<sup>77</sup>. Ésta puede fijarse de manera especial en el léxico (significante) o bien en los conceptos o temas comunes (significado). Puesto que un mismo significante puede tener diversos significados, el recurso a expresiones paralelas no siempre resulta útil a la hora de interpretar un pasaje bíblico, ya que los términos en cuestión pueden proceder de contextos diferentes y ser deudores de concepciones diversas. Con todo, hay ocasiones en las que el sentido de una expresión literaria se capta mejor por la aproximación de las desemejanzas, es decir, por medio del contraste de ideas distintas formuladas con términos similares. Hay que preguntarse, además, si las analogías suponen necesariamente genealogías, pues no siempre está claro que, en caso de que existan semejanzas, la relación sea de dependencia por parte de la Biblia.

El método comparativo requiere un gran bagaje de conocimientos especializados, empleo de técnicas variadas, manejo de obras literarias antiguas, por lo que el lector de a pie difícilmente podrá enrolarse en tal empresa. La Biblia podría convertirse así en feudo de unos pocos privilegiados que han podido proveerse del instrumental que se precisa. Quien cultive el método comparativo ha de ser consciente de que existen otros modos de acercarse al texto bíblico que son, por diferentes motivos, igualmente provechosos. No obstante, aun cuando no hay que desestimar las reclamaciones de quienes denuncian la apropiación de la palabra de Dios por parte de exclusivos sectores académicos, se hace imprescindible, y cada vez más, la labor del estudioso que se vale de métodos científicos contrastados para desentrañar los misterios escondidos en las páginas del libro sagrado, pues, aunque no la funde, es una exigencia que se deriva de la fe, una

---

<sup>77</sup> S. Sandmel, 'Parallelomania', *Journal of Biblical Literature* 81 (1962) 1-13.

aspiración a servirla mejor y un intento de transmitirla en su pureza.

Como los seguidores del método comparativo tienden a buscar paralelismos fuera del texto, prestan en cambio menos atención a éste, al que desmenuzan para establecer, palabra por palabra, posibles conexiones externas. Los fragmentos resultantes de tal disección no rinden una idea cabal del conjunto. Con el fin de corregir ese intento de fuga hacia el exterior del texto y recuperar su unidad interna, a lo largo del siglo XX han sido propuestos varios procedimientos de estudio que centran la atención en la globalidad de aquél. A ellos pertenecen, por ejemplo, los análisis estructuralistas, que tratan de descubrir su estructura interna y que tanto han influido en la exégesis bíblica<sup>78</sup>. Otras formas moderadas de análisis estructural o *intratextual* pueden ser genéricamente adscritas a la semiótica, ciencia de los signos que se basa en el principio teórico de que una obra revela o produce su significado en el lector, ya sea éste implícito o real. Se fueron, así, desarrollando investigaciones que se basan en la narratología, la retórica o en el modo por el que el lector puede convertirse en artífice del sentido<sup>79</sup>.

Todos estos métodos invitan a sumergirse en el texto para analizarlo en su interior y descubrir cómo funciona a partir de la mutua dependencia existente entre las partes. Se observa, además, que se confiere especial relieve a la relación texto-lector, entre los que opera una interacción dinámica que permite al lector captar incluso aquello que no ha sido dicho y al texto comunicar la plenitud de sus riquezas a aquellos para quienes ha sido escrito<sup>80</sup>. Como puede apreciarse, este acercamiento se halla muy lejos de ser la fría

---

<sup>78</sup> R. Barthes - F. Bovon - F.J. Leenhardt, *Analyse structurale et exégèse biblique. Essay d'interprétation* (Neuchâtel 1971); M.J. van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme et exégèse* (Paris 1968). Cf. M.W.G. Stibbe, 'Structuralism', en: R.J. Coggins - J.L. Houlden (ed.), *A Dictionary of Biblical Interpretation* (London 1990) 650-655.

