

PONTIFICIA COMISION BIBLICA

LA INTERPRETACION
DE LA BIBLIA
EN LA IGLESIA

Discurso de su Santidad
el Papa Juan Pablo II y Documento
de la Pontificia Comisión Bíblica

EDICIONES DABAR
México, D.F.

Ediciones Dabar, S.A. de C.V.
Mirador, 42
Col. El Mirador
04950, México, D.F.
Tel. 56 03 36 30, 56 73 88 55
Fax: 56 03 36 74
e-mail: dabar@data.net.mx
www.dabar.com.mx

Impreso y hecho en México, enero 1996.

DISCURSO *
DE SU SANTIDAD EL PAPA JUAN PABLO II
SOBRE LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA
EN LA IGLESIA

Este discurso fue pronunciado la mañana del viernes 23 de abril 1993, durante una audiencia conmemorativa de los cien años de la Encíclica « Providentissimus Deus » de León XIII y de los cincuenta años de la Encíclica « Divino afflante Spiritu » de Pío XII, ambas dedicadas a los estudios bíblicos.

La audiencia tuvo lugar en la sala Clementina del Vaticano. Participaron en ella los miembros del Colegio cardenalicio, del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, los de la Pontificia Comisión Bíblica y el profesorado del Pontificio Instituto Bíblico.

Durante la audiencia, el Cardenal J. Ratzinger presentó al Santo Padre el documento de la Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia.

* * *

Señores cardenales;
señores jefes de las misiones diplomáticas;
señores miembros de la Pontificia Comisión Bíblica;
señores profesores del Pontificio Instituto Bíblico:

1. Agradezco de todo corazón al cardenal Ratzinger los sentimientos que acaba de expresar al presentarme el documento elaborado por la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia. Con alegría recibo este documento, fruto de un trabajo colegial emprendido por su iniciativa, señor cardenal, y proseguido con perseverancia durante muchos años. Responde a

* Traducción española de L'Osservatore Romano. Edición semanal en lengua española, 30 de abril 1993, pág. 5 y 6. El discurso fué pronunciado en francés.

una gran preocupación mía, porque la interpretación de la Sagrada Escritura es de importancia capital para la fe cristiana y la vida de la Iglesia. «En los Libros sagrados —como nos ha recordado muy bien el Concilio—, el Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos. Y es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios, que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual» (*Dei Verbum*, 21). El modo de interpretar los textos bíblicos para los hombres y las mujeres de nuestro tiempo tiene consecuencias directas para su relación personal y comunitaria con Dios, y también está ligado estrechamente a la misión de la Iglesia. Se trata de un problema vital, que merecía vuestra atención.

2. Vuestro trabajo ha terminado en un momento muy oportuno, pues me brinda la ocasión de celebrar con vosotros dos aniversarios ricos de significado: el centenario de la Encíclica *Providentissimus Deus* y el cincuentenario de la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, ambas dedicadas a cuestiones bíblicas. El 18 de noviembre de 1893, el Papa León XIII, muy atento a los problemas intelectuales, publicó su Encíclica sobre los estudios relacionados con la Sagrada Escritura con el fin —escribió— «de estimularlos y recomendarlos», y también de «orientarlos de una manera que corresponda mejor a las necesidades de la época» (*Enchiridion biblicum*, 82). Cincuenta años después, el Papa Pío XII, con su Encíclica *Divino afflante Spiritu*, dio a los exegetas católicos nuevo aliento y nuevas directrices. Entre tanto, el magisterio pontificio manifestaba su atención constante a los problemas escriturísticos mediante numerosas intervenciones. En 1902, León XIII creó la Comisión Bíblica; en 1909, Pío X fundó el Instituto Bíblico. En 1920, Benedicto XV celebró el 1500 aniversario de la muerte de san Jerónimo mediante una encíclica sobre la interpretación de la Biblia. Así, el gran impulso dado a los estudios bíblicos se confirmó en el Con-

cilio Vaticano II, de modo que la Iglesia entera se benefició de ellos. La Constitución Dogmática *Dei Verbum* ilumina el trabajo de los exegetas católicos e invita a los pastores y a los fieles a alimentarse más asiduamente de la palabra de Dios contenida en las Escrituras.

Deseo hoy insistir en algunos aspectos de la enseñanza de estas dos Encíclicas y en la validez permanente de sus orientaciones a través de las circunstancias cambiantes, a fin de aprovechar mejor su aportación.

I. De la «*Providentissimus Deus*» a la «*Divino Afflante Spiritu*»

3. En primer lugar, entre estos dos documentos se nota una diferencia importante. Se trata de la parte polémica —o, más exactamente, apologética— de las dos Encíclicas. En efecto, ambas manifiestan la preocupación por responder a los ataques contra la interpretación católica de la Biblia, pero estos ataques no iban en la misma dirección. Por una parte, la *Providentissimus Deus* quiere proteger la interpretación católica de la Biblia contra los ataques de la ciencia racionalista; por otra, la *Divino afflante Spiritu* se preocupa más por defender la interpretación católica contra los ataques de quienes se oponen al empleo de la ciencia por parte de los exegetas y quieren imponer una interpretación no científica, llamada *espiritual*, de la Sagrada Escritura.

Este cambio radical de perspectiva se debía, evidentemente, a las circunstancias. La *Providentissimus Deus* fue publicada en una época marcada por duras polémicas contra la fe de la Iglesia. La exégesis liberal alimentaba en gran medida estas polémicas, porque utilizaba todos los recursos de las ciencias, desde la crítica textual hasta la geología, pasando por la filosofía, la crítica literaria, la historia de las religiones, la arqueología y otras disciplinas más. Por el contrario, la *Divino afflante Spiritu* se publicó poco tiempo después

de una polémica muy diferente suscitada, sobre todo, en Italia contra el estudio científico de la Biblia. Un opúsculo anónimo muy difundido ponía en guardia contra lo que describía como «un peligro grave para la Iglesia y las almas: el sistema crítico-científico en el estudio y la interpretación de la Sagrada Escritura, sus desviaciones funestas y sus aberraciones».

4. En los dos casos, la reacción del Magisterio fue significativa, pues, en lugar de limitarse a una respuesta puramente defensiva, fue al fondo del problema y manifestó así —observémoslo en seguida— la fe de la Iglesia en el misterio de la Encarnación.

Contra la ofensiva de la exégesis liberal, que presentaba sus afirmaciones como conclusiones fundadas en los logros de la ciencia, se podría haber reaccionado lanzando un anatema contra el uso de las ciencias en la interpretación de la Biblia y ordenando a los exegetas católicos que se limitaran a una explicación *espiritual* de los textos.

La *Providentissimus Deus* no siguió ese camino. Al contrario, la Encíclica exhorta a los exegetas católicos a adquirir una verdadera competencia científica, para que aventajen a sus adversarios en su mismo terreno. *El primer* medio de defensa —sostiene— «se encuentra en el estudio de las lenguas orientales antiguas, así como en el ejercicio de la crítica científica» (*Enchiridion biblicum*, 118). La Iglesia no tiene miedo de la crítica científica. Sólo desconfía de las opiniones preconcebidas que pretenden fundarse en la ciencia, pero que, en realidad, hacen salir subrepticamente a la ciencia de su campo propio.

Cincuenta años después, en la *Divino afflante Spiritu*, el Papa Pío XII pudo constatar la fecundidad de las directivas impartidas por la *Providentissimus Deus*: «Gracias a un mejor conocimiento de las lenguas bíblicas y de todo lo que concierne a Oriente..., un buen número de cuestiones planteadas en la época de León XIII contra la autenticidad, la antigüedad, la integridad y el valor histó-

rico de los libros sagrados... hoy se han aclarado y solucionado» (*Enchiridion biblicum*, 546). El trabajo de los exegetas católicos, «que han hecho un uso correcto de las armas intelectuales utilizadas por sus adversarios» (n. 562), había dado su fruto. Y precisamente por esta razón, la *Divino afflante Spiritu* se muestra menos preocupada que la *Providentissimus Deus* por combatir las posiciones de la exégesis racionalista.

5. Pero resultaba necesario responder a los ataques que provenían de los partidarios de la exégesis así llamada «mística» (n. 552), que pretendían que el Magisterio condenara los esfuerzos de la exégesis científica. ¿Cómo responde la Encíclica? Podría haberse limitado a señalar la utilidad e, incluso, la necesidad de estos esfuerzos encaminados a defender la fe, lo cual habría favorecido una especie de dicotomía entre la exégesis científica, destinada a un uso externo, y la interpretación espiritual, reservada a un uso interno. En la *Divino afflante Spiritu*, Pío XII evitó deliberadamente avanzar en ese sentido. Por el contrario, reivindicó la unión estrecha de esos dos procedimientos, indicando, por un lado, el alcance «teológico» del sentido literal, definido metódicamente (*Enchiridion biblicum*, 251); por otro, afirmando que, para que pueda ser reconocido como sentido de un texto bíblico, el sentido espiritual debe presentar garantías de autenticidad. La simple inspiración subjetiva no basta. Es preciso poder mostrar que se trata de un sentido «querido por Dios mismo», de un significado espiritual «dado por Dios» al texto inspirado (*Enchiridion biblicum*, 552-553). La determinación del sentido espiritual entra también, de este modo, en el dominio de la ciencia exegetica.

Comprobamos, pues, que a pesar de la gran diversidad de dificultades que tenían que afrontar, las dos Encíclicas coinciden perfectamente en su nivel más profundo. Ambas rechazan la ruptura entre lo humano y lo divino, entre la investigación científica y la mirada de la fe, y entre el sentido literal y el sentido espiritual. Aparecen, por tanto, plenamente en armonía con el misterio de la Encarnación.

II. Armonía entre la exégesis católica y el misterio de la Encarnación

6. La Encíclica *Divino afflante Spiritu* ha expresado el vínculo estrecho que une a los textos bíblicos inspirados con el misterio de la Encarnación, con las siguientes palabras: «Al igual que la Palabra sustancial de Dios se hizo semejante a los hombres en todo, excepto en el pecado, así las palabras de Dios expresadas en lenguas humanas, se han hecho en todo semejantes al lenguaje humano, excepto en el error» (*Enchiridion biblicum*, 559). Recogida casi al pie de la letra por la Constitución conciliar *Dei Verbum* (n. 13), esta afirmación pone de relieve un paralelismo rico de significado.

Es verdad que la puesta por escrito de las palabras de Dios, gracias al carisma de la inspiración escriturística, fue un primer paso hacia la encarnación del Verbo de Dios. En efecto, estas palabras escritas representaban un medio estable de comunicación y comunión entre el pueblo elegido y su único Señor. Por otro lado, gracias al aspecto profético de estas palabras, fue posible reconocer el cumplimiento del designio de Dios, cuando «el Verbo se hizo carne, y puso su morada entre nosotros» (Jn 1, 14). Después de la glorificación celestial de la humanidad del Verbo hecho carne, también su paso entre nosotros queda testimoniado de manera estable gracias a las palabras escritas. Junto con los escritos inspirados de la primera alianza, los escritos inspirados de la nueva alianza constituyen un medio verificable de comunicación y comunión entre el pueblo creyente y Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Este medio no puede, ciertamente, separarse del manantial de vida espiritual que brota del corazón de Jesús crucificado y se propaga gracias a los sacramentos de la Iglesia. Sin embargo, tiene su consistencia: la consistencia de un texto escrito, que merece crédito.

7. En consecuencia, las dos Encíclicas exigen que los exegetas católicos estén en plena armonía con el misterio de la Encarnación, misterio de unión de lo divino y lo humano en una existencia histórica completamente determinada. La existencia terrena de Jesús no se define sólo a través de lugares y datos de comienzos del siglo I en Judea y en Galilea, sino también a través de sus raíces en la larga historia de un pequeño pueblo de la antigüedad en Oriente Próximo, con sus debilidades y su grandeza, con sus hombres de Dios y sus pecadores, con su lenta evolución cultural y sus avatares políticos, con sus derrotas y sus victorias, y con sus aspiraciones a la paz y al reino de Dios. La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio *histórico-crítico* de la Biblia. Lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la *exégesis mística*, mis predecesores lo aprobaron decididamente. «*Artis criticae disciplinam* —escribió León XIII—, quippe percipiendae penitus hagiographorum sententiae perutilem, *Nobis vehementer probantibus*, nostri (exegetae, scilicet, catholici) excolant» (carta apostólica *Vigilantiae*, para la fundación de la Comisión Bíblica, 30 de octubre de 1902, *Enchiridion biblicum*, 142). La misma *vehemencia* en la aprobación y el mismo adverbio (*vehementer*) se encuentran en la *Divino afflante Spiritu* a propósito de las investigaciones de crítica textual (cf *Enchiridion biblicum*, 548).

8. La *Divino afflante Spiritu*, como es sabido, recomendó especialmente a los exegetas el estudio de los *géneros literarios* utilizados en los libros sagrados, llegando a decir que el exegeta católico debe «convencerse de que no puede descuidar esta parte de su misión sin gran menoscabo de la *exégesis católica*» (*Enchiridion biblicum*, 560). Esta recomendación nace de la preocupación por comprender el sentido de los textos con la máxima exactitud y precisión y, por tanto, en su contexto cultural e histórico. Una idea falsa de Dios y de la Encarnación lleva a algunos cristianos a tomar una

orientación contraria. Tienden a creer que, siendo Dios el Ser absoluto, cada una de sus palabras tiene un valor absoluto, independiente de todos los condicionamientos del lenguaje humano. No conviene, según ellos, estudiar estos condicionamientos para hacer distinciones que relativizarían el alcance de las palabras. Pero eso equivale a engañarse y rechazar, en realidad, los misterios de la inspiración escriturística y de la Encarnación, ateniéndose a una noción falsa del Ser absoluto. El Dios de la Biblia no es un Ser absoluto que, aplastando todo lo que toca, anula todas las diferencias y todos los matices. Es, más bien, el Dios creador, que ha creado la maravillosa variedad de los seres *de cada especie*, como dice y repite el relato del Génesis (cf *Gn* 1). Lejos de anular las diferencias, Dios las respeta y valora (cf *1 Cor* 12,18.24. 28). Cuando se expresa en lenguaje humano, no da a cada expresión un valor uniforme, sino que emplea todos los matices posibles con una gran flexibilidad, aceptando también sus limitaciones. Esto hace que la tarea de los exegetas sea tan compleja, necesaria y apasionante. No puede descuidarse ningún aspecto del lenguaje. El progreso reciente de las investigaciones lingüísticas, literarias y hermenéuticas ha llevado a la exégesis bíblica a añadir al estudio de los géneros literarios otros puntos de vista (retórico, narrativo y estructuralista). Otras ciencias humanas, como la psicología y la sociología, también han dado su contribución. A todo esto puede aplicarse la consigna que León XIII dio a los miembros de la Comisión Bíblica: «No consideren extraño a su campo de trabajo ninguno de los hallazgos de la investigación diligente de los modernos; por el contrario, estén atentos para poder adoptar sin demora todo lo útil que cada momento aporta a la exégesis bíblica» (*Vigilantiae, Enchiridion biblicum*, 140). El estudio de los condicionamientos humanos de la palabra de Dios debe proseguir con interés renovado incesantemente.

9. Este estudio, sin embargo, no basta. Para respetar la coherencia de la fe de la Iglesia y de la inspiración de la Escritura, la

exégesis católica debe estar atenta a no limitarse a los aspectos humanos de los textos bíblicos. Es necesario, sobre todo, ayudar al pueblo cristiano a captar más nítidamente la palabra de Dios en estos textos, de forma que los reciba mejor, para vivir plenamente en comunión con Dios. Para ello es preciso, desde luego, que el exegeta mismo capte la palabra de Dios en los textos, lo cual sólo es posible si su trabajo intelectual está sostenido por un impulso de vida espiritual.

Si carece de este apoyo, la investigación exegética queda incompleta, pierde de vista su finalidad principal y se limita a tareas secundarias. Puede, incluso, transformarse en una especie de evasión. El estudio científico de los meros aspectos humanos de los textos puede hacer olvidar que la palabra de Dios invita a cada uno a salir de sí mismo para vivir en la fe y en la caridad.

La Encíclica *Providentissimus Deus* recuerda, a este respecto, el carácter particular de los libros sagrados y la exigencia que de ello deriva para su interpretación: «Los libros sagrados —afirma— no pueden equipararse a los escritos ordinarios, sino que, al haber sido dictados por el mismo Espíritu Santo y tener un contenido de suma importancia, misterioso y difícil en muchos aspectos, para comprenderlos y explicarlos, tenemos siempre necesidad de la venida del mismo Espíritu Santo, es decir, de su luz y su gracia, que es preciso pedir ciertamente con una oración humilde y conservar con una vida santa» (*Enchiridion biblicum*, 89). Con una fórmula más breve, tomada de san Agustín, la *Divino afflante Spiritu* expresa esa misma exigencia: «Orent ut intellegant!» (*Enchiridion biblicum*, 569).

Sí, para llegar a una interpretación plenamente válida de las palabras inspiradas por el Espíritu Santo, es necesario que el Espíritu Santo nos guíe; y para esto, es necesario orar, orar mucho, pedir en la oración la luz interior del Espíritu y aceptar dócilmente esta luz, pedir el amor, única realidad que nos hace capaces de comprender el lenguaje de Dios, que «es amor» (1 Jn 4, 8. 16). In-

cluso durante el trabajo de interpretación, es imprescindible que nos mantengamos, lo más posible, en presencia de Dios.

10. La docilidad al Espíritu Santo produce y refuerza otra disposición, necesaria para la orientación correcta de la exégesis: la fidelidad a la Iglesia. El exegeta católico no alimenta el equívoco individualista de creer que, fuera de la comunidad de los creyentes, se pueden comprender mejor los textos bíblicos. Lo que es verdad es todo lo contrario, pues esos textos no han sido dados a investigadores individuales «para satisfacer su curiosidad o proporcionarles tema de estudio y de investigación» (*Divino afflante Spiritu; Enchiridion biblicum*, 566); han sido confiados a la comunidad de los creyentes, a la Iglesia de Cristo, para alimentar su fe y guiar su vida de caridad. Respetar esta finalidad es condición para la validez de la interpretación. La *Providentissimus Deus* recordó esta verdad fundamental y observó que, lejos de estorbar la investigación bíblica, respetar este dato favorece su progreso auténtico (cf *Enchiridion biblicum*, 108-109). Es consolador comprobar que los estudios recientes de filosofía hermenéutica han confirmado esta manera de ver y que exegetas de diversas confesiones han trabajado en una perspectiva análoga, subrayando, por ejemplo, la necesidad de interpretar cada texto bíblico como parte del canon de las Escrituras reconocido por la Iglesia, o estando mucho más atentos a las aportaciones de la exégesis patrística.

En efecto, ser fiel a la Iglesia significa situarse resueltamente en la corriente de la gran Tradición que, con la guía del Magisterio, que cuenta con la garantía de la asistencia especial del Espíritu Santo, ha reconocido los escritos canónicos como palabra dirigida por Dios a su pueblo, y jamás ha dejado de meditarlas y de descubrir su riqueza inagotable. También el Concilio Vaticano II lo ha afirmado: «Todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la palabra de Dios» (*Dei Verbum*, 12).

Asimismo es verdad —como dice también el Concilio, que cita una afirmación de la *Providentissimus Deus*—, «a los exegetas toca... ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia» (*Dei Verbum*, 12; cf *Providentissimus Deus, Enchiridion biblicum*, 109: «Ut, quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur»).

11. Para realizar mejor esta tarea eclesial tan importante, los exegetas se deben mantener cerca de la predicación de la palabra de Dios, ya sea dedicando una parte de su tiempo a este ministerio, ya sea relacionándose con quienes lo ejercen y ayudándoles con publicaciones de exégesis pastoral (cf *Divino afflante Spiritu, Enchiridion biblicum*, 551). Evitarán, así, perderse en los caminos de una investigación científica abstracta, que los alejaría del sentido verdadero de las Escrituras, pues este sentido no puede separarse de su finalidad, que consiste en poner a los creyentes en relación personal con Dios.

III. El nuevo documento de la Pontificia Comisión Bíblica

12. En esta perspectiva —según la *Providentissimus Deus*— «se abre para el trabajo personal de cada exegeta un campo vasto de investigación» (*Enchiridion biblicum*, 109). Cincuenta años después, la *Divino afflante Spiritu* renovaba, con términos diferentes, la misma comprobación estimulante: «Quedan, pues, muchos puntos, y algunos muy importantes, en cuya discusión y explicación la penetración de espíritu y los talentos de los exegetas católicos pueden y deben ejercerse libremente» (*Enchiridion biblicum*, 565).

Lo que era verdad en 1943 sigue siéndolo en nuestros días, porque el progreso de las investigaciones ha aportado soluciones a

ciertos problemas y, al mismo tiempo, ha planteado nuevas cuestiones, que es preciso estudiar. En la exégesis, como en las demás ciencias, cuanto más se desplaza la frontera de lo desconocido, tanto más se ensancha el campo de exploración. No habían transcurrido cinco años de la publicación de la *Divino afflante Spiritu*, cuando el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán arrojaron nueva luz sobre un gran número de problemas bíblicos y abrieron otros campos de investigación. A continuación, se hicieron muchos descubrimientos, y se crearon nuevos métodos de investigación y de análisis.

13. Este cambio de situación ha hecho necesario un nuevo examen de los problemas. La Pontificia Comisión Bíblica se ha aplicado a este cometido, y hoy presenta el fruto de su trabajo, titulado *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*.

Lo que impresiona a simple vista en este documento es la *apertura de espíritu* con que ha sido concebido. Se pasa revista a los métodos, los enfoques y las lecturas realizadas hoy en la exégesis y, a pesar de algunas reservas a veces graves que hay que expresar, se admite en casi todos ellos la presencia de elementos válidos para una interpretación integral del texto.

En efecto, la exégesis católica no tiene un método de interpretación propio y exclusivo sino que, partiendo de la base histórico-crítica, sin presupuestos filosóficos u otros contrarios a la verdad de nuestra fe, aprovecha todos los métodos actuales, buscando en cada uno de ellos la *semilla del Verbo*.

14. Otro rasgo característico de esta síntesis es su *equilibrio y su moderación*. En su interpretación de la Biblia, sabe armonizar la diacronía y la sincronía, reconociendo que las dos se completan y son indispensables para que surja toda la verdad del texto y satisfaga las exigencias legítimas del lector moderno.

Más importante aún es el hecho de que la exégesis católica no centra su atención únicamente en los aspectos humanos de la revelación bíblica, error en que a veces cae el método histórico-crítico, ni en los aspectos divinos, como pretende el fundamentalismo. Al contrario, se esfuerza por poner de relieve todos esos aspectos, unidos en la «condescendencia» divina (*Dei Verbum*, 13), que está en la base de toda la Escritura.

15. Por último, es posible descubrir el énfasis que este documento pone en el hecho de que *la palabra bíblica operante se dirige universalmente, en el tiempo y en el espacio*, a toda la humanidad. Si «la palabra de Dios... se hace semejante al lenguaje humano» (*Dei Verbum*, 13), es para que todos la entiendan. No debe permanecer lejana, «porque... no es superior a tus fuerzas, ni está fuera de tu alcance... Sino que está bien cerca de ti, está en tu boca y en tu corazón para que la pongas en práctica» (cf *Dt* 30, 11. 14).

Éste es el objetivo de la interpretación de la Biblia. Si la tarea primordial de la exégesis estriba en alcanzar el sentido auténtico del texto sagrado o sus diferentes sentidos, es necesario que luego comunique ese sentido al destinatario de la Sagrada Escritura que es, en la medida de lo posible, toda persona humana.

La Biblia ejerce su influencia a lo largo de los siglos. Un proceso constante de *actualización* adapta la interpretación a la mentalidad y al lenguaje contemporáneos. El carácter concreto e inmediato del lenguaje bíblico facilita en gran medida esa adaptación, pero su arraigo en una cultura antigua suscita algunas dificultades. Por tanto, es preciso volver a traducir constantemente el pensamiento bíblico al lenguaje contemporáneo, para que se exprese de una manera adaptada a sus oyentes. En cualquier caso, esta traducción debe ser fiel al original, y no puede forzar los textos para acomodarlos a una lectura o a un enfoque que esté de moda en un momento determinado. Hay que mostrar todo el resplandor de la palabra de Dios, aun cuando esté «expresada en palabras humanas» (*Dei Verbum*, 13).

La Biblia está difundida hoy en todos los continentes y en todas las naciones. Pero, para que su acción sea profunda, es necesario que se dé una *inculturación* según el espíritu propio de cada pueblo. Las naciones menos influenciadas por las desviaciones de la civilización occidental moderna comprenderán, tal vez, con mayor facilidad el mensaje bíblico que aquellas que ya son casi insensibles a la acción de la palabra de Dios a causa de la secularización y de los excesos de la desmitologización.

En nuestro tiempo se requiere un gran esfuerzo, no sólo por parte de los estudiosos y los predicadores, sino también de los divulgadores del pensamiento bíblico: deben utilizar todos los medios posibles —y hoy disponen de muchos—, a fin de que el alcance universal del mensaje bíblico se reconozca ampliamente y su eficacia salvífica se manifieste por doquier.

Gracias a este documento, la interpretación de la Biblia en la Iglesia puede hallar un impulso nuevo para bien del mundo entero, para hacer resplandecer la verdad y exaltar la caridad en el umbral del tercer milenio.

Conclusión

16. Al terminar, tengo la alegría de poder dar las gracias y alentar, como mis predecesores León XIII y Pío XII, a los exegetas católicos y, en particular, a vosotros, los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica.

Os agradezco cordialmente el trabajo excelente que lleváis a cabo al servicio de la palabra de Dios y del pueblo de Dios: trabajo de investigación, de enseñanza y de publicación; ayuda prestada a la teología, a la liturgia de la Palabra y al ministerio de la predicación; iniciativas que favorecen el ecumenismo y las buenas relaciones entre cristianos y judíos; y participación en los esfuerzos de la Iglesia por responder a las aspiraciones y a las dificultades del mundo moderno.

A esto añado mi aliento afectuoso para la nueva etapa que es preciso recorrer. La complejidad creciente de esta tarea requiere los esfuerzos de todos y una amplia colaboración interdisciplinar. En un mundo en que la investigación científica se vuelve cada vez más importante en muchos campos, es indispensable que la ciencia exegética se sitúe en un nivel adecuado. Es uno de los aspectos de la inculturación de la fe, que forma parte de la misión de la Iglesia, en unión con la aceptación del misterio de la Encarnación.

Que Cristo Jesús, Verbo de Dios encarnado, que abrió la inteligencia de sus discípulos a la comprensión de la Escrituras (Lc 24, 45), os guíe en vuestras investigaciones. Que la Virgen María os sirva de modelo no sólo por su docilidad generosa a la palabra de Dios, sino también, en primer lugar, por su modo de recibir todo lo que se le dijo. San Lucas nos refiere que María meditaba en su corazón las palabras divinas y los acontecimientos que se producían, «*symballousa en tê kardía autês*» (Lc 2, 19). Por su aceptación de la palabra, es modelo y madre de los discípulos (cf Jn 19, 27). Así pues, que ella os enseñe a aceptar plenamente la palabra de Dios en la investigación intelectual y en toda vuestra vida.

