

FRANCISCO RAMÍREZ FUEYO *

¿CÓMO INTERPRETAR EL TEXTO BÍBLICO?

Viejos y nuevos itinerarios para una exégesis actual y actualizada

Fecha de recepción: marzo 2008.

Fecha de aceptación y versión final: abril 2008.

RESUMEN: Ante la gran diversidad de métodos exegéticos y de propuestas de lectura bíblica, surgen con frecuencia cierta confusión y críticas a unos y otros métodos. Este artículo repasa brevemente la historia de la aceptación de los métodos histórico-críticos en la Iglesia católica, mostrando algunas de sus aportaciones positivas y sus carencias, así como su vigencia actual. Se tratan otros modo de lectura bíblica que intentan precisamente colmar los vacíos que los métodos tradicionales han dejado.

PALABRAS CLAVE: exégesis bíblica, metodología, histórico-crítico, canónico, sociología, feminista.

How to Interpret the Biblical Text? Old and New Paths for an Actual and Renewed Biblical Exegesis

ABSTRACT: From such a great diversity of exegetical methods and biblical reading proposals, confusion and criticisms arouse at very different levels. This article

* Profesor de NT en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid; franramirez@teo.upcomillas.es

reviews briefly the history that lead to the acceptance of the historical-critical methods in the Catholic Church, shows their main values as well as their weak points, and explains how they are nowadays still in good health. Other methods of biblical interpretation are explained that aim to fill precisely the gaps left by the formers.

KEY WORDS: biblical exegesis, methodology, historical-critical, canon, sociology, feminism, gender.

INTRODUCCIÓN

Como han recordado otros participantes en estas jornadas, el proceso que llevó a la aceptación de los llamados «métodos histórico-críticos» en la Iglesia Católica no fue rápido ni fácil. El documento pontificio *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia* menciona, por ejemplo, al P. Lagrange († 1938), cuya causa de beatificación está en marcha, junto con Orígenes y san Jerónimo. En su época, sin embargo, el dominico y fundador de *l'École Biblique* fue objetivo de muchos ataques de los sectores más conservadores de la curia romana. De hecho, en 1912 tuvo que dejar Jerusalén; y la revista de su instituto, la *Révue Biblique*, estuvo cerca de cesar en su publicación. Hace algunos años el ya fallecido P. Ignace de la Potterie, S.J. (1914-2003) recordaba cómo, todavía en los años treinta, el entonces rector del Instituto Bíblico de Jerusalén, encargado también a la Compañía de Jesús, señalaba desde el Monte de los Olivos a la institución de los dominicos, recordando que allí vivía el P. Lagrange, y asegurando a sus jóvenes discípulos: «No se preocupen, pues me voy a hacer con su piel»¹.

No llevamos tantos años de exégesis «histórico-crítica» como para poder decir que estos métodos son cosa del pasado, y mucho menos para creer que han sido ya totalmente «recibidos» por la Iglesia, sea en el conjunto del pueblo cristiano, sea en aquellos que representan al magisterio ordinario. No podremos hablar de nuevos métodos si antes no intentamos aclarar antes qué entendemos por métodos «antiguos» o «tradicionales», cuáles son sus principales aportaciones, y cuáles sus carencias. Hoy caminamos hacia una exégesis bíblica rica y compleja, que no excluya, sino incluya diversos acercamientos posibles, viejos y nuevos.

¹ La frase, tal como la recordaba el P. de la Potterie, era «ne vous en faites pas: j'aurai sa peau». Esta anécdota se la escuché en más de una ocasión durante mis años de estudiante en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

Aunque en este artículo utilizaremos en ocasiones la expresión «métodos histórico-críticos», no considero esta expresión muy afortunada. Es verdad que muchos de estos métodos emplean recursos propios de las ciencias históricas (estudio de fuentes documentales como escritos antiguos, manuscritos, papiros, o epigrafía; arqueología, y más modernamente otros modos de acercarse a la historia), pero también de otro tipo de disciplinas humanísticas, especialmente la filología o estudio literario y lingüístico de los textos. Una posibilidad sería denominar a estos métodos «histórico-filológicos», pero creo que es más sencillo denominarlos sencillamente «métodos críticos» en el sentido que pretenden someter los textos bíblicos a un estudio «crítico» o «científico», empleando para ello los diversos procedimientos que ofrecen las ciencias humanas:

«[...] parece haber pocas razones para llevar a cabo una separación precisamente entre enfoques “sincrónicos” y “diacrónicos”. Esto es aún más verdad si nos apartamos del uso acostumbrado y hablamos, a la manera revisionista esbozada antes, de “crítica bíblica” y no de “el método histórico-crítico”. Según ese modo de hablar, no es el elemento “histórico” (diacrónico) la característica que define la crítica bíblica, sino su carácter “crítico”: su insistencia en plantear cuestiones libres acerca del significado de los textos sin cortapisas de supuestas autoridades —sea la autoridad de la tradición cristiana o judía, la autoridad de las actuales estructuras eclesíásticas o la autoridad de la opinión académica recibida»².

I. LA «CRISIS» DEL MÉTODO HISTÓRICO CRÍTICO O LA CRÍTICA A LOS MÉTODOS CRÍTICOS

1. BREVE HISTORIA DEL DIFÍCIL PROCESO QUE LLEVÓ A LA ACEPTACIÓN DE ESTOS MÉTODOS

La cuestión de los métodos, o mejor dicho, de cómo entender la Escritura, viene ya de antiguo. No hay más que recordar las disputas en época patrística entre las escuelas de Alejandría y de Antioquía. Aunque puede decirse que en la interpretación cristiana, tanto en los padres como duran-

² J. BARTON, *Enfoques histórico-críticos*, en Íd. (ed.), *La interpretación bíblica, hoy*, Santander 2001, 35-36.

te la Edad Media, fue predominante la exégesis espiritual (frecuentemente alegórica), a lo largo de la historia de la interpretación cristiana se dieron intentos por alejarse de la exégesis excesivamente espiritual o alegórica y retornar al sentido literal de la Escritura. Ejemplo de ello fue san Jerónimo, con su *hebraica veritas*. San Agustín, por ejemplo, en *De Civitate Dei* 18,40, recomienda estudiar con atención el pasado (*praeterita*) que la Escritura nos transmite: conocer bien la lengua, comparar la Escritura con la literatura profana, conocer la situación en que el texto bíblico nació, etc. En el siglo XII se produjo un renacimiento del interés por el sentido literal histórico en la abadía de san Víctor de París³. En estas jornadas ya se ha recordado que nunca la Iglesia ha renunciado al estudio de la Escritura desde el punto de vista que podemos llamar «humano», o «literal», o «crítico». Orígenes, junto a su riqueza alegórica, estudió exhaustivamente los textos bíblicos y las distintas versiones griegas para componer sus hécapla. La cuestión, como algunos autores han señalado, no son tanto los métodos, cuanto los horizontes hermenéuticos, los presupuestos científicos y los intereses o finalidades de la exégesis.

