

El exegeta y el teólogo en el estadio apologético de la eclesiología

I. CONSIDERACIONES GENERALES

A) *Planteamiento de un grave problema.*

Todo el mundo estará conforme en afirmar el valor decisivo que para la Eclesiología, como para cualquier otra parte de la Teología, tiene la Sagrada Escritura: es, sin discusión, la fuente principal de la enseñanza teológica, ya sea que la consideremos como un conjunto de libros históricos, cuya autenticidad no puede ofrecer duda alguna, si nos mantenemos en la Teología fundamental propiamente dicha, ya sea que la miremos como la Palabra de Dios inspirada, en la Teología dogmática. Prescindimos por el momento de ulteriores cuestiones que se podrían proponer sobre esta división y los límites que hay que asignar a cada uno de estos aspectos, al tratarse de la Eclesiología. De esto diremos algo más adelante. En una u otra forma el Profesor que va a enseñar el tratado de la Iglesia toma como base principal de su trabajo el texto sagrado.

Pero en el uso de la Escritura se puede correr un serio peligro. Hace ya doce años lo advertía el P. JEAN LEVIE, S. I. cuando hablaba de una «estupefacción» («on a le droit d'être stupefait...») que producía la seguridad con que ciertos exegetas o teólogos de otros tiempos deducían rápidamente tal o cual verdad teológica como enseñada formalmente por el escritor inspirado¹. Y aunque el P. Levie hablaba de otros tiempos, «autrefois», esta estupefacción o maravilla se repite también

¹ LEVIE J., S. I., *Les limites de la preuve d'Écriture sainte en théologie: NouvRevTh* 71 (1949) p. 1009. También del mismo autor, *Interprétation scripturaire en exégèse, en théologie: «Sacra pagina»*, Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica (Bruxelles-Louvain, 1958), volumen I, pp. 100-118.

hoy al ver cómo se interpreta un mismo texto de muy diversas maneras. Más aún, me atrevería a decir que es algo bastante ordinario, cuando los exegetas ven cómo los teólogos interpretan la Sagrada Escritura, o por lo menos algunos de los textos sagrados, y viceversa se da también en los teólogos cuando leen u oyen muchas interpretaciones de los exegetas sobre determinados pasajes. ¿Cuáles pueden ser las causas de esta diversidad en la interpretación de la misma Sagrada Escritura?

Quizá la primera causa la podríamos encontrar en la diversa actitud que adoptan ya en el mismo punto de partida exegetas y teólogos.

El teólogo sabe de antemano cuál es la doctrina de la Iglesia sobre un punto determinado, conoce los símbolos de la fe, las definiciones de los Concilios... Sabe además muy bien que en los libros sagrados no encontrará un catálogo de las verdades dogmáticas. Si procede con toda lealtad, como hemos de suponer, no forzará en modo alguno los textos de la Sagrada Escritura para hacerles decir lo que de antemano sabe que la Iglesia ha definido como dogma de fe; pero hará ver cómo, con frases quizá equivalentes, aunque no exactamente iguales, se contiene aquel dogma de fe en la Escritura.

Sin embargo, al exegeta esta posición de arranque le parece un poco «apriorística». El en cambio dice que sin ningún «parti pris», sin haber tomado de antemano ninguna postura previa, busca *todo* lo que dice la Palabra de Dios y *sólo* lo que dice, analizando atentamente el texto sagrado a la luz de la filología —significado de cada palabra o frase en el tiempo en que se escribió— y teniendo presente las instituciones contemporáneas y a la luz de todo el contexto, tanto literario como de los adjuntos históricos y de la historia comparada de las religiones.

Pero, a su vez, esta posición del exegeta podrá parecer al teólogo demasiado naturalista, que quiere encerrar demasiado lo que es divino en unos límites o moldes demasiado humanos: hay elementos en la Palabra de Dios que se escapan necesariamente a la filología y a la historia comparada de las religiones o a los usos y costumbres de un pueblo. En una palabra, como dice el mismo P. Levie en el artículo citado antes: «La Escritura no se basta a sí misma; sólo se puede comprender según Dios, si es interpretada sin cesar por la Iglesia»².