<sup>79</sup> P. Bühler, P. - J.F. Habermacher, *La narration. Quand le récit devient communication* (Genève 1988); D. Marguerat - Y. Bourquin, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative* (Paris 1998); A.K.M. Adam, *What is Postmodern Biblical Criticism?* (Minneapolis 1995).

<sup>80</sup> W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* (München 2<sup>a</sup>1984).



relación establecida entre un objeto y el espectador que marca distancia frente a él, que es como la entiende el método comparativo.

Esta variedad metodológica es un correctivo a las posiciones extremas del comparativismo erudito, especialmente cuando deriva hacia un positivismo y un historicismo feroces. Pero también pueden extralimitarse en la aplicación de sus principios rectores y encerrarse dentro del texto sin tener en cuenta sus relaciones externas. De ahí que postulemos la necesidad de acudir, con todo, al método comparativo, ya que, debidamente aplicado, puede ser sumamente útil para el estudio de la Biblia. La necesidad del comparativismo cultural hay que afirmarla a pesar de todos los riesgos y límites que ello comporta, pues la revelación bíblico-cristiana posee un carácter histórico. Las coordenadas espaciales y temporales permiten descubrir cualquier nexo establecido entre el mensaje revelado y la cultura o las culturas que lo circundan. Si es verdad que Dios habla *per homines more hominum*<sup>81</sup>, se sigue necesariamente la consecuencia de que, para comunicarse con el hombre, un ser inculturado, se requiera que la palabra de Dios se encarne en las culturas históricas. Es cierto que la fe posee una extraordinaria capacidad para transformar éstas, pero es preciso también reconocer que ello es posible gracias a que aquélla entra a formar parte de ese *humus*, y, al compartir su naturaleza, influye en él de manera determinante.

El documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*<sup>82</sup> dice: "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"<sup>83</sup>. Y añade: "Se debe reconocer que la inclusión en el método de un análisis sincrónico de los textos es legítima ...

---

<sup>81</sup> Vaticano II: Constitución *Dei Verbum* 12.

<sup>82</sup> Fue publicado el 15 de abril de 1993 (en adelante, *Interpretación de la Biblia*)

<sup>83</sup> *Interpretación de la Biblia* I, A, proemio.

Pero el estudio diacrónico continúa siendo indispensable para captar el dinamismo histórico que anima la Sagrada Escritura<sup>84</sup>. Es cierto que en el documento se hace mención únicamente de la vertiente judía de la Biblia, mientras que la helenística se cita sólo a propósito de la retórica clásica<sup>85</sup>; pero sin tener en cuenta la complejidad histórica y la riqueza literaria del antiguo oriente, del pueblo de Israel y del mundo greco-romano, difícilmente se pueden establecer relaciones sociales, culturales y religiosas amplias. Hemos de considerar, por tanto, que, en *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, el comparativismo, correctamente empleado, se halla implícitamente incluido en la recomendación del método histórico-crítico en cuanto tal, y lo corrobora el hecho de que, en otra parte, el documento habla de la necesidad de recurrir a la filología histórica, al conocimiento del ambiente en que se originan los textos de origen y al estudio de los géneros literarios<sup>86</sup>. El mismo Juan Pablo II ha ratificado la importancia del método histórico-crítico: "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"<sup>87</sup>. Y es que, en definitiva, los métodos sin-crónicos son por definición ana-crónicos, es decir, prescinden del factor *tiempo*, que, en la Biblia, tanto por su extensión (duración) como por su expansión (contemporaneidad), es esencial.

El método comparativo es, por otra parte, uno de los remedios más eficaces para conjurar el peligro del fundamentalismo<sup>88</sup>. Éste, en cuanto que es una lectura literal y acrítica de la Biblia, constituye una forma de fideísmo, que, según la apropiada definición de *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, "invita tácitamente a una forma de suicidio del pensa-

---

<sup>84</sup> Ib., I, A, conclusión.

