

## DE LA "INTRODUCCIÓN GENERAL A LA BIBLIA" A LA "TEOLOGÍA DE LA BIBLIA". UNA PROPUESTA METODOLÓGICA

El ensayo que a continuación sigue intenta presentar una propuesta metodológica, para el estudio de la clásica disciplina teológica denominada Introducción General a la Sagrada Escritura. La propuesta nace de mi experiencia personal como profesor de la asignatura durante más de treinta años, así como del diálogo con otros profesores, pertenecientes a centros teológicos relacionados con la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. Quisiera con ello suscitar el debate sobre una materia que toca puntos importantes en la actual discusión exegética y teológica, para encontrar el mejor camino y el más útil a la hora de formar a los estudiantes de teología.

### 1. UNA CUESTIÓN DE MÉTODO

La asignatura "Introducción general a la Biblia", que pertenece al curriculum teológico clásico, al menos tal como se plantea en los centros de formación de la Iglesia católica<sup>1</sup>, tiene propiamente su origen en el tiempo inmediatamente posterior al concilio de Trento, concretamente en la *Bibliotheca Sancta* de Sixto de Siena, publicada en Venecia el año 1566, es decir, cuatro años después de finalizar el concilio. Aunque, naturalmente, existieron otros escritos anteriores,

<sup>1</sup> Las normas establecidas por la Congregación para la Educación Católica en aplicación de la Constitución *Sapientia Christiana* de 1979 cuentan, entre las materias propias del curriculum teológico, literalmente "la Sagrada Escritura: introducción y exégesis" (art. 51, 1º).

que ayudaban a conocer en conjunto la Escritura Sagrada, como puede verse en cualquier historia de los estudios de introducción a la Biblia, es en esta obra, donde se unen dos objetivos, que permanecerán en casi todos los tratados católicos posteriores de la materia: una exposición lo más completa posible tanto de los elementos necesarios para comprender los libros de la Escritura, como de cuantos son útiles para rebatir los escritos que se oponen a su recta comprensión<sup>2</sup>. Entre los autores y obras que el autor quiere combatir con su trabajo, aparte de los antiguos, están naturalmente los reformadores protestantes y quienes les están cercanos. Así, entre otros, nombra expresamente a Zwinglio, Lutero, Münster, Erasmo, Ecolampadio, Carlostadio, Bucer y Calvino. Por otra parte, su obra, llena de admirable erudición, se centra en dos cuestiones concretas: el estudio sobre los libros canónicos y apócrifos, y el estudio de la interpretación de la Biblia. Ni estas cuestiones, ni el tono apologético faltan en ninguna de las obras de introducción a la Biblia que le siguieron.

Fue mucho más tarde, a finales del siglo XIX, cuando el conjunto de cuestiones que se tratan en esta disciplina queda prácticamente delineado. Se lleva a cabo esta tarea en el *Cursus Scripturae Sacrae* de Rudolph Cornely, en los años 1894-7, el cual hereda también el tradicional color apologético, incluso en sus ediciones recientes<sup>3</sup>. A partir de aquí, todos los tratados católicos de Introducción a la

<sup>2</sup> Así, ya en la dedicación de la obra de Sixto de Siena a Pio V, donde afirma haber recogido en los ocho libros de su obra todo lo que ha aportado este papa para la comprensión y defensa de la Escritura: *Hoc ego, pietatis tuae fragrantissimo studio incensus, octo "Bibliothecae Sanctae" volumina collegi, quibus cuncta complexus sum, quae maxime pertinere videntur tum ad legendos et illustrandos auctores ac libros omnes, quos, tuo sapientissimo iudicio comprobatos, Christiana Bibliotheca dignos declarasti, tum ad confutandos auctores ac libros omnes, quos tuo iustissimo decreto damnatos, eadem Christiana Bibliotheca indignos pronuntiasti*; folio 2 de la edición de Colonia 1626, que utilizo.

<sup>3</sup> Cf. por ejemplo, R. Cornely - A. Merk, *Cursus Scripturae Sacrae. I. Introductionis in S. Scripturae libros compendium*. Editio nova, París, P. Lethellieux 1927, 9ª ed, p. 4-9; el tono apologético se percibe aún en las palabras de Merk, al tratar de definir la disciplina: *Simul introductio decursu temporis indolem magis apologeticam nacta est, ita ut a multis definiatur disciplina, quae doctrinam ecclesiae de inspiratione et canonicitate ss. librorum vindicat*. La definición parece demasiado restrictiva al autor, que propone la siguiente: *Ea est disciplina qua agitur de ss. librorum origine, argumento, conservatione ac propagatione, legibus interpretationis, eo fine ut legentes praeparentur ad explicationem et defensionem S. Scripturae*; *Ibid.* p. 4; un apunte histórico con bibliografía, en A.M. Artola - J.M. Sánchez Caro, *Introducción al estudio de la Biblia 2. Biblia y Palabra de Dios*, Estella 1992, 3ª ed. 15-25, con una lista de manuales.



Sagrada Escritura, con pocas variantes, tratan sobre el canon de la Biblia, la inspiración bíblica, la historia del texto bíblico y sus versiones, la crítica textual, y la hermenéutica bíblica. Aunque hasta muy tarde estos manuales y obras incluyen un estudio introductorio a los distintos libros bíblicos, poco a poco éste se irá tratando aparte, bajo la denominación de Introducción Particular a la Biblia. El nombre de Introducción General se reservará cada vez más para los tratados que contienen las cuestiones ya dichas. Otra variante que se observa en la evolución de los distintos tratados, es que los más antiguos estudian sobre todo el canon de la Biblia, y después, de una manera relativamente breve, la inspiración bíblica. Sin embargo, a partir del Vaticano I y, especialmente, de las monografías sobre la inspiración bíblica de Franzelin (1882), Schmid (1885), Billot (1903) y Pesch (1906), entre otros, el tratado sobre la inspiración cobra importancia y empieza a estudiarse antes de presentar las cuestiones sobre el canon bíblico. Por todo esto, era inevitable que el tono apologético con que nació esta disciplina, se prolongase hasta muchos de los manuales modernos. Ese tono se concentra sobre todo en la defensa del canon tridentino de la Biblia y de una interpretación hecha en comunión con la Iglesia y su magisterio frente a los autores protestantes; y en la defensa de la inspiración bíblica y su consecuencia primera, la inerrancia, a partir de la definición establecida en el concilio Vaticano I, contra la consideración de la Escritura desde una perspectiva crítica exclusivamente racionalista.

En este ensayo me propongo reflexionar sobre lo que, a mi juicio, podría ser una introducción general a la Sagrada Escritura en este momento, es decir, con la perspectiva que nos dan los cuarenta años desde la promulgación de la constitución *Dei Verbum* del concilio Vaticano II. La finalidad que en este caso me propongo es la de suscitar una discusión, que enriquezca los contenidos y la presentación de este clásico tratado. Los ejes que vertebran mi propuesta, y que me esfuerzo por tener siempre presentes, son tres:

- El intento de elaborar una reflexión teológica acerca del estatuto de la Biblia en la Iglesia y en la teología católicas.
- La búsqueda de un principio unificador, que ayude a plantear las cuestiones vivas de manera coherente y a lo largo de todos los temas tratados.

- El esfuerzo por hacerlo, manteniendo en cada momento un diálogo coherente con los contenidos de la fe cristiana católica, con la exégesis científica y con la cultura contemporánea.

Se trata, por tanto, de elaborar una propuesta metodológica, que tiene sus consecuencias en la manera de organizar la asignatura clásica de Introducción General a la Sagrada Escritura (= IGSE), para someterla a discusión entre los estudiosos del tema. La razón principal de esta propuesta es que nos encontramos en una situación muy diferente al momento en que nace la clásica disciplina como conjunto de saberes. El objetivo es pasar de la IGSE, que nace en contexto polémico, es decir, controversístico, a una verdadera teología de la Biblia, que nos ayude a perfilar su estatuto teológico y favorezca el diálogo ecuménico. Para ello, parece conveniente dejar de lado las divisiones clásicas: inspiración, canon, texto, hermenéutica. Esta división vino impuesta no tanto por la naturaleza misma de la Biblia, cuanto por las distintas cuestiones discutidas a lo largo del período controversístico. Lo que ahora nos planteamos es una reflexión global acerca de este libro que llamamos Biblia: qué es este libro; cómo llega a constituirse en cuanto tal, sagrado y canónico; qué le hace santo o sagrado; cómo ha de leerse e interpretarse; cuál es su papel en la vida de la Iglesia. Este es el conjunto de preguntas, que condicionan el programa, y al que debe anteceder una serie de cuestiones previas de carácter predominantemente histórico y cultural, imprescindibles para poder acercarnos al libro: el estudio del pueblo y comunidad donde nace, y la indagación del modo como llega materialmente a nosotros. En consecuencia, a mi modo de ver, un estudio de la Biblia desde la teología católica debería contener las siguientes preguntas: la pregunta por el contexto histórico y cultural, la pregunta por el contexto religioso, la pregunta por el texto, la pregunta por el canon de las Escrituras, la pregunta por la naturaleza de las Escrituras (inspiración), la pregunta por una hermenéutica bíblica desde la fe católica, la pregunta sobre los métodos de exégesis, la pregunta sobre la actualización de la Escritura, la pregunta por el papel del magisterio de la Iglesia en relación con la Biblia, la pregunta sobre el papel de la Sagrada Escritura en la reflexión teológica, la pregunta sobre el papel de la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia: liturgia, catequesis, predicación, espiritualidad, pastoral en general. Estas preguntas son las que marcarán a continuación el programa de un curso introductorio a la Sagrada Escritura y deben orientar en todo momento nuestro trabajo.



## 2. UN PRINCIPIO UNIFICADOR

Pero, si queremos lograr una respuesta coherente a todas estas preguntas, parece conveniente buscar un principio unificador, que guíe y oriente las respuestas adecuadas<sup>4</sup>. Un principio, que nos permita plantear de manera armónica todas las cuestiones: desde la justificación y necesidad del estudio de las cuestiones bíblicas pertenecientes a puras disciplinas positivas (historia, arqueología, geografía, literatura, filología), a la compaginación de todos los métodos de interpretación de un libro antiguo (tanto sincrónicos como diacrónicos) con la lectura de la Escritura Sagrada en el seno de la Iglesia, pasando por un concepto de inspiración que permita superar toda tentación de fundamentalismo, y abra el camino a una consideración de la Biblia, que, sin abdicar de su condición de Sagrada Escritura, sea capaz al mismo tiempo de dialogar con todas las disciplinas teológicas. Sólo de esta manera, a mi modo de ver, parece posible llegar a la elaboración de una verdadera reflexión teológica sobre la Biblia, es decir, a una teología de la Biblia, que de manera orgánica y armónica pueda establecer con claridad y precisión, cuál sea su estatuto en la Iglesia y en la teología católicas.

En concreto, pienso que ese principio unificador puede encontrarse en la propuesta de la constitución conciliar *Dei Verbum*, que recoge magistralmente la tradición constante de la Iglesia. Efectivamente, en su capítulo III el paradigma mediante el cual se presenta la Escritura es el de un escrito que tiene una doble naturaleza. Por una parte, son libros que, "escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor"; por otra, los escritores sagrados, "como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería" (DV 11). La consecuencia inmediata de esto para su interpretación, es que, al hablar Dios "en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano", hay que indagar todo lo que se refiere a su autoría y cualidad humana; pero, además, al ser escrita por inspiración del Espíritu Santo, "la Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo espíritu con que fue escrita"; es decir, una verdadera interpretación de la Escritura sólo puede hacerse, teniendo en cuenta su doble naturaleza de obra escrita por autores humanos

<sup>4</sup> Sobre el principio unificante de la IGSE, A.M. Artola y yo mismo sugeríamos en nuestro manual universitario el concepto de Palabra de Dios; *Biblia y Palabra de Dios* 18-9; posteriormente, Artola propuso el concepto de "palabra consagrada", más cercano al que yo propongo aquí; cf. *Biblia y Palabra de Dios*, 3.<sup>a</sup> ed. 182-3.

y bajo la acción del Espíritu Santo (DV 12). La explicitación de todo esto, la encontramos en DV 13, donde, con expresiones de san Juan Crisóstomo, se compara la Palabra de Dios expresada en lenguas humanas a la Palabra del eterno Padre, que asume nuestra débil condición humana. Esto es, al igual que confesamos en la persona de Jesucristo, Palabra encarnada de Dios, una doble naturaleza, divina y humana, debemos tener en cuenta también que la Palabra de Dios se encarna en escritura humana, con lo cual ésta adquiere semejantemente una doble naturaleza: es escritura plenamente humana y escritura toda ella inspirada por Dios. Dicho de manera concreta, el principio unificador que debe regir toda nuestra reflexión acerca de la Biblia en la Iglesia y teología católicas es el de su doble naturaleza: escrito plenamente humano y escrito plenamente Palabra de Dios. Por ser plenamente humano, está abierta sin reticencias a los mismos estudios y técnicas que requiere el conocimiento de un libro humano, antiguo y clásico. Por ser plenamente Palabra de Dios, su comprensión plena sólo es posible desde una apertura a la acción del mismo Espíritu que la constituyó en tal, es decir, al Espíritu que Cristo prometió y entregó a su Iglesia.