Mas estas palabras presentan un nuevo problema: ¿podrá tener algún valor en Teología fundamental esta interpretación de la Iglesia, cuando lo que se pretende precisamente es poner una base escriturística al magisterio mismo de la Iglesia? ¿No se caerá en un círculo vicioso? De momento contentémonos con haber planteado la cuestión; su solución la propondremos conjuntamente con la de los demás elementos del problema que nos ocupa.

² LEVIE, *a. c.*, p. 1029.

Hasta ahora hemos hablado de una maravilla mutua, una falta de inteligencia, podríamos decir, entre el exegeta y el teólogo, debida a una posición inicial diversa. Pero hemos de dar un paso más en la consideración de la gravedad de este problema.

Supongamos (de momento me contento con indicar una suposición) una divergencia fundamental en la interpretación de algún texto de la Sagrada Escritura entre el exegeta y el teólogo; *supongamos* que el teólogo deduce de un texto de la Sagrada Escritura alguna consecuencia dogmática que el exegeta desconoce o niega abiertamente. *Supongamos* finalmente que estamos en plena Teología fundamental, que pretendemos establecer escriturísticamente la institución y el magisterio infalible de la Iglesia. Si en algunos de estos aspectos el exegeta estuviera en oposición con el teólogo y no admitiera que se sacasen algunas conclusiones que el teólogo deduce de aquel mismo texto, es natural que todo aquel que quisiera conocer qué dice la Sagrada Escritura sobre un punto determinado, examinará qué interpretación es científicamente la mejor. Y si en este aspecto el exegeta aventaja al teólogo, éste quedará desacreditado; y fácilmente puede ocurrir un hecho mucho más grave: que pasando de uno o algunos casos particulares a un principio general, se llegue a creer que los argumentos escriturísticos que dan los teólogos para probar las tesis de Teología fundamental no tienen valor alguno.

B) *Solución del problema.*

Estas consideraciones que hemos presentado en plan de meras suposiciones, se convierten por desgracia en realidades, si no se tiene sumo cuidado de exponer con toda lealtad y precisar muy exactamente el valor probativo de algunos textos difíciles en puntos sin duda básicos para la Eclesiología. En la segunda parte pretendo hacerlo ver prácticamente con dos textos especialmente importantes y, a la vez, especialmente difíciles. Contentándonos todavía ahora con unas reflexiones de carácter general, los puntos que creemos de absoluta necesidad para resolver este problema los podríamos concretar así:

1.º Ante todo ha de cesar cualquier apariencia de duplicidad en la interpretación de los textos de la Sagrada Escritura entre el exegeta y el teólogo. Nada más destructivo que en una misma Facultad o Seminario —como ocurre más de una vez— el Profesor de Teología y el Profesor de Sagrada Escritura digan cosas distintas y aun opuestas a propósito de unos mismos textos bíblicos. Aunque los puntos de vista de ambos pueden ser naturalmente diferentes, la verdad que se deduce de la exégesis no puede estar en contradicción con la verdad que enseña el teólogo, porque nunca verdad alguna puede contradecir a otra verdad. Para evitar este hecho tan lamentable, que tanta desorientación puede producir en los alumnos, será necesario que el Profesor de Teo-

logía sea también, en cuanto es posible a la limitación humana, un buen conocedor de la Sagrada Escritura. Hoy día, gracias a Dios, se va buscando cada vez más en los profesores de Teología una sólida formación bíblica.

Este estudio de la Biblia se ha de emprender con plena fe y seguridad de que no sufrirá nada, sino que al contrario saldrá revalorizado todo el acervo de verdades dogmáticas e incluso de conclusiones teológicas legítimamente deducidas, de este estudio científico de la Sagrada Escritura. En la segunda parte de este estudio creo que quedará suficientemente probada esta afirmación.

