

La Biblia, libro de la Iglesia, libro de la Humanidad

José Manuel Sánchez Caro

Resumen: El artículo plantea las diferentes lecturas e interpretaciones que se pueden hacer de la Biblia desde la perspectiva del lector actual: como Sagrada Escritura y libro del pueblo judío o de la comunidad cristiana; y como un importante libro de cultura, decisivo para entender el actual mundo occidental. Expone, primero, el movimiento existente en estos últimos años de recuperación de la Biblia como libro de Iglesia; en segundo lugar, presenta un sintético panorama de quienes reivindican una lectura puramente cultural de la Biblia. Ante estos dos movimientos diferentes, la pregunta decisiva es esta: ¿de quién es la Biblia? A ella se intenta dar respuesta en las páginas que siguen.

Summary: The paper discusses the different readings and interpretations, which can be made of the Bible from the perspective of the modern reader: as a book which is Holy Scripture, belonging certainly to the Jewish people or the Christian community, and as an important cultural book, crucial to understanding the current Western world. It exposes, firstly, the existing movement in recent years to reclaim the Bible as a book of the Church; secondly, presents a synthetic view of those who claim a purely cultural reading of the Bible. Given these two different movements, the crucial question seems to be this one: whom belong the Bible? The paper seeks an answer at this question in the following pages.

Quienes conocen un poco la trayectoria intelectual seguida por mí en los últimos treinta años, saben bien de mi interés por la historia de la Biblia, especialmente, aunque no de manera única, en nuestras tierras hispanas. Y saben también, que he dedicado algunas horas al estudio de la interpretación de la Biblia, tanto en su vertiente histórica, como en lo referente a la filosofía y teología de la hermenéutica bíblica. La reflexión con la que me despidió públicamente en mi universidad de alumnos y profesores, amén de otros amigos y familiares, ha ido tomando cuerpo en los últimos años, a medida que he

podido seguir tanto la discusión abierta sobre la hermenéutica bíblica, como sus últimos desarrollos prácticos y teóricos. En conjunto y de manera sintética lo que hoy está en juego es el modo y la manera de leer, interpretar y afrontar cuanto en la Biblia se nos dice. En el fondo, una corriente muy fuerte, tanto dentro del catolicismo, como en el seno de la reforma protestante, reivindican la pertenencia de la Biblia a la comunidad religiosa en que nació, Iglesia cristiana o pueblo judío. Es decir, piensan que la única lectura adecuada de la Biblia es la lectura confesional. Sin embargo, dentro de los grupos cristianos, también en diversas confesiones, se piensa, con diversos matices, que en una sociedad secular y laica, además de lo anterior, que ha de circunscribirse al ámbito religioso y eclesial, es preciso sobre todo hacer una lectura laica y secular de la Biblia. Finalmente, hay un grupo grande de estudiosos, para quienes la Biblia es simplemente una obra literaria con mucha influencia en nuestra cultura, uno de los libros que Harold Bloom cataloga dentro del canon literario occidental¹. Y estudian, en consecuencia, sus diversas influencias en nuestra organización social, en las expresiones artísticas o en el inmenso universo de la creación literaria mundial, del mismo modo que estudiarían cualquier otra obra literaria y cultural clásica.

Esta discusión, muy propia de nuestro tiempo, me lleva a plantear una serie de preguntas, muchas de ellas relativamente novedosas en el campo de la reflexión sobre la Biblia, al menos, en el campo católico que conozco: ¿qué es y qué debe ser la Biblia para el cristiano católico? ¿es legítima una lectura puramente secular de la Biblia? ¿cuáles son las condiciones para que el católico considere la Biblia como libro suyo religioso y autoridad por excelencia, ya que para él contiene y es Palabra de Dios escrita, y al mismo tiempo esté abierto a dialogar con el ciudadano de la ciudad secular, sin que éste pueda echarle en cara fanatismo, radicalismo, fundamentalismo? La fuerza cultural de la Biblia a lo largo de nuestra historia, ¿dónde tiene sus raíces: en su valor literario o en su naturaleza de libro religioso? La lectura secular de la Biblia, ¿hasta qué punto es legítima? ¿juega algún papel en la nueva evangelización, tal como hoy la propone el papa Benedicto XVI a la Iglesia? En último término, y ésta quizá sea la pregunta que resume todas las demás, ¿de quién es la Biblia?

Por supuesto, no es posible responder de manera detallada en este momento y ocasión a todas estas cuestiones, en cuyo trasfondo

1 H. Bloom, *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas*, Barcelona, Anagrama 2001, 14-17; 539-41; original, Nueva York 1994.

se encuentran asuntos de mucho calado, como la naturaleza de la Biblia, el carácter secular de nuestra sociedad, el rechazo postmoderno a los grandes relatos explicativos del sentido de la vida humana, la resignación a acoger retazos de verdad y belleza sin comprometerse en cuestiones de fondo, la capacidad o menos de decir una palabra realmente significativa sobre realidades trascendentes... la posibilidad de acercarse, escuchar y dirigirse a Dios, en definitiva. Mi reflexión en esta ocasión será algo más ligera, como corresponde a la ocasión. Espero, no obstante, que nos ayude a formular correctamente algunas preguntas, a las cuales los cristianos, católicos y no católicos, de manera especial los teólogos y, dentro de ellos, los escrituristas, debemos intentar dar alguna respuesta.

1. LA REIVINDICACIÓN DE LA BIBLIA COMO LIBRO DE LA IGLESIA

Repasemos en primer lugar y de manera sumaria algunas posiciones. En primer lugar, la de aquellos que reivindican la Biblia como libro de Iglesia. En el mundo católico de los últimos treinta años esta actitud se ha puesto de manifiesto, sobre todo, a partir de una clara sospecha acerca de la aplicación a los textos bíblicos de los llamados métodos histórico-críticos. Son estos, como bien sabe todo estudiante de teología, una herencia de la época de la Ilustración: la exigencia de emplear a fondo la razón también para dilucidar el origen, la historia y, en último término, el significado originario –así se decía– de unos textos, cuya unidad sólo provendría de haber sido encuadrados en un códice, junto a otros escritos de época, origen y género muy diverso. El problema de estos métodos, es que nacieron y se desarrollaron con la aceptación de una sospecha, que para la Biblia es decisiva y fatal: la sospecha de que toda dimensión trascendente –sobrenatural, se decía– supone una intervención humana y una falsificación de la historia, la mayoría de las veces; la imposibilidad de ser controlada mediante pruebas verificables, en todos los casos².

2 Sobre el nacimiento de los métodos histórico-críticos y su evolución hay una amplia literatura. Véase, por ejemplo, el libro de la École Biblique, *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem*, París, Cerf 1992; y el de P. Gibert, *L'invention critique de la Bible, XV^e-XVIII^e Siècle: L'invention moderne de la critique du texte biblique*, París, Gallimard 2010.

En una reciente y notable monografía, el autor, Michael C. Legaspi, profesor de filosofía en la escuela de secundaria *Philips Academy* de Andover, Massachusetts, ha puesto de relieve cómo estos métodos nacen en un contexto no sólo ilustrado, sino también en un momento en que la interpretación de la Biblia crea problemas en el ámbito de la reforma protestante. En efecto, tras el rechazo de cualquier autoridad eclesial, la Biblia ya no podía interpretarse a partir de la síntesis lograda en el medievo, quedando en cierto modo al albur de cada comunidad reformada y, con frecuencia, de cada autoridad política. La consecuencia es que la Biblia deja de tener una única interpretación autorizada, conviven muchas y diversas lecturas, además de cánones bíblicos no siempre uniformes. Todo ello habría debilitado en cierto modo, según el autor, el impacto de la Biblia en la comunidad cristiana. Además, estos hechos acontecen en el marco del redescubrimiento de la literatura clásica y en el marco del humanismo renacentista. Si unimos todos estos factores, tendríamos el verdadero contexto decisivo para el nacimiento de los métodos histórico-críticos, según Legaspi. En cierto modo, continúa, la Biblia había «muerto» a causa de las interpretaciones moralizantes tradicionales y había perdido peso a causa de las diversas y diferentes Biblias de los reformadores, que sostenían diversos cánones bíblicos y diversos modos de interpretarla. Es entonces cuando algunos intelectuales ilustrados alemanes, especialmente Johann David Michaelis (1717-1791) con sus colegas, habrían intentado revitalizar la Biblia. Lo cual para ellos significaba hacerle un sitio en la universidad, al lado de la literatura clásica, utilizando los mismos instrumentos de análisis para una y otra. La Biblia habría dejado así, en cierto modo, la Iglesia, para acomodarse en la Universidad; habría dejado de ser un libro de fe para los creyentes, transformándose en un libro académico que se estudia, en un texto que se analiza. Ya no es, por tanto, un libro sagrado que orienta la vida, sino un texto antiguo que se estudia con diversos y variados métodos, los métodos histórico-críticos. Legaspi, autor del estudio aquí sintetizado, concentra el efecto de tal transformación en el título de la obra, altamente significativo: muerte de la Escritura y resurrección de los estudios bíblicos³.