Si trasladamos todo esto al currículum actual de los estudios teológicos –concretado por regla general en su primer curso–, una introducción general a la Sagrada Escritura debe hacer posible, que el alumno entre en contacto reflexivamente con ese libro antiguo y clásico que es la Biblia, y a la vez comprenda, con todas sus consecuencias, que se trata de un libro sagrado, la Sagrada Escritura. Estas dos caracterizaciones del libro, expresada aquí con dos nombres diferentes, Biblia y Sagrada Escritura, nos introducen en la pregunta básica sobre este libro, que es a la que debe darse respuesta en este curso: qué tipo de libro tenemos en nuestras manos y cómo ha de leerse e interpretarse. Por supuesto, a esta pregunta cada alumno podría dar en principio una respuesta desde su propia experiencia, desde su conocimiento directo, al menos parcial, de la Biblia, o desde los elementos culturales adquiridos en los estudios hechos hasta ahora. Pero, al final del curso, ese alumno debe ser capaz de comprender, que la Biblia es, para el cristiano de confesión católica, un antiguo libro humano de gran interés cultural y, a la vez, verdadera palabra de Dios escrita. Es decir, debe poder fundamentar su convicción de creyente, que confiesa la doble naturaleza de la Biblia, por la cual se denomina Sagrada Escritura: sagrada por ser palabra de Dios; escritura por constituir un libro plenamente humano. Esta doble naturaleza de la Biblia, principio unificador de toda la organización del curso, debe estar siempre presente al organizar la materia y al ir la presentando metódicamente. Eso es lo que a continuación se intenta hacer, aunque de manera sólo sumaria y programática.



### 3. LA PREGUNTA POR EL CONTEXTO HISTÓRICO Y CULTURAL

La historia de Israel y de las instituciones que hacen más comprensible los escritos bíblicos han formado parte tradicionalmente de la Introducción a la Biblia, aunque en los últimos tiempos se ha prescindido de ellas en los manuales de corte más teológico. De una o de otra manera, con mayor o menos extensión, se trata de unos contenidos que, de ningún modo pueden dejarse al margen de una introducción completa a la Escritura. Lo exige la naturaleza humana de la Biblia, según el principio unificador arriba formulado.

En efecto, la Biblia es creación de un pueblo y de una comunidad. Desde esta perspectiva, pertenece a unos ámbitos culturales concretos y determinados, de diversos lugares geográficos y en diversos tiempos históricos. El conocimiento de la historia de este pueblo, aunque sea de manera sucinta, parece necesario para situar este libro en sus contextos concretos, aplicando un principio clásico en el mundo protestante y que es también profundamente teológico: la Biblia no ha caído del cielo. Historia, cultura, situación aproximada de estos escritos en esa historia, valoración histórica crítica de los escritos para construir la historia, valoración de la arqueología como ciencia auxiliar de la historia, valoración de las diversas reconstrucciones históricas... Un mínimo de conocimientos sobre estos puntos debe tener el teólogo. De aquí que en una asignatura de Introducción a la Biblia se deban abordar con criterios propios estas cuestiones.

Notemos que en este caso se nos plantean algunas cuestiones de método muy importante y de mucha trascendencia: por regla general, los especialistas de la Iglesia católica no han estudiado estos temas de manera directa hasta muy tarde. Nuestra tradición es la de un libro sagrado que contiene una historia considerada, en mayor o menor medida, como historia real. La Historia Sagrada, que ha sido la manera como el pueblo cristiano ha conocido la Biblia desde Trento, y especialmente desde principios del siglo XVIII hasta hace muy poco, ha creado una imagen bíblica con aspectos positivos y negativos: positivo es el conocimiento general del mundo y de los personajes bíblicos; negativo es la consideración de todo lo narrado en la Biblia como histórico de la misma manera, desde la creación hasta la última venida de Jesucristo. Aunque, desgraciadamente, lo que hoy percibimos es más bien un gran desconocimiento de la cultura bíblica, todavía existe esa forma de entender la Biblia que, incluso, nos encontramos entre los estudiantes y seminaristas, que vienen a cursar el primer curso de teología. De aquí la metodología

delicada, pero crítica, que hay que usar en estos momentos. Y que, de manera proporcionada debe trasladarse a la catequesis y a los libros de religión de la enseñanza infantil y secundaria.

Una respuesta a las preguntas que en este estadio del estudio se plantean, no puede darse completamente hasta el final de toda la reflexión y estudio. Pienso en las cuestiones sobre la verdad histórica de la Biblia, sobre la relación entre la Biblia y las ciencias, así como sobre el valor de la Biblia como palabra de Dios verdadera. Las respuestas en este momento deben corresponder a la verdad, hacerse con sentido pedagógico y recordando que sólo al final del estudio se podrá dar una respuesta más completa. Notemos que los primeros ataques a la dignidad y al estatuto teológico de la Biblia en el cristianismo vinieron por este lado, especialmente de Celso y Profrío. Y que siempre existió una ciencia bíblica positiva, cuyas primeras manifestaciones encontramos sobre todo entre los exegetas antioquenos, pero cuya primera organización propiamente dicha puede considerarse el *Onomasticon* de Eusebio y las correspondientes obras de Jerónimo y Agustín, sin olvidar a Casiodoro.

#### 4. UNA SUGERENCIA SOBRE EL CONTEXTO RELIGIOSO DE LA BIBLIA

Aunque no voy a desarrollar este punto tanto como el anterior y los siguientes, sí quiero hacer aquí una observación, para exponer un asunto que, sin ser decisivo en este momento de la formación de los alumnos, tiene cierta relevancia, especialmente en un momento en el que muchos de los aspectos del judaísmo y del cristianismo se estudian desde un prisma fenomenológico. Me estoy refiriendo al estudio de la Biblia como libro religioso desde la perspectiva de la fenomenología de la religión. Es notable, cómo este estudio con frecuencia nos lo han hecho autores no católicos e incluso no religiosos. Pienso en lo que significan las observaciones de van der Leeuw, de Ricoeur, de Widengren, de Mircea Eliade, de Martín Velasco, e incluso de Julio Trebolle en su libro sobre la Biblia judía y la Biblia cristiana, por no citar sino unos pocos y más conocidos. Este estudio fenomenológico, que se aplica –y nosotros mismos lo hacemos– al estudio de las literaturas sagradas de varias religiones, puede enseñarnos también algunos aspectos, que después deberíamos integrar en nuestra reflexión teológica. Pienso, por ejemplo, en los procesos para declarar autorizada y canónica una escritura sagrada en las diferentes religiones, procesos que tienen muchos elementos comunes y que aparecen también en la historia canónica de la



Biblia hebrea y de la Biblia cristiana. A mi modo de ver, el teólogo debe escuchar atento al fenomenólogo de la religión. No tiene sin más por qué aceptar todos sus resultados, no olvidemos que se trata de análisis siempre discutibles. Pero podremos aprender muchas cosas, que pertenecen al estrato humano de la Escritura Sagrada cristiana y que nos ayudarán, en no pocos casos, a entenderla mejor. Sobre todo, creo que podemos aprender mucho acerca de lo que significa en las distintas religiones la expresión "escritura sagrada", que nosotros aceptamos con demasiada normalidad como idética a nuestro canon bíblico. Pero, baste aquí esta nota sobre un aspecto que, por lo que a mí se refiere, sólo he tocado, y no con demasiada profundidad, en referencia con el canon y con la inspiración bíblicas, y que, sin duda, puede enseñarnos algunas cosas útiles sobre la dimensión humana de nuestra sagrada Escritura<sup>5</sup>.

#### 5. LA PREGUNTA POR EL TEXTO

Una de las primeras cuestiones históricamente discutidas en la Iglesia fue la cuestión del texto bíblico. No olvidemos, por ejemplo, la ingente labor de Orígenes, al componer sus *Hexaplas*, con el intento claro de establecer el mejor texto griego posible. Y antes, la selección de manuscritos hebreos, realizada por los rabinos fariseos, tras la destrucción de Jerusalén, manuscritos cuyo cuidado será constante en el mundo judío, constituyendo la tarea básica de los masoretas. Y conviene también recordar, que la decisión de declarar el texto de la Vulgata texto auténtico de la Escritura es una decisión tridentina, que tiene una larga historia previa. En efecto, del mismo modo que la Iglesia griega se olvidó del texto hebreo, como también la latina (recordemos las discusiones ente Agustín y Jerónimo), la Iglesia romana aceptó poco a poco la Vulgata, hasta declararla texto auténtico, sin necesidad de referirse al texto griego o al texto hebreo, que muchos consideraban corruptos (por accidente o voluntariamente). Los trabajos de los humanistas no llegaron a tomar

<sup>5</sup> Referencia a lo que trato sobre este punto en *Biblia y palabra de Dios* 66-8, con bibliografía; añadir J.B. Henderson, *Scripture, Canonical Commentary. A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, Princeton 1991; R. Fernhout, *Canonical Texts. Bearers of Absolute Authority. Bible, Koran, Veda, Tripitaka. A Phenomenological Study*, Amsterdam 1994; M. Tardieu (ed.), *La formation des canons scripturaires*, París 1993.

carta de ciudadanía en la Iglesia católica, por más que tengamos grandes logros, debido a la crisis protestante, que sí se centró en los textos originales. Pero sus trabajos no fueron aprovechados por los católicos hasta muy tarde, a consecuencia sobre todo, y como es bien sabido, de determinadas posiciones teológicas, que condujeron a un inevitable enfrentamiento entre la autoridad visible de la Iglesia (la jerarquía, especialmente en su vertiente de magisterio e intérprete auténtico de la Escritura) y la Escritura inspirada, que sólo con la luz del Espíritu —no con la ayuda de una tradición eclesial humana y falible— podía revelarnos la salvación querida por Dios en Jesucristo, es decir, la justificación.

Este trasfondo histórico sitúa la cuestión del texto más allá de la pura historia positiva del texto, y de la específica y técnica crítica textual. Las preguntas que aquí se nos plantean son de dos tipos: técnicas y teológicas. A las cuestiones técnicas se responde con la historia del texto y la práctica de la crítica textual, igual que haríamos con cualquier otro libro antiguo, si bien en este caso la abundancia y calidad de manuscritos de todas las épocas convierte esta tarea en un trabajo especialmente delicado, difícil y admirable, al que cualquier exegeta debe estar siempre agradecido.

Pero las preguntas no concluyen aquí, por más que nos lo parezca y que no nos las hagamos habitualmente. Aquí van algunas de esas cuestiones, que necesitan respuesta: ¿qué valor tiene el texto de la Escritura Sagrada, habida cuenta de la variedad real de textos usados legítimamente, a lo largo de la historia, por Israel y por la Iglesia? ¿Da igual cualquier texto, con tal de que haya sido usado de manera continuada, aceptada y sin discusión por una Iglesia reconocida? ¿Con qué legitimidad usamos el texto de una edición crítica que nunca ha sido usado como tal por ninguna Iglesia? ¿Podemos dejar de lado en la elaboración teológica textos a veces divergentes, pero habitualmente no usados, como p. ej. los textos de Lc y Hch de la tradición manuscrita occidental (mss. Cantabrigense y Claromontano)? ¿Cómo valorar el hecho de textos hebreos claramente diversos en algunos libros del AT y de la Biblia hebrea, según nos ha mostrado el estudio del trasfondo hebreo de la versión de los LXX y, consecuentemente, de la *Vetus Latina*, o como aparece en algunos manuscritos de Qumrán? Es verdad que, en este caso, no se trata de variaciones tan importantes como las de los manuscritos neotestamentarios anteriormente indicados. Pero, en cualquier caso, hay variaciones. Y, si comparamos textos concretos, como por ejemplo Est o Dn, según la Biblia hebrea y la versión griega que ha llegado hasta nosotros, las variaciones son de una gran dimensión. ¿Cómo valorar teológicamente este hecho?



Y quedan todavía muchas preguntas a propósito de las versiones. Primero, por las versiones antiguas y cargadas de autoridad. Pensemos en la versión griega de los LXX, en las versiones siríacas del AT y NT (especialmente en la *peshitta*), en la Vetus Latina y en la Vulgata de san Jerónimo. ¿Qué valor tienen, frente al texto original, estas versiones? ¿Es un valor añadido el que una versión (p. ej. la Septuaginta en la Iglesia griega, la Vulgata en la Iglesia latina) haya sido utilizada ininterrumpidamente por una Iglesia? ¿Qué condiciones tiene que cumplir una versión moderna para que sea refrendada como Sagrada Escritura para el uso ordinario y litúrgico de los cristianos? Bien entendido que no estoy planteando en este caso sólo preguntas de historia y crítica textual, sino también, y es de lo que tratamos ahora, preguntas teológicas. A no ser que consideremos irrelevantes las notables diferencias textuales de unas y otras, así como sus inevitables divergencias con los textos originales, lo cual también habría que fundamentarlo.