2.º Pero, por otra parte, no podemos olvidar que la Sagrada Escritura no es un libro caído del cielo, como un aerolito. Y que nuestro trabajo no se puede reducir a recoger sus enseñanzas del texto sagrado, independientemente de todo lo demás. La Sagrada Escritura es en realidad el resultado de una Tradición de la Iglesia, y fue entregada a la misma Iglesia para ser por ella explicada e interpretada. Cada día se va insistiendo más y con toda razón en *cierta* unidad de las fuentes de la revelación, no en el sentido protestante, claro está, sino en cuanto, como dice acertadamente el P. Holstein: «la Tradición es el medio vital de una Escritura que ha nacido en la Iglesia... En la Iglesia y según la tradición de la Iglesia es necesario leer la Escritura, enraizada en la tradición y que no puede apartarse de ella»^{2 bis}. Por tanto, si todo teólogo conviene que sea, como hemos dicho antes, escriturista, también todo escriturista debería ser, en algún grado, teólogo, eclesiólogo, ya que no puede olvidar nunca que, como dice el Vaticano, «Fidei doctrina quam Deus revelavit... tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita [est] fideliter custodienda et infallibiliter declaranda» (D 1800).

3.º Pero esta afirmación, ¿no conduce a un círculo vicioso, como hemos apuntado al exponer las dificultades del problema, ya que precisamente en Teología fundamental se trata de poner una base segura a la autoridad de la Iglesia mediante los textos de la Sagrada Escritura?

Creemos que para resolver esta dificultad juega un papel de gran importancia la que se llama «*via empirica*» para llegar a establecer la divinidad de la Iglesia. Sin ninguna clase de círculo vicioso podemos apoyarnos en el testimonio «irrefragable», como le llama el Vaticano, de la Iglesia, porque aparece por sí misma como un signo levantado a la vista de todos y nos da absoluta certeza de que nos apoyamos en un fundamento firmísimo cuando nos apoyamos en la Iglesia: «[est] veluti signum levatum in nationes et ad se invitet qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur» (D 1794). El conocimiento de la propagación admi-

^{2 bis} *La Tradition dans l'Eglise*, p. 145.

nable, eximia santidad, inexhausta fecundidad, católica unidad e invicta estabilidad de la Iglesia, que podemos conseguir con una atenta, pero no difícil mirada a la historia nos dará una perfecta garantía del sello divino que marca a la Iglesia; y así, sin ningún círculo vicioso, admitir su autoridad en lo que a la interpretación de los textos de la Sagrada Escritura se refiere.

Reduciendo a forma escolástica esta afirmación podríamos expresarla así: La Iglesia por su admirable propagación, santidad, unidad, etcétera, es motivo de credibilidad y testimonio incontrovertible de su divina legación.

Pero la Iglesia nos enseña el valor probativo de muchos textos de la Sagrada Escritura sobre sí misma. Luego su autoridad sobre estos textos debe ser plenamente aceptada.

4.º La importancia que, como capítulo introductorio a toda la Eclesiología tiene, a nuestro juicio, la vía empírica nos facilitará el poder reducir a un *mínimum* el estadio apologético en Eclesiología, punto que juzgo de especial interés, pues sin duda alguna muchas dificultades que pueden ofrecer algunos textos escriturísticos se solucionan mucho más satisfactoriamente si llegamos lo antes posible al estadio dogmático en que podemos ya considerar la misma Sagrada Escritura como Palabra de Dios. Este *mínimum* parece que ha de ser necesariamente la constitución de la Iglesia por Cristo, como sociedad no democrática, sino jerarquizada, con una autoridad infalible. Estas verdades aparecen atestiguadas por un gran número de textos de la Sagrada Escritura, sobre todo si no olvidamos un punto también muy fundamental en Eclesiología y que quizá algunas veces no se tiene suficientemente en cuenta: la proyección de luz que todo el Antiguo Testamento emite sobre el Nuevo, ya que todas las enseñanzas de Jesús las debían entender necesariamente sus oyentes según la mentalidad del Antiguo Testamento y el mismo Jesús no podía hablar tampoco de otra manera.