Os imparto de todo corazón mi bendición apostólica, para que vuestro trabajo y vuestra acción contribuyan cada vez más a hacer resplandecer la luz de la Sagrada Escritura.

the 1980s, the number of people in the labor force has increased by 10 million, and the number of people in the labor force aged 65 and over has increased by 1.5 million.

As a result of the increase in the number of people in the labor force, the number of people in the labor force aged 65 and over has increased from 1.5 million in 1980 to 3.0 million in 1990. This increase in the number of people in the labor force aged 65 and over has led to a significant increase in the number of people in the labor force aged 65 and over who are employed.

CONCLUSION

The increase in the number of people in the labor force aged 65 and over has led to a significant increase in the number of people in the labor force aged 65 and over who are employed. This increase in the number of people in the labor force aged 65 and over who are employed has led to a significant increase in the number of people in the labor force aged 65 and over who are employed.

REFERENCES

- Bureau of Economic Analysis (1990) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (1991) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (1992) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (1993) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (1994) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (1995) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (1996) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (1997) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (1998) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (1999) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2000) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2001) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2002) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2003) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2004) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2005) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2006) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2007) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2008) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2009) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2010) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2011) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2012) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2013) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2014) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2015) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2016) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2017) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2018) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2019) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.
- Bureau of Economic Analysis (2020) *Survey of Current Business*, Washington, DC: U.S. Department of Commerce.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA

**LA INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA
EN LA IGLESIA**

Traducción española de HORACIO SIMIAN-YOFRE

PREFACIO

AL DOCUMENTO DE LA COMISIÓN BÍBLICA

El estudio de la Biblia es, de algún modo, el alma de la teología, dice el Concilio Vaticano II (DV 24), en conexión con una frase de León XIII. Tal estudio no está nunca completamente concluido: cada época tendrá que buscar nuevamente, a su modo, la comprensión de los libros sagrados. En la historia de la interpretación, el surgimiento del método histórico-crítico significó el comienzo de una nueva época. Con él se abrían nuevas posibilidades de comprender la palabra bíblica en su sentido original. Como todas las cosas humanas, también este método implica riesgos, a pesar de sus positivas posibilidades: la búsqueda del sentido original puede conducir a trasponer completamente la palabra en el pasado, de modo que no se la perciba ya en su dimensión presente. Puede conducir a que solamente la dimensión humana de la palabra aparezca como real, mientras el verdadero autor, Dios, se escapa a la percepción de un método que ha sido elaborado precisamente para la comprensión de cosas humanas. La aplicación de un método «profano» a la Biblia debía de suscitar confrontaciones.

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

En este esfuerzo, el Magisterio de la Iglesia Católica ha tomado posición más de una vez con importantes documentos. Prime-

ramente León XIII, con la Encíclica *Providentissimus Deus* del 18 de noviembre de 1893, ha señalado algunas marcas en el mapa de la exégesis. En la época de la aparición de un liberalismo extremadamente seguro de sí mismo y hasta dogmático, León XIII se expresaba de manera prevalentemente crítica, sin excluir, sin embargo, lo positivo de las nuevas posibilidades. Cincuenta años más tarde, Pío XII, en su Encíclica *Divino afflante Spiritu* del 30 de septiembre de 1943, y sobre el fundamento del trabajo de grandes exégetas católicos, animaba positivamente a hacer fructificar los métodos modernos para la comprensión de la Biblia. La Constitución del Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, del 18 de noviembre de 1965, sobre la divina revelación, retomó todas estas enseñanzas, y nos ha dejado una síntesis entre las perspectivas permanentes de la Teología de los Padres y los nuevos logros metodológicos de la era moderna, que continúa siendo vigente.

Entretanto, el horizonte metodológico del trabajo exegético se ha ampliado de un modo tal, como no era previsible hace treinta años. Nuevos métodos y nuevos acercamientos se ofrecen, desde el estructuralismo hasta la exégesis materialista, psicoanalítica y liberacionista. Por otra parte, hay también nuevos intentos de recuperar los métodos de la exégesis de los Padres de la Iglesia, y de explotar formas renovadas de una exposición espiritual de la Escritura.

La Pontificia Comisión Bíblica ha considerado un deber, cien años después de *Providentissimus Deus* y cincuenta años después de *Divino afflante Spiritu*, procurar definir una posición de exégesis católica en la situación presente. La Pontificia Comisión Bíblica no es, conforme a su nueva estructura después del Concilio Vaticano II, un órgano del Magisterio, sino una comisión de especialistas que, como exégetas creyentes, y conscientes de su responsabilidad científica y eclesial, toman posición frente a problemas esenciales de la interpretación de la Escritura, apoyados por la confianza que en ellos deposita el Magisterio.

De este modo ha surgido el presente documento, que propone una visión de conjunto bien fundada sobre el panorama de los métodos presentes, y ofrece así orientación sobre las posibilidades y límites de estos caminos. Suponiendo todo esto, el documento se pregunta luego cómo se puede reconocer el sentido de la Escritura, ese sentido en el cual se compenetran la palabra humana y la palabra divina, el carácter único del acontecimiento histórico y el carácter permanente de la palabra eterna, contemporánea a todo momento. La palabra bíblica viene desde un pasado real, pero no solamente desde el pasado, sino al mismo tiempo desde la eternidad de Dios. Nos conduce hacia la eternidad de Dios, pero, una vez más, por el camino del tiempo, al cual corresponden pasado, presente y futuro.

Creo que el documento es verdaderamente útil para resolver la gran cuestión del camino justo para comprender la Sagrada Escritura, y ofrece elementos que nos hacen avanzar en nuestra comprensión. El documento retoma las líneas de las Encíclicas de 1893 y 1943 y las prolonga fructuosamente.

A los miembros de la Comisión Bíblica quisiera agradecer por la tarea, paciente y con frecuencia fatigosa, en la cual el texto ha crecido poco a poco. Auguro una amplia divulgación al documento, de modo que sea una colaboración eficiente en la búsqueda de una apropiación más profunda de la Palabra de Dios en la Sagrada Escritura.

Roma, en la fiesta del Evangelista San Mateo, 1993

Card. JOSEPH RATZINGER

the β phase is a function of the β phase volume fraction, V_{β} , and the β phase grain size, d_{β} , and is given by

$$\sigma_{\beta} = \sigma_{\beta}^0 + \frac{2\gamma_{\beta}}{d_{\beta}} \quad (1)$$

where σ_{β}^0 is the yield stress of the β phase and γ_{β} is the grain boundary energy of the β phase.

It is assumed that the yield stress of the β phase is a function of the β phase grain size, d_{β} , and is given by

$$\sigma_{\beta} = \sigma_{\beta}^0 + \frac{2\gamma_{\beta}}{d_{\beta}} \quad (2)$$

where σ_{β}^0 is the yield stress of the β phase and γ_{β} is the grain boundary energy of the β phase.

It is assumed that the yield stress of the β phase is a function of the β phase grain size, d_{β} , and is given by

$$\sigma_{\beta} = \sigma_{\beta}^0 + \frac{2\gamma_{\beta}}{d_{\beta}} \quad (3)$$

where σ_{β}^0 is the yield stress of the β phase and γ_{β} is the grain boundary energy of the β phase.

It is assumed that the yield stress of the β phase is a function of the β phase grain size, d_{β} , and is given by

$$\sigma_{\beta} = \sigma_{\beta}^0 + \frac{2\gamma_{\beta}}{d_{\beta}} \quad (4)$$

where σ_{β}^0 is the yield stress of the β phase and γ_{β} is the grain boundary energy of the β phase.

It is assumed that the yield stress of the β phase is a function of the β phase grain size, d_{β} , and is given by

$$\sigma_{\beta} = \sigma_{\beta}^0 + \frac{2\gamma_{\beta}}{d_{\beta}} \quad (5)$$

where σ_{β}^0 is the yield stress of the β phase and γ_{β} is the grain boundary energy of the β phase.

It is assumed that the yield stress of the β phase is a function of the β phase grain size, d_{β} , and is given by

$$\sigma_{\beta} = \sigma_{\beta}^0 + \frac{2\gamma_{\beta}}{d_{\beta}} \quad (6)$$

where σ_{β}^0 is the yield stress of the β phase and γ_{β} is the grain boundary energy of the β phase.

It is assumed that the yield stress of the β phase is a function of the β phase grain size, d_{β} , and is given by

$$\sigma_{\beta} = \sigma_{\beta}^0 + \frac{2\gamma_{\beta}}{d_{\beta}} \quad (7)$$

where σ_{β}^0 is the yield stress of the β phase and γ_{β} is the grain boundary energy of the β phase.

It is assumed that the yield stress of the β phase is a function of the β phase grain size, d_{β} , and is given by

$$\sigma_{\beta} = \sigma_{\beta}^0 + \frac{2\gamma_{\beta}}{d_{\beta}} \quad (8)$$

where σ_{β}^0 is the yield stress of the β phase and γ_{β} is the grain boundary energy of the β phase.

INTRODUCCIÓN

La interpretación de los textos bíblicos continúa suscitando en nuestro tiempo un vivo interés y provoca importantes discusiones, que han tomado en los últimos años dimensiones nuevas. Dada la importancia fundamental de la Biblia para la fe cristiana, para la vida de la Iglesia y para las relaciones de los cristianos con los fieles de otras religiones, la Pontificia Comisión Bíblica ha sido invitada a expresarse sobre este tema.

A. Problemática actual

El problema de la interpretación de la Biblia no es una invención moderna, como a veces se querría hacer creer. La Biblia misma testimonia que su interpretación presenta dificultades. Al lado de textos límpidos, tiene también pasajes oscuros. Leyendo algunos oráculos de Jeremías, Daniel se interrogaba largamente sobre su sentido (*Dn* 9, 2). Según los Hechos de los Apóstoles, un etíope del primer siglo se encontraba en la misma situación a propósito de un pasaje del libro de Isaías (*Is* 53, 7-8) y reconocía la necesidad de un intérprete (*He* 8, 30-35). La Segunda carta de Pedro declara que «ninguna profecía de la Escritura puede ser interpretada por cuenta propia» (*2 Pe* 1, 20), y observa, por otra parte, que las cartas del apóstol Pablo contienen «algunos puntos difíciles de comprender, que los que carecen de instrucción y firmeza interpretan erróneamente, como hacen con el resto de las Escrituras, acarreadose así su propia perdición» (*2 Pe* 3, 16).

El problema es pues antiguo, pero se ha acentuado con el paso del tiempo: por lo pronto, para llegar hasta los hechos y palabras de los cuales habla la Biblia, los lectores deben volver atrás

veinte o treinta siglos, lo que no deja de suscitar dificultades. Por otra parte, las cuestiones de interpretación se han vuelto más complejas en los tiempos modernos, a causa de los progresos realizados por las ciencias humanas. Los métodos científicos para el estudio de textos antiguos se han precisado. Pero, en qué medida estos métodos son apropiados para la interpretación de la Sagrada Escritura? A esta pregunta, la prudencia pastoral de la Iglesia ha respondido durante largo tiempo con reticencia, porque con frecuencia los métodos, a pesar de sus elementos positivos, se encontraban ligados a opciones contrarias a la fe cristiana. Pero se ha producido una evolución positiva, marcada por toda una serie de documentos pontificios, desde la Encíclica *Providentissimus* de León XIII (18 de noviembre de 1893) hasta la Encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII (30 de septiembre de 1943), y ha sido confirmada por la declaración de la Pontificia Comisión Bíblica *Sancta Mater Ecclesia* (21 de abril de 1964) y sobre todo por la Constitución Dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (18 de noviembre de 1965).

La *fecundidad* de esta actitud constructiva se ha manifestado de una manera innegable. Los estudios bíblicos han tomado un notable impulso en la Iglesia Católica, y se reconoce cada vez más su valor científico en el mundo de los especialistas y entre los fieles. El diálogo ecuménico se ha facilitado considerablemente, se ha hecho más profunda la influencia de la Biblia sobre la teología, contribuyendo así a la renovación teológica. El interés por la Biblia entre los católicos ha aumentado y ha favorecido el progreso de la vida cristiana. Quienes han adquirido una seria formación en este campo, consideran ya imposible volver a un estado de interpretación precientífico, que juzgan, no sin razón, claramente insuficiente. Pero 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. Particularmente atento, como su nombre lo indica, a la evolución histórica de los textos o de las tradiciones a través del tiempo —a la *diacronía*—, el método histórico-crítico se encuentra actualmente, en algunos ambientes, en competencia con métodos que insisten en una comprensión *sincrónica* de los textos, ya se trate de su lenguaje, de su composición, de su trama narrativa o de su esfuerzo de persuasión. Por lo demás, al cuidado que tienen los métodos diacrónicos de reconstituir el pasado se sustituye, frecuentemente, una tendencia a interrogar los textos situándolos en las perspectivas filosóficas, psicoanalíticas, sociológicas, políticas etc., del tiempo presente. Este pluralismo de métodos y acercamientos es apreciado por unos como un índice de riqueza, pero a otros les da la impresión de una gran confusión.

Real o aparente, esta confusión ofrece nuevos argumentos a los adversarios de la exégesis científica. El conflicto de las interpretaciones manifiesta, según ellos, que nada se gana sometiendo los textos bíblicos a las exigencias de los métodos científicos, sino que, al contrario, mucho se pierde. Subrayan que la exégesis científica provoca la perplejidad y la duda sobre innumerables puntos, que eran hasta ahora admitidos pacíficamente, empujando a algunos exegetas a tomar posiciones contrarias a la fe de la Iglesia sobre cuestiones tan importantes como la concepción virginal de Jesús y sus milagros, e incluso sobre su resurrección y divinidad.

Aún cuando no llegue a tales negaciones, la exégesis científica se caracteriza, según ellos, por su esterilidad en lo que concierne al progreso de la vida cristiana. En lugar de permitir un acceso más fácil y más seguro a las fuentes vivas de la Palabra de Dios, hace de la Biblia un libro cerrado, cuya interpretación siempre problemática requiere una refinada técnica, que hace de ella dominio reservado a algunos especialistas. A éstos, algunos aplican la frase del Evangelio: «Os habéis apoderado de la llave de la ciencia. No ha-

béis entrado vosotros, y a los que querían entrar se lo habéis impedido» (*Lc* 11, 52; cfr. *Mt* 23, 13).

En consecuencia, se considera necesario sustituir el paciente trabajo de la exégesis científica con acercamientos más simples, como tal o cual práctica de lectura sincrónica, que se considera suficiente; o inclusive, renunciando a todo estudio, se favorece una lectura de la Biblia llamada «espiritual». Con este término se entiende una lectura guiada únicamente por la inspiración personal subjetiva y destinada a nutrir esta inspiración. Algunos buscan en la Biblia sobre todo el Cristo de su visión personal y la satisfacción de su religiosidad espontánea. Otros pretenden encontrar en ella respuestas directas a todo tipo de cuestiones personales o colectivas. Numerosas sectas proponen como única interpretación verdadera aquella de la cual afirman haber tenido la revelación.

B. La finalidad de este documento

Es, pues, oportuno considerar seriamente los diferentes aspectos de la situación actual en materia de interpretación bíblica, prestar atención a las críticas, a las quejas y aspiraciones que se expresan sobre esta cuestión, valorar las posibilidades abiertas por los nuevos métodos y acercamientos y procurar, en fin, precisar la orientación que corresponde mejor a la misión de la exégesis en la Iglesia Católica.

Tal es la finalidad de este documento. La Pontificia Comisión Bíblica desea indicar los caminos que conviene tomar para llegar a una interpretación de la Biblia tan fiel como sea posible a su carácter a la vez humano y divino. Ella no pretende tomar posición sobre todas las cuestiones que se presentan a propósito de la Biblia, como, por ejemplo, la teología de la inspiración. Lo que desea es examinar los métodos capaces de contribuir eficazmente a poner de relieve todas las riquezas contenidas en los textos bíblicos, a

fin de que la Palabra de Dios pueda ser siempre y cada vez más el alimento espiritual de los miembros de su pueblo, la fuente, para ellos, de una vida de fe, de esperanza y de amor, y una luz para toda la humanidad (cf. *Dei Verbum*, 21).

Para alcanzar esta finalidad, este documento:

1. describirá brevemente los diferentes métodos y acercamientos,¹ indicando sus posibilidades y sus límites;
2. examinará algunas cuestiones de hermenéutica;
3. propondrá una reflexión sobre las dimensiones características de la interpretación católica de la Biblia, y sobre sus relaciones con las otras disciplinas teológicas;
4. considerará, finalmente, el lugar que tiene la interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia.

¹ Por «método» exegético comprendemos un conjunto de procedimientos científicos puestos en acción para explicar los textos. Hablamos de «acercamiento» cuando se trata de una búsqueda orientada según un punto de vista particular.

I. METODOS Y ACERCAMIENTOS PARA LA INTERPRETACIÓN

A. Método histórico-crítico

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

1. Historia del método

Para apreciar correctamente este método en su estadio actual, conviene echar una mirada sobre su historia. Algunos elementos de este método de interpretación son muy antiguos. Han sido utilizados en la antigüedad por los comentaristas griegos de la literatura clásica, y más tarde, en el período patrístico, por autores como Orígenes, Jerónimo y Agustín. El método estaba entonces menos elaborado. Sus formas modernas son el resultado de perfeccionamientos, aportados sobre todo a partir de los humanistas del Renacimiento y su *recursus ad fontes*. Mientras la *crítica textual* del Nuevo Testamento no pudo desarrollarse como disciplina científica sino a partir de 1800, después de producirse el distanciamiento del *Textus receptus*, los comienzos de la *crítica literaria* se remontan al siglo XVII, con la obra de Richard Simon, que llamó la atención sobre los duplicados, las divergencias en el contenido y las diferencias de estilo observables en el Pentateuco; constataciones difícilmente conciliables con la atribución de todo el texto a un autor único, Moisés. En el siglo XVIII, Jean Astruc se contentaba aún

con la explicación de que Moisés se había servido de diferentes fuentes (sobre todo de dos fuentes principales) para componer el libro del Génesis. Después, la crítica rechazó cada vez más decididamente la atribución a Moisés de la composición del Pentateuco. La crítica literaria se identificó largo tiempo con el esfuerzo por discernir en los textos fuentes diferentes. Se desarrolló así, en el siglo XIX, la hipótesis de los «documentos», que procura explicar la redacción del Pentateuco. Cuatro documentos, en parte paralelos entre ellos, pero que provienen de épocas diferentes, se habrían fusionado: el yavista (Y), el elohista (E), el Deuteronomio (D) y el sacerdotal (P: del alemán «Priester», «sacerdotes»). De este último se habría servido el redactor final para estructurar el conjunto. De modo análogo, para explicar las convergencias y divergencias constatadas entre los tres evangelios sinópticos, se recurrió a la hipótesis de las «dos fuentes», según la cual los evangelios de Mateo y Lucas habrían sido compuestos a partir de dos fuentes principales: el evangelio de Marcos, y una colección de palabras de Jesús (llamada Q, del alemán «Quelle», «fuente»). En lo esencial, estas dos hipótesis tienen aún vigencia en la exégesis científica, aunque sean objeto de contestación.

En el deseo de establecer la cronología de los textos bíblicos, este género de crítica literaria se limitaba a un trabajo de distinción y estratificación para distinguir las diferentes fuentes, y no otorgaba suficiente atención a la estructura final del texto bíblico y al mensaje que expresa en su estadio actual (se mostraba así poca estima por la obras de los redactores). Por esto, la exégesis histórico-crítica podía aparecer como disolvente y destructiva, tanto más, que algunos exegetas, bajo la influencia de la historia comparada de las religiones, tal como se practicaba entonces, o partiendo de concepciones filosóficas, emitían juicios negativos sobre la Biblia.

Hermann Gunkel liberó el método del ghetto de la crítica literaria comprendida de este modo. Aunque continuaba considerando los libros del Pentateuco como compilaciones, dedicó su aten-

ción a la textura particular de las diferentes unidades. Procuró definir el género de cada una (por ejemplo, «leyenda» o «himno») y su ambiente de origen o «Sitz im Leben» (por ejemplo, situación jurídica, litúrgica, etc.). Con esta investigación de los géneros literarios está emparentado el «estudio crítico de las formas» («Formgeschichte»), inaugurado en la exégesis de los sinópticos por Martín Dibelius y Rudolph Bultmann. Este último integró en los estudios de la «Formgeschichte» una hermenéutica bíblica inspirada por la filosofía existencialista de Martín Heidegger. El resultado fue que la Formgeschichte suscitó frecuentemente serias reservas. Pero este método, en sí mismo, ha dado como resultado manifestar más claramente que la tradición neotestamentaria tiene su origen y ha tomado su forma en la primera comunidad cristiana, pasando de la predicación de Jesús mismo a la predicación que proclama que Jesús es el Cristo. A la «Formgeschichte» se ha añadido la «Redaktionsgeschichte», «estudio crítico de la redacción». Este procura poner en claro la contribución personal de cada evangelista, y las orientaciones teológicas que han guiado su trabajo de redacción. Con la utilización de este último método, la serie de diferentes etapas del método histórico-crítico ha quedado más completa: de la crítica textual se pasa a una crítica literaria que descompone (búsqueda de las fuentes), luego a un estudio crítico de las formas; por último a un análisis de la redacción, atenta al texto en su composición. Es así posible una comprensión más precisa de la intención de los autores y redactores de la Biblia, así como del mensaje que han dirigido a los primeros destinatarios. El método histórico-crítico ha adquirido de este modo una importancia de primer orden.

2. Principios

Los principios fundamentales del método histórico-crítico en su forma *clásica* son los siguientes:

Es un método *histórico*, no solamente porque se aplica a textos antiguos —en este caso los de la Biblia— y porque se estudia su alcance histórico, sino también y sobre todo, porque procura dilucidar los procesos históricos de producción del texto bíblico, procesos diacrónicos a veces complicados y de larga duración. En las diferentes etapas de su producción, los textos de la Biblia se dirigen a diferentes categorías de oyentes o de lectores, que se encontraban en situaciones espacio-temporales diferentes.

Es un método *crítico*, porque opera con la ayuda de criterios científicos tan objetivos como sea posible en cada uno de sus pasos (de la crítica textual al estudio crítico de la redacción), para hacer accesible al lector moderno el sentido de los textos bíblicos, con frecuencia difícil de captar.

Es un método analítico que estudia el texto bíblico del mismo modo que todo otro texto de la antigüedad, y lo comenta como lenguaje humano. Sin embargo, permite al exegeta, sobre todo en el estudio crítico de la redacción de los textos, captar mejor el contenido de la revelación divina.

3. Descripción

En el estadio actual de su desarrollo, el método histórico-crítico recorre las etapas siguientes:

La crítica textual, practicada desde hace mucho tiempo, abre la serie de operaciones científicas. Apoyándose sobre el testimonio de los manuscritos más antiguos y mejores, así como sobre el de los papiros, de las traducciones antiguas y de la patrística, procura, según reglas determinadas, establecer un texto bíblico tan próximo al texto original como sea posible.

El texto es sometido entonces a un análisis lingüístico (morfología y sintaxis) y semántico, que utiliza los conocimientos obtenidos gracias a los estudios de filología histórica. La crítica literaria se esfuerza luego por discernir el comienzo y el final de las unida-

des textuales, grandes y pequeñas, y de verificar la coherencia interna de los textos. La existencia de duplicados, de divergencias irreconciliables y de otros indicios manifiesta el carácter compuesto de algunos textos, que se dividen entonces en pequeñas unidades, de las cuales se estudia su posible pertenencia a fuentes diferentes. La crítica de los géneros procura determinar los géneros literarios, su ambiente de origen, sus rasgos específicos y su evolución. La crítica de las tradiciones sitúa los textos en las corrientes de tradición, de las cuales procura precisar la evolución en el curso de la historia. Finalmente, la crítica de la redacción estudia las modificaciones que los textos han sufrido antes de quedar fijados en su estadio final y analiza ese estadio final, esforzándose por discernir las orientaciones que le son propias. Mientras las etapas precedentes han procurado explicar el texto por su génesis, en una perspectiva diacrónica, esta última etapa se concluye con un estudio sincrónico: se explica allí el texto en sí mismo, gracias a las relaciones mutuas de sus diversos elementos, considerándolos bajo su aspecto de mensaje comunicado por el autor a sus contemporáneos. La función pragmática del texto puede ser tomada entonces en consideración.

Cuando los textos pertenecen a un género literario histórico o están en relación con acontecimientos de la historia, la crítica histórica completa la crítica literaria, para precisar el alcance histórico, en el sentido moderno de la expresión, de los textos estudiados.

De este modo quedan en claro las diferentes etapas del concreto desarrollo de la revelación bíblica.

4. Evaluación

¿Qué valor se debe acordar al método histórico-crítico, en particular en el actual estadio de su evolución?

Es un método que, utilizado de modo objetivo, no implica de por sí ningún *a priori*. Si su uso se acompaña de tales *a priori* no es

debido al método mismo, sino a opciones hermenéuticas que orientan la interpretación y pueden ser tendenciosas.

Orientado en sus orígenes en el sentido de la crítica de las fuentes y de la historia de las religiones, el método ha abierto un nuevo acceso a la Biblia, mostrando que es una colección de escritos, y que con frecuencia, en particular los del Antiguo Testamento, no son la creación de un autor único, sino que han tenido una larga prehistoria, indisolublemente ligada a la historia de Israel o a la historia de la Iglesia primitiva. Precedentemente, la interpretación judía o cristiana de la Biblia no tenía una clara conciencia de las condiciones históricas concretas y diversas en las cuales la Palabra de Dios estaba enraizada, sino un conocimiento global y lejano. La confrontación de la exégesis tradicional con una acercamiento científico, que, en sus comienzos, conscientemente hacía abstracción de la fe y a veces se oponía a ella, fue ciertamente dolorosa. Pero se reveló, seguidamente, provechosa. Una vez que el método se liberó de prejuicios extrínsecos, condujo a una comprensión más exacta de la verdad de la Sagrada Escritura (cf *Dei Verbum*, 12). Según *Divino Afflante Spiritu*, la búsqueda del *sentido literal* de la Escritura es una tarea esencial de la exégesis, y para llevarla a término es necesario determinar el género histórico de los textos (cf EB 560). Esto se realiza con la ayuda del método histórico-crítico.

Ciertamente, el uso clásico del método histórico-crítico manifiesta límites, porque se restringe a la búsqueda del sentido del texto bíblico en las circunstancias históricas de su producción, y no se interesa por las otras posibilidades de sentido que se manifiestan en el curso de las épocas posteriores de la revelación bíblica y de la historia de la Iglesia. Sin embargo, este método ha contribuido a la producción de obras de exégesis y de teología bíblica de gran valor.