<sup>85</sup> Ib., I, B, 1. En I, A, 1 se alude a la historia comparada de las religiones para recordar que, en los comienzos de su aplicación, emitía principalmente juicios negativos sobre la Biblia.

<sup>86</sup> Ib., I, A, 3.

<sup>87</sup> Discurso del papa Juan Pablo II sobre *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* (23 de abril de 1993) 7. Traducción de *L'Osservatore Romano*. Edición semanal en lengua española (30 de abril de 1993) 5-6.

<sup>88</sup> J. Barr, *Fundamentalism* (London 1977); *Beyond Fundamentalism* (Philadelphia 1984); M. Corner, 'Fundamentalism', en: Coggins - Houlden, o.c., 243-247.

miento". El fundamentalismo "rechazando tener en cuenta el carácter histórico de la revelación bíblica ... Rechaza admitir que la Palabra de Dios inspirada se ha expresado en lenguaje humano ... 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 condicionados 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". De este modo, "se hace incapaz de aceptar plenamente la verdad de la Encarnación misma"<sup>89</sup>. El método comparativo, en cambio, al ubicar el texto bíblico en la concreción de su tiempo y de su ambiente, trata de sacar a la luz los diversos modos en que aquél hunde sus raíces en la historia y se afana por mostrar el constitutivo teándrico de la revelación.

Si el método comparativo estimula la apertura *ad extra*, en abierta oposición a cualquier tipo de cerrazón, débese ésta ya al egoísmo ya al miedo, puede ser también de gran provecho para la vida del cristiano de hoy. Ciertamente es más fácil estudiar cómo se ha dado el fenómeno de la inculturación en el pasado que llevarlo a cabo en el presente. El hecho de que la Biblia, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, atestigüe esta apertura a otras culturas debe ser una pauta que la comunidad cristiana no ha de perder de vista en sus relaciones con el mundo y la sociedad, pues es, de este modo, implícitamente invitada a mirar con buenos ojos, sin tener por ello que desprenderse del necesario espíritu crítico, las diversas culturas y religiones del mundo moderno con las que en estos últimos tiempos es urgida a entablar un diálogo franco y prometedor. Es el único modo de atajar el creciente cisma entre el evangelio y la cultura, definido por el papa Pablo VI como "el drama de nuestro tiempo"<sup>90</sup>. Así pues, la ardua, pero imprescindible, tarea que se le pone a la Iglesia por delante es la de intentar *comunicarse* con la cultura contemporánea y las tradiciones religiosas de los cinco continentes para que tenga lugar aquella *condescendencia* (*sygkatabasis*) de la que hablaban los Padres de la Iglesia al referirse a la inspiración

---

<sup>89</sup> Los textos entre comillas que se hallan en este párrafo pertenecen a *Interpretación de la Biblia* I, F.

<sup>90</sup> Pablo VI: Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* 20.

bíblica<sup>91</sup>. Justamente lo mismo que sucedió en el largo proceso de confección de la Sagrada Escritura. Ésta no es un coto cerrado, ni un callejón sin salida; es más bien una plaza en la que se dan cita hombres y culturas diversas, un espacio abierto en el que caben muchas personas y pueblos, un cruce de caminos por el que transitan gentes de diferentes razas y lenguas. Es un punto de encuentro. Allí, en la variedad, se descubre la propia identidad y se funden (no confunden) distintas expresiones del genio humano bajo la guía providente del Espíritu Santo, que crea una realidad nueva en la que, sin quiebras ni rupturas, se conjuntan armónicamente lo del hombre y lo de Dios.