#### 6. LA PREGUNTA POR EL CANON DE LAS ESCRITURAS

Como puede apreciarse en el razonamiento desarrollado hasta ahora, el planteamiento de las cuestiones introductorias ha empezado por lo más externo a la Biblia. De hecho, aunque no hemos dejado de reflexionar teológicamente, sin embargo no habíamos entrado hasta este momento en la reflexión teológica directa sobre la naturaleza de la Biblia, es decir, su sobre ser y su estar en la comunidad católica. Ahora entramos ya en la cuestión sobre la colección misma que constituye la Biblia, y que un cristiano acoge como Escritura Sagrada. El estudio fenomenológico de las literaturas religiosas en algunas religiones importantes (pienso, p.ej. el hinduismo, el budismo, el zoroastrismo, el judaísmo, el Islam, pero también otras modernas como la religión de los mormones), de acuerdo con la sugerencia arriba indicada, puede llevarnos a comprender con claridad la diferencia que existe entre escritura sagrada y escritura canónica. A mi juicio, podemos considerar como escritura sagrada de una religión aquellos escritos que en esa religión se consideran compuestos con alguna intervención de la divinidad. Sin olvidar que hay también un sentido débil de la expresión: aquellos escritos que se usan en el culto público y para la oración de toda la comunidad. Ambos sentidos son utilizados por los fenomenólogos de la religión, aunque predomina el primero. Para que una escritura sagrada pase a ser canónica, se necesita un paso más: que esa Escritura sea reco-

nocida por la comunidad religiosa como inalterable y, por tanto, nada en ella se pueda quitar, modificar o añadir. Generalmente, por los datos que ofrecen la mayoría de religiones con escrituras canónicas, esta cualidad supone una declaración oficial, es decir, la intervención, al final de un proceso complejo que puede durar años o siglos, de órganos con autoridad reconocida en la comunidad religiosa de referencia. Pensemos en el Islam, donde se acepta como canónico el Corán en la generación siguiente a la muerte de Mahoma; y en el cristianismo, que para hacer una declaración magisterial decisiva al respecto debe esperar, en la Iglesia católica, al Concilio de Trento, mientras que en otras confesiones cristianas no ha existido una declaración como tal, aunque haya habido varias particulares de un grupo o una Iglesia a lo largo de la historia.

La pregunta que se plantea el teólogo, y éste me parece un buen comienzo para presentar la cuestión metodológicamente, después de haber aclarado los términos que estamos usando, es cómo se llega a la declaración de una serie de libros como Escritura sagrada y como lista canónica y normativa de la comunidad. En realidad, aunque son dos cosas diferentes, el proceso las incluye. En momentos sucesivos, ciertamente, pero inseparables. En este punto, conviene recordar la discusión metodológica, aún existente, acerca de qué se debe estudiar primero, si la inspiración bíblica (mediante la cual la escritura de un autor humano, sin dejar de ser plenamente humana, es inspirada por Dios y, por tanto, sagrada Escritura) o el canon de las Escrituras. Cualquier opción puede justificarse y es correcta. Tanto en el manual de la *Introducción al Estudio de la Biblia* (= IEB), como ahora, yo soy partidario de comenzar con el estudio del canon, y esto por dos razones principalmente: porque nos permite reflexionar teológicamente al ritmo de un complicado proceso histórico, y porque es en este proceso en el que la Iglesia va tomando conciencia de una manera precisa acerca de la inspiración de la Escritura. Podría añadirse una tercera, de carácter histórico: lo primero que se ha estudiado de manera directa en las distintas obras teológica ha sido la lista canónica de los libros bíblicos. La reflexión sobre la inspiración, de manera directa y refleja, ha aparecido en el curso de esta reflexión<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Así, Sixto de Siena no dedica en su obra ningún libro a esta cuestión, que prácticamente no se trata en directo; y en el manual de Cornely, todavía en la edición preparada por Merck en 1926, la cuestión de la inspiración se trata en un apéndice de 24 páginas, con la excusa de que es una cuestión propia de la teología dogmática, p. 953-77; bien es verdad que ya años antes se había publicado el



Estas razones están ya indicando el modelo de reflexión teológica que propongo a la hora de estudiar la cuestión del canon. Partimos de una constatación: nuestra biblia católica contiene una serie de escritos o libros, que no siempre coincide con otras ediciones cristianas, como la mayoría de las biblias protestantes. Además, todas ellas llevan el permiso de impresión de la autoridad de la Iglesia, de su magisterio oficial. Las preguntas de las que se parte se convierten así en dos principales: ¿por qué nuestra Biblia contiene estos libros y no otros, como sucede con ediciones no católicas? ¿por qué ha de llevar una autorización eclesiástica la Biblia católica que yo compro? Naturalmente, en el trasfondo está la cuestión de si da igual cualquier tipo de Biblia.

Este comienzo nos invita a recorrer el camino que la Iglesia ha recorrido a lo largo de los siglos. Y, como elemento previo, el camino recorrido por el pueblo de Israel y la primera comunidad cristiana en el proceso mismo de crear y coleccionar sus escritos. En este caso, la historia que estudiamos no es una historia de puros hechos, sino una historia compleja, en la que se pasa de una consideración de escritos tradicionales a escritos sagrados, y de escritos sagrados a escritos canónicos. Partiendo de la misma historia interna de la Biblia, se trata de descubrir las etapas de formación, pero sobre todo las etapas de aceptación de esos escritos como escritos sagrados y con autoridad. Hay que aplicar una metodología exigente. No bastan las citas de un texto bíblico, para deducir de ello que el autor que lo cita considera ese libro ya como canónico. Además, es muy importante ir descubriendo no solamente los hechos, sino también la reflexión teológica que los va acompañando, teniendo cuidado de señalar especialmente determinados momentos decisivos: la reforma deuteronomista, el destierro babilónico, la crisis macabea, el advenimiento del cristianismo, la destrucción de Jerusalén el año con el predominio de los rabinos fariseos, la abundante creación de literatura apocalíptica, la crisis judeo-cristiana, la segunda guerra judeo-romana del 135, la influencia del gnosticismo, los grandes teólogos del canon, como Justino y sobre todo Ireneo, la estabilización del cristianismo como religión oficial en el siglo IV, las discusiones concretas sobre algunos libros especialmente por cuestiones doctrinales (pienso en Hb y Apoc), las intervenciones magisteriales hasta la crisis de la reforma protestante y Trento. Esta historia ha de seguirse sin afanes apologeticos (queriendo a toda costa demostrar,

---

casi exhaustivo tratado (casi setecientas páginas) de Ch. Pesch, *De inspiratione Sacrae Scripturae*, Friburgo Br. 1906.

que el canon de nuestras biblias es el acertado y lo ha sido siempre y desde el principio). Se trata de escoger los momentos clave, de ayudar a descubrir los criterios que se van aplicando en la Iglesia a lo largo de la historia, en la línea del magnífico trabajo de Ohlig, que reduce todos los criterios a tres grandes grupos: externo o históricos (constatables mediante el estudio de la historia), internos o pneumáticos (que se ponen de manifiesto en la fe que la Iglesia expresa por medio de sus autoridades y de la práctica de la comunidad en la acción divina del Espíritu sobre los autores de esos escritos) y los criterios eclesiales o disciplinares (declaraciones obligatorias del Magisterio de la Iglesia, que, tras recibir los libros sagrados, indica a los cristianos cuáles son estos y les conmina a aceptarlos, salvo que quieran quedar fuera de la comunidad)<sup>7</sup>.

De este modo, en esta forma de presentar la historia y la teología del canon, aparece con claridad el por qué se tardó tanto en tomar una decisión autorizada, cuándo se aceptó el núcleo de los escritos sagrados (que fue muy pronto), cómo la Iglesia expresa su fe en una literatura sagrada o inspirada, y cómo puede aceptarse que haya un canon de Trento de obligado cumplimiento, a la vez que se supera la objeción de que el Magisterio de la Iglesia es quien decide la lista final de libros canónicos. La noción de Tradición viva de la Iglesia, expresada en dos conceptos teológicos tempranos, como son la sucesión apostólica y la tradición apostólica, juega aquí un papel excepcional. Se comprenden además en esta historia algunos hechos que necesitan explicación histórica y teológica: la existencia de un canon corto y un canon largo del AT cristiano, la dificultad de algunos libros para entrar en las listas canónicas, la posibilidad de vida de una Iglesia sin un canon absolutamente fijado, y el por qué existen hoy variaciones. No olvidemos que el nacimiento de la IGSE, como ya he dicho, acontece propiamente con la *Biblioteca Sancta* de Sixto de Siena, dedicada a la justificación del canon tridentino, y publicada en 1566 a raíz de la terminación del concilio de Trento, en cuya sesión IV se delimitó dogmáticamente la lista canónica de libros de la Biblia católica.

El hecho de que los católicos contasen con una definición conciliar sobre el canon bíblico puede haber sido la causa de que entre nosotros haya pocas historias del canon, al contrario de lo que

<sup>7</sup> Cf. K.H. Ohlig, *Die theologische Begründung des ntl. Kanons in der Alten Kirche*, Düsseldorf 1972; J.M. Sánchez Caro, "El canon del Nuevo Testamento. Problemas y planteamientos", *Salmanticensis* 29 (1982) 309-39; *Biblia y palabra de Dios* 106-16.



sucede en la tradición protestante, donde constantemente se busca la confirmación de la decisión de Lutero (también dogmática) de aceptar como canon del AT los libros de la Biblia hebrea, mientras que aceptó, siempre en virtud de razones teológicas, diferencias de nivel y valor canónico entre los libros del NT. Afortunadamente, las historias actuales del canon bíblico, así como los estudios monográficos sobre cuestiones relativas a esta historia, tanto de autores católicos como protestantes (los ortodoxos escriben poco de este asunto) tienen, por regla general, un tono ecuménico y dialogante que es altamente constructivo. Y la reflexión de la Comisión Fe y Constitución, del Consejo Ecuménico de las Iglesias, sobre la tradición en la vida de la Iglesia ha ayudado mucho a recuperar un cierto valor de la tradición en la Iglesia, elemento fundamental a la hora de estudiar la historia y teología del canon bíblico<sup>8</sup>.

Por supuesto, con esto no termina la reflexión teológica. Conviene hacer un apunte sobre lo que la agrupación de una serie de escritos en un canon significa, como han puesto de relieve Sanders y Childs, cada uno desde perspectiva diversa, para su correcta lectura e interpretación<sup>9</sup>. Y conviene subrayar lo que significa toda esta historia como construcción de un libro de la comunidad. La gran aportación de la teología católica sobre la Biblia en relación con la respectiva teología protestante es precisamente el acento en la Biblia como libro comunitario, libro que se crea y se descubre en una comunidad, que se recibe y venera en una comunidad y que, por tanto, ha de leerse e interpretarse auténticamente en comunidad. La dimensión eclesial de la Escritura es una de las aportaciones decisivas del estudio del canon. Y éste, sin lugar a dudas, es un buen punto de encuentro para el diálogo ecuménico.

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, la última historia, de L.M. McDonald, *The Biblical Canon. Its origin, Transmission, and Authority*, Peabody, Massachusetts 2007, 3ª ed.; y la interesante colección de estudios de L.M. McDonald - J.A. Sanders (eds.), *The Canon debate: on the origins and formation of the Bible*, Peabody, Massachusetts 2002; cf. sobre la Comisión Fe y Constitución J.M. Sánchez Caro - E. Flesseman van Leer (eds.), Comisión de Fe y Constitución. *Autoridad e interpretación de la Sagrada Escritura en el movimiento ecuménico*, Salamanca 1991.

<sup>9</sup> Cf. *Biblia y Palabra de Dios* 119-22; una presentación autorizada de conjunto, D. Barthélemy, "La critique canonique", *Révue de l'Institut Catholique de Paris* 36 (1990) 191-220; cf. Pontificia Comisión Bíblica (= PCB), *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 1993, I, C, pp. 45-51.

## 7. LA PREGUNTA POR LA NATURALEZA DE LAS ESCRITURAS

Al llegar a este punto, se impone una reflexión sobre la naturaleza misma de estas escrituras canónicas. En realidad, ahora tenemos ya todos los elementos que hacen posible esta reflexión teológica: tenemos muchos datos de tipo positivo, nos hemos familiarizado con los protagonistas de la historia singular de los escritos y de las comunidades en que nacen (Israel y la Iglesia), y hemos percibido que ambas comunidades apelan a un ser superior, a Dios, al Espíritu, a la hora de justificar la autoridad que otorgan a su colección normativa de escritos. Es decir, a mi modo de ver, en este momento la cuestión de la inspiración bíblica encuentra su lugar natural y no es un capítulo más, aislado y desencarnado, de aquel tratado concreto, que debíamos estudiar en el marco de la IGSE hace cincuenta años.

Si la cuestión del canon bíblico implica un detallado y cuidadoso estudio de las relaciones entre la historicidad humana de la Iglesia y su capacidad de percibir la presencia y actuación del Espíritu, el misterio de la inspiración no es otra cosa que una variante de las relaciones entre el ser humano y Dios. Según arriba dijimos, la *Dei Verbum* nos lo recuerda en el n. 14, al poner de relieve en paralelo el misterio del abajamiento del Verbo que se hace carne y el misterio de la escritura humana que se hace palabra de Dios escrita. Como también dije arriba, éste me parece el concepto unificador de toda la IGSE, alrededor del cual todo ha sido tratado y debe ser tratado: la verdadera humanidad de la Escritura y su aceptación como verdadera palabra de Dios.

Muy probablemente, éste sea el punto en el que podemos iniciar una indagación sobre lo que la misma Escritura llama palabra de Dios. Y aquí marco una diferencia con la manera de organizar el actual manual de la colección IEB, donde la dilucidación de lo que entendemos por Palabra de Dios ocupa el primer capítulo, lo que, según he podido observar, resulta difícil de comprender para el estudiante, ya que le estamos pidiendo que acepte una categoría, Palabra de Dios, que no le hemos explicado aún, ni le hemos dicho dónde y cómo nace. La misma indagación, hecha en el contexto de un estudio sobre la dilucidación de la naturaleza de la Biblia, pone de relieve que, lo que en el AT y el NT se llama de manera más directa y espontánea "Palabra de Dios", es el oráculo profético y, después, la ley<sup>10</sup>. El primero nos muestra el modelo de interacción

<sup>10</sup> En *Biblia y Palabra de Dios*, este capítulo lo redactó A.M. Artola, y de él tomo los datos que siguen.



del Espíritu de Dios en el profeta, de manera que la palabra humana del profeta sea oráculo de Yahvé; aquí la palabra de Dios es la locución del profeta, que se pronuncia en un instante y pasa, dejando como recuerdo el contenido de la locución, que propiamente ya no es palabra de Dios. En el caso de la ley, es el mandato permanente el que es palabra de Dios. Aquí no se acentúa tanto el momento de la locución (Dios habla, Moisés habla y escribe) cuanto el precepto como tal, que además se presenta escrito, bien por Dios, bien por Moisés al dictado de Dios. Pero lo escrito es siempre ley de Dios, es decir, palabra de Dios –no olvidemos que en la Biblia los diez mandamientos son las diez palabras–, y es este escrito el que irá heredando las cualidades de la ley de Dios.