Las sospechas, en gran parte fundadas, de que estos métodos prescindían de la dimensión sobrenatural de la Biblia a la hora de estudiarla, hizo que en el campo católico tales métodos fueran claramente rechazados en la práctica hasta que el papa Pío XII, en su

3 M.C. Legaspi, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford, Oxford University Press 2010.

importante carta encíclica *Divino Afflante Spiritu*, abrió la puerta, prudentemente, a la utilización de los géneros literarios como recurso para explicar muchos pasajes bíblicos. No es el caso de volver aquí a contar historias pasadas, como las discusiones enconadas en torno a estas cuestiones con ocasión de la elaboración de la constitución sobre la Divina Revelación, en el Vaticano II, el documento autorizado que durante más tiempo se discutió en el aula conciliar y más tardó en aprobarse. Un importante escrito de la Pontificia Comisión Bíblica en 1964 sobre la historicidad de los evangelios, donde por primera vez se citan por su nombre los métodos histórico-críticos como instrumento para el estudio bíblico, abrió el camino a la redacción del importantísimo número 12 de la Constitución *Dei Verbum*, donde se habla de la realidad de estos métodos, aunque no se usa la habitual terminología de los estudiosos⁴.

En general, los exegetas católicos hicieron un uso bastante prudente de la metodología histórico-crítica, intentando siempre separar lo que es una propuesta metodológica, de la carga ideológica anti-transcendencia con que nacieron. Pero las aguas no se calmaron del todo. Prueba de ello era la observación de la misma Pontificia Comisión Bíblica en su escrito sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, publicado en 1993 a propósito del centenario de la primera gran encíclica bíblica, la *Providentissimus Deus* del papa León XIII, donde constataba literalmente que «en el momento mismo en que el método científico más corriente –el método «histórico-crítico»– es practicado habitualmente en exégesis, y también en la exégesis católica, este método se encuentra *sujeto a discusión*: por una parte, en el mundo científico mismo, por la aparición de otros métodos y acercamientos; y por otra parte, por las críticas de numerosos cristianos, que lo juzgan deficiente desde el punto de vista de la fe»⁵.

4 Sobre estas discusiones y la redacción del c. III de la *Dei Verbum*, puede verse U. Betti, «Storia della costituzione dogmatica *Dei Verbum*», en *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione*, Turín-Leumann 1967, 4ª ed., 11-68; G. Ruiz, «Historia de la constitución «*Dei Verbum*», en L. Alonso Schökel (dir.), *Comentarios a la constitución «Dei Verbum» sobre la divina revelación*, Madrid, BAC 1969, 3-99; segunda edición ampliada, L. Alonso Schökel/A.M. Artola (eds.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario a la Const. «Dei Verbum»*, Bilbao, Mensajero 1991; R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Bolonia, Il Mulino 1998; J.A. González García, «La Palabra de Dios en el Postconcilio. Recuperando una realidad vital», en S.L. Pérez López (ed.), *Cuarenta años de postconcilio. Retos pastorales*, Santiago de Compostela, Instituto Teológico Compostelano 2005, 81-104.

5 Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Madrid, PPC 1994, 27-29; cursiva original del documento.

La historia de estas discusiones la he contado en otras partes⁶. Encuentra su mayor eco en la Iglesia a partir de una serie de estudios del dominico francés François Dreyfus, que en 1975 contraponen la exégesis que se hace en la universidad con el modo de leer la Biblia en la Iglesia. El título del primer artículo de esta serie ha quedado como referencia para este tipo de discusión: «Exégesis en la Sorbona, exégesis en la Iglesia»⁷. La gran acusación a los intérpretes profesionales de la Biblia estaba servida: han secuestrado la Biblia y con sus complicados métodos la han convertido en un libro cerrado para el cristiano de a pie.

La polémica no terminó aquí, y en ella interviene el entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Ratzinger, con el prestigio de su saber teológico y la autoridad doctrinal del cargo que en la Iglesia tenía. En un simposio ecuménico, celebrado en Nueva York el año 1988, que se proponía estudiar la situación de la interpretación de la Biblia en las Iglesias, especialmente en relación con el método histórico-crítico, el cardenal Ratzinger tuvo una de las cuatro lecciones públicas, con el siguiente título: «La interpretación de la Biblia en crisis. Cuestiones sobre los fundamentos y los criterios de la actual exégesis». El cardenal retoma las objeciones al método histórico-crítico, que ya conocemos: clausura de la lectura bíblica a los no iniciados, elaboración de hipótesis interminables, radicalización de la exigencia de racionalidad intrahistórica. Ante ello, sigue afirmando, sólo caben dos posturas, o el fundamentalismo, que se cierra a toda exégesis científica, o una hermenéutica actualizadora del texto. Su diagnóstico es que se ha olvidado la parte teológica de la interpretación bíblica, tal como la propone la constitución conciliar del Vaticano II, y se han entendido las orientaciones de este documento unilateralmente como aprobación oficial e incondicionada del método histórico-crítico. La consecuencia de ello, a su juicio, habría sido la separación entre exégesis y teología dogmática. El cardenal acaba su intervención pidiendo una «crítica

6 Cf. P. ej. 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, Centro Teológico San Agustín 2006, 283-327.

7 F. Dreyfus, «Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église», *Revue Biblique* 82 (1975) 321-359; cf. también P. Grelot, «L'exégèse biblique au carrefour», *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1976) 416-434; 481-511; R. Fabris (ed.), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea*, Bolonia 1992; J. Barton (ed.), *La interpretación bíblica, hoy*, Santander, Sal Terrae 2001; original inglés de 1998; más datos en mi artículo citado en nota 6.

de la crítica», una autocrítica del método histórico crítico, con la finalidad especialmente de desvelar los presupuestos filosóficos que con frecuencia se ocultan tras su aplicación. En último término, afirma con certera visión, el problema actual de la interpretación bíblica no es tanto un problemas de uso de métodos, cuanto de hermenéutica y de presupuestos para elaborar la hermenéutica correcta⁸.

La intervención del cardenal Ratzinger, que está en el origen del documento de la PCB sobre la interpretación de la Biblia de 1993, generó toda una serie de intervenciones hasta hoy, en las que unos achacan a los métodos histórico críticos todos los males de la interpretación científica actual de la Biblia, mientras que otros avisan del peligro de caer en lecturas precientíficas o incluso fundamentalistas de la Escritura, si tales métodos se destierran del trabajo exegético. El último capítulo de esta historia lo hemos vivido en el reciente Sínodo de 2008 sobre la Palabra de Dios en la Iglesia. La exhortación postsinodal que el papa publica en 2010, a partir de las propuestas y las reflexiones de los sinodales, recoge la intervención que él mismo tuvo en el aula sinodal durante la asamblea general sobre el tema y trata de ofrecer una visión equilibrada. La Iglesia, se afirma, es el lugar originario de la hermenéutica bíblica, lugar originario de la adecuada lectura e interpretación de la Biblia, porque en ella actúa el Espíritu Santo, porque la Biblia es el libro de la Iglesia, porque nunca podemos leer solos la Escritura. Sin la fe, hay acceso a la Biblia, pero no una entrada plena a la comprensión del texto sagrado.