### 3. LA HERMENÉUTICA ECUMÉNICA

La inquietud ecuménica, sembrada y cultivada en las diversas confesiones cristianas, ha contribuido de una manera singular a ponderar los diferentes procedimientos hermenéuticos, ya que la vida de la Iglesia, expresada en variedad de tradiciones, es el marco más adecuado para calibrar el valor de dichos métodos a tenor del fruto que producen en la comunión eclesial. La Comisión de Fe y Constitución del Consejo Ecuménico de las Iglesias ha publicado un documento que lleva por título *Un tesoro en vasos de barro. Contribución a una reflexión ecuménica sobre la hermenéutica*<sup>92</sup>. Elaborado en varias fases (Dublín, 1994; Lyon, 1996; Bossey, 1998) por relevantes personalidades pertenecientes a prestigiosas instituciones ecuménicas, se suma a otros publicados anteriormente por la Comisión de Fe y Constitución en los que se han abordado importantes cuestiones relativas a la Biblia y la Tradición, conocidos como las Relaciones de Wadham (1949), Montreal (1963), Bristol (1967), Lovaina (1971), Ban-

---

<sup>91</sup> Orígenes, *Contra Celso* 7, 60; Atanasio, *Tratado de la encarnación del Verbo* 8; Juan Crisóstomo, *Homilía II sobre el Génesis*, entre otras.

<sup>92</sup> Citamos el texto según la traducción publicada en *Diálogo ecuménico* 35 (2000) 155-194 (en adelante, *Tesoro en vasos de barro*). El título original es 'A Treasure in Earthen Vessels. An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics', *Faith and Order Paper* 182 (Genève 1999).

galore (1978)<sup>93</sup>. En todos ellos se halla presente el deseo de encontrar una adecuada hermenéutica de la tradición bíblica. Y de este tema se ocupa especialmente *Un tesoro en vasos de barro*.

Aunque en la Relación de Bristol se declaraba la importancia de emplear los métodos exegéticos, especialmente el histórico-crítico<sup>94</sup>, en la que ahora nos ocupa se reconoce el valor de éstos, pero “la interpretación no debería depender únicamente de ese método ... Tiene que combinarse con una lectura en interacción crítica con la experiencia vivida, tanto de individuos como de comunidades”, y se proponen otros: los tradicionales (patrístico, litúrgico, homilético, dogmático, alegórico), el sociológico, el semiótico, el canónico, ...<sup>95</sup> Según este documento, la hermenéutica ecuménica no puede dejar a un lado la experiencia de la comunidad, ya que la Sagrada Escritura cobra vida de nuevo al establecerse, a través de ella, una relación entre las circunstancias en que vieron la luz los textos bíblicos y las de los lectores actuales<sup>96</sup>. Además, habida cuenta de que la Sagrada Escritura forma parte del amplio y rico depósito que constituye la Tradición, de la que emanan las diferentes corrientes que dan vida a las distintas comunidades cristianas, la auténtica interpretación de la primera debe desarrollarse en el marco de la segunda<sup>97</sup>.

La búsqueda conjunta de la verdad, la mutua comunicación de ideas y perspectivas, el contraste de tradiciones particulares, la purificación de actitudes personales o de grupo para incorporarse a un proyecto global, la integración de lo diverso, son aspectos que forman parte intrínsecamente de la hermenéutica ecuménica. “Dado que la diversidad puede ser expresión de la riqueza de los dones del Espíritu Santo, las

---

<sup>93</sup> Una presentación general de dichas Relaciones puede leerse en E. Flesseman Van Leer - J.M. Sánchez Caro (ed.), *Autoridad e interpretación de la Sagrada Escritura en el movimiento ecuménico* (Salamanca 1991). Las citas textuales relativas a las distintas Relaciones se harán de acuerdo con esta obra (en adelante, *Autoridad e Interpretación*). Cf. F. Rodríguez Garrapucho, ‘Lectura eclesial de la Biblia y unidad cristiana’, *Diálogo ecuménico* 36 (2001) 81-121.

<sup>94</sup> *Autoridad e Interpretación* 98.

<sup>95</sup> *Un tesoro en vasos de barro* 22.

<sup>96</sup> *Ib.*, 23-24.