La necesidad del estudio de la Escritura, bien por dinamismo interno de la Iglesia Católica, bien por la presión de la exégesis Reformada, se sintió acuciantemente a final del siglo XIX. León XIII en la *Providentissimus Deus* recordó, por ejemplo, la necesidad del estudio de la Escritura en sus lenguas originales. La fundación de *l'École Biblique et Archeologique* de Jerusalén por el P. Lagrange en 1890 es un hito en este camino. También la fundación del Bíblico de Roma a instancias del Vaticano, a pesar de su interés apologético y en cierto modo de respuesta a *l'École Biblique*, también buscaba un conocimiento científico y preciso de la Escritura, a través de las lenguas, la historia, la arqueología, etc. La primera mitad de este siglo XX fue una época de apertura conflictiva, pero progresiva de la Iglesia Católica hacia los estudios bíblicos. Numerosos exegetas católicos, ya desde finales del siglo XIX, habían conocido los avances del estudio crítico o científico de la Escritura (histórico, arqueológi-

³ Cf. D. M. WILLIAMS, *Receiving the Bible in Faith*, Washington 2004, 56-7. San Víctor es la Abadía de Canónigos Regulares de San Agustín situada cerca de París, donde vivieron, entre otros, Hugo de San Víctor (1096-1141) y Ricardo de San Víctor († 1173), y donde se formó Pedro Lombardo (1100-1160). Esta escuela es un buen representante del «renacimiento» cultural del siglo XII. Su interés por la ciencia profana y su deseo de integrar el sentido literal contrasta con la escuela de Claraval, donde san Bernardo cultiva profusamente el método alegórico.

co, lingüístico, etc.) realizado en universidades europeas protestantes, y comenzaban a producir obras en esta línea. Las cuestiones sobre la historicidad y el «género literario» de los relatos bíblicos o su autoría (por ejemplo, si Moisés había sido el verdadero autor del Pentateuco) ocupaban entonces buena parte de las preocupaciones de exegetas y del Magisterio eclesiástico. El estudio crítico o científico de la Biblia era empleado ya no para defender la verdad histórica de la Escritura (por ejemplo, para probar arqueológicamente la existencia de los personajes bíblicos), sino para conocer el contexto histórico, cultural, lingüístico del texto bíblico, y entender mejor los modos de expresarse («géneros literarios») y lo que los autores bíblicos inspirados habían pretendido decir.

Un documento clave en este camino fue la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII de 1943:

«Por esto el exegeta católico, para satisfacer a las actuales necesidades de la ciencia bíblica al exponer la Sagrada Escritura, para demostrar y probar que está enteramente inmune de error, válgase también, como es su deber, prudentemente de este recurso, esto es, el de *investigar hasta qué punto la forma o género literario, empleado por el hagiógrafo, pueda contribuir a la verdadera y genuina interpretación: y esté persuadido de que esta parte de su oficio no puede desdeñarse sin gran detrimento de la exégesis católica*. Pues no pocas veces —para no mencionar sino esto—, cuando muchos pretenden reprochar al autor sagrado el haber faltado a la verdad histórica o haber narrado las cosas con poca exactitud, hállese que no se trata de otra cosa sino de *aquellos modos nativos de decir y narrar, propios de los antiguos, que a cada paso lícita o corrientemente se acostumbran a emplear en las mutuas relaciones de los hombres [...]*». (La cursiva es mía.)

Es difícil negar que esta carta encíclica representaba como mínimo un avance notable en el modo de acercarse a la Escritura y a los problemas de su interpretación respecto, por ejemplo, de las encíclicas *Providentissimus Deus* de León XIII (1893) o la *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV (1920). Esta última, por ejemplo, para defender la ausencia de error de la Escritura, atacaba a quienes «pretenden encontrar en los sagrados Libros ciertos géneros literarios, con los que no puede componerse la íntegra y perfecta verdad de la palabra divina» (DH 3654).

Hasta la convocatoria del Concilio Vaticano II este tipo de cuestiones fueron muy debatidas. En los años inmediatamente precedentes al Concilio, especialmente entre 1959 y 1962, una auténtica campaña internacional, con centro en Roma, contra los exegetas católicos que habían

adoptado las posturas recomendadas por Pío XII en la *Divino Afflante Spiritu* logró, entre otras cosas, el apartamiento de la docencia de profesores católicos como M. Zerwick y S. Lyonnet, ambos del Instituto Pontificio Bíblico de Roma, en 1961. Parecía que iba a repetirse lo ocurrido a comienzos del siglo XX con la cuestión modernista. A los exegetas católicos se les reprochaba, junto con la supuesta negación de la verdad histórica del AT y del NT, que con esta postura minaban ciertos artículos fundamentales de la fe, como, por ejemplo, la fundamentación bíblica del pecado original en Rm 5,12 o el Primado de Pedro en Mt 6,18. Era frecuente también, como en nuestros días, oír voces que acusaban a la exégesis moderna de poco espiritual, racionalista, alejada de la exégesis verdaderamente católica (se entendían los Padres de la Iglesia), y a los que la practicaban de haber renunciado a la piedad personal, a la oración y a la práctica de los sacramentos.

Tras la renovación de la Comisión Bíblica Pontificia hecha por Pablo VI, ésta publicó el 21 de abril de 1964 un documento, la *Sancta Mater Ecclesia*, sobre la verdad histórica de los Evangelios, en la que se defendía con vigor la *Divino Afflante Spiritu* y se avanzaba sobre lo allí afirmado: «[el exegeta católico] será diligente en servirse de los nuevos medios de exégesis, especialmente de los ofrecidos por el método histórico universalmente considerado. Este método estudia con atención las fuentes, define su naturaleza y valor sirviéndose de la crítica del texto, de la crítica literaria y del conocimiento de las lenguas» (DH 4402). La misma instrucción recomendaba el uso, con cautela, del método de la «historia de las formas» y, una aportación fundamental, distinguía en la transmisión de las palabras del Señor tres momentos históricos sucesivos: *a)* el momento de la predicación del mismo Jesús; *b)* la predicación de los apóstoles, y *c)* la redacción de los evangelios. En cada uno de estos momentos tanto Jesús como los autores cristianos habían adaptado su predicación o sus escritos tanto a los modos de decir propios de la época como al auditorio al que se dirigían, al tiempo que, iluminados por el Espíritu, el legado de los apóstoles significaba también una interpretación de lo recibido. La continuidad entre el Jesús de la historia y los escritos del NT no está, pues, en que estos escritos nos transmitan literalmente lo que Jesús dijo, o en que nos describan con exactitud histórica lo que hizo, sino en los autores bíblicos que, en la selección de los materiales que habían recibido, en la redacción de ellos con sus palabras y con la interpretación que ellas suponen, siempre asistidos por el Espíritu, nos transmiten la verdad de la Revelación en Cristo.