Desde hace mucho tiempo se ha renunciado a amalgamar el método con un sistema filosófico. Recientemente, una tendencia exegética ha inclinado el método en el sentido de una insistencia

predominante sobre la forma del texto, con menor atención a su contenido. Pero esta tendencia ha sido corregida, gracias a la contribución de una semántica diferenciada (semántica de las palabras, de las frases, del texto) y al estudio del aspecto pragmático de los textos.

Se debe reconocer que la inclusión en el método de un análisis sincrónico de los textos es legítima, porque es el texto en su estadio final, y no una redacción anterior, el que es expresión de la Palabra de Dios. Pero el estudio diacrónico continúa siendo indispensable para captar el dinamismo histórico que anima la Sagrada Escritura, y para manifestar su rica complejidad: por ejemplo, el código de la Alianza (*Ex* 21-23) refleja un estadio político, social y religioso de la sociedad israelita diferente del que reflejan las otras legislaciones conservadas en el Deuteronomio (*Dt* 12-26) y en el Levítico (código de santidad, *Lv* 17-26). A la tendencia historicizante que se podría reprochar a la antigua exégesis histórico-crítica, no debería suceder el exceso inverso, el olvido de la historia, por parte de una exégesis exclusivamente sincrónica.

En definitiva, la finalidad del método histórico-crítico es dejar en claro, de modo sobre todo diacrónico, el sentido expresado por los autores y redactores. Con la ayuda de otros métodos y acercamientos, él ofrece al lector moderno el acceso a la significación de la Biblia, tal como la tenemos.

B. Nuevos métodos de análisis literario

Ningún método científico para el estudio de la Biblia está en condiciones de corresponder a toda la riqueza de los textos bíblicos. Cualquiera que sea su validez, el método histórico-crítico no puede bastar. Deja forzosamente en la sombra numerosos aspectos de los escritos que estudia. No es de admirarse, pues, si actualmente se proponen otros métodos y acercamientos para profundizar tal o cual aspecto digno de atención.

En este apartado B, presentaremos algunos métodos de análisis literario que se han desarrollado recientemente. En los apartados siguientes (C, D, E), examinaremos brevemente diferentes acercamientos, algunos de los cuales tienen relación con el estudio de la tradición, otros con las «ciencias humanas», otros con situaciones contemporáneas particulares. Consideraremos finalmente (F) la lectura fundamentalista de la Biblia, que rechaza todo esfuerzo metódico de interpretación.

Aprovechando los progresos realizados en nuestro tiempo por los estudios lingüísticos y literarios, la exégesis bíblica utiliza cada vez más métodos nuevos de análisis literario, en particular el análisis retórico, el análisis narrativo y el análisis semiótico.

1. *Análisis retórico*

En realidad, el análisis retórico no es en sí mismo un método nuevo. Nuevo es, sin embargo, por una parte, su uso sistemático para la interpretación de la Biblia, y por otra, el nacimiento y el desarrollo de una «nueva retórica».

La *retórica* es el arte de componer un discurso persuasivo. Puesto que todos los textos bíblicos son en algún grado textos persuasivos, un cierto conocimiento de la retórica forma parte del instrumentario normal del exegeta. El análisis retórico debe ser conducido de modo crítico, ya que la exégesis científica es una tarea que se somete necesariamente a las exigencias del espíritu crítico.

Muchos estudios bíblicos recientes han acordado una gran atención a la presencia de la retórica en la Escritura. Se pueden distinguir tres acercamientos diferentes: El primero se apoya sobre la retórica clásica greco-latina; el segundo se preocupa de los procedimientos semíticos de composición; el tercero se inspira en las investigaciones modernas llamadas «nueva retórica».

Toda situación de discurso comporta la presencia de tres elementos: el orador (o autor), el discurso (o texto), y el auditorio (o

destinatario). La *retórica clásica* distingue, en consecuencia, tres factores de persuasión que contribuyen a la cualidad de un discurso: la autoridad del orador, la argumentación del discurso y las emociones que suscita en el auditorio. La diversidad de situaciones y de auditorios influye grandemente sobre el modo de hablar. La retórica clásica, desde Aristóteles, admite la distinción de tres géneros de elocuencia: el género judicial (delante de los tribunales), el deliberativo (en las asambleas políticas), y el demostrativo (en las celebraciones).

Constatando la enorme influencia de la retórica en la cultura helenística, un número creciente de exegetas utiliza los rasgos de la retórica clásica para analizar mejor ciertos aspectos de los escritos bíblicos, sobre todo del Nuevo Testamento.

Otros concentran su atención sobre los rasgos específicos de la *tradición literaria bíblica*. Enraizada en la cultura semítica, esta manifiesta un gusto pronunciado por las composiciones simétricas, gracias a las cuales se establecen relaciones entre los diferentes elementos del texto. El estudio de múltiples formas de paralelismo y de otros procedimientos semíticos de composición debería permitir discernir mejor la estructura literaria de los textos y llegar así a una mejor comprensión de su mensaje.

Desde un punto de vista más general, la «nueva retórica» quiere ser algo más que un inventario de figuras de estilo, de artificios oratorios y de tipos de discurso. Ella investiga por qué tal uso específico del lenguaje es eficaz y llega a comunicar una convicción. Quiere ser «realista», rehusando limitarse al simple análisis formal. Otorga a la situación del debate la debida atención. Estudia el estilo y la composición como medios de ejercitar una acción sobre el auditorio. Con esta finalidad, aprovecha las aportaciones recientes de disciplinas como la lingüística, la semiótica, la antropología y la sociología.

Aplicada a la Biblia, la «nueva retórica» quiere penetrar en el corazón del lenguaje de la revelación en cuanto lenguaje religioso

persuasivo y medir su impacto en el contexto social de la comunicación.

Porque aportan un enriquecimiento al estudio crítico de los textos, los análisis retóricos merecen mucha estima, sobre todo sus recientes profundizaciones. Ellos reparan una negligencia que ha durado largo tiempo, y permiten descubrir o ponen más en claro perspectivas originales.

La «nueva retórica» tiene razón de llamar la atención sobre la capacidad persuasiva y convincente del lenguaje. La Biblia no es simplemente un enunciado de verdades. Es un mensaje dotado de una función de comunicación en un cierto contexto, un mensaje que comporta un dinamismo de argumentación y una estrategia retórica.

Los análisis retóricos tienen, sin embargo, sus límites. Cuando se contentan con ser descriptivos, sus resultados no tienen frecuentemente más que un interés estilístico. Fundamentalmente sincrónicos, no pueden pretender constituir un método independiente que se bastaría a sí mismo. Su aplicación a los textos bíblicos suscita más de una cuestión: ¿perteneían los autores de estos textos a los medios más cultivados? ¿Hasta qué punto han seguido las reglas de la retórica para componer sus escritos? ¿Qué retórica es más pertinente para el análisis de tal escrito determinado: la greco-latina o la semítica? ¿No se corre el peligro de atribuir a ciertos textos bíblicos una estructura retórica demasiado elaborada? Estas preguntas —y otras— no deben disuadir de emplear este género de análisis. Ellas invitan solamente a no recurrir a él sin discernimiento.

2. *Análisis narrativo*

La exégesis narrativa propone un método de comprensión y de comunicación del mensaje bíblico que corresponde a las formas de relato y de testimonio, modalidades fundamentales de la comu-

nicación entre personas humanas, características también de la Sagrada Escritura. El Antiguo Testamento, en efecto, presenta una historia de salvación cuyo relato eficaz se convierte en sustancia de la profesión de fe, de la liturgia y de la catequesis (cf *Sl* 78, 3-4; *Ex* 12, 24-27; *Dt* 6, 20-25; 26, 5-11). Por su parte, la proclamación del kérigma cristiano comprende la secuencia narrativa de la vida, de la muerte y de la resurrección de Jesucristo, acontecimientos de los cuales los evangelios nos ofrecen el relato detallado. La catequesis se presenta también bajo forma narrativa (cf *1 Cor* 11, 23-25).

A propósito del acercamiento narrativo, conviene distinguir método de análisis, y reflexión teológica.

Numerosos *métodos de análisis* se proponen actualmente. Algunos parten del estudio de modelos narrativos antiguos. Otros se apoyan sobre tal o cual «narratología» actual, que puede tener puntos comunes con la semiótica. Particularmente atento a los elementos del texto que conciernen a la intriga, a los personajes y al punto de vista tomado por el narrador, el análisis narrativo estudia el modo cómo se cuenta una historia para implicar al lector en el «mundo del relato» y en su sistema de valores.

Varios métodos introducen una distinción entre «autor real» y «autor implícito», «lector real» y «lector implícito». El «autor real» es la persona que ha compuesto el relato. «Autor implícito» designa la imagen de autor (con su cultura, su temperamento, sus tendencias, su fe, etc.) que el texto engendra progresivamente en el curso de la lectura. Se llama «lector real» toda persona que tiene acceso al texto, desde los primeros destinatarios que lo han leído o escuchado leer hasta los lectores o auditores de hoy. Por «lector implícito» se entiende aquél que el texto presupone y produce, que es capaz de efectuar las operaciones mentales y afectivas requeridas para entrar en el mundo del relato, y de responder del modo pretendido por el autor real a través del autor implícito.

Un texto sigue ejerciendo su influencia en la medida en que

los lectores reales (por ejemplo, nosotros mismos, al final del siglo XX) pueden identificarse con el lector implícito. Una de las tareas mayores de la exégesis es facilitar esta identificación.

Con el análisis narrativo se relaciona una manera nueva de apreciar el alcance de los textos. Mientras el método histórico-crítico considera más bien el texto como una «ventana», que permite entregarse a observaciones sobre tal o cual época (no solamente sobre los hechos narrados, sino también sobre la situación de la comunidad para la cual han sido narrados), el análisis narrativo subraya que el texto funciona igualmente como un «espejo», en el sentido de presentar una cierta imagen de mundo —el «mundo del relato»—, que ejerce su influjo sobre los modos de ver del lector y lo lleva a adoptar ciertos valores más bien que otros.

A este género de estudio, típicamente literario, se asocia la *reflexión teológica*, que considera las consecuencias que comporta, para la adhesión a la fe, la naturaleza de relato —y por tanto de testimonio— de la Sagrada Escritura, y deduce de allí una hermenéutica práctica y pastoral. Se reacciona así contra la reducción del texto inspirado a una serie de tesis teológicas, frecuentemente formuladas según categorías y lenguaje no escriturísticos. Se pide a la exégesis narrativa rehabilitar, en contextos históricos nuevos, los modos de comunicación y de significación propios del relato bíblico, a fin de abrir mejor el camino a su eficacia para la salvación. Se insiste sobre la necesidad de «narrar la salvación» (aspecto «informativo» del relato), y de «narrar en vista de la salvación» (aspecto «performativo»). El relato bíblico, en efecto, contiene explícita o implícitamente, según los casos, una llamada existencial dirigida al lector.

Para la exégesis de la Biblia, el análisis narrativo presenta una utilidad evidente, porque corresponde a la naturaleza narrativa de un gran número de textos bíblicos. Puede contribuir a facilitar el paso, frecuentemente difícil, del sentido del texto en su contexto histórico —tal como el método histórico-crítico procura definir-

lo—, al alcance del texto para el lector de hoy. Como contrapartida, la distinción entre «autor real» y «autor implícito» aumenta la complejidad de los problemas de interpretación.

Cuando se aplica a los textos de la Biblia, el análisis narrativo no puede contentarse con aplicar modelos preestablecidos. Más bien debe esforzarse por corresponder a su carácter específico. Su acercamiento sincrónico a los textos exige ser completado por estudios diacrónicos. El análisis narrativo debe cuidarse, por otra parte, de una posible tendencia a excluir toda elaboración doctrinal de los datos que contienen los relatos de la Biblia. Se encontraría en tal caso en desacuerdo con la tradición bíblica misma, que practica este género de elaboración, y con la tradición eclesial, que ha continuado por este camino. Conviene notar, finalmente, que no se puede considerar la eficacia existencial subjetiva de la Palabra de Dios transmitida narrativamente como un criterio suficiente de la verdad de su comprensión.

3. *Análisis semiótico*

También entre los métodos llamados sincrónicos, que se concentran sobre el estudio del texto bíblico en su estadio final, se sitúa el análisis semiótico, que desde hace unos veinte años se ha desarrollado notablemente en algunos ambientes. Llamado inicialmente con el término general de «estructuralismo», este método puede reclamar como su fundador el lingüista suizo Ferdinand de Saussure, quien, al comienzo de este siglo, elaboró la teoría de que toda lengua es un sistema de relaciones, que obedece a reglas determinadas. Muchos lingüistas y literatos han tenido una señalada influencia en la evolución del método. La mayor parte de los biblistas que utilizan la semiótica para el estudio de la Biblia siguen Algirdas J. Greimas y la escuela de París, de la cual es el fundador. Acercamientos o métodos análogos, fundados sobre la lingüística moderna, se desarrollan también en otras partes. Es el método de Greimas el que presentaremos brevemente.

La semiótica se apoya sobre tres principios o presupuestos principales:

Principio de inmanencia: cada texto forma un sistema de significación; el análisis considera todo el texto, pero solamente el texto. No recurre a datos «exteriores», como el autor, los destinatarios, los acontecimientos narrados, la historia de la redacción.

Principio de estructura del sentido: el sentido no existe sino por la relación y en la relación, especialmente la relación de diferencia. El análisis de un texto consiste, pues, en establecer el tejido de relaciones (de oposición, de homologación...) entre los elementos, a partir del cual se construye el sentido del texto.

Principio de la gramática del texto: cada texto respeta una gramática, es decir un cierto número de reglas o estructuras; en un conjunto de frases llamado discurso, hay diferentes niveles, cada uno de los cuales tiene su gramática.

El contenido global de un texto puede ser analizado en tres niveles diferentes:

El nivel narrativo. Se estudian, en el relato, las transformaciones que permiten pasar del estado inicial al estado terminal. En el interior de un «itinerario narrativo», el análisis procura descubrir las diversas fases, lógicamente ligadas entre ellas, que marcan la transformación de un estado en otro diferente. En cada una de estas fases, se precisan las relaciones entre los «papeles» asumidos por los «actantes» que determinan los estados y producen las transformaciones.

El nivel discursivo. El análisis consiste en tres operaciones: (a) la identificación y clasificación de las figuras, es decir, de los elementos de significación de un texto (actores, tiempos, y lugares); (b) el establecimiento de los itinerarios de cada figura en un texto para determinar el modo cómo el texto la utiliza; (c) la búsqueda de los valores temáticos de las figuras. Esta última operación consiste en determinar «en nombre de qué cosa» (= valor) las figuras, en un texto concreto, siguen tal itinerario.

El nivel lógico-semántico. Es el nivel llamado profundo. Es también el más abstracto. Supone el postulado de que las formas lógicas y significativas subyacen a las organizaciones narrativas y discursivas de tal discurso. El análisis en este nivel consiste en precisar la lógica que preside las articulaciones fundamentales de los itinerarios narrativos y figurativos de un texto. Para lograrlo se emplea frecuentemente un instrumento llamado el «cuadrado semiótico», figura que utiliza las relaciones entre dos términos «contrarios» y dos «contradictorios» (p.ej., blanco y negro, blanco y no-blanco, negro y no-negro).

Los teóricos del método semiótico no dejan de aportar nuevos desarrollos. Las investigaciones actuales se centran sobre la enunciación y sobre la intertextualidad. El método, aplicado inicialmente a los textos narrativos de la Escritura, que se prestan más fácilmente a tal análisis, se utiliza cada vez más para otros tipos de discurso bíblico.

La descripción de la semiótica presentada y sobre todo el enunciado de sus presupuestos, dejan ya entrever las *aportaciones* y los *límites* de este método. La semiótica contribuye a nuestra comprensión de la Escritura, Palabra de Dios expresada en lenguaje humano, haciéndonos más atentos a la coherencia de cada texto bíblico como un todo, que obedece a mecanismos lingüísticos precisos.

La semiótica no puede ser utilizada para el estudio de la Biblia si no se distingue este método de análisis de ciertos presupuestos desarrollados en la filosofía estructuralista, es decir, la negación de los sujetos y de la referencia extratextual. La Biblia es una Palabra sobre la realidad, que Dios pronunció en una historia y que nos dirige hoy por medio de autores humanos. El acercamiento semiótico debe estar abierto a la historia: la de los actores de los textos, primero; la de sus autores y sus lectores, después. Existe el grave riesgo, entre quienes utilizan el análisis semiótico, de quedarse en un estudio formal del contenido, y de no explicitar el mensaje de los textos.

Si el análisis semiótico no se pierde en los arcanos de un lenguaje complicado, sino que es enseñado en términos simples y en sus elementos principales, puede dar a los cristianos el gusto de estudiar el texto bíblico y de descubrir algunas de sus dimensiones de sentido, sin poseer todos los conocimientos históricos que se refieren a la producción del texto y a su mundo socio-cultural. Puede también demostrarse útil en la pastoral misma, por medio de una cierta apropiación de la Escritura en medios no especializados.

C. Acercamientos basados sobre la Tradición

Aunque se diferencian del método histórico-crítico por una mayor atención a la unidad interna de los textos estudiados, los métodos literarios que acabamos de presentar permanecen insuficientes para la interpretación de la Biblia, porque consideran cada escrito aisladamente. Pero la Biblia no se presenta como un suma de textos desprovistos de relaciones entre ellos, sino como un conjunto de testimonios de una misma gran Tradición. Para corresponder plenamente al objeto de su estudio, la exégesis bíblica debe tener en cuenta este hecho. Tal es la perspectiva adoptada por varios acercamientos que se desarrollan actualmente.

1. *Acercamiento canónico*

Constatando que el método histórico-crítico experimenta a veces dificultades para alcanzar, en sus conclusiones, el nivel teológico, el acercamiento canónico, nacido en los Estados Unidos hace unos veinte años, procura conducir a buen término una tarea teológica de interpretación, partiendo del cuadro explícito de la fe: la Biblia en su conjunto.

Para hacerlo interpreta cada texto bíblico a la luz del Canon de las Escrituras, es decir, de la Biblia en cuanto recibida como norma de fe por una comunidad de creyentes. Procura situar cada

texto en el interior del único designio divino, con la finalidad de llegar a una actualización de la Escritura para nuestro tiempo. No pretende sustituir al método histórico-crítico, sino que desea completarlo.

Se han propuesto dos puntos de vista diferentes:

Brevard S. Childs centra su interés sobre la forma canónica final del texto (libro o colección), forma aceptada por la comunidad como autoritativa para expresar su fe y dirigir su vida.

Más que sobre la forma final y estabilizada del texto, James A. Sanders pone su atención en el «proceso canónico» o desarrollo progresivo de las Escrituras, a las cuales la comunidad creyente ha reconocido una autoridad normativa. El estudio crítico de este proceso examina cómo las antiguas tradiciones han sido utilizadas en nuevos contextos, antes de constituir un todo a la vez estable y adaptable, coherente y unificante de datos diversos, del cual la comunidad de fe extrae su identidad. En el curso de este proceso se han puesto en acción procedimientos hermenéuticos, y ellos continúan actuando después de la fijación del canon. Frecuentemente son de género midrásico, que sirven para actualizar el texto bíblico. Favorecen una constante interacción entre la comunidad y sus Escrituras, recurriendo a una interpretación que procura hacer contemporánea la tradición.

El acercamiento canónico reacciona con razón contra la valoración exagerada de lo que se supone ser original y primitivo, como si ello fuera lo único auténtico. La Escritura inspirada es ciertamente la Escritura tal como la Iglesia la ha reconocido como regla de fe. A propósito de esto se puede insistir, sea sobre la forma final en la cual se encuentra actualmente cada uno de los libros, sea sobre el conjunto que ellos constituyen como Canon. Un libro no es bíblico sino a la luz de todo el Canon.

La comunidad creyente es efectivamente el contexto adecuado para la interpretación de los textos canónicos. La fe y el Espíritu

Santo enriquecen su exégesis. La autoridad eclesial, que se ejerce al servicio de la comunidad, debe vigilar para que la interpretación sea siempre fiel a la gran Tradición que ha producido los textos (cf *Dei Verbum*, 10).

El acercamiento canónico debe enfrentar más de un problema, sobre todo cuando procura definir el «proceso canónico». ¿A partir de cuándo se puede decir que un texto es canónico? Parece admisible decirlo desde que la comunidad atribuye a un texto una autoridad normativa, aún antes de la fijación definitiva de ese texto. Se puede hablar de una hermenéutica «canónica» mientras la repetición de las tradiciones, que se efectúa teniendo en cuenta los aspectos nuevos de la situación (religiosa, cultural, teológica), mantenga la identidad del mensaje. Pero se presenta una cuestión: ¿el proceso de interpretación que ha conducido a la formación del Canon debe ser reconocido como regla de interpretación de la Escritura hasta nuestros días?

Por otra parte, las relaciones complejas entre el Canon judío de las Escrituras y el Canon cristiano suscitan numerosos problemas de interpretación. La Iglesia cristiana ha recibido como «Antiguo Testamento» los escritos que tenían autoridad en la comunidad judío-helenística, pero algunos de ellos están ausentes de la Biblia hebrea, o se presentan bajo una forma diferente. El corpus es pues diferente. Por ello, la interpretación canónica no puede ser idéntica, porque cada texto debe ser leído en relación con el conjunto del *corpus*. Pero, sobre todo, la Iglesia lee el Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento pascual —la muerte y resurrección de Jesucristo—, que aporta una radical novedad y da, con una soberana autoridad, un sentido decisivo y definitivo a las Escrituras (cf *Dei Verbum*, 4). Esta nueva determinación de sentido forma parte integrante de la fe cristiana. Ella no puede, sin embargo, quitar toda consistencia a la interpretación canónica anterior, la que ha precedido la Pascua cristiana, porque es necesario respetar cada etapa de la historia de salvación. Vaciar el Antiguo Testamen-

to de su sustancia sería privar al Nuevo Testamento de su enraizamiento en la historia.

2. *El recurso a las tradiciones judías de interpretación*

El Antiguo Testamento ha tomado su forma final en el Judaísmo de los últimos cuatro o cinco siglos que han precedido la era cristiana. Este Judaísmo ha sido también el medio de origen del Nuevo Testamento y de la Iglesia naciente. Numerosos estudios de historia judía antigua y especialmente las investigaciones suscitadas por los descubrimientos de Qumran han puesto de relieve la complejidad del mundo judío, en la tierra de Israel y en la diáspora, durante todo este período.

Es en este mundo donde comenzó la interpretación de la Escritura. Uno de los más antiguos testimonios de la interpretación judía de la Biblia es la traducción griega de los Setenta. Los Targumim arameos constituyen otro testimonio del mismo esfuerzo, que se ha proseguido hasta nuestros días, acumulando una prodigiosa cantidad de procedimientos técnicos para la conservación del texto del Antiguo Testamento y para la explicación del sentido de los textos bíblicos. Desde siempre, los mejores exegetas cristianos, a partir de Orígenes y San Jerónimo, han procurado sacar provecho de la erudición bíblica judía, para una mejor comprensión de la Escritura. Numerosos exegetas modernos siguen este ejemplo.

Las tradiciones judías antiguas permiten, en particular, conocer mejor los Setenta, la Biblia judía que se convirtió seguidamente en la primera parte de la Biblia cristiana durante al menos los primeros cuatro siglos de la Iglesia, y en Oriente hasta nuestros días. La literatura judía extracanáonica, llamada apócrifa o intertestamentaria, abundante y diversificada, es una fuente importante para la interpretación del Nuevo Testamento. Los variados procedimientos de exégesis practicados por el Judaísmo de diferentes tendencias se encuentran en el mismo Antiguo Testamento, por ejemplo en las Crónicas en relación a los Libros de los Reyes, y en el Nuevo

Testamento, por ejemplo en ciertos razonamientos escriturísticos de S. Pablo. La diversidad de las formas (parábolas, alegorías, antologías y colecciones, relecturas, *pesher*, relaciones entre textos distintos, salmos e himnos, visiones, revelaciones y sueños, composiciones sapienciales) es común al Antiguo y al Nuevo Testamento así como a la literatura de todos los medios judíos antes y después del tiempo de Jesús. Los Targumim y los Midrasim representan la homilética y la interpretación bíblica de amplios sectores del Judaísmo de los primeros siglos.

Numerosos exegetas del Antiguo Testamento buscan iluminación, además, en los comentadores, gramáticos y lexicógrafos judíos medievales y más recientes para comprender pasajes oscuros o palabras raras y únicas. Más frecuentemente que antes, aparecen hoy referencias a obras judías en la discusión exegética.

La riqueza de la erudición judía puesta al servicio de la Biblia, desde sus orígenes en la antigüedad hasta nuestros días, es una ayuda permanente de primer orden para la exégesis de ambos Testamentos, a condición, sin embargo, de emplearla correctamente. El Judaísmo antiguo era muy diversificado. La forma farisea, que ha prevalecido después en el rabinismo, no era la única. Los textos judíos antiguos se escalonan a lo largo de varios siglos. Es importante, pues, situarlos cronológicamente antes de proceder a comparaciones. Sobre todo, el cuadro de conjunto de las comunidades judías y cristianas es fundamentalmente diferente: del lado judío, según formas muy variadas, se trata de una religión que define un pueblo y una práctica de vida a partir de un escrito revelado y de una tradición oral, mientras que del lado cristiano, es la fe en el Señor Jesús, muerto, resucitado y vivo para siempre, Mesías e Hijo de Dios, la que reúne una comunidad. Estos dos puntos de partida crean, para la interpretación de las Escrituras, dos contextos, que a pesar de muchos contactos y semejanzas, son radicalmente diferentes.

3. *La historia de los efectos del texto*

Este acercamiento reposa sobre dos principios: a) un texto no se convierte en una obra literaria si no hay lectores que le dan vida, apropiándose de él; b) esta apropiación del texto, que puede efectuarse de modo individual o comunitario y toma forma en diferentes dominios (literario, artístico, teológico, ascético y místico), contribuye a hacer comprender mejor el texto mismo.

Sin ser completamente desconocido en la antigüedad, este acercamiento se ha desarrollado, en los estudios literarios, entre 1960 y 1970, cuando la crítica se interesó en las relaciones entre el texto y sus lectores. La exégesis bíblica no podría sino sacar beneficio de esta investigación, tanto más que la hermenéutica filosófica afirma, por su parte, la necesaria distancia entre la obra y su autor, así como entre la obra y sus lectores. En esta perspectiva, se comenzó a introducir en el trabajo de interpretación la historia del efecto provocado por un libro o por un pasaje de la Escritura («Wirkungsgeschichte»). Se trata de medir la evolución de la interpretación en el curso del tiempo en función de las preocupaciones de los lectores, y de evaluar la importancia del papel de la tradición para aclarar el sentido de los textos bíblicos.