8 Card. J. Ratzinger, «Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today», en R.J. Neuhaus (ed.), *Biblical Interpretation in Crisis: the Ratzinger Conference on Bible and Church*, Gran Rapids, Eerdmans 1989, 1-23; este trabajo se publicó también en italiano, sin citar su procedencia, en L. Pacomio (ed.), *L'esegesi cristiana oggi*, Cassale Monferrato 1991, 93-102, junto a otros trabajos sobre el tema de I. de la Potterie, G. Colombo y E. Bianchi, además de un texto de R. Guardini. En castellano puede leerse esta conferencia, con otros trabajos de Beauchamp, Costacurta, La Potterie, Stock y Vanhoye, que abordan el problema actual de la interpretación bíblica en el contexto de la discusión sobre los métodos histórico-críticos, en L. Sánchez Navarro-C. Granados (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid, Palabra 2003; original alemán, en J. Ratzinger, «Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlage und Weg der Exegese heute», en *Schriftauslegung im Widerstreit* Quaestiones Disputatae 117, Friburgo Br., Herder 1989, 15-44; cf. también J. Wiks, «Biblical Criticism critized», *Gregorianum* 72 (1991) 117-128. Expone bien todo el contexto y la problemática R. Fabris, «Dalla *Dei Verbum* a "L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa"», en N. Ciola (ed.), *La «Dei Verbum» trent'anni dopo*, Miscellanea in onore di Padre Umberto Betti ofm, Roma, Pontificia Università Lateranense 1995, 234-61 = *Late-ranum* 61 (1995) 501-27.

El estudio de la Sagrada Escritura es alma de la teología, y en su estudio no se ha de olvidar la necesaria relación entre investigación histórica y hermenéutica bíblica. Es necesario para ello la exégesis histórico-crítica y el uso de otros métodos de análisis; lo exige el realismo de la encarnación. Una historia de salvación que rechazase la visión crítica de la historia se convertiría en un relato puramente mítico. Ahora bien, no basta la crítica histórica, hay que llegar a la exégesis teológica⁹.

Pero no sólo en el mundo católico existe una abierta discusión sobre la manera de interpretar la Escritura. También en el campo protestante la discusión es viva. Y, en algunos casos, con resoluciones mucho más extremas que en la iglesia católica. En el fondo, todos recuerdan las afirmaciones de Karl Barth en el prólogo a la segunda edición de su comentario a la Carta a los Romanos de san Pablo, el año 1922, cuando, frente al asombro de Jülischer que lo descubre teólogo, afirma que su trabajo es, por supuesto, teología, además de ser el resultado de un trabajo intelectual, que emplea métodos científicos a la hora de interpretar a san Pablo. Es entonces, cuando acusa a la exégesis liberal de su tiempo –basada en gran parte en los métodos histórico-críticos– de haber traicionado la esencia del cristianismo, dedicándose a hablar de las cuestiones marginales de la fe cristiana y no directamente de Dios, que es la cuestión central de la teología¹⁰. Por eso, nada tiene de particular que haya sido tachada de «barthiana» la empresa del exegeta norteamericano Brevard Spring Childs (+2007), quien, además de ser un buen conocedor de la exégesis histórico-crítica, como lo era Barth, propugnó una lectura de la Biblia teniendo en cuenta de manera crítica su última forma canónica, es decir, el conjunto del libro sagrado tal como ha sido recibido por la comunidad cristiana, por la Iglesia¹¹. Por otra parte, es significativo como ejemplo de la discusión contemporánea el título de una obra, publicada en 1996, que recoge un seminario interdisciplinar

9 Benedicto XVI, *Exhortación Apostólica Postsinodal «Verbum Domini»*, Ciudad del Vaticano, Editrice Vaticana 2010, nn. 29-34.

10 K. Barth, *Der Römerbrief. Zweiter Fassung 1922*, Tubinga, Theologischer Verlag Zurich 2010, 8-16; *Carta a los Romanos*, Madrid, BAC 1998.

11 B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Filadelfia, Fortress 1979; *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Filadelfia, Fortress 1986; *The New Testament as Canon: An Introduction*, Valley Forge, Trinity Press 1994; una buena introducción en A. Giménez-González, «*Si el justo es hijo de Dios, le socorrerá*» (Sab 2,18). *Acercamiento canónico a la filiación divina del justo perseguido en Sab 1-6*, Asociación Bíblica Española 48, Estella, Verbo Divino 2009, 19-70.

sobre este asunto: *Reclaiming the Bible for the Church*, «Recuperar la Biblia para la Iglesia». Fue organizado por un grupo ecuménico de estudiosos de la Biblia en Northfield, Minnesota, en el que todavía pudo intervenir el mismo Brevard S. Childs. Los problemas planteados son prácticamente los mismos que acabo de exponer. No se trata de recuperar la lectura de la Biblia, hoy afortunadamente más extendida que nunca. Lo que hay que recuperar, se dice, es la lectura normativa y autorizada de la Biblia en la Iglesia. Y la pregunta que está en el fondo no es tan diferente de las que nos hemos hecho hasta ahora: ¿Es posible una lectura hermenéutica eclesial de la Biblia, que no se reduzca a la lectura histórico-crítica y que no caiga en el fundamentalismo? ¿Puede ser practicada fuera de la Iglesia y aparte de la fe?¹².

En una línea semejante se sitúa el volumen del profesor Daniel J. Treier, del Wheaton College (Illinois, USA), un centro de pregrado de orientación evangélica abierta. El libro trata de lo que modestamente se titula «una introducción a la interpretación teológica de la Escritura», con el intento de recuperar una antigua manera cristiana de leer la Biblia¹³. La introducción, que lleva el significativo título «De Karl Barth a la teoría del posmodernismo», plantea perfectamente la cuestión que aquí nos traemos entre manos, haciendo una breve historia en la que constata que los métodos histórico-críticos, que no se rechazan, han prevalecido sobre el modo tradicional eclesial de leer la Biblia. La interpretación teológica de la Biblia, afirma, es un movimiento que intenta recuperar esa práctica. Sus raíces las encuentra en K. Barth, y considera que a esta corriente pertenecen tres movimientos intelectuales: la recuperación de un cierto compromiso científico para estudiar la Biblia, en el protestantismo evangélico; el renacimiento de la exégesis espiritual en el catolicismo; y la recuperación teológica de «comunidades», que están de vuelta del posmodernismo. Treier defiende una lectura religiosa de la Biblia, con preferente relación a Cristo (cristocéntrica), con cierta capacidad de ayudar en la vida práctica del cristiano (por ejemplo, mediante una recuperación de los cuatro sentidos clásicos de la Escritura), y manteniendo el canon bíblico como criterio hermenéutico

12 C.E. Braaten - R.W. Jenson (eds.), *Reclaiming the Bible for the Church*, Edinburgo, T&T Clark 1996, IX-X.

13 D.J. Treier, *Introducing Theological Interpretation of Scripture. Recovering a Christian Practice*, Grand Rapids, Baker 2008; con K. Vanhoozer, el autor es editor del *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, SPCK, Baker 2005.

fundamental (lectura canónica en la línea de Childs). Por supuesto, no está en contra de los métodos histórico críticos, pero pretende ir más allá del estudio crítico de la Escritura, hasta llegar a una interpretación teológica, que no se quede en mera «reflexión crítica», sino que se construya en sintonía con la misma vida de la comunidad cristiana. La propuesta, llena de sugerencias interesantes, deja en el aire algunos cabos sueltos, que no son del caso en este momento. Por ejemplo, la noción de teología, la noción de teología bíblica, el papel de la Iglesia en esta lectura de la Biblia, y algunas otras cosas más. Pero es un buen ejemplo de la discusión actual acerca de la lectura y exégesis teológica de la Biblia. Una propuesta, por otra parte, que ha hecho varias veces el mismo papa Benedicto XVI, y que ha tomado carta de naturaleza en los números 29-49 de la Exhortación Apostólica Postsinodal *Verbum Domini*, como acabo de notar: «Sólo donde se aplican los dos niveles metodológicos, el histórico-crítico y el teológico, se puede hablar de una exégesis teológica, de una exégesis adecuada a este libro»¹⁴.