Este documento, lejos de defender a ultranza la exactitud histórica de los evangelios, empleaba expresiones como «penetrar más a fondo en la índole del testimonio de los Evangelios, en la vida religiosa de las primitivas comunidades cristianas, en el sentido y en el valor de la tradición apostólica»; en lugar de «inerrancia» se hablaba de «fundamento de cuanto los evangelios nos refieren», de que los Apóstoles presentaron «los auténticos dichos del Señor y los acontecimientos de su vida con aquella más plena inteligencia de que gozaron a continuación de los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la iluminación del Espíritu de verdad», y de la «verdad de la narración» o la «intención del evangelista».

Todo este camino desembocó en la Constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina revelación, del 18 de noviembre de 1965. El documento con que prácticamente se intentó inaugurar el Concilio, fue, junto con la *Dignitatis Humanae* y la *Gaudium et Spes*, uno de los últimos en aprobarse. Esta constitución refrendó el proceso que hemos descrito. Véase, por ejemplo, cómo resume los tres momentos de la transmisión evangélica (DV §19):

«La Santa Madre Iglesia firme y constantemente ha creído y cree que los cuatro referidos Evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican fielmente lo que Jesús Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día que fue levantado al cielo. Los Apóstoles, ciertamente, después de la ascensión del Señor, predicaron a sus oyentes lo que Él había dicho y obrado, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, amaestrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de verdad. Los autores sagrados escribieron los cuatro Evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se trasmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la condición de las Iglesias, reteniendo por fin la forma de proclamación de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús».

La *Dei Verbum* no es sólo un documento sobre la Sagrada Escritura. Su horizonte se amplía a toda la Palabra de Dios, es decir, a la Revelación que de sí mismo ha hecho Dios. La Escritura es presencia eminente de esta Palabra de Dios, pero no agota en sí misma la revelación cristiana. Para la cuestión de los métodos exegéticos, podemos destacar tres aspectos de dicha Constitución conciliar:

- a) Sobre la cuestión de los autores bíblicos, la inspiración y la ausencia de error en la Escritura, tan relevante para la cuestión de la his-

toricidad de los textos, la *Dei Verbum* especifica que la ausencia de error consiste en enseñar «sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra» (DV §11). La «historicidad de la Escritura», que se afirma, no consiste en la exactitud histórica de cada dato, sino en la transmisión de la «verdad» de «nuestra salvación». Dicho de otro modo: aunque alguna parábola que se pone en los evangelios en boca de Jesús no haya sido nunca pronunciada por el Jesús histórico, o algún suceso concreto no haya ocurrido tal como es narrado, sigue siendo verdadero en aquello que los escritores bíblicos inspirados quisieron transmitirnos. El «género» literario «evangelio», como suma de muchos otros géneros literarios, tiene su «verdad» en el anuncio de Cristo y su salvación, no en la precisión histórica que da validez a los géneros literarios históricos.

- b) Esta verdad se nos transmite mediante hombres que son verdaderos autores. La inspiración no anula, sino que se sirve de todas sus «facultades y talentos» (DV §11), así como el texto está condicionado por el tiempo y la cultura de los mismos. La interpretación bíblica consistirá así en preguntarse por

«lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos [...] Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época» (DV §12).

Esto suponía el espaldarazo definitivo de los métodos científicos aplicados a la exégesis bíblica.

- c) Estos métodos, sin embargo, no bastan para realizar una interpretación bíblica verdaderamente cristiana. Por ello, la *Dei Verbum* recuerda otros requisitos:

«Y como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. [...] Porque todo lo que se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura, está sometido en última instancia a la Iglesia, que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar y de interpretar la palabra de Dios» (DV §12).

Con la *Dei Verbum* la Iglesia católica definió de modo más claro el papel y la importancia teológica de la Escritura; y recuperó su valor esencial en la vida de la Iglesia, tanto en la vida litúrgica como en la espiritualidad cristiana. Los documentos posteriores de la Comisión Bíblica Pontificia, como *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) o *El pueblo judío y sus escrituras en la Biblia cristiana* (2002), han continuado, profundizando y desarrollado más ampliamente la doctrina del Concilio. Si nos damos cuenta, en realidad la exégesis católica lleva apenas sesenta años de aceptación más o menos pacífica de la lectura crítica o científica de la Escritura. Demasiado poco tiempo para considerarla agotada, y mucho menos para considerar que esta lectura ha llegado al pueblo de Dios. Más bien estoy convencido que esta labor está aún por hacer.

2. REPROCHES ACTUALES A LOS MÉTODOS CRÍTICOS Y DOS EJEMPLOS

En tiempos recientes se expresan reservas y algunos reproches a estos acercamientos. Se ha recordado ya en este congreso la conferencia del entonces cardenal Ratzinger en Nueva York en 1988⁴; estoy convencido de que esta conferencia puede tomarse como un punto de referencia necesario, que, añadido, entre otras declaraciones, al prólogo a su libro sobre Jesús de Nazaret, parece querer invitar a la exégesis católica por rutas nuevas. En este artículo estarán implicadas algunas cuestiones fundamentales de aquella conferencia, que, en cierto modo, fueron ya estudiadas e iluminadas por el documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993.

En este último documento hay dos notas aclaratorias. La primera de ellas trata de la distinción entre «método» y «acercamiento», el primero caracterizado por sus procedimientos científicos, el segundo por emplear «un punto de vista particular». El Documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* sólo reconoce como «métodos» al «histórico-crítico» y los nuevos métodos literarios, de los cuales estudia el narrativo, el retórico y el semiótico (aunque podrían incluirse otros). Al resto los llama «acercamientos»: canónico, desde las tradiciones judías, la historia de la recepción del texto, sociológico, antropología cultural, psicológicos y psicoanalíticos,

⁴ J. RATZINGER, *La interpretación bíblica en conflicto. Sobre el problema de los fundamentos y la orientación de la exégesis hoy*, en Id. (y otros), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid 2003, 19-54.

liberacionista y feminista. En nuestro artículo no podemos intentar una presentación suficiente siquiera de un sólo método. Más bien vamos a intentar situar algunos de estos métodos en el horizonte del Sínodo sobre la Palabra de Dios, y en concreto, en el horizonte de otras intervenciones de este mismo congreso. Lo vamos a hacer desde una exégesis sencilla de algunos textos bíblicos concretos. Nos fijaremos en primer lugar en algún aspecto de la exégesis crítica tradicional.

Un primer reproche que se ha hecho al método crítico, especialmente a la *Formgeschichte* tal como la practicó, entre otros, Rudolf Bultmann, reproche ya antiguo y poco original, es que este método fragmenta los textos hasta hacerlos inservibles para la Iglesia, para la teología. La pregunta sería ¿*cui bono*? ¿A quién, o para qué, es útil esta exégesis?