En el primer caso, el modelo profético ha servido para explicar el modelo del hagiógrafo que escribe. Al fin y al cabo en ambos casos se trata de una colaboración de Dios, de la omnipotencia efícamísima de Dios y de la libertad inviolable y sagrada del profeta. En el segundo caso el acento sin embargo se pone en el mandato escrito (u oral permanente) que expresa la voluntad de Dios: se trata de una cualidad del mandato, que, al ser mandato de Dios en palabras humanas, mantiene siempre la posibilidad de otorgar vida si se cumple y muerte si se desprecia (cf. Dt 27,9-28,46).

Es posible que ambos modelos hayan jugado en la reflexión intrabíblica a lo largo de la historia. En cualquier caso, en un momento determinado, cuando el oráculo de Dios pronunciado por el profeta se ponga por escrito, adquirirá un estatuto paralelo al del mandato de la ley, escrito y conservado en un código. Por lo demás, como he intentado poner de relieve en algunos estudios recientes, a partir del siglo III a.C. la literatura judía apócrifa va subrayando, cada vez de manera más clara, la importancia del escrito y transfiriendo la autoridad de la Palabra de Dios al Escrito que, en último término, proviene también de Dios. En cierto modo, es el paradigma de la ley escrita y divina el que se irá desarrollando, para hacer posible después una reflexión sobre la escritura inspirada<sup>11</sup>. Esto explica que, con testimonios claros a partir de finales del s. III a.C. en la Escritura y en los escritos de la literatura apocalíptica e intertestamentaria en general, y sobre todo en el NT, los escritos de la Biblia hebrea adquieran poco a poco el estatuto de palabra de Dios,

<sup>11</sup> Cf. J.M. Sánchez Caro, "Inspiración y canon en 4 Esd 14, 1-50. Intento de revisión", *EstB* 64 (2006) 671-97; Id., "Inspiración y canon en la literatura apócrifa veterotestamentaria. Etapas de un largo camino", *EstB* 66 (2008) 141-77.

palabra inspirada (2 Tim 3, 14-16). Y de aquí también el modelo para el NT, empezando por la palabra de Dios viva que es Jesucristo, que se extenderá en paralelo a los escritos de Pablo (ya perceptible en 2 Pe 3,16), llegando por otro camino a la profunda reflexión de identificar a Jesucristo con la Palabra encarnada (Jn 1, 14). Aunque será la reflexión cristiana posterior, más que la judía, la que elabore una doctrina sobre la palabra escrita de Dios, usando para ello una serie de imágenes (el lenguaje religioso es siempre simbólico) tradicionales, que de cuando en cuando se convertirán en conceptos filosófico-teológicos, con las ventajas de precisión que ello tiene y los inconvenientes de que se descubren claramente los límites de nuestro lenguaje para expresar los misterios de la fe. En este contexto y de esta manera es como pueden estudiarse los distintos acercamientos al misterio de la naturaleza de la Biblia, a partir de las imágenes y conceptos, con todas sus variantes, de instrumento, de dictado y de autor. Incluso a partir de la imagen y concepto de inspiración, que es por donde hemos empezado. Es nuestra imperfecta manera teológica de explicar el misterio de la doble naturaleza de la Biblia o, como se dice en el lenguaje teológico habitual, el misterio de la inspiración bíblica. Y precisamente en este contexto histórico-teológico hay que situar las aportaciones del magisterio, que adquieren un especial significado en la definición del Vaticano I. Sólo así se hace justicia a las intervenciones de la Iglesia, que nunca han sido aleatorias o casuales, sino que han venido marcadas y casi exigidas por la reflexión teológica y por el intento de dar una respuesta a la pregunta por el estatuto de la Biblia en la Iglesia.

Es posible que una presentación de este tipo no sea aceptada por todos, lo cual es sin duda del todo legítimo, ya que es posible optar por otros diferentes modelos. Yo la prefiero, primero, porque está en continuidad con lo que he ido presentando hasta ahora. Además, porque me permite usar siempre el método histórico teológico, que me parece el más adecuado para presentar estas cuestiones a los alumnos, especialmente si se dan en primer curso. Finalmente, porque ponen de relieve la importancia del principio unificador, que ha dirigido hasta aquí toda nuestra reflexión, y que se revela ahora como el contenido básico del misterio de la inspiración bíblica. Al fin y al cabo, afirmar que la Biblia es un libro inspirado significa dos cosas. En primer lugar, si nos fijamos en el momento de la producción del texto, la inspiración es un carisma transitorio que hace posible que el escritor sagrado produzca una obra escrita plenamente humana y personal y, a la vez, plenamente Palabra de Dios; podemos así hablar de autores inspirados. Si nos fijamos en la obra ya escrita, la inspiración es una cualidad permanente de estos



escritos, que hace que sea un libro plenamente humano (Biblia) y plenamente Palabra de Dios (Escritura Sagrada); en este caso hablamos de Escritura inspirada. Y, por supuesto, de modo parecido a como sucede con el misterio de la encarnación en Cristología, también aquí se da una cierta *communicatio idiomatum*, en cuanto que las palabras Biblia y Sagrada Escritura, sin significar exactamente lo mismo, pueden usarse indistintamente.

Como es bien sabido, por otra parte, no termina aquí nuestro estudio acerca de la naturaleza de la Escritura sagrada. Es preciso reflexionar sobre las cualidades de esta Escritura: su verdad, su santidad, su fuerza salvadora. Son cuestiones bien conocidas y en las cuales no es preciso entretenerse. Sólo una observación. Al hablar de las consecuencias de la inspiración bíblica, es decir, de las consecuencias de la doble naturaleza de la Biblia, no debemos limitarnos únicamente a la cuestión de la verdad de la Biblia, sin duda la más estudiada, por razones de tipo apologetico bien conocidas. El concilio Vaticano II tocó este punto marcando una orientación verdaderamente interesante (DV 12). La orientación que marca nuestra reflexión a partir del principio unificador de la doble naturaleza de la Biblia puede completar esta perspectiva. En efecto, la Escritura Sagrada desde el mismo momento en que es humana, es limitada, lo mismo que Jesús de Nazaret, que necesita crecer en sabiduría como cualquier humano. Por lo demás, si Jesús humanamente está sometido a las limitaciones de la salud, del tiempo, de una cultura concreta, lo mismo sucede con la Escritura desde su perspectiva humana. Los elementos no coincidentes con la ciencia de cada momento o con los hallazgos de la historia crítica hay que estudiarlos en el contexto de esta limitación. No son errores, como se pensaba en un tiempo; son las inevitables limitaciones de una escritura humana. Como Jesús de Nazaret, la Sagrada Escritura es semejante en todo a la escritura humana, menos en el pecado. Y este último aspecto es el propio de la Escritura en cuanto sagrada, y en consecuencia podría ser el fundamento real, para una interpretación adecuada de la fórmula encontrada por el Vaticano II en relación con este asunto: "los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra" (DV11). La Escritura, por tanto, nos propone la verdad necesaria para nuestra salvación. Es decir, es semejante en todo a cualquier libro clásico humano, menos en el pecado, menos en todo aquello que se refiere y es necesario para la salvación de los hombres. Dicho de otro modo, todo en la Escritura está orientado hacia la salvación del ser humano. Por tanto todo (no sólo los aspectos religiosos) participa de la verdad necesaria para

conseguir este fin. Se hace aquí clara la enseñanza de san Agustín, cuando recuerda que la enseñanza de la Escritura “no hace científicos, sino cristianos”; y se entiende mejor la constatación de Galileo, citando al cardenal Baronio, al afirmar que el Espíritu Santo “pretende enseñarnos cómo se va al cielo, no cómo van los cielos”<sup>12</sup>.

Conviene también reflexionar teológicamente, algo menos habitual, sobre la santidad de la Sagrada Escritura, es decir, sobre su reflejo de la santidad de Dios, su capacidad para reflejar al Dios santo y para acercarnos a él. No se trata de que la Escritura sea un tratado de oración o de espiritualidad. Es Palabra de Dios, que por conseguirle nos manifiesta la santidad de Dios y el camino para seguirle: sed santos porque yo soy santo, se dice en el Levítico (Lv 11,44; 19,2.45; passim; Ef 1,4; cf. 1 Pe 1,15-16); yo os he elegido para ser discípulos míos, dice Jesús (Jn 15,16; cf. Mt 20,16; Lc 6,13). Dos sentencias paralelas que nos indican el camino para ahondar en esta dimensión de la santidad de la Escritura, al mismo tiempo que fundamentan el ejercicio de una *lectio divina* (“lectura orante”, la llaman los obispos en el reciente Sínodo sobre la Palabra de Dios)<sup>13</sup>, que contribuye eficazmente a la santificación de los lectores, cuando esa lectura se hace en las condiciones adecuadas.

Hay una tercera dimensión importante. La Escritura sagrada es eficaz, es capaz de generar la salvación. Esto no se dice directamente del texto bíblico, sino de la capacidad de generar salvación y de crear comunidades de la palabra del evangelio anunciada por los apóstoles y misioneros de la primera y segunda generación cristiana. Pero ellos anunciaban el evangelio con la Escritura, como nos muestran los discursos de Hch, las cartas de Pablo y los mismos evangelios. Cuando esa Escritura, por tanto, se proclama, bien sea en la liturgia, bien sea en el anuncio misionero, la palabra de Dios, que estaba como dormida, como muerta en el escrito, revive, resucita, se hace presente y vivifica a quien la acoge con fe abierta y libertad pronta, otorgándole la gracia de la conversión, de la salvación. Nada tiene de particular, que la Escritura se presente como eficaz para la salvación. Así, según Rom 15,4, la Escritura (el AT) transmite vida y salvación; además, los escritos proféticos manifiestan el plan de salvación de Dios, determinado desde la eternidad (Rom 16,25ss.); sin olvidar que Jn escribe su evangelio, “para que creáis que Jesús

<sup>12</sup> Véanse los datos y las citas en *Biblia* y Palabra de Dios 222-5.

<sup>13</sup> XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, celebrada del 5 al 26 de octubre de 2008, sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia; proposición 22.



es el Cristo, el Hijo de Dios, y creyendo tengáis vida en su nombre" (Jn 20,31). Encontramos en todas estas observaciones la base para una teología de la proclamación de la palabra y de la predicación, que no deja de tener su interés, así como un apoyo para reforzar la convicción de la Iglesia, de que el lugar apropiado de proclamación de la Palabra es la liturgia. Y, no en último lugar, aunque esté al final, descubrimos un interesante apoyo también, para dialogar con nuestros hermanos protestantes, especialmente en su labor de propagación de la Biblia. En resumen, el capítulo de la utilidad de la Escritura para enseñar, para argüir, para corregir y para educar en la justicia y santidad (2 Tim 3, 16) se promete, sin duda, como uno de los más interesantes y fecundos, y como un campo en el que la colaboración ecuménica está abierta a muchas posibilidades.

En este punto, no está de más reflexionar sobre una crítica que se hace con frecuencia a la teología de la inspiración bíblica: al subrayar el aspecto divino de la Escritura, convierte esa palabra en verdad absoluta y sin error, de manera que su lectura crea una actitud fundamentalista, que rechaza todo cuanto no coincide con su lectura, frecuentemente acrítica. En consecuencia, la aceptación del dogma de la inspiración bíblica impediría el ejercicio de una interpretación crítica de la Biblia, corriéndose el peligro de generar actitudes fundamentalistas, que con frecuencia derivan en actitudes cerradas al diálogo, proclives al fanatismo y, en algunos casos, generadoras de violencia. A esta objeción debe responderse con una explicación correcta del dogma de la inspiración, tal como acabamos de hacer. Tan integrada está en este dogma la cualidad de palabra de Dios que tiene la Escritura, como su irrenunciable cualidad de verdadera palabra humana escrita. Como veremos a la hora de proponer una hermenéutica bíblica adecuada a partir de la naturaleza de la Escritura Sagrada, una correcta comprensión de la inspiración bíblica (de su doble naturaleza como palabra de Dios y palabra humana escritas) es la única manera de poder interpretar la Biblia sin caer en una pura interpretación racionalista (con exclusión de toda apertura a lo sobrenatural) y evitando toda tentación fundamentalista (es decir, toda negación de los aspectos humanos y limitados de la palabra humana escrita que es)<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Cf. J.M. Sánchez Caro, "Escritura", en J.L. Mardones (ed.), *Diez palabras clave sobre fundamentalismos*, Estella 1999, 47-80.