La confrontación del texto con sus lectores suscita una dinámica, porque el texto ejerce un influjo y provoca reacciones, su llamada es escuchada por los lectores individualmente o en grupos. El lector no es, por lo demás, un sujeto aislado. Pertenece a un espacio social y se sitúa en una tradición. Viene al texto con sus preguntas, opera una selección, propone una interpretación y finalmente, puede crear otra obra o tomar iniciativas que se inspiran directamente de su lectura de la Escritura.

Los ejemplos de tal acercamiento son ya numerosos. La historia de la lectura del Cantar de los Cantares ofrece un excelente testimonio. Nos muestra cómo este libro ha sido recibido en la época de los Padres de la Iglesia, en el ambiente monástico latino de la

Edad Media, y todavía en un místico como S. Juan de la Cruz. Permite así descubrir mejor todas las dimensiones de sentido de este escrito. Del mismo modo, en el Nuevo Testamento, es posible y útil aclarar el sentido de una perícopa (por ejemplo la del joven rico en Mt 19,16-26) mostrando su fecundidad en la historia de la Iglesia.

Pero la historia testimonia también la existencia de corrientes de interpretación tendenciosas y falsas, de efectos nefastos, que impulsan, por ejemplo, al antisemitismo o a otras discriminaciones raciales, o crean ilusiones milenaristas. Es claro, por tanto, que este acercamiento no puede ser una disciplina autónoma. Un discernimiento es necesario. Se debe evitar el privilegiar tal o cual momento de la historia de los efectos de un texto para hacer de él la única regla de su interpretación.

D. Acercamiento por las ciencias humanas

Para comunicarse, la Palabra de Dios se enraiza en la vida de grupos humanos (cf Sir 24,12), y se abre camino a través de condicionamientos psicológicos de las diversas personas que han compuesto los escritos bíblicos. Las ciencias humanas, por tanto, en particular la sociología, la antropología y la psicología, pueden contribuir a una mejor comprensión de algunos aspectos de los textos. Conviene notar, sin embargo, que existen muchas escuelas, con divergencias notables entre ellas, sobre la naturaleza misma de tales ciencias. No obstante ello, un buen número de exegetas ha sacado provecho recientemente de este tipo de investigaciones.

1. Acercamiento sociológico

Los textos religiosos están ligados con relaciones recíprocas a las sociedades en las cuales nacen. Esta constatación vale evidentemente para los textos bíblicos. En consecuencia, el estudio crítico

de la Biblia necesita un conocimiento tan exacto como sea posible de los comportamientos sociales que caracterizan los diferentes medios en los cuales las tradiciones bíblicas se han formado. Este género de información socio-histórica debe ser completado por una explicación sociológica correcta, que interpreta científicamente, en cada caso, el alcance de las condiciones sociales de existencia.

En la historia de la exégesis, el punto de vista sociológico ha encontrado su lugar desde hace mucho tiempo. La atención que la «Formgeschichte» ha otorgado al medio de origen de los textos («Sitz im Leben») es un testimonio de ello: se reconoce que las tradiciones bíblicas llevan la marca de los ambientes socio-culturales que las han transmitido. En el primer tercio del siglo XX, la escuela de Chicago estudió la situación socio-histórica de la cristiandad primitiva, dando así a la crítica histórica un impulso apreciable en esta dirección. En el curso de los últimos veinte años (1970-1990), el acercamiento sociológico a los textos bíblicos se ha vuelto parte integrante de la exégesis.

Numerosas son las cuestiones que se presentan en este campo a la exégesis del Antiguo Testamento. Se debe preguntar, por ejemplo, cuales son las diversas formas de organización social y religiosa que Israel ha conocido en el curso de su historia. Para el período anterior a la formación de un estado, ¿proporciona el modelo etnológico de una sociedad acéfala segmentaria un punto de partida satisfactorio? ¿Cómo se ha pasado de una liga de tribus, sin gran cohesión, a un estado organizado en monarquía, y de allí a una comunidad basada simplemente sobre lazos religiosos y genealógicos? ¿Qué transformaciones económicas, militares u otras, provocó en la estructura de la sociedad el movimiento de centralización política y religiosa que condujo a la monarquía? ¿Contribuye el estudio de las normas de comportamiento en el Antiguo Oriente y en Israel a la comprensión del Decálogo más eficazmente que los intentos puramente literarios de reconstrucción de un texto primitivo?

Para la exégesis del Nuevo Testamento, las cuestiones son evidentemente diferentes. Citemos algunas: para explicar el género de vida pre-Pascual adoptado por Jesús y sus discípulos, ¿qué valor se puede conceder a la teoría de un movimiento de carismáticos itinerantes, que vivían sin domicilio, ni familia, ni bienes? ¿Hay una continuidad, basada sobre la llamada de Jesús a seguirlo, entre la actitud de desprendimiento radical, adoptada por Jesús, y la del movimiento cristiano post-Pascual, en los medios más diversos de la cristiandad primitiva? ¿Qué sabemos acerca de la estructura social de las comunidades paulinas, teniendo en cuenta en cada caso, la cultura urbana correspondiente?

En general, el acercamiento sociológico da una gran apertura al trabajo exegético y comporta muchos aspectos positivos. El conocimiento de los datos sociológicos que contribuyen a hacer comprender el funcionamiento económico, cultural y religioso del mundo bíblico, es indispensable a la crítica histórica. La tarea que incumbe a la exégesis, de comprender bien el testimonio de fe de la Iglesia apostólica, no puede ser llevada a buen término de modo riguroso sin una investigación científica que estudie las estrechas relaciones de los textos del Nuevo Testamento con la vida social de la Iglesia primitiva. La utilización de los modelos proporcionados por la ciencia sociológica asegura a las investigaciones de los historiadores sobre las épocas bíblicas una notable capacidad de renovación; pero es necesario, naturalmente, que los modelos sean modificados en función de la realidad estudiada.

Es oportuno señalar algunos riesgos que el exegeta corre frente al acercamiento sociológico. En efecto, si el trabajo de la sociología consiste en estudiar sociedades vivientes, es necesario esperar dificultades cuando se quieren aplicar sus métodos a medios históricos que pertenecen a un lejano pasado. Los textos bíblicos y extrabíblicos no proporcionan necesariamente una documentación suficiente para dar una visión de conjunto de la socie-

dad de la época. Por lo demás, el método sociológico tiende a conceder a los aspectos económicos e institucionales de la existencia humana más atención que a las dimensiones personales y religiosas.

2. *Acercamiento por la antropología cultural*

El acercamiento a los textos bíblicos que utiliza las investigaciones de la antropología cultural está en relación estrecha con el acercamiento sociológico. La distinción de estos dos acercamientos se sitúa a la vez a nivel de la sensibilidad, a nivel del método, y al de los aspectos de la realidad que retienen la atención. Mientras el acercamiento sociológico —acabamos de decirlo— estudia sobre todo los aspectos económicos e institucionales, el acercamiento antropológico se interesa por un vasto conjunto de otros aspectos que se reflejan en el lenguaje, el arte, y la religión, pero también en los vestidos, los ornamentos, las fiestas, las danzas, los mitos, las leyendas y todo lo que concierne a la etnografía.

En general, la antropología cultural procura definir las características de los diferentes tipos de personas en su medio social —como, por ejemplo, el hombre mediterráneo—, con todo lo que ello implica de estudio del medio rural o urbano y de atención a los valores reconocidos por la sociedad (honor y deshonor, secreto, fidelidad, tradición, género de educación y de escuelas); al modo como se ejerce el control social; a las ideas sobre la familia, la casa, la relación familiar, la situación de la mujer; a los binomios institucionales (patrón - cliente, propietario - arrendatario, benefactor - beneficiario, hombre libre - esclavo), sin olvidar el concepto de sagrado y profano, los tabúes, el ritual de pasaje de una situación a otra, la magia, el origen de los recursos, del poder, de la información, etc.

Sobre la base de los diferentes elementos, se constituyen tipologías y «modelos» comunes a varias culturas.

Este género de estudio puede evidentemente ser útil para la interpretación de los textos bíblicos, y es efectivamente utilizado para el estudio de concepciones del parentesco en el Antiguo Testamento, la posición de la mujer en la sociedad israelita, el influjo de los ritos agrarios, etc. En los textos que presentan la enseñanza de Jesús, por ejemplo las parábolas, muchos detalles pueden ser clarificados gracias a este acercamiento. Lo mismo ocurre con concepciones fundamentales, como la del reino de Dios, o con el modo de concebir el tiempo en la historia de la salvación, así como con los procesos de aglutinamiento de las comunidades primitivas. Este acercamiento permite distinguir mejor los elementos permanentes del mensaje bíblico que tienen su fundamento en la naturaleza humana, y las determinaciones contingentes, debidas a culturas particulares. Sin embargo, al igual que otros acercamientos particulares, este acercamiento no está en condiciones, por sí mismo, de dar cuenta de la contribución específica de la Revelación. Conviene ser consciente de ello en el momento de apreciar el alcance de sus resultados.

3. *Acercamientos psicológicos y psicoanalíticos*

Psicología y teología nunca han dejado de estar en diálogo una con la otra. La extensión moderna de las investigaciones psicológicas para el estudio de las estructuras dinámicas del inconsciente, ha suscitado nuevas tentativas de interpretación de los textos antiguos, y por tanto también de la Biblia. Obras enteras han sido consagradas a la interpretación psicoanalítica de los textos bíblicos, seguidas de vivas discusiones: ¿en qué medida y en qué condiciones las investigaciones psicológicas y psicoanalíticas pueden contribuir a una comprensión más profunda de la Sagrada Escritura? Los estudios de psicología y psicoanálisis aportan a la exégesis bíblica un enriquecimiento, porque gracias a ellas, los textos de la Biblia pueden ser comprendidos mejor en cuanto experiencias de vi-

da y reglas de comportamiento. La religión, como se sabe, está siempre en una situación de debate con el inconsciente. Ella participa, en una amplia medida, en la correcta orientación de las pulsiones humanas. Las etapas que la crítica histórica recorre metódicamente tienen necesidad de ser completadas por un estudio de los diferentes niveles de la realidad expresada en los textos. La psicología y el psicoanálisis se esfuerzan por progresar en esta dirección. Ellas abren el camino a una comprensión pluridimensional de la Escritura, y ayudan a decodificar el lenguaje humano de la Revelación.

La psicología y, de otro modo, el psicoanálisis, han aportado, en particular, una nueva comprensión del símbolo. El lenguaje simbólico permite expresar zonas de experiencia religiosa no accesibles al razonamiento puramente conceptual, pero que tienen un valor para la cuestión de la verdad. Por eso, un estudio interdisciplinar, conducido en común por exegetas y psicólogos o psicoanalistas, presenta ventajas ciertas, fundadas objetivamente y confirmadas en la pastoral.

Se pueden citar numerosos ejemplos que muestran la necesidad de un esfuerzo común de exegetas y de psicólogos: para clarificar el sentido de ritos del culto, de los sacrificios, de las prohibiciones, para explicar el lenguaje bíblico, rico en imágenes, el alcance metafórico de los relatos de milagros, los resortes dramáticos de las visiones y audiciones apocalípticas. No se trata simplemente de describir el lenguaje simbólico de la Biblia, sino de captar su función de revelación y de interpelación: la realidad «numinosa» de Dios entra allí en contacto con el hombre.

El diálogo entre exégesis y psicología o psicoanálisis, en vista de una mejor comprensión de la Biblia, debe evidentemente ser crítico, y respetar las fronteras de cada disciplina. En todo caso, una psicología o un psicoanálisis ateo, sería incapaz de dar cuenta de los datos de la fe. La psicología y el psicoanálisis, aunque son útiles para precisar la extensión de la responsabilidad humana, no

pueden eliminar la realidad del pecado y de la salvación. Se debe, por lo demás, evitar confundir religiosidad espontánea y revelación bíblica, o poner en duda el carácter histórico del mensaje de la Biblia, el cual le asegura su valor de acontecimiento único.

Notemos, además, que no se puede hablar de «exégesis psicoanalítica», como si hubiera una sóla. Existe en realidad una multitud de conocimientos, que provienen de diferentes dominios de la psicología o de diferentes escuelas, capaces de aportar iluminaciones útiles a la interpretación humana y teológica de la Biblia. Absolutizar tal o cual posición de una de las escuelas no favorece la fecundidad del esfuerzo común, sino que le es más bien dañoso.

Las ciencias humanas no se reducen a la sociología, a la antropología cultural y a la psicología. Otras disciplinas pueden también tener su utilidad para la interpretación de la Biblia. En todos estos campos, es necesario respetar las competencias y reconocer que es poco frecuente que una misma persona esté cualificada a la vez en exégesis y en una u otra de las ciencias humanas.

E. Acercamiento contextual

La interpretación de un texto depende siempre de la mentalidad y de las preocupaciones de sus lectores. Estos conceden una atención privilegiada a ciertos aspectos, y sin siquiera pensar en ello, descuidan otros. Es, pues, inevitable que los exegetas adopten en sus trabajos puntos de vista nuevos, correspondientes a las corrientes de pensamiento contemporáneo que no han obtenido hasta aquí un lugar suficiente. Conviene que lo hagan con discernimiento crítico. Actualmente, los movimientos de liberación y feminista retienen particularmente la atención.

1. Acercamiento liberacionista

La teología de la liberación es un fenómeno complejo que no se debe simplificar arbitrariamente. Como movimiento teológico se

consolida al comienzo de los años '70. Su punto de partida, además de las circunstancias económicas, sociales y políticas de los países de América Latina, se encuentra en dos grandes acontecimientos eclesiales: el Concilio Vaticano II, con su declarada voluntad de *aggiornamento* y la orientación del trabajo pastoral de la Iglesia hacia las necesidades del mundo actual, y la 2ª Asamblea plenaria del CELAM (Conferencia Episcopal de América Latina) en Medellín en 1968, que ha aplicado las enseñanzas del Concilio a las necesidades de la América Latina. El movimiento se ha propagado también en otras partes del mundo (África, Asia, población negra de los Estados Unidos).

Es difícil discernir, si existe «una» teología de la liberación y definir su método. También es difícil determinar adecuadamente su modo de leer la Biblia, para indicar luego sus aportaciones y límites. Se puede decir que ella no adopta un método especial, sino que partiendo de puntos de vista socio-culturales y políticos propios, practica una lectura bíblica orientada en función de las necesidades del pueblo, que busca en la Biblia el alimento de su fe y de su vida.

En lugar de contentarse con una interpretación objetivante, que se concentra sobre lo que dice el texto situado en su contexto de origen, se busca una lectura que nace de la situación vivida por el pueblo. Si éste vive en circunstancias de opresión, es necesario recurrir a la Biblia para buscar allí el alimento capaz de sostenerlo en sus luchas y esperanzas. La realidad presente no debe ser ignorada, sino al contrario afrontada, para aclararla a la luz de la Palabra. De esta luz surgirá la praxis cristiana auténtica, que tiende a transformar la sociedad por medio de la justicia y del amor. En la fe, la Escritura se transforma en factor de dinamismo, de liberación integral.

Los *principios* son los siguientes:

Dios está presente en la historia de su pueblo para salvarlo. Es el Dios de los pobres, que no puede tolerar la opresión ni la injusticia.

Por ello, la exégesis no puede ser neutra, sino que, siguiendo a Dios, debe tomar parte por los pobres y comprometerse en el combate por la liberación de los oprimidos.

La participación en este combate permite precisamente hacer aparecer los sentidos que no se descubren, sino cuando los textos bíblico son leídos en un contexto de solidaridad efectiva con los oprimidos.

Puesto que la liberación de los oprimidos es un proceso colectivo, la comunidad de los pobres es el mejor destinatario para recibir la Biblia como palabra de liberación. Además, puesto que los textos bíblicos han sido escritos para las comunidades, es a estas comunidades a quienes es confiada en primer lugar la lectura de la Biblia. La Palabra de Dios es plenamente actual, gracias sobre todo a la capacidad que poseen los «acontecimientos fundadores» (la salida de Egipto, la pasión y la resurrección de Jesús) de suscitar nuevas realizaciones en el curso de la historia.

La teología de la liberación comprende elementos cuyo valor es indudable: el sentido profundo de la presencia de Dios que salva; la insistencia sobre la dimensión comunitaria de la fe; la urgencia de una praxis liberadora enraizada en la justicia y en el amor; una relectura de la Biblia que busca hacer de la Palabra de Dios la luz y el alimento del Pueblo de Dios, en medio de sus luchas y de sus esperanzas. Así subraya la plena actualidad del texto inspirado.

Pero una lectura tan comprometida de la Biblia comporta riesgos. Como está ligada a un movimiento en plena evolución, las observaciones que siguen no pueden ser sino provisionarias.

Esta lectura se concentra sobre textos narrativos y proféticos que ilustran situaciones de opresión y que inspiran una praxis que tiende a un cambio social. A veces puede ser parcial, no prestando igual atención a otros textos de la Biblia. Es verdad que la exégesis no puede ser neutra; pero también debe cuidarse de no ser unilateral. Por lo demás, el compromiso social y político no es la tarea directa de la exégesis.

Queriendo insertar el mensaje bíblico en el contexto socio-político, teólogos y exegetas se han visto conducidos a recurrir a instrumentos de análisis de la realidad social. En esta perspectiva, algunas corrientes de la teología de la liberación han hecho un análisis inspirado en doctrinas materialistas, y en este marco han leído la Biblia, lo cual no ha dejado de suscitar problemas, particularmente en lo que concierne al principio marxista de la lucha de clases.

Bajo la presión de enormes problemas sociales, el acento ha sido puesto en particular sobre una escatología terrestre, a veces en detrimento de la dimensión escatológica trascendente de la Escritura.

Los cambios sociales y políticos conducen este acercamiento a presentarse nuevas cuestiones y a buscar nuevas orientaciones. Para su desarrollo ulterior y su fecundidad en la Iglesia, un factor decisivo será poner en claro los presupuestos hermenéuticos, sus métodos y su coherencia con la fe y la Tradición del conjunto de la Iglesia.

3. Acercamiento feminista

La hermenéutica bíblica feminista nació hacia fines del siglo XIX en los Estados Unidos, en el contexto socio-cultural de lucha por los derechos de la mujer, con el comité de revisión de la Biblia. Este produjo «The Woman's Bible» en dos volúmenes (New York 1885, 1898). Esta corriente se ha manifestado con nuevo vigor y ha tenido un enorme desarrollo a partir de los años '70, en unión con el movimiento de liberación de la mujer, sobre todo en América del Norte. Para hablar precisamente, se deben distinguir varias hermenéuticas bíblicas feministas, porque los acercamientos utilizados son muy diversos. Su unidad proviene de su tema común, la mujer, y de la finalidad perseguida: la liberación de la mujer y la conquista de derechos iguales a los del varón.

Es oportuno mencionar aquí las tres formas principales de la hermenéutica bíblica feminista: la forma radical, la forma neo-ortodoxa, y la forma crítica.

La forma *radical* rechaza completamente la autoridad de la Biblia, diciendo que ha sido producida por varones para asegurarse la dominación del varón sobre la mujer (androcentrismo).

La forma *neo-ortodoxa* acepta la Biblia como profética y capaz de servir, en la medida en que ella toma partido por los débiles, y por tanto también por la mujer. Esta orientación es adoptada como «canon dentro del canon», para poner en claro todo lo que hay en la Biblia en favor de la liberación de la mujer, y de sus derechos.

La forma *crítica* utiliza una metodología sutil y procura redescubrir la posición y el papel de la mujer cristiana en el movimiento de Jesús y en las iglesias paulinas. En esta época se habría adoptado el igualitarismo. Pero esta situación habría sido disimulada en su mayor parte, en los escritos del Nuevo Testamento y más aún después, porque el patriarcalismo y el androcentrismo han prevalecido progresivamente.

La hermenéutica feminista no ha elaborado un método nuevo. Se sirve de los métodos corrientes en exégesis, especialmente del método histórico-crítico. Pero agrega dos criterios de investigación.

El primero es el criterio feminista, tomado del movimiento de liberación de la mujer, en la línea del movimiento más general de la teología de la liberación. Utiliza una hermenéutica de la sospecha: la historia ha sido escrita regularmente por los vencedores. Para llegar a la verdad es necesario no fiarse de los textos, sino buscar los indicios que revelan otra cosa distinta.

El segundo criterio es sociológico: se apoya sobre el estudio de las sociedades de los tiempos bíblicos, de su estratificación social, y de la posición que ocupaba en ellas la mujer.

En lo que concierne a los escritos neotestamentarios, el objeto de estudio, en definitiva, no es la concepción de la mujer expresada en el Nuevo Testamento, sino la reconstrucción histórica de dos situaciones diferentes de la mujer en el siglo primero: la que era habitual en la sociedad judía y greco-latina, y la otra, innovadora, instituida en el movimiento de Jesús y de las iglesias paulinas, en las cuales se habría formado «una comunidad de discípulos de Jesús, todos iguales». Uno de los apoyos invocados para fundamentar esta visión de las cosas es el texto de *Ga* 3,28. El objetivo es redescubrir para el presente la historia olvidada del papel de la mujer en la Iglesia de los orígenes.

Numerosas aportaciones positivas provienen de la exégesis feminista. Las mujeres han tomado así una parte activa en la investigación exegética. Han logrado, con frecuencia mejor que los hombres, percibir la presencia, la significación, y el papel de la mujer en la Biblia, en la historia de los orígenes cristianos y en la Iglesia. El horizonte cultural moderno, gracias a su mayor atención a la dignidad de la mujer y su papel en la sociedad y en la Iglesia, hace que se dirijan al texto bíblico preguntas nuevas, ocasiones de nuevos descubrimientos. La sensibilidad femenina lleva a entrever y corregir ciertas interpretaciones corrientes tendenciosas, que intentaban justificar la dominación del varón sobre la mujer.

En cuanto concierne al Antiguo Testamento, muchos estudios se han esforzado por llegar a una mejor comprensión de la imagen de Dios. El Dios de la Biblia no es la proyección de una mentalidad patriarcal. El es Padre, pero es también el Dios de la ternura y del amor maternal.

En la medida en que la exégesis feminista se apoya sobre una posición tomada, se expone a interpretar los textos bíblicos de modo tendencioso y por tanto discutible. Para probar sus tesis debe recurrir frecuentemente, a falta de otros mejores, al argumento *ex silentio*. Tales argumentos, se sabe, deben ser tratados cautelosamente.

mente. Jamás bastan para establecer sólidamente una conclusión. Por otra parte, el intento de reconstruir, gracias a indicios fugitivos encontrados en los textos, una situación histórica que estos mismo textos, se supone, querían ocultar, no corresponde ya a un trabajo de exégesis propiamente dicho, porque conduce a rechazar el contenido de los textos inspirados para anteponerles una construcción hipotética diferente.

La exégesis feminista suscita frecuentemente cuestiones de poder en la Iglesia, que son, como se sabe, objeto de discusión y aún de confrontación. En este campo, la exégesis feminista no podrá ser útil a la Iglesia sino en la medida en que no caiga en las trampas que denuncia, y no pierda de vista la enseñanza evangélica sobre el poder como servicio, enseñanza dirigida por Jesús a todos sus discípulos, hombres y mujeres.²

F. Lectura fundamentalista

La lectura fundamentalista parte del principio de que, siendo la Biblia Palabra de Dios inspirada y exenta de error, debe ser leída e interpretada literalmente en todos sus detalles. Por «interpretación literal» entiende una interpretación primaria, literalista, es decir, que excluye todo esfuerzo de comprensión de la Biblia que tenga en cuenta su crecimiento histórico y de su desarrollo. Se opone, pues, al empleo del método histórico-crítico, así como de todo otro método científico para la interpretación de la Escritura.

La lectura fundamentalista tuvo su origen en la época de la Reforma, en una preocupación de fidelidad al sentido literal de la Escritura. Después del Siglo de las Luces, se presentaba, en el pro-

² El texto de este último párrafo fue aprobado por 11 votos favorables sobre 19; 4 votos fueron contrarios, y hubo 4 abstenciones. Los que se oponían al texto pidieron que con el texto fuera publicado el resultado de la votación, a lo cual la Comisión se comprometió.

testantismo, como una protección contra la exégesis liberal. El término «fundamentalista» se relaciona directamente con el Congreso Bíblico Americano tenido en Niágara, en el estado de New York, en 1895. Los exegetas protestantes conservadores definieron allí «cinco puntos de fundamentalismo»: la inerrancia verbal de la Escritura, la divinidad de Cristo, su nacimiento virginal, la doctrina de la expiación vicaria, y la resurrección corporal en la segunda venida de Cristo. Cuando la lectura fundamentalista de la Biblia se propagó en otras partes del mundo, dio origen a otros tipos de lecturas, igualmente «literales», en Europa, Asia, Africa, y América del Sur. Este género de lectura encuentra cada vez más adeptos, a finales del siglo XX, en grupos religiosos y sectas, pero también entre los católicos.

Aunque el fundamentalismo tenga razón de insistir sobre la inspiración divina de la Biblia, la inerrancia de la Palabra de Dios, y las otras verdades bíblicas incluidas en los cinco puntos fundamentales, su modo de presentar estas verdades se enraiza en una ideología que no es bíblica, a pesar de cuanto digan sus representantes. Ella exige una adhesión incondicionada a actitudes doctrinarias rígidas e impone, como fuente única de enseñanza sobre la vida cristiana y la salvación, una lectura de la Biblia que rehúsa todo cuestionamiento y toda investigación crítica.

El problema de base de esta lectura fundamentalista es que, rechazando tener en cuenta el carácter histórico de la revelación bíblica, se vuelve incapaz de aceptar plenamente la verdad de la Encarnación misma. El fundamentalismo rehúye la relación estrecha de lo divino y de lo humano en las relaciones con Dios. Rechaza admitir que la Palabra de Dios inspirada se ha expresado en lenguaje humano y que ha sido escrita, bajo la inspiración divina, por autores humanos, cuyas capacidades y posibilidades eran limitadas. Por esto, tiende a tratar el texto bíblico como si hubiera sido dictado palabra por palabra por el Espíritu, y no llega a reconocer que la Palabra de Dios ha sido formulada en un lenguaje y en una fra-

seología condicionadas por tal o cual época. No concede ninguna atención a las formas literarias, y a los modos humanos de pensar presentes en los textos bíblicos, muchos de los cuales son el fruto de una elaboración que se ha extendido por largos períodos de tiempo, y lleva la marca de situaciones históricas bastante diversas.

El fundamentalismo insiste también, de un modo indebido, sobre la inerrancia de los detalles en los textos bíblicos, especialmente en materia de hechos históricos, o de pretendidas verdades científicas. Frecuentemente considera como histórico lo que no tenía pretensión de historicidad, porque incluye en tal categoría cuanto es referido o narrado con verbos en pretérito, sin la atención necesaria a la posibilidad de un sentido simbólico o figurativo.