Pongamos el ejemplo del pasaje de Mc 2,18-20 sobre el ayuno⁵. Según la exégesis de Ebner-Heininger, podríamos hablar de un texto original, un dicho jesuánico que ya en época premarcana sufrió una primera ampliación (en **negrita**) y luego una segunda (en *cursiva*):

- 18a Estaban ayunando los discípulos de Juan y los fariseos,
 b y van
 c y le dicen:
 d ¿Por qué los discípulos de Juan *y los discípulos de los fariseos ayunan*,
 e y en cambio tus discípulos no ayunan?
- 19a Jesús les dijo:
 b ¿Acaso pueden los hijos de la cámara nupcial
 c **mientras el esposo está con ellos**
 b ayunar?
 d Durante todo el tiempo que tienen con ellos al esposo
 e no pueden ayunar.
- 20a **Ya vendrán días**
 b **cuando les sea arrebatado el esposo;**
 c **entonces ayunarán**
 d *en aquel día.*

Un observador «histórico crítico», en este caso desde la «crítica de las formas», que parte de la observación literaria del texto, cae en la cuenta de cosas extrañas: al principio se habla de los «discípulos de Juan y los fariseos», pero luego se convierten en «los discípulos de Juan y *los discí-*

⁵ Tomo este ejemplo de M. EBNER - B. HEININGER, *Exegese des Neuen Testaments*, Paderborn 2005, 336-344.

pulos de los fariseos»; en segundo lugar, no queda claro si estamos en la situación del «no ayuno» (el esposo con nosotros) o en la de «ayuno» (sin el esposo); en tercer lugar, mientras en un lugar se habla de «ya vendrán días» en plural, luego se habla de «en aquel día». El texto en sí mismo, desde un análisis de las formas, parece reflejar, pues, dos o tres estratos de la tradición:

	<i>Redacción original</i>	<i>Ampliación 1.^a premarcana</i>	<i>Ampliación 2.^a premarcana</i>
<i>Ayuno</i>	No ayuno	Práctica general de ayuno (días en plural)	Ayuno en <i>un día</i> concreto (en singular)
<i>Motivación</i>	En un banquete de bodas no se puede ayunar (dicho sapiencial)	El novio ha sido arrebatado (cristología)	Recuerdo de la muerte de Jesús (liturgia)
<i>Perspectiva temporal</i>	General	Diferencia entre el tiempo de Jesús y el tiempo de los discípulos	Concentración en un tiempo concreto del calendario
<i>Sitz im Leben</i>	Disputas con los discípulos del Bautista (Q 7,33)	Justificación de una praxis propia cristiana	Diferenciarse de la práctica de los fariseos ⁶

Aquí notamos un primer problema: los principios de la crítica de las formas parecen ir precisamente contra los principios de la inspiración de la Escritura, que suponen la unidad y coherencia fundamental de la Escritura. Es decir, el canon no puede ser incoherente, no podemos canonizar al mismo tiempo libros contradictorios, en sí mismos o entre ellos. Digo que el problema es el método mismo, porque el método de las formas, como «abanderado» de los métodos histórico críticos, se basa precisamente en hallar incoherencias, contradicciones, rupturas de estilo, de contenido, etc., especialmente dentro de un mismo libro y dentro de pasajes concretos.

Lo que hemos dicho, sin embargo, planteaba más problema antes de la *Divino Afflante Spiritu*, y ciertamente de la DV, que ahora: la verdad o coherencia de la Escritura ya no se sitúa en el nivel histórico (lo hemos

⁶ Cf. Didajé 8,1: los judíos ayunan lunes y martes, en recuerdo del Templo, frente al ayuno jueves y viernes de los cristianos.

visto, «auténticamente» no significa «exactitud histórica»), ni siquiera quizás en el nivel semántico-lógico, sino en el nivel teológico: «la verdad para nuestra salvación». Con esta afirmación el concilio nos ha liberado de un problema.

La cuestión no estará tanto en los principios cuanto en los resultados. Y no porque sus conclusiones sean más o menos acertadas, ni porque tengan un cierto grado de incertidumbre, pues en filología es difícil trabajar con seguridades. La cuestión está en que, con este método, hemos fragmentado el texto, lo hemos descompuesto en unidades menores, y, quizás, nos hemos quedado en el nivel puramente literario-histórico. De este modo, hemos retrocedido a estados anteriores al estadio canónico, y hemos perdido, quizás, la visión de conjunto.

Si aceptamos los tres estratos de la formación del texto de Mc 2,18-20, la pregunta sería: ¿Entonces, los cristianos actuales, tenemos o no que ayunar, en cuál de los tres momentos estamos? La segmentación resultante es muy valiosa desde el punto de vista histórico, pero puede volverse inservible desde el punto de vista de la fe que intenta «comprender» hoy ese texto.

Creo que, para el método de las formas, de poco vale pedirle una visión de conjunto: desde el método esto es imposible; no quedará otro remedio que complementarlo con otros. Pero este método sí nos podrá ofrecer un acercamiento no a *la* teología del texto, sino a *las* teologías presentes en el texto, que se corresponden con los sucesivos estratos de la tradición. Creo que en cualquier caso no es justo reprocharle a este método sus limitaciones: el método da lo que puede dar.

Pero demos un paso más. Veamos las dificultades que los textos bíblicos encierran, ya no dentro de un mismo libro, sino comparando varios libros. No es infrecuente encontrarnos con afirmaciones en la Escritura que son difíciles de conciliar entre sí. Podríamos comparar, por ejemplo, la idea de salvación y el papel de la Ley judía (la Torah) en Mateo con la que hallamos en las cartas de san Pablo. Pero vamos a fijarnos en la parábola del banquete de bodas de Mateo (22,1-14), comparándola con la versión Lucana (14,15-24) y con EvTom 64⁷.

⁷ La versión del Evangelio de Tomas (EvT 64) es la siguiente: «Jesús dijo: un hombre tenía huéspedes y, una vez preparada la cena, envió a su criado para que invitase a los huéspedes. Fue al primero y le dijo: “Mi señor te invita”. Él dijo: “Tengo un asunto de dinero con comerciantes, que vienen a mí por la tarde. Iré para darles órdenes. Me excuso de la cena”. Fue a otro y le dijo: “Mi señor te invita”. Él le dijo: “He com-

Notemos que, en Mateo, la boda del hijo recuerda al banquete mesiánico de Isaías (55,1-2; Is 25,6; quizás también al banquete de la Sabiduría en Pro 9,1-6). Los «siervos» de los que se habla son los profetas (cf. Mt 23,30). El «castigo» tiene como trasfondo la destrucción de Jerusalén. La conclusión es el nacimiento de un nuevo pueblo, en el cual entran malos y buenos, a la espera del Retorno y del juicio, de ahí el mandato de no juzgar anticipadamente. Por esto la continuación en Mt es la parábola del traje: algunos que entraron en el banquete serán expulsados: habrá un juicio final.