Desde la perspectiva de una apuesta decidida, pero equilibrada, por los métodos histórico-críticos en la exégesis católica, plantea las mismas cuestiones el profesor emérito de la Catholic University of America (Washington) Joseph A. Fitzmyer en una recopilación de artículos propios «en defensa de los métodos histórico-críticos». Aparte otros datos, es interesante su discusión con Philip R. Davies, quien defendía en un ensayo de 1995, que la interpretación confesional de la Escritura y la interpretación puramente literaria e histórica, aconfesional, de la Biblia son dos disciplinas diferentes, optando él mismo por la segunda. Fitzmyer responde que la Biblia es un libro nacido de la fe de un pueblo Israel y de una comunidad, la Iglesia cristiana, y que sin esta fe, no hubiera existido Biblia alguna «no confesional». Precisamente este tipo de respuesta le suscita otra inevitable pregunta: ¿cómo ha de interpretarse la Biblia en la comunidad de fe cristiana? A esta cuestión, recuerda el autor, da una importante respuesta la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica en su documento de 1993 sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia. No deja nuestro autor de observar con cierta ironía, que precisamente cuando se ataca desde diversos campos el método histórico-crítico de interpretar la Biblia, haya salido nada menos que la Comisión Bíblica a defenderlo. En cualquier caso, en su sintética presentación

14 *Verbum Domini* 34; cf. ahora I. Carbajosa, «Una exégesis a la vez científica y creyente. Comentario a *Verbum, Domini* 29-38», *Estudios Bíblicos* 69 (2011) 47-64.

de este importante documento, es interesante observar cómo subraya de un modo especial la importancia que en él tiene el concepto de «actualización» del texto bíblico, como complemento y evolución necesaria del sentido literal. En suma, concluye, la Biblia, aunque pueda interpretarse de una manera absolutamente arreligiosa, es sin embargo un libro religioso, el libro en el que ha volcado un pueblo y una comunidad su fe religiosa y, en consecuencia, un libro cuya interpretación plena sólo en ese marco puede encontrarse¹⁵.

2. REIVINDICACIÓN DE LA BIBLIA COMO LIBRO DE CULTURA

Dejemos de momento la discusión acerca de la Biblia como libro de Iglesia, y volvamos ahora la mirada a aquellos que quieren ver en la Biblia sobre todo un libro de cultura. No se trata, naturalmente, de volver a visiones medievales, como la de Alfonso X el Sabio, cuando, para construir su *General Estoria*, echó mano de los libros de la Biblia, que al fin y al cabo ofrecían la historia más autorizada desde los orígenes hasta hoy, identificando, como se haría durante mucho tiempo, la historia sagrada con la historia humana. Ni la Biblia es hoy aceptada como libro de historia, ni como enciclopedia de todos los conocimientos posibles sobre nuestro mundo, al estilo de quienes discutían con Galileo sobre el movimiento del sol. La cuestión, en un primer momento, estriba en si se puede dar una respuesta afirmativa a la pregunta sobre una posible lectura hermenéutica legítima de la Biblia fuera del ámbito de la Iglesia y del presupuesto de la fe, sea esta judía o cristiana de una u otra confesión. A finales de los años noventa del siglo pasado, dos exegetas ilustres, cuya fe cristiana y cuya competencia profesional están fuera de toda duda, decidieron públicamente dar una respuesta positiva a esa cuestión. Me estoy refiriendo a Ulrich Luz y a Gerhard Theisen. Ambos, cada uno en contexto diferente, piensan que debe separarse radicalmente su trabajo científico exegético en la Universidad sobre la Biblia de su fe en la Sagrada Escritura, como fieles pertenecientes a la Iglesia.

15 J. A. Fitzmyer, *The Interpretation of Scripture*. In *Defense of the Historical-Critical Method*, Paulist Press, New York 2008, 74-85. Hay también interesantes aportaciones en los estudios reunidos en el volumen de D.L. Jeffrey - C.S. Evans (eds.), *The Bible and the University*. Scripture and Hermeneutics Series 8, Grand Rapids, Zondervan 2007, en cuyo estudio introductorio el editor David Lyle Jeffrey recuerda uno de los principios que rigieron el seminario previo, del que es fruto esta obra: «You must NOT leave your faith at the door» (p. 2).

Y lo justifican con el hecho de que su trabajo se realiza en una Universidad laica y en una sociedad secularizada¹⁶. Estamos, pues, ante una toma de postura, que justifica plenamente la disyuntiva radical que denunciaba Dreyfus: exégesis en Sorbona, es decir, estudio exegetico científico de la Biblia en la Universidad; y exégesis en Iglesia, es decir, lectura creyente y actualizada de la Sagrada Escritura en el marco de la Iglesia y desde la fe profesada. Con una diferencia: aceptan los dos modos de lectura e interpretación de la Biblia, ambos legítimos, según el contexto en que se haga esa lectura; ambos, sin embargo, separados e independientes.

No son éstas las únicas propuestas en la línea de promover un estudio puramente científico y arreligioso de la Biblia. Por poner algún ejemplo, en esa línea se mueven dos de los tres volúmenes nacidos de un seminario interdisciplinar de investigación en la universidad danesa de Aarhus, bajo el título genérico de «Religion and Normativity»¹⁷. Se trataba de definir el papel de la religión en la cultura y en la sociedad, en el pasado y en el presente. Naturalmente, en una investigación de este tipo, la Biblia es decisiva, dado que se trabaja sobre una sociedad de base cristiana. Los trabajos son de gran interés en sí mismos, sobre todo a la hora de explicar cómo los relatos y tipos bíblicos pueden seguir influyendo en la actualidad, aunque los casos y ejemplos que se proponen están centrados en la literatura y cultura danesa, lo que les hace menos útiles fuera de esa cultura. Por supuesto, la consideración de la Biblia se hace desde una perspectiva puramente cultural, sin ninguna referencia a su condición de libro religioso. Mi pregunta es únicamente ésta: ¿hubiera sido tan influyente la Biblia en nuestra cultura si no hubiese sido precisamente un libro religioso, considerado sagrado por la comunidad cristiana?

16 Así, el discurso inaugural y programático, pronunciado en la sesión anual de la Sociedad Internacional para el estudio del NT por U. Luz con este título, «Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft», *New Testament Studies* (Cambridge 1998) 317-39; véase una respuesta desde perspectiva católica de M. Reiser, «Bibel und Kirche. Eine Antwort an Ulrich Luz», *Trierer Theologische Zeitschrift* 1 (1999) 62-81; la postura de G. Theissen puede leerse en «Die Überzeugungskraft der Bibel. Biblische Hermeneutik und modernes Bewusstsein», *Evangelische Theologie* 60 (2000) 412-31.

17 Interesan especialmente los dos volúmenes primeros: A. C. Jacobsen (ed.), *Religion and Normativity, Volume I: The Discursive Struggle over Religious Texts in Antiquity*, Aarhus, Aarhus University Press 2009; N. Kirsten (ed.), *Religion and Normativity, Volume II: Receptions and Transformations of the Bible*, Aarhus, Aarhus University Press 2009.