El fundamentalismo tiene frecuentemente la tendencia a ignorar o negar los problemas que el texto bíblico presenta en la formulación hebrea, aramea o griega. Está frecuentemente ligado a una traducción determinada, antigua o moderna. Omite igualmente considerar las «relecturas» de ciertos pasajes en el interior mismo de la Biblia.

En lo que concierne a los evangelios, el fundamentalismo no tiene en cuenta el crecimiento de la tradición evangélica, sino que confunde ingenuamente el estadio final de esta tradición (lo que los evangelistas han escrito) con el estadio inicial (las acciones y las palabras del Jesús de la historia). Descuida por eso mismo un dato importante: el modo como las primeras comunidades cristianas han comprendido el impacto producido por Jesús de Nazaret y su mensaje. Ahora bien, éste es un testimonio del origen apostólico de la fe cristiana y su expresión directa. El fundamentalismo desnaturaliza así la llamada lanzada por el evangelio mismo.

El fundamentalismo tiene tendencia también a una gran estrechez de puntos de vista, porque considera conforme a la realidad una cosmología antigua superada, solamente porque se encuentra expresada en la Biblia. Esto impide el diálogo con una concepción

más amplia de las relaciones entre la cultura y la fe. Se apoya sobre una lectura no crítica de algunos textos de la Biblia para confirmar ideas políticas y actitudes sociales marcadas por prejuicios, racistas, por ejemplo, y completamente contrarias al evangelio cristiano.

Finalmente, en su fijación sobre el principio de «sola Scriptura», el fundamentalismo separa la interpretación de la Biblia de la Tradición guiada por el Espíritu, que se desarrolla auténticamente en conexión con la Escritura en el seno de la comunidad de fe. Le falta reconocer que el Nuevo Testamento ha tomado forma en el interior de la Iglesia cristiana, y que es Sagrada Escritura de esta Iglesia, cuya existencia ha precedido a la composición de sus textos. El fundamentalismo, por ello, es frecuentemente antieclesial: desprecia los credos, los dogmas y las prácticas litúrgicas que se han vuelto parte de la tradición eclesiástica, así como la función de enseñanza de la misma Iglesia. Se presenta como una forma de interpretación privada, que no reconoce que la Iglesia ha sido fundada sobre la Biblia, y nutre su vida y su inspiración en las Escrituras.

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

II. CUESTIONES DE HERMENÉUTICA

A. Hermenéuticas filosóficas

El desarrollo de la exégesis se debe repensar teniendo en cuenta la hermenéutica filosófica contemporánea, que ha puesto en evidencia la implicación de la subjetividad en el conocimiento, en particular en el conocimiento histórico. La reflexión hermenéutica ha tomado un nuevo impulso con la publicación de los trabajos de Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey y, sobretudo, Martin Heidegger. En las huellas de estos filósofos, pero también apartándose de ellos, otros autores han profundizado la teoría hermenéutica contemporánea y sus aplicaciones a la Escritura. Entre ellos, mencionaremos especialmente Rudolf Bultmann, Hans Georg Gadamer y Paul Ricœur. Es imposible resumir aquí su pensamiento. Bastará indicar algunas ideas centrales de su filosofía, que tienen una incidencia sobre la interpretación de textos bíblicos.³

1. *Perspectivas modernas*

Constatando la distancia cultural entre el mundo del primer siglo y el del siglo XX, y preocupado por lograr que la realidad de la cual trata la Escritura hable al hombre contemporáneo, *Bultmann* ha insistido sobre la precomprensión necesaria a toda compren-

³ La hermenéutica de la Palabra desarrollada por Gerhard Ebeling y Ernst Fuchs parten de otro acercamiento y suponen otro campo de pensamiento: Se trata de una teología hermenéutica más que de una filosofía hermenéutica. Ebeling está de acuerdo, sin embargo, con autores como Bultmann y Ricœur para afirmar que la Palabra de Dios no encuentra plenamente su sentido sino cuando alcanza a aquéllos a quienes se dirige.

sión, y ha elaborado la teoría de la interpretación existencial de los escritos del Nuevo Testamento. Apoyándose sobre el pensamiento de Heidegger, afirma que la exégesis de un texto bíblico no es posible sin presupuestos que dirigen la comprensión. La precomprensión («Vorverständnis») se funda sobre una relación vital («Lebensverhältnis») del intérprete a la cosa de la cual habla el texto. Para evitar el subjetivismo, es necesario profundizar y enriquecer la precomprensión, más aún, modificarla y corregirla por medio de aquello que dice el texto.

Interrogándose sobre las cuestiones, a partir de las cuales los textos de la Escritura podrían ser comprendidos por el hombre de hoy, Bultmann pretende encontrar la respuesta en las formulaciones de la analítica existencial de Heidegger. Los existenciales heideggerianos tendrían un cierto alcance universal y ofrecerían las estructuras y los conceptos más apropiados para la comprensión de la existencia humana revelada en el mensaje del Nuevo Testamento.

Gadamer subraya igualmente la distancia histórica entre el texto y su intérprete, y retoma y desarrolla la teoría del círculo hermenéutico. Las anticipaciones y las preconcepciones que marcan nuestra comprensión provienen de la tradición que nos sostiene. Esta consiste en un conjunto de datos históricos y culturales que constituyen nuestro contexto vital, nuestro horizonte de comprensión. El intérprete debe entrar en diálogo con la realidad de la cual se trata en el texto. La comprensión se opera en la fusión de los diferentes horizontes, del texto y de su lector («Horizontverschmelzung»), y no es posible si no hay una pertenencia («Zugehörigkeit»), es decir, una afinidad fundamental entre el intérprete y su objeto. La hermenéutica es un proceso dialéctico: la comprensión de un texto es siempre una comprensión más amplia de sí mismo.

Del pensamiento hermenéutico de *Ricoeur* se debe retener primeramente el poner de relieve la función de la distancia como preámbulo necesario para una justa apropiación del texto. Una prime-

ra distancia existe entre el texto y su autor, porque, una vez producido, el texto adquiere una cierta autonomía en relación a su autor, comienza una carrera de sentido. Otra distancia existe entre el texto y sus lectores sucesivos. Estos deben respetar el mundo del texto en su alteridad. Los métodos de análisis literario e histórico son, pues, necesarios para la interpretación. Sin embargo, el sentido de un texto no se da plenamente si no es actualizado en la vivencia de lectores que se lo apropian. A partir de su situación, éstos son llamados a descubrir significaciones nuevas, en la línea del sentido fundamental indicado por el texto. El conocimiento bíblico no debe detenerse en el lenguaje, sino alcanzar la realidad de la cual habla el texto. El lenguaje religioso de la Biblia es un lenguaje simbólico que «da que pensar», un lenguaje del cual no se termina de descubrir las riquezas de sentido, un lenguaje que procura alcanzar una realidad trascendente y que, al mismo tiempo, despierta a la persona humana a la dimensión profunda de su ser.

2. *Utilidad para la exégesis*

¿Qué se puede decir sobre estas teorías contemporáneas de la interpretación de textos? La Biblia es Palabra de Dios para todas las épocas que se suceden. En consecuencia, no se podría prescindir de una teoría hermenéutica que permita incorporar los métodos de crítica literaria e histórica en un modelo de interpretación más amplio. Se trata de franquear la distancia entre el tiempo de los autores y de los primeros destinatarios de los textos bíblicos, y nuestra época contemporánea, para poder actualizar correctamente el mensaje de los textos y nutrir la vida de fe de los cristianos. Toda exégesis de los textos debe ser completada por una «hermenéutica» en el sentido reciente del término.

La necesidad de una hermenéutica, es decir, de una interpretación en el hoy de nuestro mundo, encuentra un fundamento en la Biblia misma y en la historia de su interpretación. El conjunto

de los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento se presenta como el producto de un largo proceso de reinterpretación de los acontecimientos fundadores en relación con la vida de las comunidades de creyentes. En la tradición eclesial, los primeros intérpretes de la Escritura, los Padres de la Iglesia, consideraban que su exégesis de los textos no estaba completa, sino cuando sacaban de ella el sentido para los cristianos de su tiempo en su situación propia. No se es fiel a la intención de los textos bíblicos, sino cuando se procura encontrar, en el corazón de su formulación, la realidad de fe que expresan, y se enlaza ésta a la experiencia creyente de nuestro mundo.

La hermenéutica contemporánea es una sana reacción al positivismo histórico y a la tentación de aplicar al estudio de la Biblia los criterios de objetividad utilizados en las ciencias naturales. Por una parte, los acontecimientos relatados en la Biblia son acontecimiento interpretados. Por otra parte, toda exégesis de los relatos de esos acontecimientos implica necesariamente la subjetividad del exegeta. El justo conocimiento del texto bíblico no es accesible sino a quien tiene una afinidad vivida con aquello de lo cual habla el texto. La cuestión que se presenta a todo intérprete es, pues, la siguiente: ¿Qué teoría hermenéutica hace posible la justa percepción de la realidad profunda de la cual habla la Escritura y permite expresar su significado para el hombre de hoy?

Es necesario reconocer, en efecto, que ciertas teorías hermenéuticas son inadecuadas para interpretar la Escritura. La interpretación existencial de Bultmann, por ejemplo, conduce a encerrar el mensaje cristiano en una filosofía particular. Además, los presupuestos de esta hermenéutica conducen a vaciar, en buena parte, el mensaje religioso de la Biblia de su realidad objetiva (consecuencia de una «desmitologización» excesiva), y tienden a subordinarlo a un mensaje antropológico. La filosofía se vuelve norma, más bien que instrumento, de comprensión de aquello que es el objeto central de toda interpretación: la persona de Jesucristo y los aconteci-

mientos de salvación que se han verificado en nuestra historia. Una auténtica interpretación de la Escritura es, pues, primeramente, aceptación de un sentido presente en los acontecimientos, y de modo supremo, en la persona de Jesucristo.

Este sentido se expresa en los textos. Para evitar el subjetivismo, una buena actualización debe estar fundada sobre el estudio del texto, y los presupuestos de lectura deben ser constantemente sometidos a la verificación por el texto.

La hermenéutica bíblica, si por una parte pertenece al ámbito de la hermenéutica general de todo texto literario e histórico, por otra es un caso único de esta hermenéutica. Sus características específicas le vienen de su objeto. Los acontecimientos de salvación y su cumplimiento en la persona de Jesucristo dan sentido a toda la historia humana. Las interpretaciones históricas nuevas no podrán sino descubrir y desarrollar estas riquezas de sentido. El relato bíblico de estos acontecimientos no puede ser plenamente comprendido solamente por la razón. Ciertos presupuestos particulares, como la fe vivida en la comunidad eclesial y la luz del Espíritu, dirigen su interpretación. Con el crecimiento de la vida en el Espíritu, aumenta en el lector la comprensión de las realidades de las cuales habla el texto bíblico.

B. Sentidos de la Escritura inspirada

El aporte moderno de las hermenéuticas filosóficas y los desarrollos recientes del estudio científico de la literatura, permiten a la exégesis bíblica profundizar la comprensión de su tarea, cuya complejidad se ha vuelto más evidente. La exégesis antigua, que evidentemente no podía tomar en consideración las exigencias científicas modernas, atribuía a todo texto de la Escritura diferentes niveles de sentido. La distinción más corriente se establecía entre el sentido literal y el sentido espiritual. La exégesis medieval distinguía en el sentido espiritual tres aspectos diferentes, que se relacio-

nan, respectivamente, a la verdad revelada, a la conducta que se debía mantener, y al cumplimiento final. De allí el célebre dístico de Agustín de Dinamarca (siglo XIII):

«Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quid speres anagogia».

En reacción contra esta multiplicidad de sentidos, la exégesis histórico-crítica ha adoptado, más o menos abiertamente, la tesis de la unidad de sentido, según la cual un texto no puede tener simultáneamente diferentes significados. Todo el esfuerzo de la exégesis histórico-crítica se dirige a definir «el» sentido de tal o cual texto bíblico en las circunstancias de su producción.

Pero esta tesis choca ahora con la conclusiones de las ciencias del lenguaje y de las hermenéuticas filosóficas, que afirman la polisemia de los textos escritos.

El problema no es simple, y no se presenta del mismo modo en todos los géneros de texto: relatos históricos, parábolas, oráculos, leyes, proverbios, oraciones, himnos, etc. Se pueden dar, sin embargo, algunos principios generales, teniendo en cuenta la diversidad de opiniones.

1. *Sentido literal*

Es no solamente legítimo, sino indispensable, procurar definir el sentido preciso de los textos tal y como han sido producidos por sus autores; sentido llamado «literal». Ya Santo Tomás de Aquino afirmaba su importancia fundamental (*S. Th.* I, q. 1, a. 10, ad 1).

El sentido literal no se debe confundir con el sentido «literalista» al cual se adhieren los fundamentalistas. No basta traducir un texto palabra por palabra para obtener su sentido literal. Es necesario comprenderlo según las convenciones literarias de su tiempo. Cuando un texto es metafórico, su sentido literal no es el que resulta inmediatamente de una comprensión palabra por palabra (por ejemplo: «Tened ceñida la cintura», *Lc* 12,35) sino el que co-

responde al empleo metafórico de los términos («Tened una actitud de disponibilidad»). Cuando se trata de un relato, el sentido literal no comporta necesariamente la afirmación de que los hechos narrados se han producido efectivamente, ya que un relato puede no pertenecer al género histórico, sino ser una obra de imaginación.

El sentido literal de la Escritura es aquél que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es también querido por Dios, autor principal. Se lo puede discernir gracias a un análisis preciso del texto, situado en su contexto literario e histórico. La tarea principal del exegeta es llevar a buen término este análisis, utilizando todas las posibilidades de investigación literaria e histórica, para definir el sentido literal de los textos bíblicos con la mayor exactitud posible (cfr. *Divino Afflante Spiritu*, EB 550,). Con este fin, el estudio de los géneros literarios antiguos es particularmente necesario (*ibid.* 560).

El sentido literal de un texto, ¿es único? En general sí, pero no se trata de un principio absoluto, y esto por dos razones. Por una parte, un autor humano puede querer referirse al mismo tiempo a varios niveles de realidad. El caso es corriente en poesía. La inspiración bíblica no desdeña esta posibilidad de la psicología y del lenguaje humano. El IV evangelio ofrece numerosos ejemplos de esta situación. Por otra parte, aún cuando una expresión humana parece no tener más que un significado, la inspiración divina puede guiar la expresión de modo de producir una ambivalencia. Tal es el caso de la palabra de Caifás en *Jn* 11, 50. Ella expresa a la vez un cálculo político inmoral y una revelación divina. Estos dos aspectos pertenecen, uno y otro, al sentido literal, ya que ambos son puestos en evidencia por el contexto. Este caso es significativo, aunque sea extremo, y pone en guardia contra una concepción demasiado estrecha del sentido literal de los textos inspirados.

Conviene en particular estar atento al aspecto dinámico de muchos textos. El sentido de los salmos reales, por ejemplo, no de-

bería estar limitado estrechamente a las circunstancias históricas de su producción. Hablando del rey, el salmista evoca a la vez una institución concreta, y una visión ideal de la realeza, conforme al designio de Dios, de modo que su texto sobrepasa la institución monárquica tal como se había manifestado en la historia. La exégesis histórico-crítica ha tenido demasiado frecuentemente la tendencia a limitar el sentido de los textos, relacionándolos exclusivamente con circunstancias históricas precisas. Ella debería, más bien, procurar precisar la dirección de pensamiento expresada por el texto; dirección que, en lugar de invitar al exegeta a detener el sentido, le sugiere, al contrario, percibir las extensiones más o menos previsibles.

Una corriente de hermenéutica moderna ha subrayado la diferencia de situación que afecta a la palabra humana puesta por escrito. Un texto escrito tiene la capacidad de ser situado en nuevas circunstancias, que lo iluminan de modo diferente, añadiendo a su sentido determinaciones nuevas. Esta capacidad del texto escrito es especialmente efectiva en el caso de los textos bíblicos, reconocidos como Palabra de Dios. En efecto, lo que ha llevado a la comunidad creyente a conservarlos, es la convicción de que ellos continúan siendo portadores de luz y de vida para las generaciones venideras. El sentido literal está, desde el comienzo, abierto a desarrollos ulteriores, que se producen gracias a «relecturas» en contextos nuevos.

De aquí no se sigue que se pueda atribuir a un texto bíblico cualquier sentido, interpretándolo de modo subjetivo. Es necesario, por el contrario, rechazar, como no auténtica, toda interpretación heterogénea al sentido expresado por los autores humanos en su texto escrito. Admitir sentidos heterogéneos equivaldría a cortar el mensaje bíblico de su raíz, que es la Palabra de Dios comunicada históricamente, y abrir la puerta a un subjetivismo incontrolable.

2. Sentido espiritual

Conviene, sin embargo, no tomar «heterogéneo» en un sentido estrecho, contrario a toda posibilidad de perfeccionamiento superior. El acontecimiento pascual, la muerte y resurrección de Jesús, ha establecido un contexto histórico radicalmente nuevo, que ilumina de modo nuevo los textos antiguos y les hace sufrir una mutación de sentido. En particular, algunos textos que, en las circunstancias antiguas, debían ser considerados como hipérbolos (por ejemplo, el oráculo donde Dios, hablando de un descendiente de David, prometía afirmar «para siempre» su trono, 2 *Sam* 7, 12-13; 1 *Cr* 17, 11-14), deben ser tomados ahora a la letra, porque el Cristo, habiendo resucitado de los muertos, no muere más» (*Rm* 6, 9). Los exegetas que tienen una noción estrecha, «historicista», del sentido literal, considerarán que hay aquí heterogeneidad. Los que están abiertos al aspecto dinámico de los textos, reconocerán una continuidad profunda, al mismo tiempo que un pasaje a un nivel diferente: el Cristo reina para siempre, pero no sobre el trono terrestre de David (cf también *Sl* 2, 7-8; 110, 1.4).

En estos casos se habla a veces de «sentido espiritual». Como regla general, se puede definir el sentido espiritual, comprendido según la fe cristiana, como el sentido expresado por los textos bíblicos, cuando se los lee bajo la influencia del Espíritu Santo en el contexto del misterio pascual de Cristo y de la vida nueva que proviene de él. Este contexto existe efectivamente. El Nuevo Testamento reconoce en él el cumplimiento de las Escrituras. Es, pues, normal releer las Escrituras a la luz de este nuevo contexto, que es el de la vida en el Espíritu.

De la definición dada se pueden deducir varias precisiones útiles sobre las relaciones entre sentido espiritual y sentido literal.

Contrariamente a una opinión corriente, no hay una necesaria distinción entre ambos. Cuando un texto bíblico se refiere directamente al misterio pascual de Cristo o a la vida nueva que resulta de

él, su sentido literal es un sentido espiritual. Este es el caso habitual en el Nuevo Testamento. Por eso es el Antiguo Testamento la parte de la Biblia a propósito de la cual la exégesis cristiana habla más frecuentemente de sentido espiritual. Pero ya en el Antiguo Testamento los textos tienen, en numerosos casos, un sentido religioso y espiritual como sentido literal. La fe cristiana reconoce en esos textos una relación anticipada con la vida nueva traída por Cristo.

Cuando hay distinción, el sentido espiritual no puede jamás estar privado de relación con el sentido literal. Este continúa siendo la base indispensable. De otro modo, no se podría hablar de «cumplimiento» de la Escritura. Para que haya «cumplimiento», es esencial una relación de continuidad y de conformidad. Pero es necesario también que haya un pasaje a un nivel superior de realidad.

El sentido espiritual no se debe confundir con las interpretaciones subjetivas dictadas por la imaginación o la especulación intelectual. Aquel proviene de la relación del texto con datos reales que no le son extraños: el acontecimiento pascual y su inagotable fecundidad, que constituyen el punto más alto de la intervención divina en la historia de Israel, para beneficio de la humanidad entera.

La lectura espiritual, hecha en comunidad o individualmente, no descubre un sentido espiritual auténtico si no se mantiene en esta perspectiva. Hay entonces una relación de tres niveles de realidad: el texto bíblico, el misterio pascual y las circunstancias presentes de vida en el Espíritu.

Persuadidos de que el misterio de Cristo da la clave de interpretación de todas las Escrituras, los exegetas antiguos se esforzaban por encontrar un sentido espiritual en los menores detalles de los textos bíblicos —por ejemplo, en cada prescripción de las leyes rituales—, sirviéndose de métodos rabínicos o inspirándose en el alegorismo helenístico. La exégesis moderna no puede considerar

este tipo de intentos como interpretación válida, no obstante cuál haya podido ser en el pasado su utilidad pastoral (*Divino Afflante Spiritu*, EB 553).

Uno de los aspectos posibles del sentido espiritual es el tipológico, del cual se dice habitualmente que pertenece, no a la Escritura misma, sino a las realidades expresadas por la Escritura: Adán es figura de Cristo (cf *Rm* 5, 14), el diluvio figura del bautismo (*1 Pe* 3, 20-21), etc. De hecho, la relación tipológica está basada ordinariamente sobre el modo cómo la Escritura describe la realidad antigua (p. ej. la voz de Abel: *Gen* 4, 10; *Heb* 11, 4; 12, 24), y no simplemente sobre esta realidad. En consecuencia, se trata propiamente, en tal caso, de un sentido de la Escritura.

3. Sentido pleno

La categoría relativamente reciente de «sentido pleno» (*sensus plenior*) suscita discusiones. El sentido pleno se define como un sentido profundo del texto, querido por Dios, pero no claramente expresado por el autor humano. Se descubre la existencia de este sentido en un texto bíblico, cuando se lo estudia a la luz de otros textos bíblicos que lo utilizan, o en su relación con el desarrollo interno de la revelación.

Se trata, pues, del significado que un autor bíblico atribuye a un texto bíblico anterior, cuando lo vuelve a emplear en un contexto que le confiere un sentido literal nuevo; o bien de un significado, que una tradición doctrinal auténtica o una definición conciliar, da a un texto de la Biblia. Por ejemplo, el contexto de *Mt* 1, 23 da un sentido pleno al oráculo de *Is* 7, 14 sobre la *almah* que concebirá, utilizando la traducción de los Setenta (*parthenos*): «La *virgen* concebirá». La doctrina patristica y conciliar sobre la Trinidad expresa el sentido pleno de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre Dios, Padre, Hijo y Espíritu. La definición de pecado original del Concilio de Trento proporciona el sentido pleno de la

enseñanza de Pablo en *Rm* 5, 12-21 a propósito de las consecuencias del pecado de Adán para la humanidad. Pero cuando falta un control de esta naturaleza, por un texto bíblico explícito o por una tradición doctrinal auténtica, el recurso a un pretendido sentido pleno podría conducir a interpretaciones desprovistas de toda validez.

En definitiva, se puede considerar el «sentido pleno» como otro modo de designar el sentido espiritual de un texto bíblico, en el caso en que el sentido espiritual se distingue del sentido literal. Su fundamento es que el Espíritu Santo, autor principal de la Biblia, puede guiar al autor humano en la elección de sus expresiones de tal modo, que ellas expresen una verdad de la cual él no percibe toda su profundidad. Esta es más completamente revelada en el curso del tiempo; por una parte, gracias a realizaciones divinas ulteriores que manifiestan mejor el alcance de los textos; y por otra, gracias a la inserción de los textos en el canon de las Escrituras. Así se constituye un nuevo contexto, que revela potencialidades de sentido que el contexto primitivo dejaba en la oscuridad.

III. DIMENSIONES CARACTERÍSTICAS DE LA INTERPRETACIÓN CATÓLICA

La exégesis católica no procura distinguirse por un método científico particular. Ella reconoce que uno de los aspectos de los textos bíblicos es ser obra de autores humanos, que se han servido de sus propias capacidades de expresión y de medios que su tiempo y su medio social ponían a su disposición. En consecuencia, ella utiliza sin segundas intenciones, todos los métodos y acercamientos científicos que permiten captar mejor el sentido de los textos en su contexto lingüístico, literario, socio-cultural, religioso e histórico, iluminándolos también por el estudio de sus fuentes y teniendo en cuenta la personalidad de cada autor (cf *Divino Afflante Spiritu*, EB 557). La exégesis católica contribuye así activamente al desarrollo de los métodos y al progreso de la investigación.

Lo que la caracteriza es que se sitúa conscientemente en la tradición viva de la Iglesia, cuya primera preocupación es la fidelidad a la revelación testimoniada por la Biblia. Las hermenéuticas modernas han puesto en evidencia, como hemos recordado, la imposibilidad de interpretar un texto sin partir de una «precomprensión» de uno u otro género. El exegeta católico aborda los escritos bíblicos con una precomprensión, que une estrechamente la cultura moderna científica y la tradición religiosa proveniente de Israel y de la comunidad cristiana primitiva. Su interpretación se encuentra así en continuidad con el dinamismo de interpretación que se manifiesta en el interior mismo de la Biblia, y que se prolonga luego en la vida de la Iglesia. Ella corresponde a la exigencia de afinidad vital entre el intérprete y su objeto, afinidad que constituye una de las condiciones de posibilidad de la empresa exegetica.

Toda precomprensión comporta sin embargo peligros. En el caso de la exégesis católica, existe el riesgo de atribuir a los textos

bíblicos un sentido que no expresan, sino que es el fruto de un desarrollo ulterior de la tradición. El exegeta debe prevenir este riesgo.

A. La interpretación en la Tradición bíblica

Los textos de la Biblia son la expresión de tradiciones religiosas que existían antes de ellos. El modo cómo se relacionan con las tradiciones es diferente en cada caso, ya que la creatividad de los autores se manifiesta en diversos grados. En el curso del tiempo, múltiples tradiciones han confluído poco a poco para formar una gran tradición común. La Biblia es una manifestación privilegiada de este proceso que ella ha contribuido a realizar y del cual continúa siendo norma reguladora.

«La interpretación en la Tradición bíblica» comporta una gran variedad de aspectos. Se puede entender como el modo con el cual la Biblia interpreta las experiencias humanas fundamentales o los acontecimientos particulares de la historia de Israel, o como el modo en el cual los textos bíblicos utilizan las fuentes, escritas u orales —de las cuales algunas pueden provenir de otras religiones o culturas—, reinterpretándolas. Siendo nuestro tema la interpretación *de la Biblia*, no queremos tratar aquí estas amplias cuestiones, sino simplemente proponer algunas observaciones sobre la interpretación de los textos bíblicos en el interior de la Biblia misma.

1. *Relecturas*

Lo que contribuye a dar a la Biblia su unidad interna, única en su género, es que los escritos bíblicos posteriores se apoyan con frecuencia sobre los escritos anteriores. Aluden a ellos, proponen «relecturas» que desarrollan nuevos aspectos del sentido, a veces muy diferentes del sentido primitivo, o inclusive se refieren a ellos explícitamente, sea para profundizar el significado, sea para afirmar su realización.