Lucas, en cambio, ha llevado la parábola por otros derroteros. Una de las preguntas típicas de su evangelio es qué hacer con las riquezas, cómo deben gestionarse aquellos que se hacen cristianos (Hch 4,32; Lc 8,3). Ciertamente, el tema de las riquezas es heredado de Jesús, y aparece claramente ya en Mc («¡qué difícilmente los que tienen las riquezas entrarán en el reino de Dios!», Mc 10,23 // Mt 19,23 // Lc 18,24). Pero Lucas pone un énfasis especial en el tema. A las bienaventuranzas de Q, Lucas les añade las «malaventuranzas» o «maldiciones» a los ricos. Suya es la parábola del rico y el pobre (Lc 16,19-31). Como respuesta, Lucas propondrá el compartir (Hch 4,32: la primera comunidad que pone todo en común; Lc 8,3: las mujeres ricas que apoyaban a Jesús y a su grupo con sus bienes).

Podemos notar que en Lucas, como en EvT, se dan dos llamadas. Se anuncia primero a los pobres; Jesús acaba de decir (Lc 14,12-14) que «cuando des un banquete invita primero a los que no pueden devolverte...». Esta doble llamada, que en Lucas comienza por la ciudad para dirigirse luego al campo, es también teología lucana: el evangelio es proclamado primero a Jerusalén (la misión dirigida a los judíos) y, como en círculos concéntricos, en segundo lugar a los gentiles. Jerusalén es

prado una casa y me reclaman. Por un día no estaré disponible”. Vino a otro y le dijo: “Mi señor te invita”. Él le dijo: “Mi amigo va a casarse y yo soy el que ha de preparar el banquete. No podré ir. Me excuso de la cena”. Fue a otro y le dijo: “Mi señor te invita”. Él le dijo: “He comprado una alquería y me voy a recibir las rentas. No podré ir. Me excuso”. Vino el siervo y dijo a su Señor: “Los que invitaste a la cena se han excusado”. El señor dijo a su siervo: “Ve afuera a los caminos, trae a los que encuentres para que cenén. Los comerciantes y negociantes no entrarán en los lugares de mi Padre”». (Tomado de A. PIÑERO - J. MONSERRAT TORRENTS - F. GARCÍA BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi, volumen II: Evangelios, hechos, cartas*, Madrid 1999, 91. Para este ejemplo he utilizado la exégesis de J. IMBACH, *Lust auf die Bibel, Praxisorientierte Zugänge zur Heiligen Schrift*, Würzburg 2000, 221-231.)

así el centro de la misión lucana⁸. Se subraya así la continuidad con el judaísmo, pero también (dado que Jerusalén ya ha sido destruida) la unidad de la Iglesia en torno a un centro: puesto que en la época en que Lucas escribe la Jerusalén destruida ya no puede ocupar ese centro geográfico y espiritual, su puesto lo está ocupando posiblemente Roma, a donde llega el evangelio con Pablo al final de Hechos de los Apóstoles.

Notemos también alguna peculiaridad de EvT 64: los huéspedes ya están en la casa; se trata sin duda de los mismos cristianos. A ellos se les invita a la cena de la tarde, pero no van: hay un «comercio» que distrae de avanzar en la fe. Si en Lucas hay tres excusas, en EvT hay hasta cuatro. Es un recurso muy frecuente en la literatura popular oral, el ir aumentando los personajes, las situaciones, por repetición. La conclusión de la parábola será, posiblemente, que existe una propuesta de un cristianismo «superior» al que muchos creyentes renuncian ocupados como están en las tareas mundanas⁹.

¿Usan Mt y Lc la misma fuente escrita? ¿Estaba esta parábola en Q? Las diferencias entre Mt y Lc aquí son notables, tanto que hacen dudar del origen en Q. Es posible que ambos se remonten a una tradición oral compartida, pero con diferencias notables. Lo mismo vale para EvT. Los rasgos comunes a las tres versiones serían: *a*) un hombre celebra un banquete; *b*) los invitados se excusan, y *c*) el hombre invita a entonces a todos los que se encuentra.

En su forma primitiva, probablemente esta parábola era un modo como Jesús se refería a su propia misión: el que comía con pecadores era criticado por algunos como «comilón y borracho» (Mt 11,19). La parábola explicaba esta práctica: las comidas de Jesús eran un signo de Dios que llama al perdón y a la reconciliación de todo Israel; dado que los pia-

⁸ Lucas emplea los dos nombres griegos de Jerusalén (Ierousalem y Hierosoly-ma), y los usa como nadie en el NT. El Mesías tiene que subir a Jerusalén (9,51; 13,22; 17,11), allí resucitar y aparecerse (sólo allí), allí desciende el espíritu y desde allí se lleva el evangelio a toda la tierra (Hch 1,8).

⁹ No es este el momento de plantearse la antigüedad de EvT y su posible precedencia en algunos casos a los evangelios canónicos, como algunos autores, entre ellos J. D. Crossan, defienden. Puede consultarse un artículo aparecido recientemente: CH. L. QUARLES, *The Usse of the Gospel of Thomas in the research on the Historical Jesus of John Dominic Crossan*: CBQ 69 (2007) 517-536. Un comentario bastante exhaustivo, partidario en muchos casos de esta antigüedad, es R. NORDSIECK, *Das Thomas-Evangelium*, Neukirchen 2004.

dosos no aceptan esta llamada, su invitación se dirige ahora preferentemente a los rechazados (pecadores, publicanos, etc.).

Empleando herramientas propias de algunos métodos sincrónicos, como la redacción y el método narrativo, nosotros nos fijamos en cómo ha insertado Lucas esta parábola en su evangelio. Caemos así en la cuenta de que Lucas ha interpretado esta tradición de los banquetes de Jesús con los pecadores como signo del Reino de Dios. Además de los ecos del banquete mesiánico de Is 25,6; 55,1-2, propio de Lucas es hablar del Reino de Dios como de un banquete («comer el pan en el Reino de Dios», Lc 14,15) que se anticipa en la Eucaristía (Lc 22,16.18). Cristo que come con pecadores es el mismo Reino que se anticipa en su persona y en su vida. Si es verdad que para entrar al banquete del Reino de Dios se necesita de la conversión, el hecho mismo de participar del banquete actual con pecadores ya es un signo de conversión. Son aquellos que rechazan participar de estos banquetes quienes no se reconocen pecadores y se alejan de Dios. Las parábolas del hijo mayor y el hijo menor, de la oveja perdida, de la dracma perdida, todas ellas se dirigen tanto a celebrar que Dios busca al perdido como a invitar a los que están en casa a reconocerse pecadores y a acoger al perdido. Dicho de otro modo, participar del banquete es el mejor modo de entrar en el banquete; compartir la alegría por el Dios misericordioso es el mejor modo de recibir la misericordia de Dios.