Pero, quizá, el libro que más de cerca y con más intensidad propone un estudio secular de la Biblia, alejado de toda opción religiosa, es el conjunto de estudios editado por Roland Boer sobre los estudios bíblicos y lo que denomina secularismo¹⁸. Explícitamente plantea el editor la cuestión que interesa debatir: ¿Existen estudios bíblicos de tipo estrictamente secular? ¿Con qué principios hermenéuticos? ¿Supone ello ser estrictamente ateo o, al menos, agnóstico, o pueden llevarse a cabo sin renunciar a una visión religiosa y una fe personal? En la introducción el editor justifica la obra precisamente debido a la actual discusión entre los que se remiten a la trascendencia a la hora de interpretar la Biblia y los que consideran esta tarea un asunto puramente de este mundo. Inmediatamente después, se presentan cuatro propuestas (que en cierto modo quieren ser provocadoras), seguidas de una serie de reacciones más o menos referidas a ellas. Así, Michael V. Fox propone una hermenéutica secular, académica y religiosamente neutra, a la hora de acercarse a la Biblia, de la que hay que tener en cuenta tanto sus aciertos como sus desaciertos, al igual que de cualquier otra obra humana. Por su parte, Jacques Berlinerblau se detiene en denunciar la negativa influencia que, desde el punto de vista de una correcta interpretación a su modo de ver, determinadas actitudes religiosas tendrían en profesores y académicos, que tratan de combinar fe y rigor interpretativo, sin percatarse de las consecuencias que ello tiene. Más radical es Hector Avalos¹⁹. Defiende que los métodos histórico-críticos han mostrado lo lejano que está el pensamiento bíblico real de la sociedad contemporánea, y que esto no debe ocultarse, pues disimularlo o dulcificarlo sería casi tanto, como rehabilitar un texto semejante al *Mein Kampf*. La consecuencia es que la Biblia como libro debe situarse al lado de otros clásicos que existen, pero sin ninguna especial relevancia, entre otras cosas porque, a su juicio, tiene muy poca influencia incluso en la actual vida de los cristianos. Hasta aquí las propuestas más notables. No es necesario extenderse con más detalle en otras contribuciones. Como suele suceder en este tipo de obras, hay ensayos muy distintos en calidad e interés, aunque en su conjunto ofrece interesante material para la reflexión y la discusión, a la vez que es exponente claro de una postura sobre la interpretación de la Biblia más común de lo que en determinados ambientes se piensa.

18 R. Boer (ed.), *Secularism and Biblical Studies*, Londres, Equinox 2010.

19 Su trabajo es un resumen, en cierto modo, de una monografía más extensa, *The End of Biblical Studies*, Amferst, NY, Prometheus 2007.

Aunque no con la misma radicalidad, esta actitud es semejante a la que se ha extendido hoy día, tanto entre cristianos, como entre personas religiosamente indiferentes, que se acercan a los viejos textos bíblicos. Se trata de leer la biblia como un conjunto de escritos en los cuales, por una parte, nos llega un legado cultural importante; por otra, nos facilita la comprensión del marco cultural en que vivimos, porque en un determinado momento fue un libro decisivo en la creación de lo que solemos llamar cultura occidental. Un ejemplo significativo, relativamente temprano, de este modo de lectura bíblica, que ofrece muchas posibilidades, aunque no existe propiamente un método o guía para llevar a cabo tal tipo de lectura, es el número 257 de la conocida revista *Concilium* del año 1995. Esta dedicado a la Biblia como legado cultural. Los editores del número tienen clara conciencia de que la distinción entre cultura y religión es algo moderno e impensable a lo largo de muchos siglos de nuestra historia, prácticamente hasta la Ilustración. Desde una perspectiva secular, se afirma, la Biblia nos informa de otras culturas del pasado, incorpora a su manera de ver las relaciones entre Dios y el hombre las ideas del momento en que se redacta cada escrito que la compone, influye durante determinado tiempo en la cultura que configura nuestro mundo occidental y continúa haciendo una contribución secular a la civilización humana, todo ello «porque ella misma es producto de su propio entorno cultural diversificado». Una visión legítima, aunque en algún momento se fuerce un tanto, como cuando se afirma que «el camino más seguro para garantizar que nuestra herencia llegue a ser un genuino legado para los que vengan detrás de nosotros es continuar la lucha con y por las ideas básicas de la Biblia respecto al significado de la vida humana en este mundo, independientemente de si la propia perspectiva es ‘religiosa’ o ‘secular’»²⁰.

En línea parecida se mueve toda una literatura creciente desde hace algún tiempo en Europa y América del Norte, y en los últimos quince años también en nuestra España. Me refiero a los estudios, muchos de ellos muy competentes, acerca de la influencia de la Biblia en nuestra organización social, en nuestra concepción del ser humano y del mundo que nos rodea. Sin olvidar la importancia de la biblia como inspiradora de no pocas artes plásticas y las relaciones, que se han descubierto fecundas en gran medida, entre nuestra lengua y literatura, y la Biblia y su historia. Recordemos aquí brevemente los simposios o congresos bíblicos de la Fundación Bíblica

20 *Concilium* 257 (1995) 9-10.

Española sobre Biblia y Cultura, Biblia y Mediterráneo; los múltiples ensayos aparecidos con ocasión del bimilenario de la redención el año 2000; o los poco a poco abundantes ensayos sobre la Biblia y la literatura española, en gran parte promovidos por el centro Internacional de la Lengua de San Millán de la Cogolla²¹.

3. LA BIBLIA, LIBRO DE IGLESIA

Una vez descrito sumariamente el panorama sobre los modos de acercarse a la Biblia, llega el momento de intentar un camino de respuesta a las preguntas con que partíamos en esta última lección. ¿Son legítimas ambas lecturas? ¿Son excluyentes e incompatibles? ¿se pueden compatibilizar y con qué condiciones?

Para ello hemos de recordar de manera breve el origen de la Biblia. Lo primero que se constata es que su origen radica en la experiencia religiosa de un pueblo (el pueblo de Israel) y de una comunidad (la comunidad cristiana). Es verdad que los escritos bíblicos no nacen exclusivamente de una experiencia puramente religiosa. Al igual que suceden las cosas en otros campos de la actividad humana, a la motivación religiosa se añaden a veces otras muy variadas, como la motivación política, o la ética, o incluso la racial o étnica, si puede hablarse así. Además, este libro, nacido de una experiencia religiosa, genera inmediatamente otras experiencias religiosas. Es decir, pone en marcha un dinamismo, que no es característico de cualquier libro, sino de aquellos libros a los cuales una especial

21 La bibliografía en este punto es ya numerosa y sigue creciendo. He aquí una selección: G. del Olmo Lete, *La Biblia hebrea en la literatura moderna. Guía temática y bibliográfica*, Barcelona, Universidad de Barcelona 2000; G. del Olmo Lete (dir.), *La Biblia en la literatura española*, Madrid, Trotta 2008, 3 vol.; L. Alonso Schökel, *Manual de poética hebrea*, Madrid, Cristiandad 1987 = *Hermenéutica de la Palabra II. Interpretación literaria de textos bíblicos*, Madrid, Cristiandad 1987, 17-255; L. Alonso Schökel - E. Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística*, Madrid, Cristiandad 1977; A. Paul, *La Biblia y Occidente. De la biblioteca de Alejandría a la cultura europea*, Estella, Verbo Divino 2008; J.R. Ayaso - V. Collado - L. Ferre - M. Pérez (eds.), *IV Simposio Bíblico Español. Biblia y Culturas*, Valencia-Granada, Universidad de Granada 1993, 2 v.; V. Balaguer - V. Collado (eds.), *V Simposio Bíblico Español. La Biblia en el arte y en la literatura*, Valencia-Pamplona, Universidad de Navarra 1999, 2 v.; J.M. Sánchez Caro, «Biblia e Ilustración: versiones castellanas de la Biblia en el siglo XVIII», *Helmantica* 58 (2007) 397-496.

autoridad otorga las cualidades de libro normativo, de palabra viva, de memoria referencial.

Y es que la Biblia no es libro de un individuo (esto es obvio, dada su compleja historia); pero tampoco es libro de un conjunto de individuos aislados, de una serie de genios religiosos, capaces de expresar algunas de las más profundas experiencias religiosas de la humanidad. No se trata de esto. No es simplemente una biblioteca o una literatura nacional, que recoge en una especie de canon literario una colección de la mejor literatura de un pueblo, al estilo del establecido por Harold Bloom en su obra ya citada «El canon occidental». Ni todos sus libros brillan por la calidad literaria que atesoran, aunque éstas ciertamente no falten en el conjunto y sobresalgan en no pocos casos, ni siquiera ha sido libro leído principalmente por razones literarias. Pero lo que está claro es que toda la Biblia, tanto la Biblia hebrea como la Biblia cristiana, compuesta por el Antiguo y el Nuevo Testamento, es fruto de un grupo humano concreto, no de una persona, ni es obra de sólo autores individuales casualmente encuadrados en un volumen.