<sup>97</sup> *Ib.*, 27.

iglesias están llamadas a ser conscientes de la posibilidad de una complementariedad permanente, es decir, a darse cuenta de los valores inherentes a la *alteridad*, e incluso de su derecho a ser diferentes, cuando esas diferencias forman parte de la exploración del misterio divino y de la unidad basada en la voluntad de Dios. Desde este punto de vista, las diferencias pueden ser una invitación y un punto de partida para la búsqueda común de la verdad, con un espíritu de *koinonía* que supone una buena disposición para la *metanoia*, bajo la guía del Espíritu de Dios<sup>98</sup>. Se concluye, pues, que la hermenéutica ecuménica consiste en interpretar *con los otros* la Biblia en el marco de la auténtica Tradición bajo la guía del Espíritu Santo<sup>99</sup>.

Espíritu ... Biblia ... Tradición ... con los otros ... Como se ha expuesto en la primera parte de este artículo, la Sagrada Escritura se gestó en un largo proceso de siglos, en el que Israel incorporó a sus propias experiencias como pueblo las de otras culturas y países. Sagas, leyes, costumbres, oraciones, ideas, que existían en otros puntos geográficos del antiguo oriente, desfilan con la mayor naturalidad por las páginas de la Biblia como si de un patrimonio común se tratase. Los escritores probablemente no eran conscientes de esa *comunidad de naciones* existente en aquella parte del planeta, pues lo que referían era algo connatural, asimilado, apropiado por medio de innumerables contactos establecidos en los siglos precedentes a la formación de Israel e incluso en el tiempo de su existencia. No era un plagio, ni un mero trasvase de influencias, ... era tradición. En efecto, los textos de la Biblia pueden ser considerados como la captación momentánea de un flujo continuo que viene del pasado y se proyecta hacia el futuro en tierras que han sido el escenario de una actividad humana creadora desbordante. Aunque hayan sido redactados por la mano de un escritor, no le pertenecen a título personal, lo rebasan, pues a través de ellos discurre lo común. Relata con las propias palabras algo que suscita inte-

---

<sup>98</sup> Ib., 30.

<sup>99</sup> D. Jakobsen, 'Multicultural Evangelical Hermeneutics and Ecumenical Dialogue', *Journal of Ecumenical Studies* 37 (2000) 127-141; Kahl, W., 'Intercultural Hermeneutics - Contextual Exegesis. A Model for 21st-Century Exegesis', *International Review of Mission* 89 (2000) 421-433.

rés en quienes lo leen, debido, en buena parte, a que él no se interpone. Por eso se conserva su obra y se transmite.

Cuesta entender a aquellas personas que hallan dificultades para aceptar esta dinámica. Puede que, en el caso del Antiguo Testamento, resulte más fácil, ya que la imagen que ofrece el pueblo de Israel es la de una realidad prometida, formada, amenazada, probada en sucesivas crisis de crecimiento, en constante búsqueda de identidad ... Es un grupo en construcción. El Nuevo Testamento, en cambio, por la brevedad temporal y la rapidez de los acontecimientos, muestra al cristianismo naciente como una comunidad bien configurada ya desde el principio, que en la resurrección de Jesucristo ha recibido la luz que se precisa y los recursos necesarios para constituir una organización bien trabada, regida en su actuación por unos principios y unos objetivos claros, y compuesta por unas personas animadas por un entusiasmo admirable. Y todo ello circunscrito al suelo palestino. De ahí que haya quien opine que el mensaje cristiano sólo existe en estado puro en aquellas tierras y que el contacto con la cultura griega no ha servido más que para contaminarlo o desvirtuarlo. Pues al contrario. La helenización del cristianismo no supuso una deformación de éste sino que fue el resultado de un proceso de adaptación, inevitable y natural pero también laborioso y costoso, y su difusión por otras partes de la cuenca del Mediterráneo así como el intento de formular la fe valiéndose de categorías helenísticas constituyó un importante paso hacia delante y una muestra *in actu exercito* de la apertura del evangelio hacia el pluralismo cultural.