## 8. LA PREGUNTA POR LA HERMENÉUTICA BÍBLICA

No puede darse por concluida una reflexión teológica sobre la teología de la Biblia, si no se muestran en este punto las consecuencias de cuanto llevamos dicho, para una interpretación de la Biblia como Sagrada Escritura en la Iglesia católica. En este punto, la exposición -y en consecuencia el programa de la asignatura de IGSE- debe partir de una historia de la interpretación, para centrarse después en una propuesta hermenéutica a partir de la constitución *Dei Verbum* 12. Esta historia debe presentar al estudiante el esfuerzo constante de interpretación de la Biblia en la Iglesia e incluso dentro de la misma historia interior de la Biblia.

No es el caso de exponer aquí detalladamente sus grandes capítulos. El objetivo debe ser que el alumno conozca los grandes movimientos de interpretación y se familiarice con nombres y terminologías que serán habituales en su trabajo posterior: cómo se reinterpretan textos y categorías en el interior mismo de la Biblia (p. ej. éxodo, exilio y nuevo éxodo, creación y nueva creación, esperanza mesiánica, Moisés, Abrahán, etc.); cómo hay una hermenéutica y una exégesis determinada en tiempos de Jesús, usada por los judíos, aunque su formalización sea posterior<sup>15</sup>; cómo se crean pronto escuelas de interpretación en diálogo con la cultura griega (Antioquía, Cesarea, Alejandría); cómo se formalizan los conocimientos de interpretación al final del imperio romano (Casiano, Isidoro); cómo se buscan soluciones de interpretación actualizada en el medievo, organizando la exégesis tradicional en la teoría de los cuatro sentidos, y formulando después la exigencia del sentido literal como base de las *quaestiones* teológicas; cómo se regula la *lectio divina* en los monasterios en la misma época; qué renovación supone el humanismo renacentista con su regreso a las fuentes; la crisis de la reforma protestante, que crea dos maneras diferentes de situarse ante la Escritura Sagrada, la actitud más individualista de los lectores en los países de la reforma protestante, y la preferente referencia a la Iglesia como depositaria de la Biblia entre los estudiosos de la Iglesia católica; la influencia de la Ilustración y el racionalismo crítico en los textos bíblicos, especialmente en el ámbito protestante; la renovación católica a partir de la *Providentissimus*

<sup>15</sup> Aquí son interesantes las observaciones de la PCB en la primera parte de su instrucción *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Ciudad del Vaticano 2002, nn. 1-18.



*Deus* (1893), la *Divino Afflante Spiritu* (1943) y la constitución *Dei Verbum* (1965), hasta llegar a la plena descripción y aceptación de los métodos exegéticos, tal como se exponen en la instrucción de la PCB de 1993.

Un especial cuidado y atención debe ponerse en la parte actual. La descripción del problema hermenéutico no es fácil, por tener muchos componentes del lenguaje filosófico. Debe reducirse esta exposición a lo esencial, pero debe aportar la base histórico-filosófica para entender por qué pueden existir tantos métodos sincrónicos y diacrónicos, de los que se hablará enseguida, así como para comprender la realidad de una interpretación que nunca se agota y siempre puede actualizarse. No que estos temas se planteen ahora, sino que los datos históricos presentados ofrezcan el mínimo conocimiento indispensable, para que no resulte extraño el planteamiento hermenéutico que ha de seguir.

En el manual actual de la colección IEB, y en el documento de la PCB de 1993, precede la exposición de los distintos métodos de interpretación a las reflexiones de tipo hermenéutico. Es frecuente y es legítimo hacerlo así. Pero creo que convendría primero hacer una reflexión de fondo y de principio, para poder después dar un juicio sobre los métodos exegéticos. Por eso, creo que, después de haber expuesto la historia de la interpretación –que es sumamente instructiva, al menos en sus grandes líneas– y haber presentado las líneas elementales del problema hermenéutico a la hora de leer textos e interpretar hechos, conviene ofrecer lo que podríamos llamar una hermenéutica bíblica desde la perspectiva de la Iglesia católica, es decir, desde nuestra comprensión teológica de la Biblia, tal como la hemos expuesto. Para ello, como he dicho, DV 12 es el texto fundamental, del que hay que partir.

En mi opinión, y teniendo en cuenta lo que ya hemos estudiado, se debe partir de la doble naturaleza de la Escritura Sagrada, palabra humana escrita, palabra de Dios escrita, puesto que lo hemos considerado principio unificador de toda nuestra reflexión. No olvidemos que ambas realidades han de conservarse plenamente (igual que la naturaleza divina y la naturaleza humana de Jesucristo en cualquier tratado de Cristología). Este es un presupuesto o, si se quiere usar el lenguaje bultmaniano, un pre-juicio o pre-concepto imprescindible para una adecuada hermenéutica bíblica católica. En este punto, por tanto, nuestra guía es DV 12, un número que es decisivo y que, bien interpretado, nos permite formular una teoría hermenéutica que corresponde perfectamente a la exposición pre-

via teológica que hemos hecho de la naturaleza de la Biblia para un católico.

El esquema del tratamiento de una hermenéutica bíblica (en el terreno de los principios, por supuesto) es el mismo que el de la hermenéutica cristológica: la naturaleza de la Sagrada Escritura es doble, libro humano antiguo, palabra escrita de Dios. Este principio, el de la doble naturaleza de la SE, es el principio básico, que hace posible conjugar una escritura inspirada con la aplicación de todos los métodos de análisis histórico-críticos; pero es también el principio que permite acoger la Escritura sagrada como palabra de Dios sin miedo a caer en el fundamentalismo. De aquí su importancia.

Una vez establecido el principio de la doble naturaleza de la SE, toda hermenéutica bíblica se sustenta en un doble principio, que se formula en dos principios básicos, los cuales, a su vez, pueden desarrollarse en otros principios concretos:

1. *La humanidad de la Escritura Sagrada.* Tomar en serio la humanidad de la Escritura, significa aceptar todos los métodos y procedimientos de interpretación que requiere cualquier libro humano en las mismas circunstancias, siempre que no esté sustentado o contaminado con principios de tipo ideológico que se opongan a la naturaleza doble de la Sagrada Escritura. Aquí podremos sustentar la imprescindible crítica textual, la crítica literaria, el análisis histórico-crítico de géneros o formas literarias, de tradiciones y de la composición o redacción; el límite de estos análisis es, aparte del ideológico ya indicado (es decir, salvar siempre la apertura a lo sobrenatural, a la acción de Dios), el límite de las hipótesis razonables. Eso es importante sobre todo cuando aplicamos criterios de historicidad a los textos bíblicos, tanto por lo que se refiere a la historia de Israel, como a la figura histórica de Jesús, dos cuestiones siempre actuales, pero hoy en plena eferescencia.

2. *La Escritura Sagrada como Palabra de Dios.* El segundo principio es paralelo a este: tomar en serio la Escritura como palabra de Dios significa leerla e interpretarla en el mismo Espíritu en que fue compuesta. Este principio, aparentemente inocuo, es sin embargo decisivo. El Espíritu sopla donde quiere, naturalmente, pero la garantía de su presencia sólo la encontramos en la comunidad en que por la fuerza del Espíritu nació la Escritura; en la comunidad que, con el trabajo de la investigación y la iluminación del Espíritu, ha sido capaz de conocerla entre tantos escritos y, después, obedientemente recibirla como normativa y canónica. Dicho en pocas palabras, la garantía de la presencia del Espíritu se tiene con seguri-



dad –no con exclusividad– sólo en la Iglesia. Espíritu e Iglesia son los grandes protagonistas de las tres concreciones clásicas que toma este principio y que han de desarrollarse con claridad y amplitud: el contenido y unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe. Como he intentado hacer en otra parte, estos principios han de leerse desde la tradición de la Iglesia, pero también en diálogo con la reflexión hermenéutica contemporánea y sin olvidar una constante perspectiva ecuménica<sup>16</sup>.

#### 9. LA PREGUNTA SOBRE LOS MÉTODOS

En este punto es imprescindible tener en cuenta las excelentes instrucciones de la PCB publicadas recientemente, especialmente la *Sancta Mater Ecclesia* de 1964, "La interpretación de la Biblia en la Iglesia" de 1993, y la más reciente "El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana" de 2002 (ésta, al menos, en lo referente a los métodos tradicionales judíos de interpretar la Escritura). Son documentos muy útiles para el profesor y, en gran parte, para la lectura de los alumnos. Hay que tenerlos siempre en cuenta.

Por otra parte, después de cuanto ya se ha estudiado, es ahora cuando se entiende bien el por qué de las limitaciones de algunos de estos métodos. Es una lástima que en nuestros cursos de IGSE, debido a la falta de tiempo y a la dificultad de los alumnos con las lenguas originales, sólo pueda hacerse, la mayoría de las veces, una presentación teórica de los métodos elencados. Sería de gran interés que en las clases de exégesis se utilizasen de manera práctica, al menos, los más importantes, pues un método sólo se entiende y aprende con la práctica. En cuanto a la exposición de los diversos métodos de exégesis bíblica, puede hacerse teniendo en cuenta la que hace la instrucción de la PCB de 1993, en su primera parte. En primer lugar, conviene dedicar un espacio suficiente a lo que la instrucción denomina "método histórico-crítico", especialmente describiendo su nacimiento y lo que pretende. Luego, se pueden estudiar brevemente los componentes del método en sentido amplio: la crítica textual; la crítica literaria y el estudio de las fuentes; las aportaciones de H. Gunkel en el AT y de Schmidt, Dibelius y

<sup>16</sup> Cf. J.M. Sánchez Caro, "La lectura eclesial de la Biblia", *Communio. RevIntCat* 8 (1986) 269-91; *Biblia y Palabra de Dios* 330-56, con bibliografía.

Bultmann con relación al NT; la historia de las formas o análisis de géneros; el contexto vital o social; la investigación sobre las tradiciones; la investigación sobre la composición. Una vez descritos los componentes del método, conviene describir sus características: un método diacrónico, histórico y crítico. A partir de este momento, viene el capítulo de su valoración y de la manera de aplicar la metodología. No podemos ocultar la discusión actual sobre la pertinencia mayor o menor de este método en la exégesis católica. Puede ser oportuno tener en cuenta algunos trabajos recientes, que recogen la discusión sobre este asunto<sup>17</sup>.

Una vez estudiado el tema anterior, podemos intentar, con mayor o menor detalle, según el tiempo disponible, una descripción de otro tipo de lecturas, aproximaciones o “acercamientos”, según la traducción oficial del documento de la PCB, al texto bíblico. Así, desde el punto de vista del análisis del texto tal cual es, es decir, aplicando la metodología sincrónica, la instrucción elenca el análisis retórico; el análisis narrativo, del que se presentan algunos modelos narrativos antiguos y diversas narratologías contemporáneas, apuntando algunas consecuencias de la aplicación de esta metodología para la teología, especialmente por lo que se refiere a una nueva narración de la salvación; el análisis semiótico o estructuralista, especialmente el método de Greimas, que es el que se detalla, con todos sus pros y sus contras. Un capítulo aparte merecen las lecturas o acercamientos basados en la tradición. Bajo este epígrafe la instrucción se refiere al acercamiento o lectura canónica de la Escritura, si bien hay diversos sistemas de realizarlo; al recurso a las tradiciones judías de interpretación, capítulo que debe ser completado con el tratamiento más amplio que la misma PCB da a este método en su instrucción sobre “El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana” (2002), especialmente en el apartado titulado: “Métodos judíos de exégesis empleados en el

<sup>17</sup> Por ejemplo, J.A. Fitzmyer, *The Interpretation of Scripture. In defense of the Historical-Critical Methode*, Nueva York 2008, una colección de artículos de este conocido exegeta católico de los Estados Unidos de América en defensa del método, con muchos datos de gran interés; *Biblia y ciencia de la fe*, Madrid 2008, otra colección de artículos, alguno muy antiguo, que recogen en parte la preocupación reciente por el uso no siempre prudente de los métodos histórico-críticos en la Iglesia católica; cf. J.M. Sánchez Caro, “Cuarenta años de la Constitución *Dei Verbum*. Balance y perspectivas”, en I. González Marcos OSA (ed.), *Concilio Vaticano II. 40 años después*. IX Jornadas Agustonianas, Madrid 2006, 283-327. Muy interesante puede ser leer a la luz de lo aquí estudiado el prólogo de Joseph Ratzinger, Benedicto XVI, a su libro *Jesús de Nazaret*, Madrid 2007, 7-21.



Nuevo Testamento (nn. 12-15), donde se estudian además los métodos de interpretación, tomados de la tradición judía, que en el NT se encuentran. Interesante también lo que se dice sobre el método de interpretación que titula "la historia de los efectos del texto", una manera de traducir la *Wirkungsgeschichte*, tal como la presentara el filósofo Gadamer y como algunos exegetas han querido poner de relieve, especialmente Ulrich Luz en su reciente y amplio comentario a Mateo<sup>18</sup>.

Se tocan después los métodos de interpretación a partir de las ciencias humanas, como son los diversos métodos desde la sociología, desde la antropología cultural y desde la psicología y el psicoanálisis aplicado a los textos. Y lo que denomina acercamientos contextuales, especialmente la interpretación de la Escritura desde la teología de la liberación y la teología feminista (en todos sus modelos y variantes).

La PCB concluye con un amplio apartado, dedicado a la lectura fundamentalista de la Biblia, un modo de leer la Escritura nacido en ámbito protestante, como reacción en gran parte a una exégesis de tipo racionalista, y que vive de una fe no tanto en la Escritura, cuanto en los dirigentes que presentan una interpretación unilateral de ella y a los cuales se lee a pie juntillas. La lectura en el contexto de la Iglesia y el estudio de los aspectos humanos del texto bíblico son las mejores medidas, cuando se combinan adecuadamente, para superarlo<sup>19</sup>.