5.º Con esto tocamos también ya un último punto de capital importancia en la solución del problema que nos hemos propuesto: el valor de conjunto que tienen los textos escriturarios. Si en algún lugar no se puede aplicar aquel adagio latino «*numerus non mutat speciem*» (que ciertamente tiene su valor cuando se entiende rectamente) es aquí. La multiplicidad de textos convergentes en una dirección determinada, aunque cada uno considerado aisladamente no parezca decisivo, puede ser en su conjunto un testimonio de certeza indestructible. Basta esta sencilla indicación en este aspecto, que esperamos quedará también probada en la segunda parte. Hora será ya de entrar en ella y aplicar los principios generales establecidos a dos textos especialmente difíciles y sobre cuya interpretación se apartan notablemente los exegetas modernos del camino por el que habían ido ordinariamente los eclesiólogos.

II. EL EXEGETA Y EL TEOLOGO ANTE DOS TEXTOS ESPECIALMENTE DIFICILES

A) *Texto de S. Mateo 18,18.*

«En verdad os digo, cuanto atareis sobre la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatareis sobre la tierra será desatado en el cielo.»

Sabido es que este texto de S. Mateo es uno de los principales con que se prueba generalmente la constitución jerárquica de la Iglesia.

Los manuales de Teología fundamental suelen comenzar la explicación de este pasaje con un estudio detenido de todo el contexto desde el comienzo del capítulo. Podríamos citar los manuales clásicos de DIECKMANN³, SALAVERRI⁴, ZAPELENA⁵, etc., así como las explicaciones que de este fragmento evangélico dan los clásicos diccionarios de Teología o de la Biblia⁶. Pero esto nos llevaría mucho tiempo y estaría ahora fuera de lugar.

Un punto hay que suele ofrecer especial dificultad: la diversa acepción con que hay que tomar el «vobis» del versículo 18 y del versículo 19, cuando Cristo añade, a continuación de las palabras citadas: «En verdad os digo también, que si dos o tres de entre vosotros se concertaren sobre la tierra acerca de cualquier cosa que pidan, les será otorgado por mi Padre, que está en los cielos». En el versículo 18 el pronombre «vobis» se refiere a los apóstoles como porción selecta de la Iglesia y en cuanto se distinguen de los demás miembros de ella. En cambio en el versículo siguiente los apóstoles parece que representan a todos los miembros de la Iglesia, ya que a todos ellos parece afectar la promesa de Cristo de oír la oración hecha en común. Suele fundamentarse esta diversidad de acepciones en que, por razón de la materia tan distinta de que se trata en ambos versículos —poder de «atar y desatar» u oración— la mentalidad judía debía ver necesariamente en la primera expresión una limitación a una parte restringida de la comunidad, la clase rectora de la misma. En cambio dicha limitación no era de modo alguno exigida, más aún, lo contrario era lo más natural, al tratarse de la oración. Solución que parece suficiente, pero que la experiencia de mis años de Profesorado me ha hecho ver que no siempre deja, ni mucho menos, convencidos a los discípulos.

³ *De Ecclesia, tractatus historico-dogmatici*, Friburgi, 1925, n. 319 ss.

⁴ *De Ecclesia Christi* en SThS I, ed. 4.^a (1958), n. 135.

⁵ *De Ecclesia Christi, pars apologetica*, ed. 6.^a (1955), p. 233 ss.

⁶ Cf. sobre todo amplia explicación del texto en MEDEBIELLE A., DBS II, cols. 539-542.

Por este camino han ido también varios exegetas antiguos y aún modernos ⁷.

Sin embargo, hoy día va siendo cada vez más frecuente una nueva tendencia, fundada en el método de la historia de las formas ⁸.

La consideración del contexto —nos dicen estos exegetas ⁹— no nos sirve para determinar el sentido de este fragmento del evangelista S. Mateo. Precisamente a la pregunta si este «logion» se encuentra en su contexto original, suelen responder negativamente por estas razones: en primer lugar está en contra el procedimiento usual de Mateo de reunir materiales pertenecientes a diversos contextos históricos; y que aquí parece claro que ocurre por la falta de fluidez en el paso del versículo 17 al 18 y del 18 al 19. En concreto lo confirma el paso de la segunda persona singular a la segunda plural de los versículos 15-17 al 18.