De una manera especialmente intensa se percibe la dimensión comunitaria de la Biblia en la historia del canon, que en el fondo es la historia del proceso de conversión de un conjunto de escritos en un libro autorizado y normativo para una comunidad²². No en vano, este proceso supone una acogida progresiva del libro por parte de diferentes componentes de la comunidad. Acogida, que se manifiesta en el uso de diversos criterios a la hora de seleccionar los escritos. Muchos de estos criterios son históricamente constatables. Así, la antigüedad del escrito, la convicción de que tienen un origen apostólico (entendido éste en sentido amplio), el uso de los libros en la liturgia de las grandes Iglesias, la convicción de que son textos que construyen comunidad, que no engendran división, entre otros. Todo ello desemboca en la plena recepción del escrito como normativo. En este caso, la comunidad (Israel o la comunidad cristiana) cree descubrir en esos escritos la acción de Dios o del Espíritu de Dios, lo que teológicamente se llama inspiración bíblica. Finalmente, la recepción es sancionada, en último término, por quienes tienen la representación autorizada de esa comunidad. A partir de este momento, los textos así recibidos y sancionados adquieren un estatuto

22 Sobre esta cuestión, véase ampliamente mi exposición en A.M. Artola - J.M. Sánchez Caro, *Biblia y Palabra de Dios*. Introducción al Estudio de la Biblia 2, Estella, Verbo Divino 1995, 4ª ed., 101-23.

claro en la comunidad, son considerados canónicos, es decir, normativos para su fe y su vida religiosa. Es interesante observar, que en este proceso se funden con frecuencia la búsqueda de la propia identidad religiosa de un pueblo o de una comunidad con la expresión de algunos de los elementos básicos de la identidad de ese pueblo o comunidad. Al final del proceso canónico la Biblia es indiscutiblemente *un* libro; y es el libro de *una* comunidad. Y todo ello tiene sus consecuencias. Desde el mismo instante en que algunos escritos, que luego compondrán la Biblia, fueron reconocidos como sagrados y normativos, se convirtieron en escritura sagrada. La escritura sagrada es –desde la perspectiva histórica– una escritura nacida en la comunidad, como hemos visto; y a la vez, como muestra la experiencia, una escritura generadora de comunidad.

Pero hay algo más. La Biblia pueda presentarse como memoria de la vida y la fe de un pueblo (Israel) y de una comunidad (Iglesia cristiana). De hecho, como hemos visto, el factor que confiere unidad a esa compleja amalgama de escritos es el pueblo que los produce y al que van destinados. Es decir, la Biblia es producto de una comunidad, y se escribe para comunicar las raíces de una experiencia, básicamente religiosa: es «memoria», se escribe «para recordar» (cf. Dt 4), por lo que es preciso leer periódicamente la ley escrita (Dt 31, 9-13). Pero, a la vez, la Biblia nace como libro para invitar a revivir de modo nuevo esa experiencia: es «propuesta», está escrita «para vivir», «para que nuestra alegría sea plena» (Jn 20, 31; 1 Jn 1,4).

Aquí es donde se inserta la visión concreta que tiene el creyente, judío o cristiano, de la Biblia como Sagrada Escritura. Por lo que se refiere al cristiano católico, la Biblia es y contiene la comunicación de Dios al ser humano, para conducirlo hasta su salvación, es decir, hasta la plenitud de la vida no frustrada por una muerte irreversible. En este punto, el católico acepta que la Biblia, siendo un libro plenamente humano, es a la vez don de Dios y contiene su palabra escrita. Reconoce que la comunidad cristiana, a la luz del Espíritu, ha hallado en determinados libros esa palabra de Dios y la ha recibido con veneración y respeto²³, convirtiéndola en norma de su fe y de su vida, es decir, en canon decisivo de la vida cristiana. Por todo ello, reconoce que en este libro es posible encontrar la verdad que fecunda nuestra vida actual y nos conduce a la vida eterna. Es palabra escrita

23 La fórmula es del concilio de Trento en su sesión IV (1546), referida a los libros bíblicos y a las tradiciones no escritas, que el mismo Concilio *pari pietatis affectu suscipit ac veneratur*; EB 42-5; DS 1501-5.

eficaz, capaz de transformar la vida de quien la acoge cordialmente con fe viva. Y tiene autoridad sobre cualquier lenguaje puramente humano, por tener su origen en el mismo Dios. Tres cualidades, verdad, eficacia, autoridad, que tienen inevitables consecuencias de fecundidad religiosa y cultural en la sociedad en la que se vive.

Leer e interpretar la Biblia correctamente y en su plenitud como libro humano y como libro religioso y de fe exige, en consecuencia, la elaboración de una hermenéutica bíblica que considere la especial naturaleza de este libro sagrado para el cristiano católico. A grandes rasgos, digamos que esta hermenéutica bíblica debe tener en cuenta, por una parte, la naturaleza de la Biblia, tal como es entendida en la comunidad que la recibe como libro sagrado (es decir, como libro plenamente humano y como libro que contiene y es palabra de Dios); por otra, debe mantener siempre un abierto diálogo con quienes se acercan a la Biblia como obra eminentemente de cultura, ya que, si no fuera posible un diálogo intercultural, estaríamos encerrando la Biblia en el ámbito de una secta y haríamos difícil, prácticamente imposible, la presencia de su mensaje religioso específico.

La naturaleza plenamente humana de la Biblia nos exige su estudio en las mismas condiciones que el de cualquier otro libro humano antiguo. Es preciso conocer las lenguas en que está escrito, indagar las culturas en que nace, investigar el proceso de formación de cada obra que la compone, analizar el entramado textual y literario que sirve de vehículo al contenido y mensaje de cada libro bíblico. Es aquí donde se fundamenta el uso claro y sin reticencias de los métodos histórico-críticos y de cualesquiera otros métodos o acercamientos legítimos a la hora de conocer mejor el contenido y significado de los textos bíblicos. No es que haya que prescindir de la fe, para hacer este tipo de estudios. Eso, a mi juicio, además de ser imposible para el verdadero creyente, es innecesario. Es precisamente la misma fe cristiana, la que, al reconocer la plena humanidad de la Escritura, exige trabajar con la Biblia con los mismos métodos y procedimientos que se usan para libros semejantes. No hacerlo así, tiene graves consecuencias, pues impide un acercamiento a la naturaleza misma de la Biblia, con el peligro de falsear el significado de sus textos y, lo que es aún más grave, de torcerlos hacia intereses del intérprete, conscientes o inconscientes.

Pero el proceso de interpretación no puede quedarse aquí. El lector cristiano acoge la Biblia como Escritura Sagrada, en la que es posible encontrar la Palabra de Dios, porque Dios mismo ha intervenido en su creación. Por eso, como dice la constitución *Dei Verbum* es preciso leer e interpretar la Escritura con el mismo Espíritu con que fue compuesta (DV 12), es decir, aceptando la unidad dinámica,

pedagógica e histórico-salvífica de los textos dispares que configuran la Biblia; teniendo en cuenta el conjunto del libro a la hora de interpretar cada texto; insertándolos en la corriente de la Tradición viva de la Iglesia, sostenida y animada constantemente por el mismo Espíritu que hizo posible la Escritura; y en el horizonte siempre de la regla de fe de la comunidad eclesial²⁴. Ambas operaciones, la interpretación crítica y racional, y la interpretación en el Espíritu son imprescindibles. La primera, para conocer lo que dice un libro, notablemente alejado del lector actual por tiempo y por cultura; la segunda, para descubrir su dimensión religiosa y actual. Sin la primera, corremos el peligro del subjetivismo y la manipulación; sin la segunda, la Biblia deja de ser el libro de la comunidad creyente. Es verdad, que se puede objetar, como se ha hecho, que afrontar así la lectura de la Biblia es afrontarla con un prejuicio, que inevitablemente llevará a ocultar aquellos aspectos que sean contrarios a las convicciones de fe del lector. La objeción, sin embargo, no es del todo exacta. En primer lugar, porque, como acabo de decir, la misma comprensión creyente de lo que es la Biblia exige estudiarla como pleno libro humano, en la seguridad de que la verdad racional y la verdad de fe no han de ser necesariamente contradictorias; antes bien, se complementan y enriquecen mutuamente, de modo que la profundidad humana del texto ayuda a expresar con más claridad el reflejo vivo de la Palabra de Dios que encierra. En segundo lugar, porque ni la Biblia, ni cualquier otro texto puede afrontarse sin prejuicio alguno, desde una supuesta objetividad neutra, que en realidad es inexistente. Finalmente, no está de más recordar que leer la Biblia desde una explícita y radical negación de toda realidad religiosa sobrenatural supone una actitud tan ideológica, al menos, como la del que afronta su lectura con plena convicción religiosa y apertura a la trascendencia. En cualquier caso, esta última actitud parece más coherente con el propio mundo bíblico. Siempre, como ya he dicho, que se acepte plenamente y sin reticencias la doble naturaleza de ese conjunto excepcional de libros que llamamos Biblia.