#### 10. LA PREGUNTA POR LA ACTUALIZACIÓN

La mayoría de los métodos señalados en la instrucción de la PCB y, sobre todo, los métodos histórico-críticos nos ayudan a comprender el significado del texto de acuerdo con la intención del autor o autores, entendamos esto de la manera que sea, o de acuerdo con

<sup>18</sup> Cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, Salamanca 1993, I, 107-114, donde la palabra alemana se traduce por "historia de la influencia del texto"; "Hermeneutics of Effective History and the Church", en: U. Luz, *Studies in Matthew*, Grand Rapids 2005, 349-369.

<sup>19</sup> Sobre estos métodos, aparte los textos de la PCB y los comentarios existentes sobre ellos, puede verse también el manual *Biblia y palabra de Dios* 283-314 ("El problema hermenéutico y las ciencias del hombre") y 365-410 ("Metodología bíblica exegética"), donde se encontrará bibliografía hasta la fecha de edición del manual, 1992.

su significado en el momento de ser escrito. En cualquier caso, tanto los métodos diacrónicos, como los métodos sincrónicos terminan en el texto. Sin embargo, en la Iglesia la Sagrada Escritura se lee como palabra actual, tal y como con claridad recuerda DV 21, al hablar de cómo Dios Padre sale al encuentro del cristiano lector para conversar con él. Por otra parte, es evidente que los mismos judíos ya leían la Escritura con intención de encontrar respuestas a situaciones concretas vividas por ellos, que en principio nada tenían que ver con las circunstancias originadoras del texto (piénsese por ejemplo en el *peser* Habacuc de Qumrán y en todos los procedimientos que los rabinos ejercitaron para leer la Escritura actualizada). Lo mismo hicieron los cristianos del NT, empezando por Jesús, que interpretaba con autoridad la Escritura y que, en la conciencia de los evangelistas, enseñaba a leer en ella lo que de él se decía, según ese magnífico tratado de hermenéutica bíblica actualizada que es el capítulo 24 de Lucas. Y ésta fue una de las preocupaciones máximas de los Padres e intérpretes de la Escritura con diversos procedimientos, como la distinción entre los diversos sentidos de la Escritura, que encuentra su sistematización clásica en la teoría medieval de los cuatro sentidos. Se plantea así la cuestión de la actualización de la Escritura, cuyo caso típico es la lectura cristiana del AT (y aquí es bien útil la última instrucción de la PCB), pero que no se limita a ello.

¿Podemos encontrar una base para leer de manera actual el AT y el NT, sin caer en voluntarismos, en acomodaciones o, sencillamente, en procedimientos alejados de la mínima racionalidad? El tema es de la máxima importancia. Por una parte, una Escritura que sólo nos dejase conocer el pasado sería interesante, pero todo lo más un ejemplo para nuestra actividad en el presente; por otro lado, una actualización sin límites o con procedimientos acrílicos (pienso en algunos movimientos actuales en la Iglesia) corren el peligro de conducirnos a conclusiones alejadas de la misma fe de la Iglesia, que nunca ha renegado de la razón, situándose en linderos que rocen peligrosamente el fundamentalismo.

La solución a esta cuestión puede y debe abordarse desde una triple perspectiva: el universo cultural básico, que el cristiano de hoy comparte con la Sagrada Escritura; una adecuada hermenéutica filosófica, que nos ayude a comprender, cómo determinados textos, especialmente los que consideramos "clásicos" –y en esta categoría entra perfectamente la Biblia– no agotan nunca su sentido y su mensaje, si se saben leer e interrogar de manera adecuada; y la lectura de la Escritura en el Espíritu, es decir –y no debemos tener miedo en usar la expresión, por más que pueda sonarnos un



tanto protestante— la lectura inspirada de la Sagrada Escritura. Este último punto es especialmente importante, puesto que la fe cristiana considera presente al Espíritu en la Iglesia, y es muy adecuado para llegar a formular la lectura de la Escritura con los ojos de la Tradición viva de la Iglesia o, como lo formulaba con acierto Mons. Edelby en el aula conciliar del Vaticano II, leer la Escritura con ayuda de la Tradición, considerada como epíclesis de la Iglesia, es decir, descenso del Espíritu iluminador sobre la Iglesia, que abre el texto a todas sus potencialidades inacabables<sup>20</sup>. En este contexto se puede y se debe dialogar con Ricoeur y su teoría del diálogo creciente con el texto; o con Gadamer y su horizonte de la tradición, generadora de significados nuevos a lo largo de la historia (*Wirkungsgeschichte*) o, sencillamente, con san Gregorio Magno y su formulación del texto que crece con el lector, a medida que se lee e interpreta en cada momento de la historia. Es desde esta perspectiva, desde la que, a mi modo de ver, deben estudiarse las diversas teorías de los sentidos de la Escritura: literal o histórico, espiritual (en su triple vertiente: alegórico, moral y anagógico), típico (usado tantas veces en la liturgia) e incluso el famoso *sensus plenior* o sentido pleno. La PCB toca estas cuestiones, pero no ofrece un principio unificador. Creo que podría encontrarse en la línea indicada.

#### 11. LA PREGUNTA POR EL PAPEL DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Desde aquí puede intentarse una explicación del importante papel del Magisterio de la Iglesia a la hora de orientar la interpretación bíblica y, sobre todo, de formular una interpretación auténtica. DV 10.12c ha tocado esta cuestión con una delicadeza y finura, como pocas veces se había hecho en documentos magisteriales. Se trata de conjugar una doble realidad. Por una parte, la Iglesia no puede estar sobre la Escritura (y aquí hay que aceptar algunas críticas razonables de la tradición protestante sobre formulaciones poco precisas de la teología católica, en las que parecía que la palabra definitiva era la del Magisterio de la Iglesia y no la Palabra de Dios

<sup>20</sup> El discurso de Mons. Edelby, con breve comentario de L. Alonso Schökel, en L. Alonso Schökel (dir.), *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, Madrid 1969, 481-7; L. Alonso Schökel - A.M. Artola (dirs.), *La Palabra de Dios en la historia. Comentario temático a la Constitución "Dei Verbum"*, Bilbao 1991, 419-25.

en la Escritura). Por otra, la interpretación auténtica de la Escritura sólo compete al Magisterio de la Iglesia.

Creo que, además de acotar bien lo que se entiende por interpretación auténtica; además de recordar, como hace el Concilio, que los exegetas ayudan al Magisterio y contribuyen con su trabajo a una mejor comprensión de la Escritura; además de todo esto, la solución debe venir precisamente de la teoría hermenéutica antes formulada: la Escritura ha de interpretarse en el mismo Espíritu en que fue compuesta; ahora bien, la garantía del Espíritu sólo existe y se tiene en la Iglesia, y viene representada por aquellos que, de acuerdo con el principio de la sucesión apostólica, tienen la palabra de autoridad y magisterio en la Iglesia. Por tanto, una interpretación auténtica –es decir, garantizada por la luz del Espíritu que hizo nacer la Escritura– sólo puede darse en el interior de la Iglesia, y se concreta en su Magisterio. Cómo y en qué condiciones esto se da, no es ahora del caso. Lo importante es ver cómo las cuestiones básicas de la interpretación pueden y deben afrontarse desde la teoría hermenéutica formulada y desde el mismo principio, que ha unificado hasta ahora todo nuestro razonamiento, lo cual es indirectamente una confirmación de ambos datos.

Como resumen y compendio de cuanto se ha dicho acerca de la interpretación de la Biblia, quizá convenga recordar la propuesta, que puede ser útil para los alumnos, del triángulo hermenéutico. Una propuesta que trata de conjugar todo cuanto hasta aquí hemos estudiado sobre la interpretación de la Sagrada Escritura:

- El *texto*: es lo primero. Interpretar la Escritura supone una formación mínima sobre la Biblia, un conocimiento básico, para poder leer un comentario serio a cualquier libro bíblico, un conocimiento básico de los métodos, así como de lo que significa interpretar un texto. Cuanto más se conozca el texto, mejor preparados estamos para comprender la Escritura. Bien entendido que uno ha de ser el nivel del especialista bíblico, otro el del sacerdote que debe predicar y orientar los grupos de formación bíblica, otro el del monitor bíblico y otro, finalmente, el del cristiano de a pie, que, a su vez, dependerá del nivel cultural que posea. Pero esta preparación es indispensable e ineludible, por no decir inexcusable. Se trata de llevar a la práctica los elementos necesarios e indispensables para interpretar un texto antiguo. Es la hermenéutica racional, indispensable, para no caer en el integrista o en el fundamentalismo bíblicos.



- El *contexto*: la Escritura no se lee aislada, sea este aislamiento el del puro individuo, o el del grupo que comparte una ideología o un modo de pensar en la Iglesia, aunque éste sea plenamente legítimo. La Escritura se lee e interpreta con el Espíritu con que fue compuesta, a su luz y con su ayuda. Y esta lectura, que requiere un contexto espiritual, una apertura necesaria a lo sobrenatural, se concreta para el cristiano católico en la lectura de la Biblia en el ámbito de la comunidad cristiana. El lugar en el que este contexto es más explícito, es sin duda la celebración litúrgica (como veremos enseguida), pero lo es también cuando se lee en grupo y cuando se lee privadamente. Sin este contexto, corremos el peligro de reducir la interpretación de la Escritura a la interpretación de un texto más, por muy ilustre que sea. Es más, se corre el peligro —ciertamente real— de manipular los textos bíblicos e interpretarlos en una determinada línea ideológica, convirtiendo así lo que ha de ser una exégesis honrada en una *eis-égesis* interesada.
- El *pre-texto*: es decir, lo que existe antes de la lectura del texto. Me refiero en este caso al lector o lectores con su circunstancia vital, personal y social. La lectura de la Escritura nunca es neutra, nunca se hace desde una actitud de página en blanco. Leemos la Escritura desde nuestras preocupaciones, personales o de grupo, desde nuestra situación concreta, desde nuestros pre-conceptos o pre-juicios inevitables y aceptados. Podemos dirigir al mismo texto preguntas muy diferentes en distintos momentos de nuestra vida o en distintas situaciones de nuestra actividad pastoral o intelectual. Las respuestas serán, lógicamente diferentes, aunque no contradictorias. Los rabinos judíos decían que la *torah* tenía setenta caras; san Gregorio Magno afirmaba que la Escritura va creciendo con el lector que adecuadamente la lee y medita; Paul Ricoeur hablaba de la tarea interminable de la hermenéutica. Todos tienen razón. Sólo hay que tener en cuenta que debemos plantear a la Escritura las preguntas pertinentes, es decir, aquellas que se sitúan en el mismo nivel del mensaje religioso que ella nos trasmite. De este modo, leer la Escritura e interpretarla será siempre una tarea fatigosa (por el imprescindible estudio del texto), una empresa pastoral (por el contexto eclesial en que ha de leerse), una aventura apasionante (por la apertura de senti-

dos a que da lugar). Y esto es lo que hace la interpretación de la Escritura una tarea que siempre merece la pena.

## 12. LA PREGUNTA SOBRE LA SE EN LA VIDA DE LA IGLESIA: LITURGIA, PASTORAL, ESPIRITUALIDAD, TEOLOGÍA

### a. *Una conclusión lógica*

La constitución conciliar *Dei Verbum* dedica el capítulo VI y último a "La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia". Lo mismo hace la cuarta y última parte de la instrucción de 1993 de la PCB, aunque esta vez bajo el epígrafe "Interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia". Y prácticamente todos los tratadistas actuales dedican siempre la última parte de sus manuales o estudios a esta cuestión. No se trata simplemente de "aterrizar" en la práctica pastoral, sino de la conclusión lógica de todo el estudio hecho. Al fin y al cabo, se estudian las circunstancias en que nace y se comprende la Biblia, se reflexiona sobre su naturaleza cristiana y se investiga su hermenéutica, para encontrar en la Palabra de Dios una guía certera ante las cuestiones que nos plantea la vida de cada día. Teniendo en cuenta la vida y función pastoral de la Iglesia, las cuestiones que afectan a la Escritura sagrada en relación con su vida ordinaria son, al menos, las siguientes:

- En relación con su *función docente*: relación entre Sagrada Escritura y teología; entre SE y catequesis; entre SE y predicación.
- En relación con su *función santificadora*: relación entre SE y celebración litúrgica: lecturas en las celebraciones litúrgicas, lecturas en el oficio de lecturas, homilía; lectura espiritual de la SE.
- En relación con su *función de gobierno pastoral*: la preparación de ediciones y versiones de la Biblia, lectura de la SE en la Iglesia, grupos bíblicos y su diversa tipología.