Y es que el texto bíblico –toda obra literaria–, al igual que las personas, es alumbrado con la capacidad de comunicar vida, está dotado de una potente fuerza generacional. Perteneció a su naturaleza el ser *textus traditus*. Con la transmisión crece la comprensión, y ésta impulsa el desarrollo de las posibilidades del texto, que, de este modo, despliega sus virtualidades y suscita un renovado interés en los lectores que, al captarlas, desean entenderlas, gustarlas, comunicarlas. Y así sucesivamente. Por tanto, en la lectura de los textos de la Biblia, no se puede prescindir de la tradición, pues en ella nacen y crecen; sin ella, mueren.

Es, además, esa corriente, a la que el lector se incorpora, la que configura su inteligencia para adentrarse en el libro sagrado que tiene entre las manos. Y en esta perspec-

tiva se sitúa el documento *Un tesoro en vasos de barro*, que se decanta claramente por un tipo de hermenéutica que hace especial hincapié en los *efectos* que produce la obra literaria en los lectores. No se preocupa tanto de conocer la riqueza o complejidad del autor y de su entorno, ni siquiera su experiencia concreta o su psicología, que enriquece de forma vicaria a quien abre las páginas del libro y se asoma al universo interior de quien lo ha escrito<sup>100</sup>. No, lo que interesa es que el lector, provocado por la obra, se enfrente consigo mismo, se encuentre con su autenticidad o falsedad, se reforme, cambie y se abra a una dimensión existencial superior, que trasciende todas las tradiciones particulares religiosas: “las muchas tradiciones son las distintas formas y manifestaciones de esa presencia. La autorrevelación de Dios trasciende todas sus expresiones”<sup>101</sup>. Es lo que se conoce como *autocomprensión*<sup>102</sup>. El movimiento, por tanto, según el documento que comentamos, va del texto al receptor, atendiendo especialmente a este último<sup>103</sup>. Esta relación se produce no sólo a nivel individual sino también comunitario. De ahí la insistencia en que la Iglesia es una comunidad hermenéutica<sup>104</sup>.

*Un tesoro en vasos de barro* aspira a que, respecto a la Sagrada Escritura, el cristiano, no sólo adopte una posición determinada, la de comunión, sino que coloque también al texto bíblico en una situación en la que pueda apreciar mejor las virtualidades ecuménicas. Como si se tratara de la contemplación de un cuadro, que, al ponerlo en otro lugar, se captan aspectos diferentes<sup>105</sup>. Por eso, se requiere de los intérpretes que consideren –y, si es preciso, rectifiquen– desde qué

---

<sup>100</sup> L. Alonso Schökel, *La Palabra Inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje* (Madrid 1986) 187-293.

<sup>101</sup> *Tesoro en vasos de barro* 32.

<sup>102</sup> R.K. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, I-IV (Tübingen 1972, 1968, 1965, 1975); *History and Eschatology. The Presence of Eternity* (New York 1957); J.M. Robinson - J.B. Cobb, *The New Hermeneutic* (New York 1964); E. Fuchs, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existenziale Interpretation* (Tübingen 1959); *Hermeneutik* (Bad Cannstatt 1963). Cf. A.M. Artola - J.M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios* (Estella 1989) 328-362.

<sup>103</sup> *Tesoro en vasos de barro* 63-66.

<sup>104</sup> *Ib.*, 7 y 49-62.

<sup>105</sup> L. Alonso Schökel - J.M. Bravo, *Apuntes de hermenéutica* (Madrid 1994) 58-59.