Saquemos alguna conclusión de estas observaciones anteriores. En primer lugar tenemos que el texto bíblico, en su forma actual, ofrece al menos dos visiones distintas de la salvación. Lucas (y Pablo) insisten más en la gratuidad de la salvación, en lo incondicional del amor de Dios, de que el banquete está abierto para todos. Mateo (y mucho más la Carta de Santiago) nos recuerda la necesidad de las obras, de la existencia de un juicio final en el que se verá si llevamos el traje adecuado. De este modo, el estudio de las fuentes asociado a la redacción (y narración) nos ha hecho descubrir la teología de cada evangelista, su intención, especialmente el modo como Mt parece haber modificado la tradición que Lc (Q) y EvT representan. Si este estudio se realiza con los presupuestos que recomienda la *Dei Verbum*, estoy convencido que, lejos de poner en peligro la fe de los creyentes, es un modo de estudio bíblico que hace gustar y comprender mejor la Escritura que es Palabra de salvación para el ser humano.

Poner de relieve la intención del autor de cada libro es la clave fundamental para el acceso a aquello que llamamos «sentido literal» de la

escritura, así lo reconoce la *Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, siguiendo la doctrina de *Divino Afflante Spiritu* y de la *Dei Verbum*: «El sentido literal e la Escritura es aquél que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados [...] el estudio de los géneros literarios antiguos es particularmente necesario» (II,B,1). La gran aceptación que tuvo la teoría de la doble fuente (Mc-Q), que hoy sigue siendo aceptada, en general, y que puede considerarse uno de los grandes logros del estudio crítico de la Escritura (aunque sus orígenes pueden rastrearse muy atrás) es precisamente el habernos acercado a la intención de los autores bíblicos. Llegar así, a través del texto, al autor inspirado (al menos al autor que se refleja en su obra), a lo que este autor-a, autores-as han querido comunicarnos, es el gran reto de la crítica histórica que hoy sigue vigente.

Este método quizás nos ha acercado incluso al Jesús histórico, a su práctica de comidas con pecadores, a las paradojas de su misión. Sin el estudio crítico, la exégesis corre el riesgo de convertirse en una lectura plana, obvia, tautológica, simple en el sentido negativo de la palabra. Sin reconocer el papel de la historia en la formación del canon es difícil entender los libros bíblicos. ¿Cómo, por ejemplo, entender las grandes diversidades del canon paulino sin aceptar que estamos ante momentos y autores distintos desde las cartas «auténticas» de Pablo hasta las pastorales?

3. LA COMPLICADA RECONSTRUCCIÓN DEL JESÚS HISTÓRICO

Precisamente en la cuestión de la historia se sitúan algunas de las censuras a los métodos críticos. Sin duda alguna, una de las críticas a la exégesis histórica proviene de su insistencia en el Jesús «histórico» o «de la historia», en la reconstrucción de una imagen de Jesús a partir de unos rasgos descubiertos por el análisis histórico del NT. Unos rasgos son seleccionados, y otros se olvidan o se fuerzan en la dirección seleccionada, creando así un Jesús supuestamente liberado de la opresión del «canon» y del control de la Iglesia: un Jesús revolucionario, o filósofo cínico y carismático ambulante, o maestro sapiencial, o profeta apocalíptico, o rabino judío, el Jesús que buscó sólo la restauración de Israel (Ben F. Meyer), o el que intentó recuperar a los abandonados y marginados (Anthony E. Harvey), o el que traicionó la causa revolucionaria y liberadora contra los romanos de sus contemporáneos y más

bien prefirió presentarse como un sabio y un hombre santo (Marcus J. Borg)¹⁰, etc.

Reconstrucciones excesivamente unilaterales o radicales, «reduccionistas», que no reflejan la gran complejidad del Jesús que los evangelios nos presentan. Reconstrucciones ambiciosas, pero basadas con frecuencia en datos más bien escasos. No vamos a entrar aquí en estas reconstrucciones, ni en la historia de la investigación sobre el Jesús histórico, hasta la actual *third quest* (o *fourth quest* según algunos). Incluso un autor muy crítico con algunas de estas investigaciones, especialmente con el *Jesus Seminar*, como N. T. Wright, es criticado a su vez por Robert H. Gundry¹¹ a causa de su reconstrucción de un Jesús que habría entregado su vida como muerte vicaria para librar a sus discípulos de la destrucción romana que ocurriría cuarenta años después. R. H. Gundry invita a dar más crédito al Jesús canónico, el de los evangelios, que a cualquiera de estas reconstrucciones. Otro autor ha dicho que el número de reconstrucciones del Jesús histórico es excesivamente alto como para que pueda aceptarse que se está empleando un método realmente científico¹².

No cabe duda de que el uso indiscriminado de fuentes no ha ayudado al crédito de la investigación sobre el Jesús histórico. Se ha dado un peso excesivo a Q como fuente primordial de acceso al Jesús histórico (G. Theissen y A. Merz), o a los evangelios apócrifos (J. D. Crossan) u otros textos de *Nag Hammadi*, como el Evangelio de Pedro¹³. En estas reconstrucciones se emplean también con frecuencia otros libros apócrifos, como los *Hechos de Pablo y Tecla*, aliándose en ocasiones con las visiones más esotéricas o comerciales de Jesús¹⁴. El uso abusivo del méto-

¹⁰ Puede verse un breve resumen de estas diversas búsquedas del Jesús histórico en C. CLAUSSEN, *Von historischen zum erinnerten Jesus. Der erinnerte Jesus als neues Paradigma der Jesusforschung*: ZNT 20 (2007) 2-17. Un buen resumen en castellano es el de R. AGUIRRE MONASTERIO, *Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann*, en *Actas de las IX Jornadas Bíblicas de la Asociación Bíblica Española, Zamora 1996*, en J. CAMPOS SANTIAGO (ed.), Zamora 1998, 55-85.

¹¹ R. H. GUNDRY, *The Symbiosis of Theology and Genre Criticism of the Canonical Gospels*, en *Íd.*, *The Old is Better, New Testament Essays in Support of Traditional Interpretations*, Tübingen 2005, 42-48.

¹² D. M. WILLIAMS, *Receiving the Bible in Faith*, 186, n.22.

¹³ Cf. R. BROWN, *The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority*: NTS 33 (1987) 321-343.

¹⁴ L. QUARLES, *The Use of the Gospel of Thomas in the research on the Historical Jesus of John Dominic Crossan*, pone el ejemplo de la parábola de los viñadores homici-

do crítico e histórico lleva a reconstrucciones anti-canónicas y fuertemente artificiales.