Teniendo en cuenta estos datos, podemos partir de lo más general, la lectura de la Biblia en la Iglesia, para pasar después al ámbito en que la mayoría de los cristianos tienen contacto con la Biblia, es decir, a la liturgia; continuando después por la relación entre SE y catequesis, para concluir con las relaciones entre Sagrada Escritura y teología.



b. *La pregunta por la lectura de la Biblia*

Cómo ha sido en la Iglesia la lectura de la Biblia a lo largo de la su historia, no es fácil resumirlo. No debemos crearnos una imagen demasiado simple en este punto. Los estudios más recientes nos advierten de que la lectura en sí misma no ha sido un ejercicio masivo hasta muy recientemente. Todavía a principios del siglo XIX el número de personas que no sabían leer en España (y en general en Europa) era muy elevado<sup>21</sup>. Se estima que, entre el siglo I y el siglo XV, el número de lectores pocas veces superó el 10% en los ámbitos culturales occidentales (Europa y América)<sup>22</sup>. La imprenta cambió ciertamente muchas cosas. Pero, en lo que se refiere a la Biblia, el universo católico no pudo desarrollarse plenamente, a consecuencia sobre todo de las discusiones entre cristianos católicos y cristianos reformados. Es más, en ese momento, algunos, con la mejor intención aunque de manera injusta, llegaron a afirmar que la lectura de la Biblia, sin la preparación adecuada, que suponían muy exigente, era perjudicial, por el peligro de interpretación subjetiva. Por lo cual, era mejor no leerla y atenerse a la formulación de la fe que la Iglesia había hecho con claridad en los concilios y en los catecismos. De hecho, Trento pone indirectamente condiciones muy restrictivas a la lectura de la Biblia, especialmente en lengua vulgar, con la famosa regla IV del Índice de libros prohibidos, elaborado por una comisión pontificia a petición del Concilio de Trento y posterior a éste. En el ámbito hispano la severidad fue aún mayor, especialmente desde la publicación del índice de libros prohibidos del inquisidor general Fernando de Valdés el año 1559. Sólo en 1782 se concedería en la España católica (y en la América hispana) permiso para traducir la Biblia a la lengua vulgar. La primera edición católica completa de la Biblia en español es de 1790 (Biblia de Felipe Scío de San Miguel, escolapio). La primera versión completa, hecha de los textos originales es de 1944 (Eloíno Nácar y Alberto Colunga en Salamanca, primer número de la BAC). Es una historia que no debe olvidarse a la hora de valorar el presente y proyectar pastoralmente la extensión de la lectura de la Biblia. Precisamente por esto, los padres conciliares del Vaticano II fueron expresamente sobrios,

<sup>21</sup> Cf. F. Aguilar Piñal, *La España del absolutismo ilustrado*, Madrid 2005, 117-9.

<sup>22</sup> Cf. H.Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven-Londres 1995, 1-41.

al hablar del cuidado que la Iglesia había tenido hasta ahora para hacer llegar la Escritura al común de los cristianos (DV 21).

No olvidemos tampoco, que la mayoría de los cristianos ha leído la SE (y aún hoy lo hacen así) en la celebración litúrgica. Cuando dejó de comprenderse la lengua litúrgica, porque el pueblo perdió el latín, los cristianos “leían” la Biblia en la predicación, en las imágenes de retablos y vidrieras, en las *Bibliae pauperum*, Biblias de imágenes que, paradójicamente, sólo los muy ricos podían permitirse. Un segundo sustitutivo de esta lectura fue la “historia sagrada”. Los orígenes, ventajas e inconvenientes de este modo de acceder a la Biblia conviene tenerlos en cuenta. Desde estas coordenadas debe leerse DV 21, donde encontramos los presupuestos básicos del por qué es necesaria la lectura de la SE por parte de los cristianos: es pan de vida, en paralelo con la eucaristía; es suprema regla de fe con la Tradición; ha de ser fundamento de toda predicación; en los libros sagrados Dios Padre conversa con sus hijos; es palabra eficaz en la Iglesia.

La recomendación que hace DV 22, para llevar a cabo traducciones bien cuidadas, hechas del original, aunque no es una novedad absoluta, es la primera vez que se hace en un marco doctrinal tan solemne como es el concilio general. Y la recomendación de llevar a cabo versiones en colaboración con cristianos de otras confesiones, hecha realidad en España con la Biblia Interconfesional publicada este mismo año de 2008, es una novedad absoluta, y marca el final de las malas relaciones entre la Iglesia católica y las Sociedades Bíblicas de cuño protestante.

Dicho esto, no podemos olvidar que hay muchas modalidades de lectura de la Biblia. Aunque la Escritura puede y debe leerse individual y personalmente, no cabe duda de que, por su misma naturaleza, la lectura más fecunda de la Escritura Sagrada es la que se hace en comunidad o en grupo, la cual, dejando aparte la lectura en contexto litúrgico, tiene hoy una especial importancia. A mi modo de ver, teniendo en cuenta lo dicho acerca del triángulo hermenéutico en la lectura bíblica, estos grupos tienen una triple característica:

- aquellos en los que se acentúa el *texto*: se trata de grupos de formación bíblica, en los que predomina el aspecto formativo o docente, son muy necesarios a los monitores bíblicos, a los catequistas, a los agentes de pastoral; y muy convenientes para todos. No deben ser meramente docentes, técnicos o



didácticos. La dimensión oracional y actualizadora debe también tenerse en cuenta.

- aquellos en los que se acentúa el *con-texto*: se trata fundamentalmente de grupos que hacen oración con la Biblia; grupos que leen en contexto espiritual los textos, los meditan y, con frecuencia, se comunican sus experiencias, ecos o reacciones ante el texto leído y recitado como plegaria. Orar con la Biblia es siempre muy importante y, como diré enseguida, uno de los mejores caminos es la *lectio divina* o lectura orante de la Escritura. Pero no debe olvidarse que un mínimo de estudio o preparación es imprescindible, si no queremos que se quede en una mera experiencia más o menos carismática, a veces monótona y empobrecedora y, en algunos casos, peligrosamente proclive al simplismo o, más grave, a ciertas formas de fundamentalismo.
- aquellos que acentúan el *pre-texto*: en este ámbito se sitúan las lecturas bíblicas que se suelen denominar "comprometidas". Se trata de responder a los problemas del ámbito social en que se encuentran los lectores mediante un estudio y análisis de la Biblia, que lleve a buscar respuestas actuales a esos problemas. Digamos, desde el principio, que este modo comprometido de lectura bíblica es legítimo. Como la Biblia no tiene una respuesta unívoca a los problemas de cada día, es necesario utilizar mediaciones, y éstas deben ser claramente percibidas y distinguidas del texto bíblico, de manera que las conclusiones derivadas de esta lecturas, especialmente cuando son muy concretas, no deben sin más atribuirse en su totalidad al texto bíblico. Estas lecturas, características de movimientos de base, comunidades comprometidas, movimientos apostólicos de la Iglesia, son siempre muy importantes, manifiestan la vitalidad constante de la lectura bíblica y ayudan a comprender cómo la hermenéutica bíblica puede llegar directamente al pueblo. Pero no debe olvidar nunca las otras dos dimensiones: la dimensión del necesario conocimiento del texto y la dimensión orante y eclesial, en la que toda lectura bíblica tiene su asiento.

Desde el punto de vista, tanto individual, como en grupo, es importante el esfuerzo que se está haciendo en la actualidad, para recuperar la *lectio divina* monástica. Hay muchos modos y maneras de hacerlo. Generalmente, este tipo de lectura nace de la práctica de la exégesis espiritual, es decir, la práctica de releer en la liturgia, de manera actualizada, los textos del AT, para buscar

en ellos su sentido profundo a la luz de la palabra de Jesucristo. Hoy, después de muchos siglos de práctica, especialmente en los monasterios, podemos decir que es lectura espiritual aquella que se hace de la Biblia como acogida y escucha de la Palabra de Dios, una palabra que es capaz de transformarnos, identificándonos progresivamente con Cristo. Requiere unas actitudes interiores imprescindibles: fe en que escucho la palabra misma de Dios, acogida humilde de esa palabra, silencio interior para dejarla resonar en todos sus matices, reflexión humilde para apropiármela, apertura a la misericordia del Dios que en la Palabra viene a mi encuentro y dejarse ampliamente interpelar por ella. Este es el ritmo básico de la tradicional *lectio divina*. Pero tiene una especial importancia el auge que está tomando la lectura espiritual de la Biblia en sus diversas adaptaciones de la clásica *lectio divina* monacal. Recordemos que en el reciente Sínodo Episcopal ya aludido, la adaptación de la *lectio divina* fuera del monasterio se califica, a mi modo de ver con acierto, de "lectura oracional" de la Biblia, y se le augura un importante futuro.

### c. La pregunta por la SE en la liturgia

La distribución del pan de la palabra de Dios se hace sobre todo en la liturgia (DV 21). Por otra parte, cuando escuchamos la Escritura Sagrada, proclamada como Palabra de Dios en la liturgia, estamos acogiendo esas palabras como expresión de la revelación de Dios, que se nos ha comunicado en un momento concreto de la historia; mediante portavoces de Dios, primero; mediante Jesús, después; mediante los apóstoles que hablaban las palabras de Jesús con la luz del Espíritu, más adelante; mediante los autores que, impulsados por ese Espíritu, pusieron por escrito la tradición apostólica y acogieron como escritos sagrados la Biblia judía, en la vida de la Iglesia. Esta palabra, dormida en la Escritura, despierta, como que resucita, cuando el lector, iluminado por el mismo Espíritu, la proclama en voz alta ante la asamblea litúrgica o la recita en comunidad o individualmente (liturgia de las horas). Por eso puede decirse que Cristo "está presente en su palabra, pues es El mismo el que habla cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura" (SC 7), en la cual "el Padre, que está en los cielos, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos" (DV 21). Esta es la grandeza de la palabra de Dios, que se pone de relieve sobre todo en la liturgia, lugar privilegiado donde revive la palabra de Dios, ya que en la celebración litúrgica se dan las circunstancias básicas para ello en las mejores



condiciones, pues la asamblea litúrgica es presencia viva de la Iglesia, convocada por la misma Palabra de Dios y por la acción del Espíritu Santo.

Las afirmaciones precedentes, que resumen lo que significa la lectura de la Escritura Sagrada en la liturgia, convertida ahora en proclamación de la Palabra de Dios, nos debe llevar a examinar una serie de elementos prácticos, que deben siempre tenerse en cuenta y que han recordado en sus proposiciones los asistentes a la reciente XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, dedicada a la Palabra de Dios. Así, deben revisarse con atención los criterios para seleccionar textos bíblicos en la liturgia, es preciso cuidar las técnicas para la lectura en voz alta y en público, parece conveniente la recuperación del ministerio laical de lector y nunca debe descuidarse el cuidado de los instrumentos: libros, lugar de proclamación, megafonía.

*d. La pregunta por el encuentro con Dios en la lectura de la Biblia*

La cuestión de la lectura de la Biblia como Sagrada Escritura, además de lo dicho, nos plantea algunos temas de fondo: ¿cómo es posible que Dios salga al encuentro del cristiano cuando lee la Escritura Sagrada? Más precisamente, ¿cómo es posible que Dios salga al encuentro del ser humano en la Escritura hoy, en este momento, en este lugar, dadas las circunstancias históricas concretas en que nos movemos? Esta cuestión exige una reflexión en la que entran elementos filosóficos y literarios (la hermenéutica) y elementos inevitablemente teológicos (la inspiración bíblica y la lectura en el Espíritu). La respuesta es compleja y rica a la vez<sup>23</sup>.

Cuando leemos un libro, entramos en una cierta comunión con quien lo escribió. O, mejor, con los personajes y las ideas que ese libro nos comunica. No es imprescindible que conozcamos al autor. El autor se nos acerca y se nos comunica por medio de las ideas, de las imágenes, de las historias, de los personajes que el libro contiene y comunica. El encuentro se realiza por tanto en un terreno intermedio: el libro proviene de un autor y nos comunica algo de

<sup>23</sup> He reflexionado sobre este asunto en "Dios al encuentro del hombre en las Sagradas Escrituras", en A. Galindo García - J.M. Sánchez Caro (eds.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*. La Habana, 4-7 de febrero de 2002, Salamanca 2003, 97-120.

ese autor, pero ya no es el autor mismo. El lector entra en contacto con las propuestas del libro y lo hace en algunos campos de su ser: conocimiento de ideas, comunión de sentimientos, acuerdo o discrepancia, etc. Si el escrito tiene interés para el lector, el lector tratará de hacer suyo lo más posible el escrito. Se inicia así el círculo hermenéutico, que en palabras de Ricoeur, se lleva a cabo mediante un diálogo entre lector y texto, un diálogo que poco a poco va rompiendo barreras y haciendo que el lector se identifique cada vez más con el texto y que el texto forme parte cada vez más del lector. De este modo puede llegarse a una cierta identificación entre lector y texto y, a través del texto, entre lector y autor<sup>24</sup>.

En el caso de la Biblia, esta operación se complica un tanto. En efecto, tal como hemos dicho, según la fe de la Iglesia, el autor de la Biblia es doble: un ser humano –al igual que sucede con cualquier otro libro– y el autor divino. Dicho de otro modo, la Biblia nos transmite una palabra humana concreta y, a la vez y en esa palabra humana, nos llega la misma palabra de Dios.

En cuanto escrito humano, el proceso de asimilación y apropiación del texto bíblico en la lectura –sea ésta individual o comunitaria– no se distingue en nada del proceso existente en la lectura de cualquier otro libro humano. Quizás una pequeña diferencia: se trata de un libro clásico, un libro leído por muchas generaciones anteriores a nosotros y, por tanto, un libro que acumula el sentido de esa lectura<sup>25</sup>, y ante el cual, por tanto, nunca nos acercamos con ingenuidad. Y quiero advertir que ese acercamiento no es ingenuo tanto para el creyente, como para el que no cree, siempre que ese lector pertenezca a la civilización y a la cultura que ha sido configurada en buena parte por las imágenes, las ideas y los valores de este libro singular. Así pues, desde este punto de vista, la Biblia nos permite un contacto con quienes pusieron por escrito los distintos

<sup>24</sup> Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit. 3: Le Temps raconté*, París 1985, 228-63; sobre la aplicación de su teoría a la lectura e interpretación de la Biblia, además de otros datos y bibliografía, cf. *Biblia y Palabra de Dios* 306-08, con bibliografía; más recientemente, puede verse J.M. Sánchez Caro, "Leer la Biblia en el siglo XXI", en J.M. Sánchez Caro - B. Méndez Fernández - S. Pérez (eds.), *Ser cristiano en el siglo XXI. Reflexiones sobre el cristianismo que viene*, Salamanca 2001, 209-40, esp. 219-22.