ángulo contemplan la Biblia, la Tradición y las tradiciones<sup>106</sup>. Porque no siempre se ha logrado mantener el equilibrio deseado entre los dos polos de la Tradición, a saber, la conservación y el progreso. El primero la mantiene en su identidad y su pureza; el segundo la dinamiza y la plenifica. Se complementan ambos. El primero es también dinámico; el segundo no alcanzará su objetivo si no es fiel. Ahora bien, el texto bíblico puede ser transmitido en un marco tradicional distorsionado, que no le permita desarrollarse según sus posibilidades y desemboque en un dogmatismo obtuso, cerrado, anclado en el pasado; o bien, por el contrario, puede verse sometido a una variedad tan amplia de interpretaciones novedosas que las ramificaciones sean tan extensas como la totalidad de sujetos que leen la Biblia. De ahí la necesidad de que exista una autoridad eclesial interpretativa abierta a la acción del Espíritu que es quien “ayuda a las iglesias a discernir, recibir y comunicar la voluntad de Dios en las circunstancias siempre cambiantes de la vida ... mantiene a las iglesias de Dios en la verdad ... Aunque el Espíritu Santo confiere el ministerio de Cristo a todos los creyentes, el mismo Espíritu une a todos los ministerios por medio de la *episkopé*, que tiene como función sustentar y apoyar la unidad de la iglesia local, preservar su comunión en la fe, la vida y el testimonio con todas las demás iglesias locales, salvaguardar la apostolicidad y la catolicidad de la iglesia local y capacitar a ésta para discernir la voluntad de Dios, proclamar el Evangelio y dar testimonio de forma creíble de la presencia de Dios en el mundo”<sup>107</sup>.

El Espíritu Santo es determinante en el proceso de transmisión de la Biblia y en el crecimiento de la Tradición apostólica<sup>108</sup>. Su acción está en el origen de la Sagrada Escritura, ya que fue escrita bajo su inspiración, y todo lo que se refiere en ella lo afirma igualmente él<sup>109</sup>. Si el ejercicio de interpretación busca encontrar el sentido de lo que se lee y el de la existencia del lector<sup>110</sup>, el texto bíblico ofrece algo más que ideas o pensamientos: comunica Espíritu Santo. Por eso, los Padres de la Iglesia recomiendan leerlo con (en) el mismo

---

<sup>106</sup> *Tesoro en vasos de barro* 28-31.

<sup>107</sup> *Ib.*, 54-56.

<sup>108</sup> Vaticano II: Constitución *Dei Verbum* 8.

<sup>109</sup> *Ib.*, 11 y 21.

<sup>110</sup> S. Croatto, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires 1984.

Espíritu con (en) que fue escrito<sup>111</sup>. Se requiere estar en esa sintonía. Quien logra traducir una frase, aclarar una expresión ambigua, aprehender un concepto sublime, no ha alcanzado aún el sentido pleno. Todo eso ayuda, pero el horizonte es mucho más amplio. Es infinito. Es eterno.

Según el documento *Un tesoro en vasos de barro*, la hermenéutica ecuménica "tiene que esforzarse por tener en cuenta, en su labor de interpretación, comunicación y recepción, esas ricas fuentes que son a menudo dejadas de lado"<sup>112</sup>. Se refiere a los llamados *símbolos no verbales*: el arte, la música, los ritos y colores litúrgicos, los iconos, los lugares y tiempos sagrados ... Ciertamente, el símbolo desempeña una función primaria en el hombre, que a través de ellos se expresa y se conoce a sí mismo. Radica en lo más profundo de él, pertenece a su constitución, fluye de su unidad más honda, existe siempre como capacidad, habla a su ser entero, pone en juego su emotividad y su fantasía<sup>113</sup>. Común a toda la humanidad, aun en su variedad cultural, es punto de encuentro para la ecúmene, que converge y se une en la experiencia de la trascendencia.