Así, la herencia de una tierra, prometida por Dios a Abrahán para su descendencia (*Gn* 15, 7.18), se convierte en la entrada en el santuario de Dios (*Ex* 15, 17), en una participación en el reposo de Dios (*Sl* 132, 7-8), reservada a los verdaderos creyentes (*Sl* 95, 8-11; *He* 3, 7-4, 11), y, finalmente, en la entrada en el santuario celestial (*Heb* 6, 12. 18-20), «herencia eterna» (*Heb* 9,15).

El oráculo de Natán, que promete a David una «casa», es decir, una sucesión dinástica «estable para siempre» (2 *Sam* 7, 12-16), es recordado en numerosas oportunidades (2 *Sam* 23, 5; 1 *Re* 2, 4; 3, 6; 1 *Cr* 17, 11-14), especialmente en el tiempo de la angustia (*Sl* 89, 20-38), no sin variaciones significativas, y es prolongada por otros oráculos (*Sl* 2, 7-9; 110, 1-4; *Am* 9, 11; *Is* 7, 13-14; *Jr* 23, 5-6; etc.), de los cuales algunos anuncian el retorno del reino de David mismo (*Os* 3,5; *Jr* 30,8; *Ez* 34,24; 37,24-25; cfr. *Mc* 11, 10). El reino prometido se vuelve así universal (*Sl* 2, 8; *Dn* 2, 35.44; 7, 14; cfr. *Mt* 28, 18). El realiza en plenitud la vocación del hombre (*Gn* 1, 28; *Sl* 8, 6-9; *Sb* 9, 2-3; 10, 2).

El oráculo de Jeremías sobre los 70 años de castigo merecidos por Jerusalén y Judá (*Jr* 25, 11-12; 29, 10) es recordado en 2 *Cr* 25, 20-23, que constata la realización; pero es meditado de un modo nuevo, mucho después, por el autor de Daniel, en la convicción de que esta palabra de Dios contiene aún un sentido oculto, que debe irradiar su luz sobre la situación presente (*Dn* 9, 24-27).

La afirmación fundamental de la justicia retributiva de Dios, que recompensa a los buenos y castiga a los malvados (*Sl* 1,1-6; 112,1-10; *Lv* 26,3-33; etc.), choca con la experiencia inmediata, que frecuentemente no corresponde a aquélla. La Escritura expresa entonces con vigor el desacuerdo y la protesta (*Sl* 44: *Job* 10,1-7; 13,3-28; 23--24) y profundiza progresivamente el misterio (*Sl* 37; *Job* 38-42; *Is* 53; *Sb* 3--5).

2. Relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento

Las relaciones intertextuales toman una extrema densidad en los escritos del Nuevo Testamento, todos ellos tapizados de alusio-

nes al Antiguo Testamento y de citas explícitas. Los autores del Nuevo Testamento reconocen al Antiguo Testamento valor de revelación divina. Proclaman que la revelación ha encontrado su cumplimiento en la vida, la enseñanza y sobre todo la muerte y resurrección de Jesús, fuente de perdón y vida eterna. «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y fue sepultado; resucitó al tercer día según las Escrituras y se apareció...» (1 Cor 15, 3-5). Este es el núcleo central de la predicación apostólica (1 Cor 15,11).

Como siempre, entre las Escrituras y los acontecimientos que las llevan a cumplimiento, las relaciones no son de simple correspondencia material, sino de iluminación recíproca y de progreso dialéctico: se constata a la vez, que las Escrituras revelan el sentido de los acontecimientos y que los acontecimientos revelan el sentido de las Escrituras; es decir, que obligan a renunciar a ciertos aspectos de la interpretación recibida, para adoptar una interpretación nueva.

Desde el tiempo de su actividad pública, Jesús había tomado una posición personal original, diferente de la interpretación tradicional de su tiempo, la «de los escribas y fariseos» (Mt 5, 20). Numerosos son los testimonios: las antítesis del Sermón de la montaña (Mt 5,21-48), la libertad soberana de Jesús en la observancia del sábado (Mc 2, 27-28 y par.), su modo de relativizar los preceptos de pureza ritual (Mc 7,1-23, y par.), su exigencia radical, al contrario en otros campos (Mt 10,2-12 y par.; 10,17-27 y par.) y sobre todo su actitud de acogida hacia los «publicanos y pecadores» (Mc 2,15-17 y par.). Esto no era un capricho contestatario sino, al contrario, fidelidad profunda a la voluntad de Dios expresada en la Escritura (cfr. Mt 5,17; 9,13; Mc 7,8-13 y par.; 10,5-9 y par.).

La muerte y la resurrección de Jesús han llevado al extremo la evolución comenzada, provocando, en algunos puntos, una ruptura completa, al mismo tiempo que una apertura inesperada. La muer-

te del Mesías, «rey de los judíos» (*Mc* 15, 26 y par.), ha provocado una transformación de la interpretación histórica de los salmos reales y de los oráculos mesiánicos. Su resurrección y su glorificación celestial como Hijo de Dios han dado a esos mismo textos una plenitud de sentido, antes inconcebible. Expresiones que parecían hiperbólicas deben, a partir de ese momento, ser tomados literalmente. Ellas aparecen como preparadas por Dios para expresar la gloria de Cristo Jesús, ya que Jesús es verdaderamente «Señor» (*Sl* 110,1) en el sentido más fuerte del término (*He* 2,36; *Flp* 2,10-11; *Heb* 1,10-12). El es el Hijo de Dios (*Sl* 2,7; *Mc* 14,62; *Rm* 1, 3-4), Dios con Dios (*Sl* 45, 7; *Heb* 1, 8; *Jn* 1,1; 20,28). «Su reino no tendrá fin» (*Lc* 1, 32-33; cfr. *1 Cr* 17, 11-14; *Sl* 45, 7; *Heb* 1, 8), y él es al mismo tiempo «sacerdote eterno» (*Sl* 110, 4; *Heb* 5, 6-10; 7, 23-24).

A la luz del acontecimiento de la Pascua, los autores del Nuevo Testamento han releído el Antiguo Testamento. El Espíritu Santo enviado por el Cristo glorificado (cf *Jn* 15, 26; 16, 7) les ha hecho descubrir el sentido espiritual. Han sido así llevados a afirmar, más que nunca, el valor profético del Antiguo Testamento; pero, por otra parte, a relativizar fuertemente su valor como institución salvífica. Este segundo punto de vista, que aparece ya en los evangelios (cf *Mt* 11, 11-13 y par.; 12, 41-42 y par; *Jn* 4, 12-14; 5, 37; 6, 32), se manifiesta con todo su vigor en alguna cartas paulinas, así como en la Carta a los Hebreos. Pablo y el autor de la Carta a los Hebreos demuestran que la Torah, como revelación, anuncia ella misma su propio fin como sistema legislativo (*Ga* 2,15-5,1; *Rm* 3, 20-21; 6, 14; *Heb* 7, 11-19; 10, 8-9). Por ello, los paganos que se adhieren a la fe en Cristo no deben ser sometidos a todos los preceptos de la legislación bíblica, reducida ahora, como conjunto, a la institución legal de un pueblo particular. Pero ellos deben, sí, nutrirse del Antiguo Testamento como Palabra de Dios, que les permite descubrir mejor todas las dimensiones del misterio pascual del cual viven (cf *Lc* 24, 25-27.44-45; *Rm* 1, 1-2).

Las relaciones entre el Nuevo y el Antiguo Testamento en la Biblia cristiana no son, pues, simples. Cuando se trata de utilizar textos particulares, los autores del Nuevo Testamento han recurrido naturalmente a los conocimientos y procedimientos de interpretación de su época. Sería un anacronismo exigir de ellos que estuvieran conformes a los métodos científicos modernos. El exegeta debe más bien adquirir el conocimiento de los procedimientos antiguos, para poder interpretar correctamente el uso que se hace de ellos. Es verdad, por otra parte, que no se puede otorgar un valor absoluto a lo que es conocimiento humano limitado.

Conviene finalmente añadir que en el Nuevo Testamento, como ya en el Antiguo Testamento, se observa la yuxtaposición de perspectivas diferentes, a veces en tensión unas con otras; por ejemplo sobre la situación de Jesús (*Jn* 8, 29; 16, 32 y *Mc* 15, 34), o sobre el valor de la Ley mosaica (*Mt* 5, 17-19 y *Rm* 6, 14), o sobre la necesidad de las obras para la justificación (*Sant* 2, 24 y *Rm* 3, 28; *Ef* 2, 8-9). Una de las características de la Biblia es precisamente la ausencia de un sistema, y por el contrario, la presencia de tensiones dinámicas. La Biblia ha acogido varios modos de interpretar los mismos acontecimientos o de pensar los mismos problemas. Ella invita así a rechazar el simplismo y la estrechez de espíritu.

3. *Algunas conclusiones*

De cuanto se acaba de decir, se puede concluir que la Biblia contiene numerosas indicaciones y sugerencias sobre el arte de interpretarla. La Biblia es, ella misma, desde los comienzos, interpretación. Sus textos han sido reconocidos por las comunidades de la Antigua Alianza y del tiempo apostólico como expresiones válidas de su fe. Según la interpretación de las comunidades y en unión con ellas, han sido reconocidos como Sagrada Escritura (así, p. ej., el Cantar de los Cantares ha sido reconocido como Sagrada Escritura en cuanto se aplica a la relación entre Dios e Israel). En el cur-

so de la formación de la Biblia, los escritos que la componen han sido, en numerosos casos, reelaborados y reinterpretados para responder a situaciones nuevas, antes desconocidas.

El modo de interpretar los textos, que se manifiesta en la Sagrada Escritura, sugiere las siguientes observaciones:

Puesto que la Sagrada Escritura se ha constituido sobre la base del consenso de las comunidades creyentes, que han reconocido en su texto la expresión de la fe revelada, su interpretación misma debe ser, para la fe viviente de las comunidades eclesiales, fuente de consenso sobre los puntos esenciales.

Puesto que la expresión de la fe, tal como se encuentra en la Sagrada Escritura reconocida por todos, se ha renovado continuamente para enfrentar situaciones nuevas —lo cual explica las «relecturas» de numerosos textos bíblicos—, la interpretación de la Biblia debe tener igualmente un aspecto de creatividad y afrontar las cuestiones nuevas, para responder a ellas a partir de la Biblia.

Puesto que los textos de la Sagrada Escritura tienen a veces tensiones entre ellos, la interpretación debe necesariamente ser plural. Ninguna interpretación particular puede agotar el sentido del conjunto, que es una sinfonía a varias voces. La interpretación de un texto particular debe, pues, evitar la exclusividad.

La Sagrada Escritura está en diálogo con las comunidades creyentes, porque ha surgido de sus tradiciones de fe. Sus textos se han desarrollado en relación con esas tradiciones y han contribuido, recíprocamente, a su desarrollo. La interpretación de la Escritura se debe hacer, pues, en el seno de la Iglesia en su pluralidad y su unidad, y en la tradición de fe.

Las tradiciones de fe forman el medio vital en el cual se ha insertado la actividad literaria de los autores de la Sagrada Escritura. Esta inserción comprendía también la participación en la vida litúrgica y en la actividad exterior de las comunidades, en su mundo espiritual, su cultura, y en las peripecias de su destino histórico. La

interpretación de la Sagrada Escritura exige, pues, de manera semejante, la participación de los exegetas en toda la vida y la fe de la comunidad creyente de su tiempo.

El diálogo con la Sagrada Escritura en su conjunto, y por tanto con la comprensión de la fe propia de épocas anteriores, se acompaña necesariamente con un diálogo con la generación presente. Esto implica establecer una relación de continuidad, pero también constatar las diferencias. La interpretación de la Escritura comporta, por tanto, un trabajo de verificación y de selección: está en continuidad con las tradiciones exegéticas anteriores, de las cuales conserva y vuelve a emplear muchos elementos, pero sobre otros puntos se distancia de ellas, para poder progresar.

B. La interpretación en la Tradición de la Iglesia

La Iglesia, pueblo de Dios, tiene conciencia de ser ayudada por el Espíritu Santo en su comprensión e interpretación de las Escrituras. Los primeros discípulos de Jesús sabían que no estaban en grado de comprender inmediatamente, en todos sus aspectos, la plenitud que habían recibido. Experimentaban, en su vida de comunidad vivida con perseverancia, una profundización y una explicitación progresiva de la revelación recibida. Reconocían en esto la influencia y la acción del «Espíritu de Verdad» que el Cristo les había prometido para guiarlos hacia la plenitud de la verdad (*Jn* 16,12-13). La Iglesia continúa su camino del mismo modo, sostenida por la promesa de Cristo: «El Paráclito, El Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas y os hará recordar todo lo que yo os había dicho» (*Jn* 14,26).

1. *Formación del Canon.*

Guiada por el Espíritu Santo y a la luz de la Tradición viviente que ha recibido, la Iglesia ha discernido los escritos que deben

ser conservados como Sagrada Escritura en el sentido que «habiendo sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, han sido transmitidos como tales a la Iglesia» (*Dei Verbum*, 11) y contienen «la verdad que Dios ha querido consignar en las sagradas Letras para nuestra salvación» (*ibid.*).

El discernimiento del «canon» de la Sagrada Escritura ha sido el punto de llegada de un largo proceso. Las comunidades de la Antigua Alianza (a partir de grupos particulares como los círculos proféticos o el ambiente sacerdotal, hasta el conjunto del pueblo) han reconocido en un cierto número de textos la Palabra de Dios que suscitaba su fe y los guiaba en la vida. Ellas han recibido esos textos como un patrimonio que debía ser conservado y transmitido. Así, los textos han dejado de ser simplemente la expresión de la inspiración de autores particulares; se han convertido en propiedad común del pueblo de Dios. El Nuevo Testamento testimonia su veneración por esos textos sagrados, que él recibe como una preciosa herencia transmitida por el pueblo judío. Los considera «Sagradas Escrituras» (*Rm* 1,2), «inspiradas» por el Espíritu de Dios (*2 Tim* 3,16; cf *2 Pe* 1,20-21), que «no pueden ser abolidas» (*Jn* 10, 35).

A estos textos que forman «el Antiguo Testamento» (cfr. *2 Cor* 3, 14), la Iglesia ha unido estrechamente los escritos donde ella ha reconocido, por una parte, el testimonio auténtico, proveniente de los apóstoles (cf *Lc* 1, 2; *1 Jn* 1,1-3) y garantizados por el Espíritu Santo (cf *1 Pe* 1,12), sobre «todo lo que Jesús comenzó a hacer y enseñar» (*He* 1,1) y, por otra parte, las instrucciones dadas por los mismos apóstoles y por otros discípulos para constituir la comunidad de los creyentes. Esta doble serie de escritos ha recibido, seguidamente, el nombre de «Nuevo Testamento».

En este proceso, numerosos factores han jugado un papel: la certeza de que Jesús —y los apóstoles con él— habían reconocido el Antiguo Testamento como Escritura inspirada, y de que el misterio pascual constituía su cumplimiento; la convicción de que los

escritos del Nuevo Testamento provienen auténticamente de la predicación apostólica (lo cual no implica que hayan sido todos ellos compuestos por los apóstoles mismos); la constatación de su conformidad con la regla de fe, y de su uso en la liturgia cristiana; en fin, la de su acuerdo con la vida eclesial de las comunidades y de su capacidad de nutrir esa vida.

Discerniendo el canon de las Escrituras, la Iglesia discernía también y definía su propia identidad, de modo que las Escrituras son, a partir de ese momento, un espejo en el cual la Iglesia puede redescubrir constantemente su identidad, y verificar, siglo tras siglo, el modo cómo ella responde sin cesar al evangelio, del cual se dispone a ser el medio de transmisión (*Dei Verbum*, 7). Esto confiere a los escritos canónicos un valor salvífico y teológico completamente diferente del de otros textos antiguos. Si estos últimos pueden arrojar mucha luz sobre los orígenes de la fe, no pueden nunca sustituir la autoridad de los escritos considerados como canónicos, y por tanto fundamentales para la comprensión de la fe cristiana.

2. *Exégesis patristica*

Desde los primeros tiempos, se ha comprendido que el mismo Espíritu Santo, que ha impulsado a los autores del Nuevo Testamento a poner por escrito el mensaje de salvación (*Dei Verbum*, 7; 18), asiste a la Iglesia continuamente para interpretar los escritos inspirados (cf Ireneo, *Adv. Haer.* 3.24.1; 4.33.8; Orígenes, *De Princ.* 2.7.2; Tertuliano, *De Praescr.*, 22).

Los Padres de la Iglesia, que tienen un papel particular en el proceso de formación del canon, tienen, de modo semejante, un papel fundador en relación a la tradición viva, que sin cesar acompaña y guía la lectura y la interpretación que la Iglesia hace de las Escrituras (cf *Providentissimus*, EB 110-111; *Divino Afflante Spiritu*, 28-30, EB 554; *Dei Verbum*, 23; PCB, *Instr. de Evang. histor.*,

1). En el curso de la gran Tradición, la contribución particular de la exégesis patristica consiste en esto: ella ha sacado del conjunto de la Escritura las orientaciones de base que han dado forma a la tradición doctrinal de la Iglesia, y ha proporcionado una rica enseñanza teológica para la instrucción y la alimentación espiritual de los fieles.

En los Padres de la Iglesia, la lectura de la Escritura y su interpretación ocupan un lugar considerable. Lo testimonian primeramente las obras directamente ligadas a la comprensión de las Escrituras, es decir, las homilias y los comentarios, pero también las obras de controversia y teología, donde la referencia a la Escritura sirve como argumento principal.

El lugar habitual de la lectura bíblica es la iglesia, durante la liturgia. Por eso, la interpretación propuesta es siempre de naturaleza teológica, pastoral y teologal, al servicio de las comunidades y de cada uno de los fieles.

Los Padres consideran la Biblia ante todo como el Libro de Dios, obra única de un único autor. No reducen, sin embargo, a los autores humanos a meros instrumentos pasivos, y saben asignar a tal o cual libro, tomado individualmente, una finalidad particular. Pero su tipo de acercamiento no concede sino ligera atención al desarrollo histórico de la revelación. Numerosos Padres de la Iglesia presentan el Logos, Verbo de Dios, como autor del Antiguo Testamento y afirman así que toda la Escritura tiene un alcance cristológico.

Salvo algunos exegetas de la Escuela Antioquena (Teodoro de Mopsuestia en particular), los Padres se sienten autorizados a tomar una frase fuera de su contexto para reconocer allí una verdad revelada por Dios. En la apologética, frente a los judíos, o en la controversia dogmática con otras teologías, no dudan en apoyarse sobre interpretaciones de este tipo.

Preocupados sobre todo por vivir de la Biblia en comunión con sus hermanos, los Padres se contentan frecuentemente con uti-

lizar los textos bíblicos corrientes en su ambiente. Orígenes se interesa metódicamente por la Biblia hebrea, sobre todo animado por la preocupación de argumentar frente a los judíos a partir de textos aceptables para ellos. S. Jerónimo resulta una excepción cuando exalta la *hebraica veritas*.

Los Padres practican de modo más o menos frecuente el método alegórico para disipar el escándalo que podrían sentir algunos cristianos y los adversarios paganos del cristianismo, frente a tal o cual pasaje de Biblia. Pero la literalidad y la historicidad de los textos son raramente anuladas. El recurso de los Padres a la alegoría supera generalmente el fenómeno de una adaptación al método alegórico de los autores paganos.

El recurso a la alegoría deriva también de la convicción de que la Biblia, libro de Dios, ha sido dado por él a su pueblo, la Iglesia. En principio nada se debe dejar de lado, como fuera de uso o definitivamente caduco. Dios dirige a su pueblo cristiano un mensaje siempre actual. En sus explicaciones de la Biblia, los Padres mezclan y entrecruzan las interpretaciones tipológicas y alegóricas de un modo difícilmente discernible, siempre con una finalidad pastoral y pedagógica. Cuanto ha sido escrito, lo ha sido para nuestra instrucción (cf 1 *Cor* 10,11).

Persuadidos de que se trata del libro de Dios, el cual es, por tanto, inagotable, los Padres creen poder interpretar tal pasaje según tal esquema alegórico, pero consideran que cada uno queda libre de proponer otra cosa, mientras respete la analogía de la fe.

La interpretación alegórica de las Escrituras que caracteriza la exégesis patristica, puede desorientar al hombre moderno. Pero la experiencia de Iglesia que refleja esta exégesis, ofrece una contribución siempre útil (cf *Divino Afflante Spiritu*, 31-32; *Dei Verbum*, 23). Los Padres enseñan a leer teológicamente la Biblia en el seno de una tradición viva, con un auténtico espíritu cristiano.

3. *Papel de los diferentes miembros de la Iglesia en la interpretación.*

Las Escrituras dadas a la Iglesia son el tesoro común del cuerpo completo de los creyentes: «La Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la Palabra de Dios, encomendado a la Iglesia, al que se adhiere todo el pueblo santo unido a sus pastores, y así persevera constantemente en la doctrina de los apóstoles...» (*Dei Verbum*, 10; cf también 21). La familiaridad de los fieles con el texto de las Escrituras ha sido más notable en unas épocas de la historia de la Iglesia que en otras. Pero las Escrituras han ocupado una posición de primer plano en todos los momentos importantes de renovación en la vida de la Iglesia, desde el movimiento monástico de los primeros siglos hasta la época reciente del Concilio Vaticano II.

Este mismo Concilio enseña que todos los bautizados, cuando participan, en la fe de Cristo, en la celebración de la Eucaristía, reconocen la presencia de Cristo también en su palabra, «pues cuando se lee en la iglesia la Sagrada Escritura, es El quien habla» (*Sacrosanctum Concilium*, 7). A este escuchar la palabra ellos aportan «el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo. (...) Con ese sentido de la fe, que el Espíritu de verdad suscita y sostiene, el pueblo de Dios, bajo la dirección del sagrado magisterio, al que sigue fielmente, recibe, no ya la palabra de los hombres, sino la verdadera palabra de Dios (cf 1 *Te* 2,13); se adhiere indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos (cfr. *Jds* 3), penetra más profundamente en ella con rectitud de juicio y la aplica con mayor plenitud en la vida» (*Lumen Gentium*, 12).

Así pues, todos los miembros de la Iglesia tienen un papel en la interpretación de las Escrituras. En el ejercicio de su ministerio pastoral, *los obispos*, en cuanto sucesores de los apóstoles, son los primeros testigos y garantes de la tradición viva en la cual las Escrituras son interpretadas en cada época. «Iluminados por el Espíritu de verdad, deben conservar fielmente la Palabra de Dios, explicar-

la, y difundirla por su predicación» (*Dei Verbum* 9; cf *Lumen Gentium* 25). En tanto que colaboradores de los obispos, los sacerdotes tienen como primera obligación la proclamación de la Palabra (*Presbyterorum Ordinis*, 4). Están dotados de un carisma particular para la interpretación de la Escritura, cuando transmitiendo, no sus ideas personales, sino la Palabra de Dios, aplican la verdad eterna del evangelio a las circunstancias concretas de la vida (*ibid*). Corresponde a los sacerdotes y a los diáconos, sobre todo cuando administran los sacramentos, poner de relieve la unidad que forman Palabra y Sacramento en el ministerio de la Iglesia.

Como presidentes de la comunidad eucarística y educadores de la fe, los ministros de la Palabra tienen como tarea principal, no simplemente enseñar, sino ayudar a los fieles a comprender y discernir lo que la Palabra de Dios les dice al corazón cuando escuchan y meditan las Escrituras. Así, el conjunto de la Iglesia local, según el modelo de Israel, pueblo de Dios (*Ex* 9, 5-6), se convierte en una comunidad que sabe que Dios le habla (cf *Jn* 6, 45), y se apresura a escuchar la Palabra con fe, amor y docilidad (*Dt* 6, 4-6). Tales comunidades, que escuchan verdaderamente, se convierten en vigorosos núcleos de evangelización y diálogo, así como de transformación social, a condición de estar siempre unidos en la fe y en el amor de la totalidad de la Iglesia (*Evangelii Nuntiandi*, 57-58; CDF, *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación*, 69-70).

El Espíritu también ha sido dado, ciertamente, a los cristianos individualmente, de modo que puedan arder sus corazones dentro de ellos (cfr. *Lc* 24, 32), cuando oran y estudian en la oración las Escrituras, en el contexto de su vida personal. Por ello, el Concilio Vaticano II ha pedido con insistencia que el acceso a las Escrituras sea facilitado de todos los modos posibles (*Dei Verbum*, 22; 25). Este tipo de lectura, hay que notarlo, no es nunca completamente privado, ya que el creyente lee e interpreta siempre la Escritura en la fe de la Iglesia y aporta a la comunidad el fruto de su lectura, para enriquecer la fe común.

Toda la tradición bíblica, y de un modo más particular, la enseñanza de Jesús en los evangelios, indican como oyentes privilegiados de la Palabra de Dios a aquéllos que el mundo considera como *gente de humilde condición*. Jesús ha reconocido que las cosas ocultas a los sabios y prudentes han sido reveladas a los simples (Mt 11, 25; Lc 10, 21) y que el Reino de Dios pertenece a aquéllos que se asemejan a los niños (Mc 10, 4 y par.).

En la misma línea, Jesús ha proclamado: «Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios» (Lc 6, 20; cfr. Mt 5, 3). Entre los signos de los tiempos mesiánicos se encuentra la proclamación de la buena noticia a los pobres (Lc 4, 18; 7, 22; Mt 11, 5; cf CDF, *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación*, 47-48). Aquéllos que, en su desamparo y privación de recursos humanos, son llevados a poner su única esperanza en Dios y su justicia, tienen una capacidad de escuchar y de interpretar la Palabra de Dios, que debe ser tomada en cuenta por el conjunto de la Iglesia y exige también una respuesta a nivel social.

Reconociendo la diversidad de dones y de funciones que el Espíritu pone al servicio de la comunidad, en particular el don de enseñar (1 Cor 12, 28-30; Rm 12, 6-7; Ef 4, 11-16), la Iglesia estima a aquéllos que manifiestan una capacidad particular de contribuir a la construcción del cuerpo de Cristo por su competencia en la interpretación de la Escritura (*Divino Afflante Spiritu*, 46-48; EB 564-565; *Dei Verbum*, 23; PCB, *Instrucción sobre la historicidad de los Evangelios*, Intr.). Aunque sus trabajos no siempre hayan obtenido el apoyo que se les da hoy, los *exegetas* que ponen su saber al servicio de la Iglesia, se encuentran situados en una rica tradición que se extiende desde los primeros siglos, con Orígenes y Jerónimo, hasta los tiempos más recientes, con el P. Lagrange y otros, y se prolonga hasta nuestros días. En particular, la búsqueda del sentido literal de la Escritura, sobre el cual se insiste tanto hoy, requiere los esfuerzos conjugados de aquéllos que tienen competencias en lenguas antiguas, en historia y cultura, crítica textual y análisis

de formas literarias, y que saben utilizar los métodos de la crítica científica. Además de esta atención al texto en su contexto histórico original, la Iglesia cuenta con exegetas, animados por el mismo Espíritu que ha inspirado la Escritura, para asegurar que «un número tan grande como sea posible de servidores de la Palabra de Dios, esté en grado de procurar efectivamente al pueblo de Dios el alimento de las Escrituras» (*Divino Afflante Spiritu* 24; 53-55; *EB* 551, 567; *Dei Verbum*, 23; Pablo VI, *Sedula Cura* [1971]). Es motivo de satisfacción ver el número creciente de *mujeres exegetas*, que contribuyen a la interpretación de la Escritura, con puntos de vista penetrantes y nuevos, y ponen de relieve aspectos que habían caído en el olvido.