Este tipo de reconstrucciones emplean también en exceso el argumento desde el silencio. Curiosamente, se ha pasado de usar los silencios a favor del dogma, a usarlos en contra. Pongo el ejemplo de la presidencia de las celebraciones comunitarias en las primeras comunidades: nunca el NT nos especifica quiénes son los que presiden estas celebraciones; ante este silencio, lo obvio es pensar que los apóstoles, como Pablo, presidían estas reuniones. En su ausencia, antes de daba por supuesto que la presidían otros varones encargados para la tarea. Hoy, en cambio, hay una fuerte tendencia a situar a mujeres como presidentes de las celebraciones, apoyándose, especialmente, en las referencias paulinas a mujeres que comparten las tareas del apostolado y los sufrimientos derivados de ellas. Pero los argumentos *ex silentio* tienen muy poca fuerza, como recuerda *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, hablando precisamente del acercamiento feminista (I,E,3). Quizás sea más fiel a los datos que tenemos el reconocer que no sabemos quién presidía aquellas celebraciones, dejando abiertas varias posibilidades. El NT no habla de muchas cosas, y deja sin llenar muchos huecos de la historia del cristianismo primitivo: no podemos apresurarnos a llenar estos huecos con reconstrucciones muy hipotéticas que se presentan como resultado de un análisis histórico científico riguroso.

das que hallamos en Mc 12,1-11, Mt 21,33-43, Lc 20,9-18 y en EvT 65-66. Para Crossan y otros, esta parábola de EvT es más antigua, en su forma, que la tradición sinóptica, entre otras razones, porque es más breve, carece de los ecos de Isaías, y no se le da a la parábola la interpretación alegórica de la muerte de Jesús. Lo cierto es que estos argumentos no son en absoluto determinantes: la brevedad no siempre es signo de mayor antigüedad. Por ejemplo, en este caso, Lucas ha abreviado a Marcos (y casi todos reconocerán que Lucas bebe de Mc), aunque sin suprimir del todo la alusión implícita a Isaías. Por otro lado, el que el Jesús de Marcos cite a Isaías no debe extrañar a nadie, ni que Jesús en cierto modo se compare en la parábola con el «hijo»: sólo un prejuicio negativo respecto a la conciencia de filiación divina de Jesús puede llevar a rechazar este planteamiento. Es decir, desde una cierta visión del Jesús de la historia se otorga más probabilidad a una versión que a otra. Pero lo cierto es que EvT no está en absoluto exento de una teologización de esta parábola. La supresión de la referencia isaiana y de la identificación del hijo con Jesús tiene un sentido: dado que el original copto está incompleto, mejor que traducir al protagonista de la parábola como un «hombre honrado», habría que traducirlo como un «comerciante», que es justo como acaba el dicho anterior en EvT «los comerciantes no entrarán en los lugares de mi padre». De este modo EvT ha transformado radicalmente la parábola: este dueño de la viña es, quizás, un comerciante que pone el lucro por encima de la vida de sus siervos y de su propio hijo.

Pero la exégesis no puede renunciar al Jesús de la historia, precisamente porque la Iglesia sigue confesando la fundamental verdad histórica de la Escritura. Aceptando que cualquier reconstrucción será hipotética y parcial, la investigación histórica sobre Jesús de Nazaret ha aportado y seguirá aportando datos y comprensiones cada vez más profundas, que nos ayuden a entender mejor el origen del cristianismo. La fe no puede renunciar a su matriz histórica, aunque ésta no nos sea ya directamente accesible. Por otro lado, la fe no se apoya sobre una u otra reconstrucción del Jesús histórico, sino sobre el Jesús que nos transmitieron los apóstoles y es conservado por la Escritura y la Tradición, que son expresión de la Iglesia creyente. La investigación científica, bien usada, puede ayudar a profundizar en la inteligencia, la comprensión de este depósito de la fe que hemos recibido. La «cristología» no puede ser sustituida por la investigación histórica, pero tampoco debe ni puede vivir de espaldas a ella.

Aunque sólo lo apuntemos en este artículo, hoy, además de las investigaciones ya clásicas y tan diversas sobre el Jesús histórico, hay una tendencia a acceder al Jesús histórico a través de las tradiciones orales. Un pionero de esta escuela fue Kenneth Bailey¹⁵, quien pasó más de treinta años en Oriente Próximo conviviendo estrechamente con el mundo árabe campesino. Bailey ha estudiado los modos de la tradición oral, cómo un núcleo fundamental es recordado y relatado no por cualquier persona, sino por aquellos cuya fidelidad a la memoria colectiva y al mismo tiempo capacidad para hacer vivo el relato los convierten en «autoridad» ante los demás. No todo el mundo puede «contar»: quien altere lo que la comunidad considera «esencial» de la historia será reducido al silencio. Los relatos sobre Jesús que se conservan en los evangelios no son rumores incontrolados que cualquiera dispersó a los cuatro vientos, sino dichos que debían ser recordados con precisión, o narraciones y otros géneros que debían respetar unos contenidos fundamentales, a la vez que podían

¹⁵ *Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels*: Asia Journal of Theology 5 (1991) 34-51. Los planteamientos de este autor han sido empleados por J. D. G. DUNN, *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003, y N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1996. En relación con ellos, aunque más crítico, se encuentra R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006. Cf. C. CLAUSSEN, *Vom historischen zum erinnerten Jesus*, 11-12; ÍD., *Die Verkündigung der frühen Zeugen. Von mündlicher Überlieferung zur Entstehung der neutestamentlichen Evangelien*: Theologisches Gespräch 2 (2007) 55-74.

adornarse con elementos que les dieran color y actualidad. La clave de estas investigaciones está en el intento, a mi entender perfectamente válido, de enlazar al Jesús postpascual con el Jesús prepascual, en ver las tradiciones sobre Jesús de Nazaret enraizadas en el recuerdo que su figura histórica dejó en quienes le conocieron.

4. EL PROBLEMA DE LA CIENCIA MODERNA Y LA IMAGEN DE DIOS QUE ELLA EMPLEA

¿A qué tipo de ciencia nos referimos cuando se habla de los métodos «científicos»? La respuesta más obvia es que la investigación bíblica contemporánea recurre a todas las ciencias «profanas» que puedan enriquecer su estudio. La cuestión está en definir los límites de lo «científico». Normalmente se acusa al método histórico-crítico de moverse en unos parámetros científicos «estrechos».

Así resume Klemens Stock los principios con los que P. Suhlmacher había definido este método¹⁶: *a)* Crítica: poner todo en cuestión y someterlo a unos criterios; *b)* Analogía: el conjunto actual de los hechos de experiencia es el criterio para distinguir lo posible de lo imposible, y *c)* Correlación: todo acontecimiento se inscribe en un eje histórico de causalidad, tiene una preparación y produce unas consecuencias.

En la conferencia ya citada del cardenal J. Ratzinger uno de los retos de la exégesis es precisamente cómo emplear un tipo de ciencia «moderna» que de hecho incluye una visión de Dios propia del deísmo, separando radicalmente a Dios de su creación. La creación se concibe como un conjunto cerrado sometido a leyes puramente científicas, y en la que Dios no puede actuar. En una época en que ya no debe causarnos problemas la descripción no científica de la creación en el libro del Génesis, sigue, sin embargo, siendo problemática, por ejemplo, la descripción tan plástica y física que hace el evangelista Lucas de la resurrección de Jesús, y que en parte corrobora san Pablo, con su insistencia en la corporalidad de la resurrección en 1Cor 15¹⁷.

¹⁶ K. STOCK, *Cristo en la exégesis actual: status questionis y perspectivas*, en J. RATZINGER (y otros), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid 2003, 135-137.