<sup>25</sup> Se trata de la *Wirkungsgeschichte* de Gadamer, es decir, "la historia de los efectos del texto", por usar la terminología de la PCB, que alude a este dato en su instrucción *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* 50-1; véanse las páginas llenas de interés del mismo H.G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca 1977, 360-77.



libros que la componen, con la fe de estos escritores, pero también con la fe, las ideas, los anhelos, los temores y esperanzas de quienes crearon las palabras bíblicas antes de pasar a ser escritura: con la aventura de los patriarcas o de quienes la recitaban en Israel; con el profundo sentido del mundo y del hombre, de quienes forjaron una visión global del ser humano en los primeros capítulos del Génesis; con la aventura y la experiencia religiosa de un pueblo, que, en los momentos de mayor peligro y debilidad, se piensa creado por su Dios; con la palabra poderosa y auténtica de los profetas, que tienen la convicción de hablar en nombre de Dios, de ser vigilantes de su alianza; con las sentencias de los sabios, que recogen la experiencia humana de su tiempo y la transfieren a un pueblo con fe en Dios, origen último de la sabiduría; con las palabras mismas de Jesús, que se reconoce enviado del Padre y ofrece su vida y su muerte, para que sea posible una amistad entre Dios y los seres humanos, a quienes define como hijos de Dios Padre; con la predicación misionera de los apóstoles y su convicción de poseer una palabra poderosa de salvación, porque no es pura palabra suya; con la palabra a la vez llena de aristas y de ternura, que Pablo dirige a sus comunidades, para ayudarles a edificar la comunidad, el ámbito en el que nace el don gratuito de la fe, se hace constantemente fuerte la esperanza, y puede obtenerse un atisbo del amor de Dios; con la palabra de los autores católicos, que van construyendo una comunidad organizada, sin que por ello el grupo pierda toda la fuerza ilusionante, de quien acepta vivir la aventura del evangelio a la intemperie; con la palabra misteriosa y llena de imágenes del apocalipsis cristiano, esa puerta entreabierta a los misterios de Dios más allá de nuestro tiempo y nuestra historia. Para experimentar esto, ayuda la fe, pero no es imprescindible. Y este dato hemos de tenerlo muy en cuenta.

Pero la Biblia, desde el punto de vista del creyente es algo más. Es palabra de Dios escrita en lenguaje humano. Desde este punto de vista participa de la fuerza misma de la palabra de Dios, que es palabra cercana, que sale con amor al encuentro de sus hijos, los seres humanos; que es palabra con poder y vigor, capaz de constituir sustento y vigor de la Iglesia, punto firme de apoyo en la fe de los creyentes, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual. En este sentido se trata de una palabra viva y eficaz, palabra que cumple lo que dice, que penetra hasta las junturas mismas de los tendones y las entretelas del alma, haciéndonos descubrir lo que verdaderamente somos (Heb 4,12; cf. Is 49,2; 55, 10-11). Es palabra viva y eficaz, por que puede edificar y conseguir la herencia de la vida a los creyentes que se acercan a beber de sus aguas (Hch 20, 32; cf. 1 Tes 2,13; DV 21).

¿Cómo llega entonces Dios a los hombres de hoy en la Escritura? Llega, en primer lugar, de manera indirecta. Como trasfondo de un libro de cultura, en cuyo componente la presencia y la acción de Dios forma parte inseparable de su entramado y contenido. Es decir, pienso que desde la perspectiva de una simple lectura cultural de la Biblia, ya hay un acercamiento de Dios al ser humano de hoy. Pero llega, sobre todo, a la vida misma del creyente que lee la Escritura de manera que la palabra poderosa de Dios, que en ella se contiene y ella misma es, pueda hacerse vida propia, actúe de manera decisiva en lo que uno hace, lo que uno dice, lo que uno es. En este sentido, la palabra de la Escritura, como decían los antiguos monjes medievales en la senda de las enseñanzas de San Gregorio Magno y de San Bernardo de Claraval, nos llega primero como lectura acogida; pasa después a ser meditación rumiada, con lo que va convirtiéndose en propia sustancia; se transforma luego en oración dirigida a Dios con las mismas palabras de Dios aprendidas; para convertirse finalmente, si Dios quiere, en contemplación cercana e imperfecta de la profunda realidad que las palabras poderosas de la Escritura contienen. Este es el origen de la lectura espiritual o *lectio divina*, de la que algo diremos más adelante.

Este doble tipo de lectura bíblica, la cultural y la creyente, tienen a su vez un doble ámbito, cuyo cuidado es responsabilidad de la Iglesia, de la Iglesia como institución y de cada uno de los creyentes y comunidades. Se trata, naturalmente, del ámbito abierto del anuncio del Evangelio en medio del mundo y del ámbito más cercano de la comunidad cristiana. El cuidado de este doble ámbito puede, a mi juicio, favorecer que tanto los creyentes, como otros muchos hombres y mujeres de nuestra sociedad secularizada actual, por medio del contacto con la palabra de Dios escrita, es decir, con la Biblia, puedan percibir de modos probablemente diversos la oferta de encuentro que Dios les hace.

#### e. *La pregunta por la homilía*

Aunque forma parte de la liturgia, no está de más que digamos una palabra específica sobre el asunto. La homilía quedó definida de una vez para siempre en Lc 4: consiste en desentrañar el hoy del texto bíblico proclamado. Esto no puede hacerse sin una operación hermenéutica, que con frecuencia es compleja. Consiste en apropiarse del texto o textos bíblicos, tener en cuenta su significado histórico, situarlo a la luz del contexto litúrgico y responder a las preguntas, más o menos explícitas, de la comunidad que ha escu-



chado con fe la palabra de Dios y que espera nuestra ayuda, para comprenderla mejor y encontrar en ella apoyo y respuestas para su vida cristiana. En este punto, conviene tener en cuenta aquí el esquema del triángulo hermenéutico, ya expuesto, para analizar las circunstancias y condiciones que hacen posible una homilía digna en nuestras celebraciones. Y, probablemente, es urgente que se incluya en el curriculum teológico un curso específico sobre la predicación y la homilía, que nos ayude a superar la crisis actual de la predicación.

*f. La pregunta por la SE en la catequesis*

En este punto no es necesario que nos extendamos. No cabe duda de que la catequesis ha sabido integrar de manera viva la Escritura en sus exposiciones y contenidos. Basta con echar una ojeada al *Catecismo de la Iglesia Católica* y a los catecismos de la Iglesia española, para percatarse de la gran distancia que los separa, tanto del clásico catecismo de Trento, como de los Astete y Ripalda que hace cuarenta años se usaban tanto en España como, al menos en parte, en los países latinoamericanos. Cuidar la presencia orgánica de la Escritura en nuestros catecismos, reescribir con espíritu nuevo las antiguas historias sagradas (convertidas hoy en gran parte en "Biblias para niños", no siempre bien orientadas) y enseñar el modo elemental de leer algunos textos bíblicos a nuestros niños y adolescentes –y también a los adultos– en nuestras catequesis, parece una tarea imprescindible.

*g. La pregunta sobre la SE en la teología*

La constitución conciliar se dirige específicamente a exegetas y teólogos. A ambos les propone el estudio de la Escritura sin olvidar su contexto eclesial (Padres, liturgia). Por otra parte, aprecia el trabajo en común de exegetas y teólogos y les pide su colaboración con el Magisterio de la Iglesia, a la vez que se les recuerda su responsabilidad en la preparación de ministros de la Palabra. Es interesante la conclusión de este apartado, que constituye una palabra de reconocimiento y ánimo, dirigida a los estudiosos de la Biblia (DV 23). Inmediatamente se dedican unas palabras a la relación entre la Sagrada Escritura y la teología: la Escritura y la Tradición han de ser cimiento (*fundamentum*) de la Teología; la Escritura es como el

alma de la teología y su estudio es imprescindible para el ministerio de la palabra (DV 24).

En realidad, detrás de estas observaciones, se encuentra una historia de relaciones entre teólogos y escrituristas, que no siempre ha sido fácil y que, incluso hoy día, tiene sus dificultades. Es verdad, la afirmación de que el estudio de la teología ha de ser como el alma de la teología, se ha transformado con razón en que la Escritura Sagrada es el alma de la teología. Pero, ¿cómo es ello posible? Estudiando esta cuestión, descubría yo un doble modelo a lo largo de la historia de la teología: el modelo patrístico, en que Escritura y reflexión teológica están plenamente integradas y el modelo escolástico, en el que la Escritura es uno de los lugares teológicos (uno entre otros, aunque sea el más importante), hasta llegar, incluso, al punto extremo de una teología en la que, junto a otros argumentos, se esgrimía también el "argumento de Escritura". La dificultad hoy estriba en encontrar un modelo de relación, ya que no es posible repetir el modelo patrístico, puesto que nuestros conocimientos exegéticos son hartamente más complejos; y tampoco podemos sin más aceptar el modelo escolástico<sup>26</sup>. Es este un campo de discusión abierta, en el que están en juego las siguientes cuestiones: ¿Es posible una teología especulativa con una referencia básica pero lejana a la SE? ¿Es posible, entre exegetas católicos, una interpretación bíblica exegética que se mantenga en la pura exégesis técnica, ofreciendo los materiales conseguidos a la reflexión del teólogo sistemático? ¿La tarea del exegeta y del teólogo son complementarias y sucesivas, o complementarias e integradas? ¿Existe diálogo entre el teólogo y el exegeta? ¿Qué crédito le merecen al teólogo los resultados de la exégesis actual a la hora de la elaboración de una reflexión teológica? ¿Qué importancia tiene para un exegeta la reflexión teológica en su trabajo (pensemos en la teología de la inspiración, la cristología, la antropología teológica)? ¿Cómo hacer una lectura teológica de la Escritura, en la que puedan participar teólogos sistemáticos y

<sup>26</sup> He estudiado esta cuestión en "Teología sistemática y hermenéutica bíblica", *Revista Española de Teología* 49 (1989) 185-208 = "Escritura y Teología", en L. Alonso Schökel - A.M. Artola (dirs.), *La palabra de Dios en la historia de los hombres*, op. cit. 607-29; "Hermenéutica bíblica y teología. Reflexiones metodológicas", en J. Morales/J. Alviar/M. Lluch (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión de la teología*. XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona, 9-11 de abril de 1997, Pamplona 1998, 207-239 = *Scripta Theologica* 29 (1997) 841-875; resumidamente en *Biblia y Palabra de Dios* 416-20.



exegetas? Todas ellas cuestiones que deben ser abordadas con competencia y claridad por unos y otros.

### 13. A MODO DE CONCLUSIÓN

Cuanto aquí he intentado exponer es una propuesta, que requiere por supuesto muchas matizaciones y que está abierta a una discusión sobre la metodología de la IGSE en el actual currículo teológico. Mi intención ha sido elaborar una propuesta orgánica, en la que todas las cuestiones puedan articularse en torno a un principio unificador. He intentado, además, que sea una reflexión guiada por el concilio Vaticano II. Y he querido ofrecer una reflexión teológica abierta al diálogo con los cristianos de otras confesiones y con las ciencias humanas contemporáneas. Coherencia en la reflexión, eclesialidad sin disimulo, ecumenismo consciente y apertura a la cultura contemporánea han querido ser los elementos rectores del trabajo. Si lo he logrado o no, dígalo ahora el paciente lector y el colega, que comparte los mismos retos y problemas. Como he dicho, hay muchas cosas que perfilar y probablemente no pocas que criticar. Pero, al menos, merece la pena plantear de manera unitaria una cuestión que —espero haberlo mostrado suficientemente— puede denominarse teología (católica) de la Biblia.

JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO

*Universidad Pontificia de Salamanca*

### SUMARIO

El ensayo que se presenta quiere ser una propuesta de renovación metodológica para el estudio y la docencia de la disciplina denominada "Introducción general a la Sagrada Escritura". La propuesta se basa en los siguientes puntos: es necesario superar el carácter apologético y controversístico, que tiene esta materia, debido a su historia concreta; hay que buscar un principio unificante, que dé

coherencia a todo el tratado; debe presentar la doctrina de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura, de manera que permita a la vez el mejor uso teológico y espiritual de la Biblia, sin renunciar a las necesarias operaciones críticas propias de un libro nacido en la historia y entre hombres; debe elaborarse en diálogo con la fe de la Iglesia, la ciencia bíblica, todas las confesiones cristianas y la cultura de nuestro tiempo.

#### SUMMARY

The present paper try to be a renewal proposal for the methodological study and teaching of the traditional discipline called "General Introduction to Sacred Scripture" in the catholic theological curriculum. The proposal is based on the following points: first, we must go beyond the apologetic and controversistic character, which has this matter, due to its specific history; second, we need to find an unifying principle which gives coherence to the whole treatise; third, it should present the Church's teaching on the Holy Scriptures, so that it allows simultaneously the best theological and spiritual use of the Bible, without resigning the necessary critical study of a book written in the course of the history and by men; finally, it should be developed in dialogue with the faith of the Church and the biblical science, with all Christian denominations and the culture of our time.