Si las Escrituras, como se ha recordado antes, son el bien de la Iglesia entera, y forman parte de la «herencia de la fe», que todos, pastores y fieles, «conservan, profesan y ponen en práctica con un esfuerzo común», continúa siendo verdad que «la función de interpretar auténticamente la palabra de Dios, transmitida por la Escritura o por la Tradición, sólo ha sido confiada al magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo» (*Dei Verbum* 10). Así pues, en último término, es el Magisterio quien tiene la misión de garantizar la auténtica interpretación, y de indicar, cuando sea necesario, que tal o cual interpretación particular es incompatible con el evangelio auténtico. Esta misión se ejerce en el interior de la koinonía del Cuerpo, expresando oficialmente la fe de la Iglesia para servir a la Iglesia. El Magisterio consulta para ello los teólogos, los exegetas y otros expertos, de los cuales reconoce la legítima libertad y con quienes queda ligado por una recíproca relación en la finalidad de «conservar al pueblo de Dios en la verdad que hace libres» (*CDF*, Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo, 21).

C. La tarea del exegeta

La tarea de los exegetas católicos comporta varios aspectos. Es una tarea de Iglesia, que consiste en estudiar y explicar la Sagrada

Escritura para poner sus riquezas a la disposición de pastores y fieles. Pero es al mismo tiempo una tarea científica, que pone al exegeta católico en relación con sus colegas no católicos y con diversos sectores de la investigación científica. Esta tarea comprende a la vez el trabajo de investigación y el de enseñanza. Uno y otro desembocan habitualmente en publicaciones.

1. *Orientaciones principales*

Aplicándose a su tarea, los exegetas católicos deben considerar seriamente el *carácter histórico* de la revelación bíblica, ya que ambos Testamentos expresan en palabras humanas, que llevan la marca de su tiempo, la revelación histórica que Dios ha hecho, por diferentes medios, de sí mismo y de su designio de salvación. En consecuencia, los exegetas deben servirse del método histórico-crítico, sin atribuirle, sin embargo, la exclusividad. Todos los métodos pertinentes de interpretación de los textos están capacitados para contribuir a la exégesis de la Biblia.

En su trabajo, los exegetas católicos no deben jamás olvidar que ellos interpretan la Palabra de Dios. Su tarea común no está terminada cuando han distinguido fuentes, definido las formas o explicado los procedimientos literarios, sino solamente cuando han iluminado el sentido del texto bíblico como actual palabra de Dios. Para alcanzar esta finalidad, deben tomar en consideración las diversas perspectivas hermenéuticas que ayudan a percibir la actualidad del mensaje bíblico y le permiten responder a las necesidades de los lectores modernos de las Escrituras.

Los exegetas tienen que explicar también el alcance cristológico, canónico y eclesial de los escritos bíblicos.

El *alcance cristológico* de los textos bíblicos no es siempre evidente; se debe sacar a la luz cada vez que es posible. Aunque Cristo haya establecido la Nueva Alianza en su sangre, los libros de la Primera Alianza no han perdido su valor. Asumidos en la procla-

mación del evangelio, adquieren y manifiestan su plena significación en el «misterio de Cristo» (Ef 3,4), del cual aclaran los múltiples aspectos, al mismo tiempo que son iluminados por él. Estos libros, en efecto, preparan al pueblo de Dios a su venida (cf *Dei Verbum*, 14-16).

Aunque cada libro de la Biblia haya sido escrito con una finalidad diferente y tenga su significado específico, todos son portadores de un sentido ulterior cuando se vuelven parte del conjunto *canónico*. La tarea de los exegetas incluye, pues, la explicación de la afirmación agustiniana: «Novum Testamentum in Vetere latet, et in Novo Vetus patet» (cf S. Agustín, *Quest. in Hept.*, 2, 73, CSEL 28, III, 3, p. 141).

Los exegetas deben también explicar la relación que existe entre la Biblia y la *Iglesia*. La Biblia ha llegado a la existencia en las comunidades creyentes. Ella expresa la fe de Israel; luego, la de las primeras comunidades cristianas. Unida a la Tradición viva, que la precede, la acompaña y la nutre (cf *Dei Verbum*, 21) es el medio privilegiado del cual Dios se sirve para guiar, aún hoy, la construcción y el crecimiento de la Iglesia, en cuanto pueblo de Dios. Inseparable de la dimensión eclesial es la apertura ecuménica.

Puesto que la Biblia expresa la salvación ofrecida por Dios a todos los hombres, la tarea de los exegetas católicos comporta una dimensión universal, que requiere una atención a las otras religiones y a las expectativas del mundo actual.

2. Investigación

La tarea exegética es demasiado vasta como para poder ser realizada adecuadamente por un solo individuo. Se impone una división del trabajo, especialmente para la investigación, que requiere especialistas en diferentes dominios. Los posibles inconvenientes de la especialización se evitarán gracias a esfuerzos interdisciplinarios.

Es muy importante, para el bien de toda la Iglesia y para su influencia en el mundo moderno, que un número suficiente de personas bien formadas estén consagradas a la investigación en diferentes sectores de la ciencia exegética. Preocupados por las necesidades más inmediatas del ministerio, los obispos y superiores religiosos están tentados, frecuentemente, de no tomar suficientemente en serio la responsabilidad que les toca de proveer a esta necesidad fundamental. Una carencia en esta materia expone la Iglesia a graves inconvenientes, ya que los pastores y los fieles corren el riesgo de quedar a merced de una ciencia exegética extraña a la Iglesia, y privada de relaciones con la vida de fe. Declarando que «el estudio de la Sagrada Escritura» debe ser como el «alma de la teología» (*Dei Verbum*, 24), el Concilio Vaticano II ha mostrado toda la importancia de la investigación exegética. Al mismo tiempo ha recordado implícitamente a los exegetas católicos que sus investigaciones tienen una relación esencial con la teología, de lo cual deben mostrarse conscientes.

3. Enseñanza

La declaración del Concilio hace comprender el papel fundamental que corresponde a la enseñanza de la exégesis en las Facultades de Teología, los Seminarios y los Escolasticados. Es obvio que el nivel de estudio en tales instituciones no puede ser uniforme. Es deseable que la enseñanza de la exégesis sea impartida por hombres y mujeres. Tal enseñanza tendrá una orientación más técnica en las Facultades, más directamente pastoral en los Seminarios. Pero no podrá jamás carecer de una seria dimensión intelectual. Proceder de otro modo sería falta de respeto hacia la Palabra de Dios.

Los profesores de exégesis deben comunicar a los estudiantes una profunda estima por la Sagrada Escritura, mostrando cómo ella merece un estudio atento y objetivo, que permita apreciar me-

por su valor literario, histórico, social y teológico. No pueden contentarse con transmitir una serie de conocimientos que los estudiantes registran pasivamente, sino que deben introducir a los métodos exegéticos, explicando sus operaciones principales, para hacer a los estudiantes capaces de un juicio personal. Dado el limitado tiempo de que se dispone, conviene utilizar alternativamente dos modos de enseñar: por una parte, exposiciones sintéticas, que introducen al estudio de libros bíblicos completos y no dejan de lado ningún sector importante del Antiguo o del Nuevo Testamento. Por otra, análisis más profundo de algunos textos bien escogidos, que sean al mismo tiempo una iniciación a la práctica de la exégesis. En uno y otro caso, hay que evitar ser unilateral, es decir, no limitarse ni a un comentario espiritual desprovisto de base histórico-crítica, ni a un comentario histórico-crítico desprovisto del contenido doctrinal y espiritual (cf *Divino Afflante Spiritu*, EB 551-552; PCB, *De Sacra Scriptura recte docenda*, EB 598). La enseñanza debe mostrar a la vez el enraizamiento histórico de los escritos bíblicos, su aspecto de palabra personal del Padre celestial que se dirige con amor a sus hijos (cf *Dei Verbum*, 21) y su papel indispensable en el ministerio pastoral (cf 2 *Tim* 3, 16).

4. *Publicaciones*

Como fruto de la investigación y complemento de la enseñanza, las *publicaciones* tienen una función muy importante para el progreso y la difusión de la exégesis. En nuestros días, la publicación no se realiza solamente por los textos impresos, sino también por otros medios más rápidos y potentes (radio, televisión, técnicas electrónicas), de los cuales conviene aprender a servirse.

Las publicaciones de alto nivel científico son el instrumento principal de diálogo, de discusión y de cooperación entre los investigadores. Gracias a ellas, la exégesis católica puede mantenerse en relación con otros ambientes de la investigación exegética, así como con el mundo científico en general.

Hay otras publicaciones que proporcionan grandes servicios a breve plazo, adaptándose a diferentes categorías de lectores, desde el público cultivado hasta los niños del catecismo, pasando por los grupos bíblicos, los movimientos apostólicos y las congregaciones religiosas. Los exegetas dotados para la divulgación hacen una obra extremadamente útil y fecunda, indispensable para asegurar a los estudios exegeticos el influjo que deben tener. En este sector, la necesidad de la actualización bíblica se hace sentir de modo apremiante. Esto requiere que los exegetas tomen en consideración las legítimas exigencias de las personas instruidas y cultivadas de nuestro tiempo y distinguan claramente, pensado en ellas, lo que debe ser considerado como detalle secundario, condicionado por la época, lo que se debe interpretar como lenguaje mítico, y lo que hay que apreciar como sentido propio, histórico e inspirado. Los escritos bíblicos no han sido compuestos en lenguaje moderno, ni en estilo del siglo XX. Las formas de expresión y los géneros literarios que utilizan en su texto hebreo, arameo o griego, deben ser hechos inteligibles a los hombres y mujeres de hoy, que, de otro modo, estarían tentados o a desinteresarse de la Biblia, o a interpretarla de modo simplista, literalista o fantasioso.

En toda la diversidad de sus tareas, el exegeta católico no tiene otra finalidad que el servicio de la Palabra de Dios. Su ambición no es sustituir los textos bíblicos con el resultado de su trabajo, se trate de la reconstrucción de documentos antiguos utilizados por los autores inspirados, o de una presentación moderna de las últimas conclusiones de la ciencia exegetica. Su ambición es, al contrario, poner más a la luz los textos bíblicos mismos, ayudando a apreciarlos mejor y a comprenderlos con mayor exactitud histórica y profundidad espiritual.

D. Relaciones con las otras disciplinas teológicas

Siendo ella misma una disciplina teológica, «fides quaerens intellectum», la exégesis mantiene relaciones estrechas y complejas

con las otras disciplinas teológicas. Por una parte, la teología sistemática tiene un influjo sobre la precomprensión, con la cual los exegetas abordan los textos bíblicos. Pero por otra, la exégesis proporciona a las otras disciplinas teológicas datos que son fundamentales para éstas. Relaciones de diálogo se establecen, pues, entre la exégesis y las otras disciplinas teológicas, en el mutuo respeto de su especificidad.

1. Teología y precomprensión de los textos bíblicos

Cuando abordan los textos bíblicos, los exegetas necesariamente tienen una precomprensión. En el caso de la exégesis católica, se trata de una precomprensión basada sobre certezas de fe: la Biblia es un texto inspirado por Dios y confiado a la Iglesia para suscitar la fe y guiar la vida cristiana. Estas certezas de fe no llegan a los exegetas en estado bruto, sino después de haber sido elaboradas en la comunidad eclesial por la reflexión teológica. Los exegetas están, pues, orientados en su investigación por la reflexión dogmática sobre la inspiración de la Escritura y sobre la función de ésta en la vida eclesial.

Pero, recíprocamente, el trabajo de los exegetas sobre los textos inspirados les proporciona una experiencia que los teólogos deben tener en cuenta para esclarecer la teología de la inspiración y de la interpretación eclesial de la Biblia. La exégesis suscita, en particular, una conciencia más viva y más precisa del carácter histórico de la inspiración bíblica. Muestra que el proceso de inspiración es histórico, no solamente porque ha ocurrido en el curso de la historia de Israel y de la Iglesia primitiva, sino también porque se ha realizado por la mediación de personas humanas marcadas cada una por su época y que, bajo la guía del Espíritu, han jugado un papel activo en la vida del pueblo de Dios.

Por lo demás, la afirmación teológica de la relación estrecha entre Escritura inspirada y Tradición de la Iglesia, es confirmada y

precisada gracias al desarrollo de los estudios exegéticos, que lleva a los exegetas a otorgar una creciente atención al influjo sobre los textos del medio vital en el cual se han formado («Sitz im Leben»).

2. Exégesis y teología dogmática

Sin ser el único *locus theologicus*, la Sagrada Escritura constituye la base privilegiada de los estudios teológicos. Para interpretar la Escritura con exactitud científica y precisión, los teólogos tienen necesidad del trabajo de los exegetas. Por su parte, los exegetas deben orientar sus investigaciones de tal modo que «el estudio de la Sagrada Escritura» pueda efectivamente ser como «el alma de la Teología» (*Dei Verbum*, 24). Con esta finalidad, es necesario que concedan una particular atención al contenido religioso de los escritos bíblicos.

Los exegetas pueden ayudar a los teólogos a evitar dos extremos: por una parte el dualismo, que separa completamente una verdad doctrinal de su expresión lingüística, considerada como no importante; y por otra el fundamentalismo, que confundiendo lo humano y lo divino, considera como verdad revelada aún los aspectos contingentes de las expresiones humanas.

Para evitar ambos extremos, es necesario distinguir sin separar, y aceptar una tensión persistente. La Palabra de Dios se expresa en las obra de autores humanos. Pensamiento y palabra son al mismo tiempo de Dios y del hombre, de modo que todo en la Biblia viene a la vez de Dios y del autor inspirado. No se sigue de ello, sin embargo, que Dios haya dado un valor absoluto al condicionamiento histórico de su mensaje. Este es susceptible de ser interpretado y actualizado, es decir, de ser separado, al menos parcialmente, de su condicionamiento histórico pasado para ser transplantado al condicionamiento histórico presente. El exegeta establece las bases de esta operación, que el teólogo continúa, tomando

en consideración los otros *loci theologici* que contribuyen al desarrollo del dogma.

3. *Exégesis y teología moral*

Análogas observaciones se pueden hacer sobre la relación entre exégesis y teología moral. A los relatos que se refieren a la historia de salvación, la Biblia une estrechamente múltiples instrucciones sobre la conducta que se debe observar: mandamientos, prohibiciones, prescripciones jurídicas, exhortaciones e invectivas proféticas, consejos sapienciales. Una de las tareas de la exégesis consiste en precisar el alcance de este abundante material y en preparar así el trabajo de los moralistas.

Esta tarea no es simple, ya que con frecuencia los textos bíblicos no se preocupan de distinguir los preceptos morales universales de las prescripciones de pureza ritual o de reglas jurídicas particulares. Todo se encuentra junto. Por otra parte, la Biblia refleja una evolución moral considerable, que encuentra su perfeccionamiento en el Nuevo Testamento. No basta, pues, que una cierta posición en materia de moral esté testimoniada en el Antiguo Testamento (p. ej., la práctica de la esclavitud o del divorcio, o la de exterminación en caso de guerra), para que esta posición continúe siendo válida. Se debe efectuar un discernimiento, que tenga en cuenta el necesario progreso de la conciencia moral. Los escritos del Antiguo Testamento contienen elementos «imperfectos y caducos» (*Dei Verbum*, 15), que la pedagogía divina no podía eliminar desde el comienzo. El Nuevo Testamento mismo no es fácil de interpretar en el dominio de la moral, porque se expresa con frecuencia en imágenes o paradojas, o inclusive en modo provocatorio, y en él la relación de los cristianos con la Ley judía es objeto de ásperas controversias.

Los moralistas tienen, pues, el derecho de presentar a los exegetas muchas cuestiones importantes, que estimulen sus investiga-

ciones. En más de un caso, la respuesta podrá ser que ningún texto bíblico trata explícitamente el problema presentado. Pero aun entonces, el testimonio de la Biblia, comprendido en su vigoroso dinamismo de conjunto, no puede dejar de ayudar a definir una orientación fecunda. Sobre los puntos más importantes, la moral del Decálogo continúa siendo fundamental. El Antiguo Testamento contiene ya los principios y los valores que guían un actuar plenamente conforme a la dignidad de la persona humana, creada «a la imagen de Dios» (Gn 1, 27). El Nuevo Testamento ilumina esos principios y valores por la revelación del amor de Dios en Cristo.

4. *Puntos de vista diferentes e interacción necesaria*

En su documento de 1988 sobre la interpretación de los dogmas, la Comisión Teológica Internacional ha recordado que, en los tiempos modernos, se ha creado un conflicto entre la exégesis y la teología dogmática. Después observa las aportaciones positivas de la exégesis moderna a la teología sistemática (*La interpretación de los dogmas*, 1988, C. I, 2). Para mayor precisión, es útil añadir que el conflicto ha sido provocado por la exégesis liberal. Entre la exégesis católica y la teología dogmática, no ha habido un conflicto generalizado, sino solamente momentos de fuerte tensión. Es verdad, sin embargo, que la tensión puede degenerar en conflicto, si de una y otra parte se hacen más rígidas las legítimas diferencias de puntos de vista, hasta transformarlas en oposiciones irreductibles.

Los puntos de vista, en efecto, son diferentes, y deben serlo. La tarea primera de la exégesis es discernir con precisión los sentidos de los textos bíblicos en su contexto propio; es decir, primero en su contexto literario e histórico particular, y luego en el contexto del canon de las Escrituras. Al realizar esta tarea, el exegeta pone a la luz el sentido teológico de los textos, cuando éstos tienen un alcance de tal naturaleza. Es así posible una continuidad entre la exégesis y la reflexión teológica ulterior. Pero el punto de vista

no es el mismo, porque la tarea del exegeta es fundamentalmente histórica y descriptiva, y se limita a la interpretación de la Biblia.

El teólogo dogmático realiza una tarea más especulativa y sistemática. Por esta razón, no se interesa sino por algunos textos y aspectos de la Biblia, y por lo demás, toma en consideración muchos otros datos que no son bíblicos —escritos patrísticos, definiciones conciliares, otros documentos del magisterio, liturgia—, así como sistemas filosóficos y la situación cultural, social y política contemporánea. Su tarea no es simplemente interpretar la Biblia, sino intentar una comprensión plenamente reflexionada de la fe cristiana en todas sus dimensiones, y especialmente en su relación decisiva con la existencia humana.

A causa de su orientación especulativa y sistemática, la teología ha cedido con frecuencia a la tentación de considerar la Biblia como un depósito de *dicta probantia*, destinados a confirmar las tesis doctrinales. En nuestros días, los teólogos dogmáticos han adquirido una más viva conciencia de la importancia del contexto literario e histórico para la correcta interpretación de textos antiguos, y recurren siempre más a la colaboración de los exegetas.

Como Palabra de Dios puesta por escrito, la Biblia tiene una riqueza de significado que no puede ser completamente captado en una teología sistemática ni quedar prisionero de ella. Una de las principales funciones de la Biblia es lanzar serios desafíos a los sistemas teológicos y recordarles continuamente la existencia de aspectos importantes de la divina revelación y de la realidad humana, que a veces son olvidados o descuidados por la reflexión sistemática. La renovación de la metodología exegética puede contribuir a esta toma de conciencia.

Recíprocamente, la exégesis se debe dejar iluminar por la investigación teológica. Esta la estimulará a presentar a los textos cuestiones importantes y a descubrir mejor todo el alcance de su

fecundidad. El estudio científico de la Biblia no puede aislarse de la investigación teológica, ni de la experiencia espiritual y del discernimiento de la Iglesia. La exégesis produce sus mejores frutos, cuando se efectúa en el contexto de la fe viva de la comunidad cristiana, orientada hacia la salvación del mundo entero.

IV. INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Aunque la interpretación de la Biblia sea tarea particular de los exegetas, no les pertenece, sin embargo, como monopolio, ya que comporta, en la Iglesia, aspectos que van más allá del análisis científico de los textos. La Iglesia, en efecto, no considera la Biblia simplemente como un conjunto de documentos históricos concernientes a sus orígenes. Ella la acoge como Palabra de Dios que se dirige a ella y al mundo entero, en el tiempo presente.

Esta convicción de fe tiene como consecuencia la práctica de la actualización y de la inculturación del mensaje bíblico, así como los diversos modos de utilización de los textos inspirados, en la liturgia, la «Lectio divina», el ministerio pastoral, y el movimiento ecuménico.

A. Actualización

Ya en la Biblia misma —como hemos notado en el capítulo anterior— se puede constatar la práctica de la actualización: textos más antiguos son releídos a la luz de circunstancias nuevas y aplicados a la situación presente del Pueblo de Dios. Basada sobre estas mismas convicciones, la actualización continúa siendo practicada necesariamente en las comunidades creyentes.

1. Principios.

Los principios que fundan la práctica de la actualización son los siguientes:

La actualización es posible, porque la plenitud de sentido del texto bíblico le otorga valor para todas las épocas y culturas (cfr. *Lc* 40, 8; 66, 18-21; *Mt* 28, 19-20). El mensaje bíblico puede a la vez relativizar y fecundar los sistemas de valores y las normas de comportamiento de cada generación.

La actualización es necesaria porque, aunque el mensaje de la Biblia tenga un valor duradero, sus textos han sido elaborados en función de circunstancias pasadas y en un lenguaje condicionado por diversas épocas. Para manifestar el alcance que ellos tienen para los hombres y las mujeres de hoy, es necesario aplicar su mensaje a las circunstancias presentes y expresarlo en un lenguaje adaptado a la época actual. Esto presupone un esfuerzo hermenéutico que tiende a discernir a través del condicionamiento histórico los puntos esenciales del mensaje.

La actualización debe tener constantemente en cuenta las relaciones complejas que existen en la Biblia cristiana entre el Nuevo Testamento y el Antiguo, ya que el Nuevo Testamento se presenta a la vez como cumplimiento y superación del Antiguo. La actualización se efectúa en conformidad con la unidad dinámica, así constituida.

La actualización se realiza gracias al dinamismo de la tradición viviente de la comunidad de fe. Esta se sitúa explícitamente en la prolongación de las comunidades donde la Escritura ha nacido, ha sido conservada y transmitida. En la actualización, la tradición cumple un doble papel: procura, por una parte, una protección contra las interpretaciones aberrantes, y asegura, por otra, la trasmisión del dinamismo original.

Actualización no significa, pues, manipulación de los textos. No se trata de proyectar sobre los textos bíblicos opiniones o ideologías nuevas, sino de buscar sinceramente la luz que contienen para el tiempo presente. El texto de la Biblia tiene autoridad en todo tiempo sobre la Iglesia cristiana; y aunque hayan pasado siglos desde el momento de su composición, conserva su papel de guía privi-

legiado que no se puede manipular. El magisterio de la Iglesia «no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio, no enseñando sino lo que fue transmitido; por mandato de Dios, con la asistencia del Espíritu Santo, la escucha con amor, la conserva santamente y la explica fielmente» (*Dei Verbum*, 10).

2. Métodos

Partiendo de estos principios, se pueden utilizar diversos métodos de actualización.

La actualización, practicada ya en la Biblia misma, se ha continuado luego en la Tradición judía por medio de procedimientos que se pueden observar en los Targumim y Mídrasim: búsqueda de pasajes paralelos (*gezerah shawah*), modificación en la lectura del texto (*'al tiqrey*), adopción de un segundo sentido (*tartey mishmà*), etc.

Por su parte, los Padres de la Iglesia se han servido de la tipología y de la alegoría para actualizar los textos bíblicos de un modo adaptado a la situación de los cristianos de su tiempo.

En nuestra época, la actualización debe tener en cuenta la evolución de las mentalidades y el progreso de los métodos de interpretación.

La actualización presupone una exégesis correcta del texto, que determina el *sentido literal*. Si la persona que actualiza no tiene ella misma una formación exegética, debe recurrir a buenas guías de lectura, que permiten orientar la interpretación.

Para llevar a cabo adecuadamente la actualización, la interpretación de la Escritura por la Escritura es el método más seguro y más fecundo, especialmente en el caso de textos del Antiguo Testamento que son releídos en el Antiguo Testamento mismo (por ej. el maná de Ex 16 en Sb 16, 20-29) y/o en el Nuevo Testamento (Jn 6). La actualización de un texto bíblico en la existencia cristiana no puede hacerse correctamente sin establecer una relación con el

misterio de Cristo y la Iglesia. No sería normal, por ejemplo, proponer a cristianos, como modelos para una lucha de liberación, únicamente episodios del Antiguo Testamento (Exodo, 1-2 Macabeos).

Inspirada por filosofías hermenéuticas, la operación hermenéutica comporta luego tres etapas: 1ª, escuchar la Palabra a partir de la situación presente; 2ª, discernir los aspectos de la situación presente que el texto bíblico ilumina o pone en cuestión; 3ª, sacar de la plenitud de sentido del texto bíblico los elementos que pueden hacer evolucionar la situación presente de un modo fecundo, conforme a la voluntad salvífica de Dios en Cristo.

Gracias a la actualización, la Biblia ilumina múltiples problemas actuales, por ejemplo: la cuestión de los ministerios, la dimensión comunitaria de la Iglesia, la opción preferencial por los pobres; la teología de la liberación; la condición de la mujer. La actualización puede también estar atenta a los valores cada vez más reconocidos por la conciencia moderna, como los derechos de la persona, la protección de la vida humana, la preservación de la naturaleza, la aspiración a la paz universal.

3. Límites.

Para estar de acuerdo con la verdad salvífica expresada en la Biblia, la actualización debe respetar ciertos límites y abstenerse de posibles desviaciones.

Aunque toda lectura de la Biblia sea forzosamente selectiva, se deben eliminar las *lecturas tendenciosas*, es decir, aquéllas que, en lugar de ser dóciles al texto, no hacen sino utilizarlo con fines estrechos (como es el caso de la actualización hecha por sectas, por ejemplo la de los Testigos de Jehovah).

La actualización pierde toda validez si se basa sobre *principios teóricos* que están *en desacuerdo* con las orientaciones fundamentales del texto de la Biblia mismo; como, por ejemplo, el racionalismo opuesto a la fe o el materialismo ateo.

Es necesario proscribir también, evidentemente, toda actualización orientada en un sentido contrario a la *justicia y a la caridad evangélicas*, como las que querrían apoyar sobre textos bíblicos la segregación racial, el antisemitismo o el sexismo, masculino o femenino. Una atención especial es necesaria, según el espíritu del Concilio Vaticano II (*Nostra Aetate*, 4), para evitar absolutamente actualizar algunos textos del Nuevo Testamento en un sentido que podría provocar o reforzar actitudes desfavorables hacia los judíos. Los acontecimientos trágicos del pasado, al contrario, deben ayudar a recordar sin cesar que, según el Nuevo Testamento, los judíos siguen siendo «amados» por Dios, «ya que los dones y la llamada de Dios son sin arrepentimiento» (*Rm* 11, 28-29).