4. LA BIBLIA, LIBRO DE CULTURA

Todo lo anterior no es obstáculo para que debamos afirmar la dimensión de la Biblia como libro de cultura. Efectivamente, y como

²⁴ Sobre todo esto más ampliamente, cf. mis observaciones en A.M. Artola - J.M. Sánchez Car, *Biblia y palabra de Dios* 315-63.

no podía ser de otro modo, la Biblia es un conjunto de escritos que reflejan la cultura del momento en que han nacido y de las personas que los han hecho nacer. En este sentido, se puede descubrir, aunque sea únicamente en sus grandes rasgos –llegar a los detalles es sumamente difícil e inseguro–, un itinerario cultural de la Biblia desde sus mismos orígenes. Un itinerario que nos muestra pronto una clara encrucijada de culturas y una fecundación cultural en doble sentido: del ambiente cultural hacia los textos bíblicos, de los textos bíblicos al ambiente cultural.

Este doble itinerario tiene un proceso no exento de interés. La influencia del ambiente cultural contemporáneo a cada texto, aunque no siempre es posible descubrirla y describirla con toda exactitud, ayuda a comprender los textos de manera más precisa y propone al lector, y a quienes después teológica y filosóficamente reflexionen sobre estos datos, una de las tareas más complejas y apasionantes, aunque necesarias, para el pensamiento religioso, sea este judío o cristiano: descubrir lo que son elementos culturales que vehiculan el pensamiento y la experiencia religiosa decisiva, para entender mejor ese pensamiento y experiencia, y para ser capaces de no atarse a lo que es meramente cultural y, como tal, caduco en el tiempo.

Pero también es de gran interés la influencia de la Biblia en el ambiente cultural de quienes se han convertido en sus lectores, aceptándolo como libro normativo para su vida y su fe, por proceder en último término del mismo Dios. Desde esta perspectiva, la Biblia se convierte a lo largo de la historia en generadora de cultura en el más amplio sentido de la palabra. Así, hablando sin demasiados detalles, son decisivas las aportaciones de la Biblia a la configuración de nuestro modo de entender al ser humano como persona, especialmente en su dimensión histórica y personal única, nacida del cristianismo bíblico. O la aportación de no pocas de las dimensiones sociales que hoy en gran parte gobiernan nuestra sociedad, como la moral bíblica (los mandamientos, las aportaciones de Jesús de Nazaret, especialmente lo que se refiere a la manera de dar culto a Dios y de considerar al otro, a la confianza de obtener el perdón de Dios y a la audacia de perdonar al enemigo). O la presencia en nuestras sociedades de algunos valores decisivos para la convivencia humana, como la igualdad básica de todos los humanos, la fraternidad y la libertad, la dignidad de la persona y la necesaria solidaridad con todos, pero especialmente con los más pobres. Sin olvidar una serie de interesantes dimensiones culturales, como la contribución al nacimiento de lenguas escritas, el enriquecimiento de la literatura, las artes plásticas y la música, e incluso interesantes

aportaciones arquitectónicas. En este sentido, la reciente exhortación postsinodal *Verbum Domini* del papa Benedicto XVI, recuerda que la Biblia «contiene valores antropológicos y filosóficos que han influido positivamente en toda la humanidad»; y la describe como el «gran código para las culturas» (*Verbum Domini* 110), tomando la expresión del conocido libro del canadiense Northrop Frye, publicado en 1982²⁵. Según él, la Biblia ha sido leída como una unidad por confesiones religiosas, pensadores y literatos, que han sabido captar el significado universal de sus relatos, metáforas, imágenes y símbolos, convirtiéndose así en el código no sólo de occidente, sino de toda la humanidad.

Por tanto, la pregunta que hacíamos al comienzo de estas reflexiones, de quién es la Biblia, debe ser respondida claramente, en el sentido de que la Biblia es hoy de todos los hombres y mujeres que quieran asomarse a sus páginas inmortales. La Biblia, afortunadamente, es hoy libro de toda la humanidad. Y, por tanto, es plenamente legítimo leer y estudiar la Biblia desde el punto de vista de la cultura: como vehículo de culturas contemporáneas de cada libro bíblico, como generador de culturas entre sus lectores en muchos momentos de la historia. Pero no conviene simplificar el asunto y aceptar que da igual desde qué perspectiva o pre-juicio uno se acerque a la Biblia. Como sucede siempre, entrará más en el mundo bíblico quien más sintonice con su origen, con su lenguaje, con su manera de ver el mundo, de considerar al hombre, de plantear la presencia y acción de un Dios trascendente²⁶. En ese sentido, el judío y el cristiano tienen una clara ventaja. La leen e interpretan en el seno del mismo pueblo o comunidad en que sus páginas han ido naciendo; la leen e interpretan desde un mundo de ideas, de sentimientos y de acciones que ha sido generado en gran parte por el mismo libro; la leen desde una consideración del ser humano y del Dios trascen-

25 Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, Nueva York, Harcourt 1982; versión española, *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, Barcelona, Gedisa 1988.

26 Recordemos las palabras del papa Benedicto XVI en la Exhortación Apostólica sobre la Palabra de Dios, tantas veces citada: «Aproximaciones al texto sagrado que prescindan de la fe pueden sugerir elementos interesantes, deteniéndose en la estructura del texto y sus formas; sin embargo, dichos intentos serían inevitablemente sólo preliminares y estructuralmente incompletos. En efecto, como ha afirmado la Pontificia Comisión Bíblica, haciéndose eco de un principio compartido en la hermenéutica moderna, el adecuado conocimiento del texto bíblico es accesible sólo a quien tiene una afinidad viva con lo que dice el texto»; *Verbum Domini* 30.

dente, que ha nacido de sus mismas páginas; la leen, sobre todo los cristianos, con los mismos ojos de Jesús de Nazaret, a quien se confiesa Señor y Mesías en los escritos del Nuevo Testamento. Todo esto nada quita a la lectura puramente cultural (mejor quizá esta palabra que el adjetivo «laica», que encierra hoy otras connotaciones). Es un plus connatural con el mismo libro, y por tanto privilegiado a la hora de comprender, penetrar y hacer vida las palabras vivas de la Biblia, que para el creyente, además de gran código de la humanidad, es Escritura Sagrada.

Cabría ahora plantearse la cuestión del por qué de la influencia cultural tan importante de la Biblia en el mundo cultural occidental y, a través de él, en todo el mundo. Una respuesta a esta cuestión, que se atenga a los datos de la historia real, parece inclinarnos a afirmar que ello se debe sobre todo al hecho de ser un libro religioso y normativo, con una autoridad para los creyentes superior a la de cualquier otra obra, es decir, un libro canónico en el sentido más fuerte de esta expresión. Por supuesto, en la Biblia hay poemas literarios bellísimos, creaciones narrativas de primera magnitud, reflexiones profundas a la altura de las más importantes obras de su tiempo, propuestas espirituales y éticas de la máxima altura. Sin embargo, esto sólo no hubiera sido capaz de generar la poderosa corriente de influencia que puede constatarse con facilidad en nuestra cultura. No conviene olvidar, que la Biblia influye dentro del contexto de una religión concreta, la cristiana o la judía, que la tiene como libro sagrado. No influye por sí misma o no, al menos, con la fuerza que lo hace en ese contexto. Algo semejante podría decirse quizá de algunas otras literaturas, como las literaturas sagradas del hinduismo y el budismo y, en cierto modo, aunque con menos representación de imágenes, del Corán en el Islam. Sin el pueblo judío, sin la comunidad cristiana la Biblia no sería hoy el código de la humanidad de que habla Frye. Y esto es una constatación de no poca importancia.