Ya para concluir, cabe decir que *Un tesoro en vasos de barro* recoge las inquietudes y expectativas de las personas que participan de una manera activa en el movimiento ecuménico. Y expresa muchos deseos. Tal vez por eso no resulta fácil hacerse cargo en el transcurso de la primera lectura de lo que realmente se pide o se propone. Sí está claro, en cambio, lo que se excluye. Y qué espíritu anima a los redactores: vital, abierto al diálogo, integrador ... Pero, a nuestro juicio, no puede estar desligado de las Relaciones anteriores, que, desde

---

<sup>111</sup> Jerónimo, *Comentario sobre la Carta a los Gálatas* 5,19-21. Cf. I. De la Potterie, 'La lettura della Sacra Scrittura "nello Spirito". Il modo patristico di leggere la Bibbia è possibile oggi?', *La Civiltà Cattolica* 137 (1986) 209-223; M. Molina, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu* (Burgos 1987).

<sup>112</sup> *Tesoros en vasos de barro* 35.

<sup>113</sup> P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris 1969); *La métaphore vive* (Paris 1969); *Interpretation Theory. Discourse and the surplus of meaning* (Fort Worth 1976); L. Alonso Schökel, *Hermenéutica de la Palabra*. I. *Hermenéutica Bíblica* (Madrid 1986); II. *Interpretación literaria de textos bíblicos* (Madrid 1987); L. Alonso Schökel - J.M. Bravo, *Apuntes de Hermenéutica* (Madrid 1994).

el punto de vista de una mente analítica, son más precisas y más claras en las propuestas. Uno de los riesgos a los que se halla expuesto el lector de *Un tesoro en vasos de barro* es el del subjetivismo, más aún, el del subjetivismo comunitario. Y tratándose de una lectura ecuménica de la Sagrada Escritura no parece el camino más idóneo, pues la comunión tiene que realizarse en la verdad, y ésta hay que buscarla juntos y adherirse a ella cuando se la encuentre. No es cuestión de pasarse a lo que opinan los demás, sino que todos se conviertan al evangelio, y éste no es la suma de lo que descubren los hermanos, sino la palabra de Dios revelada en Jesucristo. Y los métodos exegeticos sirven para conocerla mejor en su objetividad. Puede que sean insuficientes, pero son imprescindibles. Y la comunión entre las iglesias se ha visto robustecida cuando en éstas se ha recomendado su uso. La impresión que tienen algunos de que la variedad de procedimientos de estudio y de hipótesis científicas dividen a los cristianos debe ser rectificada. Pueden en cierto momento suscitar confusión. Pero indudablemente abren las mentes para acoger nuevas y variadas opiniones, hacen a las personas más aptas para el diálogo, purifican la fe, ayudan a distinguir lo esencial de lo accidental, acreditan que el anuncio cristiano es razonable. Cuando son un mero ejercicio de erudición sirven de poco al creyente. Y el documento *Un tesoro en vasos de barro* le previene de este posible riesgo. Nuestra opinión es que el método histórico-crítico y la hermenéutica ecuménica se combinan perfectamente y se necesitan mutuamente. Ambos tienen en común las mismas preocupaciones: aplicarse en la búsqueda de una verdad profunda que viene del pasado en el marco de los acontecimientos históricos y transmitida a través de diferentes cauces orales, literarios y simbólicos; poner de manifiesto la importancia de la comunidad en el nacimiento, desarrollo y comprensión de la Sagrada Escritura; indagar todos los factores históricos, sociales, culturales o religiosos, que intervienen en la composición de la Biblia o que se interponen en su interpretación. Y de esta unión se infiere: los *otros* han contribuido en la confección de los textos bíblicos; hay que contar con los *otros* para estudiarla; hay que incorporar a los *otros* para entenderla.

Dr. JORGE JUAN FERNÁNDEZ SANGRADOR  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

## SUMMARY

The professor of Scripture and Patristics of UPSA offers an appraisal of the document of the World Council of the Churches "A Treasure in Earthen Vessels. An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics" (Geneva 1999). His theory is that, just as in the Bible we find "other" peoples along with Israel as protagonists of Divine Revelation, so also today ecumenism has to search for the will of God for his Church taking into account the "others", using the "comparative method" and the new "hermeneutics of trust" as proposed in the document studied.