Las desviaciones serán evitadas, si la actualización parte de una correcta interpretación del texto y se efectúa en la corriente de la tradición viva, bajo la guía del Magisterio eclesial.

De todas maneras, los riesgos de desviación no pueden constituir una objeción válida contra el cumplimiento de una tarea necesaria: la de hacer llegar el mensaje de la Biblia a los oídos y al corazón de nuestra generación.

B. Inculturación

Al esfuerzo de actualización, que permite a la Biblia continuar siendo fecunda a través de la diversidad de los tiempos, corresponde el esfuerzo de inculturación, para la diversidad de lugares, que asegura el enraizamiento del mensaje bíblico en los más diversos terrenos. Esta diversidad no es, por lo demás, jamás completa. Toda cultura auténtica, en efecto, es portadora, a su modo, de valores universales establecidos por Dios.

El fundamento teológico de la inculturación es la convicción de fe, que la Palabra de Dios trasciende las culturas en las cuales se expresa, y tiene la capacidad de propagarse en otras culturas, de modo que pueda llegar a todas las personas humanas en el contex-

to cultural donde viven. Esta convicción emana de la Biblia misma, que desde el libro del Génesis toma una orientación universal (*Gn* 1, 27-28), la mantiene luego en la bendición prometida a todos los pueblos gracias a Abrahán y a su descendencia (*Gn* 12, 3; 18, 18) y la confirma definitivamente extendiendo a «todas las naciones» la evangelización cristiana (*Mt* 28, 18-20; *Rm* 4, 16-17; *Ef* 3, 6).

La primera etapa de la inculturación consiste en traducir en otra lengua la Escritura inspirada. Esta etapa ha sido franqueada ya en tiempos del Antiguo Testamento, cuando se tradujo oralmente el texto hebreo de la Biblia en arameo (*Ne* 8, 8.12) y más tarde, por escrito, en griego. Una traducción, en efecto, es siempre más que una simple transcripción del texto original. El paso de una lengua a otra comporta necesariamente un cambio de contexto cultural: los conceptos no son idénticos y el alcance de los símbolos es diferente, ya que ellos ponen en relación con otras tradiciones de pensamiento y otras maneras de vivir.

Escrito en griego, el Nuevo Testamento está marcado todo él por un dinamismo de inculturación, ya que traspone en la cultura judío-helenística el mensaje palestino de Jesús, manifestando por ello mismo una clara voluntad de superar los límites de un medio cultural único.

Aunque es una etapa fundamental, la traducción de los textos bíblicos no basta, sin embargo, para asegurar una verdadera inculturación. Esta se debe continuar, gracias a una interpretación que ponga el mensaje bíblico en relación más explícita con los modos de sentir, de pensar, de vivir y de expresarse, propios de la cultura local. De la interpretación se pasa en seguida a otras etapas de inculturación, que llegan a la formación de una cultura local cristiana, extendiéndose a todas las dimensiones de la existencia (oración, trabajo, vida social, costumbres, legislación, ciencias y artes, reflexión filosófica y teológica). La Palabra de Dios es, en efecto, una semilla, que saca de la tierra donde se encuentra los elementos útiles para su crecimiento y fecundidad (cf *Ad Gentes*, 22). En conse-

cuencia, los cristianos deben procurar discernir «qué riquezas, Dios, en su generosidad, ha dispensado a las naciones; deben al mismo tiempo esforzarse por iluminar estas riquezas con la luz evangélica, por liberarlas, y conducir las bajo la autoridad de Dios Salvador» (*Ad Gentes*, 11).

No se trata, ya se ve, de un proceso en un sentido único, sino de una «mutua fecundación». Por una parte, las riquezas contenidas en las diversas culturas permiten a la Palabra de Dios producir nuevos frutos; y por otra, la luz de la Palabra de Dios permite operar una selección en lo que aportan las culturas, para rechazar los elementos dañosos y favorecer el desarrollo de los elementos válidos. La completa fidelidad a la persona de Cristo, al dinamismo de su misterio pascual, y a su amor por la Iglesia, permite evitar dos soluciones falsas: la de la «adaptación» superficial del mensaje, y la de la confusión sincretista (cf *Ad Gentes*, 22).

En el Oriente y el Occidente cristianos, la inculturación de la Biblia se ha efectuado desde los primeros siglos y ha manifestado una gran fecundidad. Pero no se la puede considerar, sin embargo, concluida. Hay que reanudarla constantemente, en relación con la continua evolución de las culturas. En los países de evangelización más reciente, el problema se presenta en términos diferentes. Los misioneros, en efecto, aportan inevitablemente la Palabra de Dios bajo la forma en la cual se ha inculturado en sus países de origen. Las nuevas Iglesias locales deben realizar grandes esfuerzos para pasar de esta forma extranjera de inculturación de la Biblia a otra forma, que corresponda a la cultura del propio país.

C. Uso de la Biblia

1. En la Liturgia

Desde los comienzos de la Iglesia, la lectura de las Escrituras ha formado parte de la liturgia cristiana, parcialmente heredera de la liturgia sinagoga. Hoy, todavía, es sobre todo en la liturgia don-

de los cristianos entran en contacto con las Escrituras, en particular en ocasión de la celebración eucarística dominical.

En principio, la liturgia, y especialmente la liturgia sacramental, de la cual la celebración eucarística es su cumbre, realiza la actualización más perfecta de los textos bíblicos, ya que ella sitúa su proclamación en medio de la comunidad de los creyentes reunidos al rededor de Cristo para aproximarse a Dios. Cristo está entonces «presente en su palabra, porque es él mismo quien habla cuando las Sagradas Escrituras son leídas a la Iglesia» (*Sacrosanctum Concilium*, 7). El texto escrito se vuelve así, una vez más, palabra viva.

La reforma litúrgica decidida por el Concilio Vaticano II se ha esforzado en presentar a los católicos un más rico alimento bíblico. Los tres ciclos de lecturas de las misas dominicales otorgan un lugar privilegiado a los evangelios, para poner a la luz el misterio de Cristo como principio de nuestra salvación. Al poner en relación, regularmente, un texto del Antiguo Testamento con el texto del evangelio, este ciclo sugiere frecuentemente el camino tipológico para la interpretación de la Escritura. Como se sabe, ésta no es la única lectura posible.

La homilía, que actualiza explícitamente la Palabra de Dios, forma parte de la liturgia. Volveremos a hablar de ella a propósito del ministerio pastoral.

El leccionario surgido de las directivas del Concilio (*Sacrosanctum Concilium*, 35), debía permitir una lectura de la Sagrada Escritura «más abundante, más variada y más adaptada». En su estado actual, no responde sino en parte a esta orientación. Sin embargo, su existencia ha tenido felices efectos ecuménicos. En algunos países, ha permitido, además, medir la falta de familiaridad de los católicos con la Escritura.

La liturgia de la Palabra es un elemento decisivo en la celebración de cada sacramento de la Iglesia. No consiste en una simple sucesión de lecturas, sino que debe incluir igualmente tiempos de silencio y de oración. Esta liturgia, en particular la

liturgia de las Horas, acude como fuente al libro de los Salmos para hacer orar a la comunidad cristiana. Himnos y oraciones están impregnados del lenguaje bíblico y de su simbolismo. Esto sugiere la necesidad de que la participación en la liturgia esté preparada y acompañada por una práctica de lectura de la Escritura.

Si en las lecturas «Dios dirige su palabra a su pueblo» (Misal Romano, n. 33), la liturgia de la Palabra exige un gran cuidado, tanto para la proclamación de las lecturas como para su interpretación. Es, pues, deseable que la formación de futuros presidentes de asambleas y de aquéllos que los acompañan, tenga en cuenta las exigencias de una liturgia de la Palabra de Dios fuertemente renovada. Así, gracias a los esfuerzos de todos, la Iglesia continuará la misión que le ha sido confiada, «de tomar el pan de vida de la mesa de la Palabra de Dios, como de la del Cuerpo de Cristo, para ofrecerlo a los fieles (*Dei Verbum*, 21).

2. *La Lectio divina*

La Lectio divina es una lectura, individual o comunitaria, de un pasaje más o menos largo de la Escritura, acogida como Palabra de Dios, y que se desarrolla bajo la moción del Espíritu en meditación, oración y contemplación.

La preocupación de una lectura regular, más aún, cotidiana, de la Escritura, corresponde a una antigua práctica en la Iglesia. Como práctica colectiva, está testimoniada en el siglo III, en la época de Orígenes. Este hacía la homilía a partir de un texto de la Escritura leído cursivamente durante la semana. Había entonces asambleas cotidianas consagradas a la lectura y a la explicación de la Escritura. Esta práctica, que fue posteriormente abandonada, no tenía siempre un gran éxito entre los cristianos (*Orígenes, Hom. Gen. X, 1*).

La Lectio divina como práctica sobre todo individual está testimoniada en el ambiente monástico muy temprano. En el

período contemporáneo, una Instrucción de la Comisión Bíblica, aprobada por el Papa Pío XII, la ha recomendado a todos los clérigos, tanto seculares como regulares (*De Scriptura Sacra*, 1950; EB 592). La insistencia sobre la Lectio divina bajo este doble aspecto, individual y comunitario, ha vuelto a ser actual. La finalidad pretendida es suscitar y alimentar un «amor efectivo y constante» a la Sagrada Escritura, fuente de vida interior y de fecundidad apostólica (EB 591 y 567), favorecer también una mejor comprensión de la liturgia y asegurar a la Biblia un lugar más importante en los estudios teológicos y en la oración.

La Constitución conciliar *Dei Verbum* (n. 25) insiste igualmente sobre una lectura asidua de las Escrituras, para los sacerdotes y los religiosos. Además, —y es una novedad— invita también «a todos los fieles de Cristo» a adquirir «por una lectura frecuente de las Escrituras divinas la “eminente ciencia de Jesucristo” (*Flp* 3, 8)». Diversos medios son propuestos. Junto a una lectura individual, se sugiere una lectura en grupo. El texto conciliar subraya que la oración debe acompañar a la lectura de la Escritura, ya que ella es la respuesta a la Palabra de Dios encontrada en la Escritura bajo la inspiración del Espíritu. En el pueblo cristiano han surgido numerosas iniciativas para una lectura comunitaria. No se puede sino animar este deseo de un mejor conocimiento de Dios y de su designio de salvación en Jesucristo, a través de las Escrituras.

3. *En el ministerio pastoral*

Recomendado por *Dei Verbum* (n. 24), el recurso frecuente a la Biblia en el ministerio pastoral toma diversas formas, siguiendo el género de hermenéutica del cual se sirven los pastores y que pueden comprender los fieles. Se pueden distinguir tres situaciones principales: la catequesis, la predicación, y el apostolado bíblico. Numerosos factores intervienen, en relación con el nivel general de vida cristiana.

La explicación de la Palabra de Dios en la *catequesis*, —*Sacro-sanctum Concilium*, 35; *Direct. catec. gen.*, 1971, 16—, tiene como primera fuente la Sagrada Escritura, que, explicada en el contexto de la Tradición, proporciona el punto de partida, el fundamento y la norma de la enseñanza catequética. La catequesis debería introducir a una justa comprensión de la Biblia y a su lectura fructuosa, que permite descubrir la verdad divina que contiene, y que suscita una respuesta, la más generosa posible, al mensaje que Dios dirige por su palabra a la humanidad.

La catequesis debe partir del contexto histórico de la revelación divina, para presentar personajes y acontecimientos del Antiguo y del Nuevo Testamento a la luz del designio de Dios.

Para pasar del texto bíblico a su significación salvífica para el tiempo presente, se utilizan hermenéuticas variadas, que inspiran diversos géneros de comentarios. La fecundidad de la catequesis depende del valor de la hermenéutica empleada. Existe el peligro de contentarse con un comentario superficial, que se queda en una consideración cronológica de la sucesión de acontecimientos y de personajes de la Biblia.

La catequesis no puede, evidentemente, explotar sino una pequeña parte de los textos bíblicos. En general, utiliza sobre todo los relatos, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento e insiste sobre el Decálogo. Pero debería emplear igualmente los oráculos de los profetas, la enseñanza sapiencial, y los grandes discursos evangélicos, como el Sermón de la montaña.

La presentación de los evangelios se debe hacer de modo que provoque un encuentro con Cristo, que da la clave de toda la revelación bíblica y trasmite la llamada de Dios, a la cual cada uno debe responder. La palabra de los profetas y la de los «servidores de la Palabra» (*Lc 1, 2*) deben aparecer como dirigidas ahora a los cristianos.

Observaciones análogas se aplican al ministerio de la *predicación*, que debe sacar de los textos antiguos un alimento espiritual adaptado a las necesidades actuales de la comunidad cristiana.

Actualmente, este ministerio se ejerce sobre todo por la *homilía*, que sigue a la proclamación de la Palabra de Dios en la celebración eucarística.

La explicación de los textos bíblicos durante la homilía no puede entrar en muchos detalles. Conviene, pues, poner a la luz las aportaciones principales de esos textos que sean más esclarecedoras para la fe y más estimulantes para el progreso de la vida cristiana, comunitaria o personal. Presentados esos aportes, es necesario hacer obra de actualización e inculturación, según cuanto ha sido dicho antes. Para esta finalidad, son necesarios principios hermenéuticos válidos. Una falta de preparación en esta campo tiene como consecuencia la tentación de renunciar a profundizar las lecturas bíblicas, contentándose con moralizar o hablar de cuestiones actuales, sin iluminarlas con la Palabra de Dios.

En diversos países, se han hecho publicaciones con la colaboración de exegetas, para ayudar a los responsables pastorales a interpretar correctamente las lecturas bíblicas de la liturgia y a actualizarlas de manera válida. Es deseable que esfuerzos semejantes se generalicen.

Seguramente se debería evitar una insistencia unilateral sobre las obligaciones que se imponen a los creyentes. El mensaje bíblico debe conservar su carácter principal de buena noticia de salvación ofrecida por Dios. La predicación será más útil y conforme a la Biblia si ayuda a los fieles, primero a «conocer el don de Dios» (Jn 4, 10), tal como ha sido revelado en la Escritura, y luego a comprender de modo positivo las exigencias que de allí derivan.

El *apostolado bíblico* tiene como objetivo hacer conocer la Biblia como Palabra de Dios y fuente de vida. En primer lugar favorece la traducción de la Biblia en las diversas lenguas y la difusión de esas traducciones. Suscita y sostiene numerosas iniciativas: formación de grupos bíblicos, conferencias sobre la Biblia, semanas bíblicas, publicación de revistas y libros, etc.

Una importante contribución es la de asociaciones y movimientos eclesiales que ponen en primer plano la lectura de la Biblia en una perspectiva de fe y de compromiso cristiano. Numerosas «comunidades de base» centran sobre la Biblia sus reuniones y se proponen un triple objetivo: conocer la Biblia, construir la comunidad y servir al pueblo. También aquí la ayuda de los exegetas es útil, para evitar actualizaciones mal fundadas. Pero hay que alegrarse de ver que gente humilde y pobre, toma la Biblia en sus manos y puede aportar a su interpretación y actualización una luz más penetrante, desde el punto de vista espiritual y existencial, que la que viene de una ciencia segura de sí misma (cfr. *Mt* 11, 25).

La importancia siempre creciente de los medios de comunicación de masa, diarios, radio, televisión, exige que el anuncio de la Palabra de Dios y el conocimiento de la Biblia sean propagados activamente por estos medios. Las exigencias muy particulares de éstos, y por otra parte, su influjo sobre un vasto público, requieren para su utilización una preparación específica, que permita evitar las improvisaciones penosas, así como los efectos espectaculares de mal gusto.

Se trate de la catequesis, la predicación o el apostolado bíblico, el texto de la Biblia debe ser presentado siempre con el respeto que merece.

4. *En el ecumenismo*

Si el ecumenismo, en cuanto movimiento específico y organizado, es relativamente reciente, la idea de la unidad del pueblo de Dios, que este movimiento se propone restaurar, está profundamente enraizada en la Escritura. Tal objetivo era la preocupación constante del Señor (*Jn* 10,16; 17,11.20-23). Supone la unión de los cristianos en la fe, la esperanza y la caridad (*Ef* 4,2-5), en el respeto mutuo (*Flp* 2,1-5) y la solidaridad (1 *Cor* 12,14-27); *Rm* 12,4-5); pero también, y sobre todo, la unión orgánica a Cristo, co-

mo los sarmientos con la vid (*Jn* 15,4-5), como los miembros y la cabeza (*Ef* 1,22-23; 4,12-16). Esta unión debe ser perfecta, a imagen de la del Padre y del Hijo (*Jn* 17,11.22). La Escritura define su fundamento teológico (*Ef* 4,4-6; *Ga* 3,27-28). La primera comunidad apostólica es un modelo concreto y viviente (*He* 2,44; 4, 32).

La mayor parte de los problemas que afronta el diálogo ecuménico tiene una relación con la interpretación de los textos bíblicos. Algunos problemas son de orden teológico: la escatología, la estructura de la Iglesia, el primado y la colegialidad, el matrimonio y el divorcio, la concesión del sacerdocio ministerial a las mujeres, etc. Otros son de orden canónico y jurisdiccional: se refieren a la administración de la Iglesia universal y de las Iglesias locales. Otros, en fin, son de orden estrictamente bíblico: la lista de libros canónicos, ciertas cuestiones hermenéuticas, etc.

Aunque no pueda pretender resolver ella sola todos esos problemas, la exégesis bíblica está llamada a contribuir al ecumenismo con una importante ayuda. Progresos notables se han realizado ya. Gracias a la adopción de los mismos métodos y de puntos de vista hermenéuticos análogos, los exegetas de diversas confesiones cristianas llegan a una gran convergencia en la interpretación de las Escrituras, como lo muestran el texto y las notas de varias traducciones ecuménicas de la Biblia, así como otras publicaciones.

Hay que reconocer, además, que sobre puntos particulares, las divergencias de interpretación de las Escrituras son frecuentemente estimulantes y pueden revelarse complementarias y enriquecedoras. Tal es el caso, cuando expresan valores de tradiciones particulares de diversas comunidades cristianas, y traducen así los múltiples aspectos del Misterio de Cristo.

Puesto que la Biblia es la base común de la regla de fe, el imperativo ecuménico comporta, para todos los cristianos, una llamada apremiante a releer los textos inspirados en la docilidad al Espíritu Santo, la caridad, la sinceridad y la humildad, a meditar esos textos y a vivir de ellos, para llegar a la conversión del corazón y a

la santidad de vida que, unidas a la oración por la unidad de los cristianos, son el alma de todo movimiento ecuménico (cfr. *Unitatis Redintegratio*, 8). Habría que hacer accesible, para esto, al mayor número posible de cristianos, la adquisición de la Biblia, animar las traducciones ecuménicas, —ya que un texto común ayuda a una lectura y comprensión comunes—, promover grupos de oración ecuménicos, para contribuir, por un testimonio auténtico y viviente, a la realización de la unidad en la diversidad (cf *Rm* 12,4-5).

CONCLUSIÓN

De cuanto ha sido dicho en el curso de esta larga exposición —breve, sin embargo, sobre numerosos puntos— la primera conclusión que se sigue es que la exégesis bíblica cumple, en la Iglesia y en el mundo una *tarea indispensable*. Querer prescindir de ella para comprender la Biblia supondría una ilusión y manifestaría una falta de respeto por la Escritura inspirada.

Pretendiendo reducir los exegetas al papel de traductores (o ignorando que traducir la Biblia es ya hacer obra de exégesis) y rehusando seguirlos más lejos en sus estudios, los fundamentalistas no se dan cuenta de que, por una muy loable preocupación de completa fidelidad a la Palabra de Dios, se lanzan en realidad por caminos que los alejan del sentido exacto de los textos bíblicos, así como de la plena aceptación de las consecuencias de la encarnación. La Palabra eterna se ha encarnado en una época precisa de la historia, en un medio social y cultural bien determinados. Quien desea comprenderla, debe buscarla humildemente allí donde se ha hecho perceptible, aceptando la ayuda necesaria del saber humano. Para hablar a hombres y mujeres, desde el tiempo del Antiguo Testamento, Dios utilizó todas las posibilidades del lenguaje humano; pero al mismo tiempo, debió someter su palabra a todos los condicionamientos de ese lenguaje. El verdadero respeto por la Escritura inspirada exige que se cumplan los esfuerzos necesarios para que se pueda captar bien su sentido. No es posible, ciertamente, que cada cristiano haga personalmente las investigaciones de todo género que permiten comprender mejor los textos bíblicos. Esta tarea es confiada a los exegetas, responsables, en ese sector, del bien de todos.

Una segunda conclusión es que la naturaleza misma de los textos bíblicos exige que, para interpretarlos, se continúe

empleando el método histórico-crítico, al menos en sus operaciones principales. La Biblia, en efecto, no se presenta como una revelación directa de verdades atemporales, sino como el testimonio escrito de una serie de intervenciones por las cuales Dios se revela en la historia humana. A diferencia de doctrinas sagradas de otras religiones, el mensaje bíblico está sólidamente enraizado en la historia. Los escritos bíblicos no pueden, por tanto, ser correctamente comprendidos sin un examen de sus condicionamientos históricos. Las investigaciones «diacrónicas» serán siempre indispensables a la exégesis. Cualquiera que sea su interés, los acercamientos «sincrónicos» no están en grado de reemplazarlas. Para funcionar de modo fecundo, deben aceptar las conclusiones de aquéllas, al menos en sus grandes líneas.

Pero, una vez cumplida esta condición, los acercamientos sincrónicos (retórico, narrativo, semiótico y otros) son susceptibles de renovar en parte la exégesis y de aportar una contribución muy útil. El método histórico-crítico, en efecto, no puede pretender el monopolio. Debe tomar conciencia de *sus límites* y de los peligros que lo amenazan. El desarrollo reciente de hermenéuticas filosóficas, y por otra parte, las observaciones que hemos podido hacer sobre la interpretación en la Tradición bíblica y en la Tradición de la Iglesia, han arrojado luz sobre diversos aspectos del problema de la interpretación, que el método histórico-crítico tenía tendencia a ignorar. Preocupados en efecto, de fijar exactamente el sentido de los textos situándolos en su contexto histórico de origen, este método se manifiesta a veces insuficientemente atento al aspecto dinámico del significado y a los posibles desarrollos del sentido. Cuando no llega hasta el estudio de la redacción, sino que se absorbe completamente en los problemas de fuentes y de estratificación de los textos, no cumple completamente la tarea exegética.

Por fidelidad a la gran Tradición, de la cual la Biblia misma es un testigo, la exégesis católica debe evitar, en cuanto sea posible, ese género de deformación profesional y mantener su identidad de

disciplina teológica, cuya finalidad principal es la profundización de la fe. Esto no significa un menor compromiso en la más rigurosa investigación científica, ni la manipulación de los métodos por preocupaciones apologeticas. Cada sector de la investigación (crítica textual, estudios lingüísticos, análisis literarios, etc.) tiene sus reglas propias, que es necesario seguir con toda autonomía. Pero ninguna de esas especialidades es el fin en sí misma. En la organización de la tarea exegética, la orientación hacia el fin principal debe ser siempre efectiva, evitando pérdidas de energía. La exégesis católica no tiene el derecho de asemejarse a una corriente de agua que se pierde en la arena de un análisis hipercrítico. Tiene que cumplir, en la Iglesia y en el mundo, una función vital, la de contribuir a una trasmisión más auténtica del contenido de la Escritura inspirada.

A esta finalidad se dirigen sus esfuerzos, en unión con la renovación de las otras disciplinas teológicas y con el trabajo pastoral de actualización y de inculcación de la Palabra de Dios. Examinando la problemática actual, y expresando algunas reflexiones sobre este tema, la presente exposición espera facilitar, una más clara toma de conciencia de todos, acerca de la tarea de los exegetas católicos.

Roma, 15 de abril de 1993



ÍNDICE

DISCURSO DE SU SANTIDAD JUAN PABLO II

Introducción	3
I. De la «Providentissimus Deus» a la «Divino afflante Spiritu»	5
II. Armonía entre la exégesis católica y el misterio de la Encarnación	8
III. El nuevo documento de la Pontificia Comisión Bíblica	13
Conclusión	16

DOCUMENTO DE LA COMISIÓN BÍBLICA

Prefacio del Cardenal J. Ratzinger	21
Introducción	25
A. Problemática actual	25
B. La finalidad de este documento	28
I. Métodos y acercamientos para la interpretación	30
A. Método histórico-crítico	30
	125

1. Historia del método	30
2. Principios	32
3. Descripción	33
4. Evaluación	34
B. Nuevos métodos de análisis literario	36
1. Análisis retórico	37
2. Análisis narrativo	39
3. Análisis semiótico	42
C. Acercamientos basados sobre la tradición	45
1. Acercamiento canónico	45
2. El recurso a las tradiciones judías de interpretación	48
3. La historia de los efectos del texto	50
D. Acercamientos por las ciencias humanas	51
1. Acercamiento sociológico	51
2. Acercamiento por la antropología cultural	54
3. Acercamientos psicológicos y psicoanalíticos	55
E. Acercamientos contextuales	57
1. Acercamiento liberacionista	57
2. Acercamiento feminista	60
F. Lectura fundamentalista	63
II. Cuestiones de hermenéutica	67
A. Hermenéuticas filosóficas	67
1. Perspectivas modernas	67
2. Utilidad para la exégesis	69
B. Sentido de la Escritura inspirada	71
1. Sentido literal	72

2. Sentido espiritual	75
3. Sentido pleno	77
III. Dimensiones características de la interpretación católica	79
A. La interpretación en la Tradición bíblica	80
1. Relecturas	80
2. Relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento	81
3. Algunas conclusiones	84
B. La interpretación en la Tradición de la Iglesia	86
1. Formación del Canon	86
2. Exégesis patristica	88
3. Papel de los diferentes miembros de la Iglesia en la interpretación	91
C. La tarea del exegeta	94
1. Orientaciones principales	95
2. Investigación	96
3. Enseñanza	97
4. Publicaciones	98
D. Relaciones con las otras disciplinas teológicas	99
1. Teología y precomprensión de los textos bíblicos	100
2. Exégesis y teología dogmática	101
3. Exégesis y teología moral	102
4. Puntos de vista diferentes e interacción necesaria	103
IV. Interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia	106
A. Actualización	106
	127

1. Principios	106
2. Métodos	108
3. Límites	109
B. Inculturación	110
C. Uso de la Biblia	112
1. En la liturgia	112
2. Lectio Divina	114
3. En el ministerio pastoral	115
4. En el ecumenismo	118
Conclusión	121