El sentido original de la frase lo hemos de sacar, por lo tanto, de otra fuente. Esta será la de dos textos paralelos: Mt 16, 19 y Io 20, 21-23. En ambos textos se expresa una misma idea: *una limitación del poder de atar y desatar* a ciertos miembros de la comunidad (Pedro en Mt 16, los once en Io 20). Luego la misma limitación se ha de dar aquí; idea que ciertamente puede *confirmarse* por la razón antes indicada de la materia tratada: hubiera sido una cosa inaudita entre los judíos una potestad de atar y desatar ejercitada democráticamente. Esta limitación del poder viene ciertamente de Cristo; pero, ¿es también del divino Maestro la fórmula con que nos la presenta Mateo en este lugar (18,18)? Quizá sea *posible* que la fórmula usada por Jesucristo en la promesa de los poderes primaciales a S. Pedro (Mt 16, 17 s.) la hubiera aplicado a todos los apóstoles la comunidad primitiva cristiana reflejando así la constitución jerárquica de dicha comunidad primitiva, ciertamente según la voluntad de Cristo, aunque no expresada con esta misma fórmula por Cristo.

El poco valor que tiene la consideración del contexto para precisar si la promesa de Cristo acerca del poder de atar y desatar se refiere a los apóstoles solos o a todos los miembros de la iglesia lo afirma así BONSIRVEN: «Hemos visto a Cristo conferir a Pedro el poder de atar y desatar, poder judicial y legislativo; poco después encontramos en el discurso eclesial el mismo poder concedido a varios: ¿quiénes son éstos? ¿Los apóstoles solos?, ¿los cristianos en general?. El contexto

⁷ Por ejemplo MALDONADO, *Comentario a S. Mateo*, BAC, n. 59, página 645 s.; CORNELY-KNABENBAUER, *Commentarius in Evangelia. Evangelium S. Matthaei*, p. 125. PIROT, *La sainte Bible*, t. IX, pp. 240-241.

⁸ Cf. BRAUN F. M., *Formgeschichte (Ecole de la)*: DBS III, cols. 312-317. ROBERT-FEUILLET, *Introduction a la Bible*, II (1959), *L'école de la «Formgeschichte»*, pp. 297-305.

⁹ Por ejemplo, SCHMID J., *Das Evangelium nach Matthäus* en «Regensburger Neues Testament», I (ed. 1959), p. 273.

no permite ninguna conclusión cierta sobre los poseedores de este poder»¹⁰.

Como se ve, comparando los enfoques que podríamos llamar tradicionales en la explicación de este texto de S. Mateo con el de algunos exegetas modernos, se dan divergencias bastante notables. Los primeros insisten en el valor del contexto y los segundos lo niegan. Pero aun en este caso los exegetas más modernos nada quitan de lo esencial del texto en orden a probar la constitución jerárquica de la Iglesia; y, en cambio, parece que se solucionan mejor las dificultades que nacen precisamente del mismo contexto: si los versículos 18 y 19 están yuxtapuestos por Mateo sin ninguna relación entre sí en la mente de Jesús, cae por su base la dificultad que antes hemos presentado del diverso sentido del pronombre «vobis» en estos dos versículos. Aun en la hipótesis posible de que las palabras de Mt 18, 18 no fueran originarias de Cristo, reflejarían el sentir de la comunidad primitiva, sentir que estaría fundamentado en otros textos de Cristo. En toda hipótesis es necesario que consideremos nuestro texto en el conjunto de pasajes semejantes o paralelos, con lo cual se confirma una de las ideas clave que propusimos en la primera parte como necesaria para la solución de todo este problema de la interpretación de los textos de la Sagrada Escritura en Eclesiología, y en general en toda la Teología: que hemos de acudir a la convergencia de textos y no querer estrujar un pasaje aislado, como si de él lo tuviéramos que sacar todo.

B) *Texto de S. Lucas 22, 32.*

«Simón, Simón, mira, Satanás os ha reclamado para zarandearos como el trigo; pero yo he rogado por ti, para que no desfallezca tu fe; y tú una vez convertido confirma a tus hermanos.»

Sabemos que es el texto clásico de la Sagrada Escritura con que el Concilio Vaticano prueba la infalibilidad pontificia: «Scientes hanc S. Petri sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam: *Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*» (D 1836).