5. ALGUNAS CUESTIONES PARA TERMINAR

La reflexión que hasta aquí he intentado llevar a cabo nos plantea una serie de cuestiones que tienen su interés. Por ejemplo, una primera pregunta: ¿pueden comprenderse las creaciones culturales nacidas de la Biblia, prescindiendo de la dimensión religiosa que ésta lleva consigo y que hizo nacer esa creación cultural? A mi modo de ver, la respuesta debe ser matizada. Un cierto conocimiento y una

cierta comprensión de las creaciones culturales nacidas por influencia bíblica puede sin duda alcanzarse. Es decir, puede adquirirse una cierta comprensión de las realizaciones culturales nacidas de la Biblia sin necesidad de compartir el mismo universo religioso bíblico que las ha inspirado. Bien es verdad que para ello parece imprescindible, en no pocos casos, tener un conocimiento mínimo de la Biblia desde una perspectiva cultural. Porque es mucho más difícil obtener una comprensión de las realizaciones culturales nacidas de la Biblia y su universo sin referencia alguna a la Biblia. En este sentido, parece que sería bueno desde una perspectiva puramente cultural un cierto conocimiento de la Biblia, al menos como libro culturalmente importante. Y que tal conocimiento debería ser preceptivo en la cultura occidental y formar parte natural y básica de sus programas educativos.

Desde una perspectiva contraria, aunque no opuesta, podemos hacernos otra pregunta, que tiene su interés propio. ¿Puede la Biblia suscitar inquietud religiosa desde una dimensión puramente cultural? La cuestión no es menor. Por supuesto, entrar en contacto con la Biblia lleva consigo, inevitablemente, un cierto conocimiento de su mensaje religioso. Pero esto no supone sin más que alguien lo acepte como vinculante. Es también el papa actual en el mismo documento que acabo de citar, quien recuerda que la Biblia, que es Palabra de Dios, ha inspirado a lo largo de los siglos diferentes culturas, y que sigue siempre abierta el encuentro entre Biblia y culturas (*Verbum Domini* 109). Lo que de su mensaje religioso pueda afectar a quien se acerque a la Biblia, depende de la actitud con que se aproxime a ella. El papa invita a acercarse sin recelo, recordando que toda auténtica cultura ha de estar abierta a la trascendencia, invitando de una manera especial a todos los cristianos, pero especialmente a los pastores y profesores, a hacer presente la dimensión cultural de la Biblia en los centros confesionales, en la escuela y en la universidad, en el estudio y promoción de las manifestaciones artísticas, y en los medios de comunicación social, con especial relevancia por medio de las nuevas tecnologías (*Verbum Domini* 111-13). Y es que, efectivamente, la dimensión cultural de la Biblia, presentada en el ámbito de cualquiera de las muchas realidades culturales que, en parte, ella misma ha ayudado a nacer y crecer, puede sin duda ayudar a comprender mejor el mundo religioso cristiano y judío, y puede suscitar preguntas y cuestiones, que pongan en camino de una indagación religiosa más profunda a cualquier persona que las vea con simpatía. Y, por supuesto, Dios puede valerse de ese tipo de realidades para conducir a la fe a una persona. En todo caso, será siempre una ayuda para comprender mejor lo que es el judaísmo y el cristianismo, favo-

reciando así la mejor convivencia entre creyentes judíos, creyentes cristianos, practicantes de otras religiones y personas no creyentes.

Finalmente, una última cuestión. ¿Podrá la Biblia seguir generando cultura en un mundo como el nuestro, en el que es considerada preferentemente como referencia cultural y no como libro confesional religioso? Digamos, en primer lugar, que hoy ya no es posible repetir aquellos momentos en los que la realidad religiosa cristiana –o en su caso judía– ocupaba todos los ámbitos de la sociedad y, por tanto, era un referente primero y decisivo también para las realizaciones culturales. La Biblia no tiene ese puesto en el mundo de hoy. Y sin embargo, sí puede seguir generando cultura, a mi modo de ver. En primer lugar, porque todavía muchos de sus elementos forman parte de eso que se ha dado en llamar «el imaginario colectivo». Las referencias a la creación, a Adán y Eva, a Caín y Abel, a Babel y al Diluvio, a Jesús de Nazaret, a la Cruz o al Apocalipsis, por poner sólo algunos de los lugares aún comunes en nuestra cultura, auguran una cierta permanencia de paradigmas bíblicos en el mundo cultural en el que vivimos. Además, la Biblia pertenece al selecto grupo de las obras clásicas, generadoras siempre de nuevas realidades culturales o fecundadoras de la cultura ya existente, como lo pueden ser el Quijote o La Divina Comedia, las tragedias de Shakespeare o el Fausto de Goethe. Pero, sobre todo, hay un tercer campo que es responsabilidad de las comunidades en las que la Biblia sigue teniendo vigencia como libro religioso. Es en el seno mismo de estas comunidades creyentes, donde pueden y deber seguir naciendo nuevas realidades culturales, capaces de dialogar con el entorno en que ellas viven. Nuevas creaciones plásticas, musicales y literarias; realidades sociales inspiradas en modelos bíblicos reinterpretados a la luz de los acontecimientos contemporáneos (pensemos en lo que supone la lectura liberacionista de la Biblia, para lograr una clara sensibilidad por la justicia social); valores morales actualizados en un mundo en el que no es fácil descubrir generadores de valores morales; apertura a la vida, aprecio del medio ambiente como naturaleza creada por Dios y entregada a la responsabilidad humana; y otras propuestas a las que nuestros contemporáneos se muestran abiertamente sensibles. Todo esto es posible, es más, se convierte en un cierto deber para las comunidades creyentes. Se requiere, por supuesto, un mejor conocimiento de la Biblia, un aprecio espiritual por ella, una familiaridad grande con sus páginas, una frecuencia mayor en su lectura. Objetivos y medios, que configuran claramente una tarea pastoral, que se inserta en el compromiso que tenemos los cristianos de hacer presente la Palabra de Dios por los caminos del

mundo, como bellamente señala el mensaje final de la XII Asamblea Sínodal de los Obispos sobre la Palabra de Dios.

A ello se refieren las palabras del papa Benedicto XVI, que antes he recordado brevemente, en su escrito sobre la palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia. Y ello seguirá siendo misión especial de cualquier Universidad católica, como lo es la Universidad Pontificia de Salamanca y, en concreto, de cualquier Facultad de Teología, como la que en su marco sigue trabajando y reflexionando hoy día. Porque, efectivamente, es en el ámbito de las facultades de Teología donde se hace imprescindible seguir ahondando en el significado profundo de la Biblia como Sagrada Escritura para el cristiano y como alma de toda teología. Y ello, sin olvidar nunca la dimensión cultural del gran libro que es la Biblia, código de culturas y civilizaciones, instrumento en el que encontramos no una Palabra de Dios desnuda e inmaterial, sino envuelta en palabras verdaderamente humanas. Así la Biblia podrá seguir siendo vehículo cultural y religioso también en nuestro mundo secularizado. Lo cual nos exige hacer presentes de manera digna y atractiva en nuestra sociedad sus valores culturales más humanos; desvelar eficientemente la importancia de la Biblia a la hora de comprender y valorar tantas realizaciones culturales como de ella nacieron o en ella se inspiraron, y son hoy patrimonio de toda la sociedad; y crear, finalmente, las condiciones para que hombres y mujeres de hoy, si Dios da su gracia, puedan descubrir la dimensión trascendente de su vida y encontrarse personalmente con Dios, que es el último autor de nuestra vieja y siempre actual Sagrada Escritura, de nuestra Biblia.