Consta claramente por las Actas, con todo, que no se pretendió dar una declaración auténtica de estas palabras de S. Lucas, como se pretendió dar, en el mismo Concilio, de las palabras de Mateo y Juan referentes al primado de Pedro¹¹. Esto supuesto, ¿cuál es el valor pro-

¹⁰ BONSIRVEN J., S. I., *Le regne de Dieu*, p. 298.

¹¹ Cf., por ejemplo, GRANDERATH, *Constitutiones dogmaticae s. Oec. Con. Vaticani* (Friburgi 1892), 232, not. 1.

bativo de dichas palabras? DUBLANCHY dice: «La enseñanza contenida en este texto con relación a la infabilidad pontificia es cierta»¹². Sin embargo, muchos autores incluso de manuales de Eclesiología no lo ven con tanta certeza. Así LERCHER-SCHLAGENHAUFEN: «quamvis hic textus in se (sine traditione) non sit certissimus...»¹³. DIECKMANN: «omnino probabile dici debet Lucam hisce verbis describere Petri primum doctrinalem»¹⁴. ZAPELENA al llegar al punto más difícil, es decir, que dichas palabras se han de referir también a los sucesores de Pedro: «hoc... suadet sequentibus indiciis»¹⁵.

La experiencia de mis años de Profesor me ha enseñado que éste es uno de los puntos de toda la Eclesiología que más dificultad ofrece a los alumnos. El modo de argumentar que suelen tener los autores para hacer ver que estas palabras de Jesucristo no pueden referirse sólo a Pedro aparecen como un raciocinio que no es una simple explicación del texto; por tanto no puede decirse —según parece por lo menos a muchos— que sea algo que se incluya exegéticamente en él¹⁶.

Dirijamos ahora, como hicimos en el texto anterior, la mirada a la interpretación que da SCHMID a este pasaje¹⁷.

Estudia detenidamente este autor la perícopa de Lc 22, 31-34 comparándola con el lugar parcialmente paralelo de S. Marcos 14, 27-31. Deduce que la unidad literaria de Lc en estos cuatro versículos no es original de Jesús, sino que procede del hagiógrafo. S. Lucas pretende presentar en estos versículos una idea muy suya: la lucha de Satanás contra Cristo, que se prolonga más allá del Cristo físico, en el Cristo místico. Satanás ha recibido poder para tentar a los discípulos de Cristo, como lo recibió en el Antiguo Testamento para tentar a Job (1, 6-12; 2, 1-6). Pero Pedro ha recibido, gracias a la oración de Jesús, el oficio de ser el sostén de la fe de los apóstoles. Lucas es (siempre en la teoría de Schmid) el que coloca esta sentencia de Jesús en este lugar, inmediatamente antes de la pasión del Salvador, ya que la pasión de Jesús es el último y terrible ataque de Satanás contra Cristo, la última «tentación» (cf. Lc 4, 13) de Satanás contra el Mesías. Al poner, el tercer evangelista, este pasaje también inmediatamente antes de la predicción de las negaciones de Pedro, que tenían que ocurrir en el tiempo de la pasión, acomoda el modo de expresar la promesa de Cristo al contexto; y así las palabras «aliquando» y «conversus» serían una acomodación de esta promesa al contexto de las negaciones.

¹² DTC VII, col. 1654.

¹³ *Institutiones Theologiae dogmaticae* I, n. 484.

¹⁴ *De Ecclesia*, vol. II, n. 251.

¹⁵ *De Ecclesia Christi* II (ed. 1954), p. 204.

¹⁶ Véase por ejemplo MARCHAL, en DBS IV, col. 376-380.

¹⁷ SCHMID J., *Das Evangelium nach Lukas*, en «Regensb. Neues Testament» III (ed. 1951), pp. 267-268.

Concebida así, a modo de lucha contra el Cristo total la acción de Satanás, es natural pensar que se prolonga a través de los discípulos a los tiempos de la Iglesia. Como Cristo ya no podrá defenderlos con su presencia corporal, ruega para que la fe de Pedro no desfallezca y confirme a sus hermanos, es decir, prosiga la obra de Cristo de ser sostén y ayuda de todos.

Según toda esta explicación: 1) Al tomar el texto en su sentido originario, prescindiendo del contexto, desaparecen las dificultades que surgen precisamente de él; 2) en cambio tenemos claramente expresados en este fragmento dos hechos: el demonio sigue en la lucha contra todos los discípulos de Cristo, «*xpetivit vos...*»; y Cristo ruega por uno solo, por Pedro, «*ego autem rogavi pro te*»; luego Pedro ha de ser para la futura comunidad lo que Cristo había sido en vida para los apóstoles, el sostén de su fe. Lo será después de su conversión y lo será personalmente mientras viva: esto es lo que dice *inmediatamente* el texto lucano, tomado aisladamente. Pero comparando el texto con Mt 16, 17-18, y teniendo presente que existe un paralelismo clarísimo entre estos dos pasajes, paralelismo que admiten todos los autores, hasta el punto de poner algunos identificación de las dos escenas, no solamente protestantes como CULLMANN¹⁸, sino católicos, como BENOIT O. P.¹⁹ y VÖGTE²⁰, esta confirmación en la fe ha de perdurar después de la muerte de S. Pedro y por tanto en sus sucesores.

Después de haber expuesto brevemente la explicación de la exégesis más moderna al pasaje de Lc 22 podemos también afirmar, de un modo análogo a lo que dijimos al comentar el texto de Mt 18, 18, que dicha exégesis nos puede ayudar para resolver mejor las dificultades que surgen si se quiere ver excesivamente unido este pasaje a su contexto; y que el comparar y unir más armónicamente los textos paralelos nos hace ver que este pasaje tiene ciertamente valor para probar la infalibilidad pontificia y por tanto fue usado con mucha razón con este fin por el Concilio Vaticano, con tal que no se considere aislado de los demás textos primaciales, sino íntimamente unido a ellos y recibiendo de ellos la luz que por sí solo no nos daría.

CONCLUSION

No podemos ocultar, al término ya de nuestro trabajo, que el *método de la historia de las formas*, legítimo en sí, cuando se mantiene dentro de sus justos límites, puede llegar a consecuencias fatales si se pasa de ellos. Porque si hoy día, por ejemplo, se admite como posible

¹⁸ S. Pierre, *disciple, apôtre; martyr* (1952), p. 166.

¹⁹ BENOIT, O. P.: *RevBibl* 60 (1953), p. 571.

²⁰ VÖGTE, *BiblZeitschr* 1 (1957), 252-272; 2 (1958), 85-103.

que las palabras de Mt 18, 18 vengan de la comunidad primitiva cristiana, aunque la idea sea plenamente de Jesús, que aparece clara en Mt 16, 18 y Io 20, 21-23, donde se nos conservarían las palabras auténticas del Maestro, vendrá quizá mañana un nuevo exegeta que se creará con derecho a poner también en duda estos otros pasajes. Y ¿qué pasará entonces? ¿No hay peligro de que lleguemos a una completa desmitologuización, tipo Bultmann?

Además se podría uno preguntar cómo se pueden compaginar ciertas interpretaciones de la Sagrada Escritura con las palabras del Vaticano que al reafirmar el decreto del Concilio Tridentino sobre la interpretación de la Sagrada Escritura añade: «Hanc illius [Tridentini] mentem esse declaramus, ut in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum aut etiam contra unanimum consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari» (D 1788).

Pero, por otra parte, es evidente que el exegeta católico no puede dejar de oír la voz del mismo Magisterio, en concreto de Pío XII que en la Encíclica «Divino afflante Spiritu» le estimula a ir a la cabeza en el estudio científico de la Sagrada Escritura, con decisión y sin temor.

La única solución que concilie estos dos puntos, al parecer opuestos, tradición y progreso, creo la hemos indicado ya con suficiente claridad en la primera parte de este estudio: es necesario estudiar atentamente la Sagrada Escritura, filológica e históricamente; pero estudiarla siempre en la Iglesia, según la Tradición de la Iglesia, y bajo el magisterio infalible de la Iglesia.

Facultad de teología de S. Cugat del Vallés.

IGNACIO RIUDOR, S. I.