¹⁷ Este de la fisicalidad de la resurrección es uno de los principios irrenunciables de la fe que menciona J. Ratzinger en su conferencia. Puede verse, en esta misma línea

No todas las cuestiones pueden resolverse desde los métodos críticos, ni puede exigirse a ellos que lo hagan. Una posible vía de solución es dotar al método histórico crítico de algunas correcciones necesarias. Klemens Stock, en el artículo mencionado, ha hablado de: *a)* «giro ecológico», es decir, acercarse a la Escritura con respeto, aceptando lo que dice y no imponiéndole lo que no puede decir; siguiendo el dicho latino *siste viator*, «detente caminante» que encabezaba algunas inscripciones para informar de que en ese lugar algo relevante había ocurrido; *b)* reconocer la «peculiaridad de las fuentes», lo que podríamos entender como el complejo proceso de «autoría» del que surge Escritura, y *c)* no perder de vista la «totalidad». En esta última línea parece situarse la lectura canónica de la que hablaremos más adelante.

Ahora bien, si esto se pide a los métodos críticos o científicos, creo que es legítimo que ellos pidan a la exégesis creyente también algo. Creo que lo que estos métodos pedirán será que se respete su ámbito de trabajo, sus limitaciones, que son a la vez su fortaleza. Esta fortaleza consiste en su búsqueda de objetividad, sabiendo que nunca la objetividad es total; pero al menos sus resultados son contrastables, y pueden ser compartidos por todo tipo de personas, creyentes o no. Dicho de modo más sencillo: no se puede pedir a un tipo de exégesis crítica que sus resultados se asimilen, por ejemplo, a los de la exégesis canónica.

5. VIGENCIA ACTUAL DE LOS MÉTODOS CRÍTICOS CLÁSICOS

Los métodos histórico-críticos, o histórico-literarios, o simplemente críticos, no son en absoluto cosa del pasado. En las últimas décadas continúan enriqueciéndose con acercamientos parcialmente nuevos. Mencionaremos simplemente dos de ellos.

El acercamiento al mundo y a la cultura de los autores bíblicos sigue siendo una fuente esencial de comprensión y renovación de la exégesis bíblica. Basten un par de ejemplos para mostrarlo.

La confesión de Jesús como «Señor» y como «Hijo de Dios» es sin duda parte de la fe de los primeros creyentes, y tiene sus raíces en el Anti-

poco acorde con muchas tendencias teológicas modernas, R. GUNDRY, *The Essential Physicality of Jesus' Resurrection according to the New Testament*, en ÍD., *The Old is Better*, 171-194.

guo Testamento y en la literatura intertestamentaria, así como en la misma pretensión de Jesús. Es, sin embargo, inevitable pensar que esta confesión se entrecruzó con las experiencias culturales de aquellos primeros creyentes, ciudadanos del Imperio Romano¹⁸, un imperio que veneraba al Emperador como dios, al cual le llamaba Señor, le construía templos en la misma Palestina (templos a Augusto en Cesarea, Samaría, Banias), y le veneraba como «hijo de Dios» o «hijo del divino». Es inevitable pensar que la fe en Jesús, el hijo de Dios y el Señor tenía que contrastar fuertemente con los principios del culto imperial.

Dentro del estudio de la cultura siguen hoy muy presentes, como parte fundamental de la investigación científica de la Escritura, el estudio del lenguaje, de los modos de expresión, de los géneros literarios empleados por los autores. En el año 2003 ha salido a la luz el primero de una nueva serie de comentarios al Nuevo Testamento publicados, en alemán, por Vandenhoeck & Ruprecht. La serie (*Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament*) recorre el lenguaje empleado por los autores del NT poniéndolo en relación con el corpus, siempre creciente, de papiros griegos. Este primero, a cargo de Peter Arzt-Grabner, se dedica a la Carta a Filemón. A mi entender, uno de los elementos más interesantes de este comentario está en hacernos caer en la cuenta de las muchas similitudes que hay entre la Carta a Filemón y los contratos de aprendices que se empleaban en el imperio romano. Pablo, él mismo probablemente de profesión artesano, emplea un lenguaje que recuerda a las cartas comerciales, el lenguaje de los contratos¹⁹. Este es un ejemplo, de los muchos que se podrían poner, de cómo estos métodos científicos llevan a cabo la tarea pedida por Pío XII a

¹⁸ Sigo aquí, entre otros, a A. YARBRO COLLINS, *The Worship of Jesus and the Imperial Cult*, en C. C. NEWMAN - J. R. DAVILA - G. S. LEWIS (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, Leiden 1999, 234-257, esp. 249-257.

¹⁹ Este lenguaje comercial, de los contratos comerciales, está presente en toda la carta: *κοινωνός*, *κοινωνία*, *οφείλειν* («deudas», «faltas»), *ἐλλογεῖν* («hacer cuentas»), *ἀποτίσω* («yo pagaré»). Onésimo se queda sirviendo a Pablo (*διακονέω*): es exactamente el mismo verbo que se empleaba para los aprendices que vivían, ayudaban y aprendían de un maestro, con la obligación de trabajar bien so pena de tener sus padres que compensar la deuda al maestro, o éste a sus padres si el maestro no hacía bien su labor. La referencia de Pablo de no hacer nada sin conocimiento de Filemón parece indicar que le está solicitando su permiso, una especie de contrato de aprendiz en la labor de anunciar el evangelio.

los exegetas en la *Divino Afflante Spiritu* y luego el Concilio en la *Dei Verbum* 12:

«Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura, por medio de los géneros literarios usados en su época [...] hay que atender cuidadosamente tanto a las acostumbradas formas nativas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres».

Desde las ciencias de la literatura se siguen abriendo nuevos caminos de comprensión del texto bíblico. La retórica, tanto antigua como moderna, ha producido frutos notables en las últimas décadas del siglo xx. El método narrativo es otro que sigue enriqueciendo nuestra lectura bíblica.

Pongamos un ejemplo: la lectura narrativa que hace Jean Pierre Sonnet del personaje de David en 1Sam 16-2Sam 6, lo que denomina «el secreto del Rey»²⁰. David, se nos cuenta, ha sido ungido como rey en secreto. Este personaje lleva consigo un «secreto», no sólo para los otros personajes del relato, también para el lector: David es objeto de todas las miradas y de todos los afectos, Saúl, Jonatán, Mikal, todo Israel, observan, aprecian, aman o temen a David. En cambio, aunque se nos narra lo que David dice, nunca se nos da acceso a su interioridad, nunca el narrador nos dice lo que David piensa o siente. De este modo, el texto, a través de los recursos narrativos, sorprendentemente modernos, como la focalización, los monólogos interiores en estilo directo o indirecto, etc., nos está diciendo que aquí hay un misterio, que, a diferencia de Saúl, David es un personaje misterioso, que su interior se nos escapa ¿No nos está abriendo la misma narración a una teología davídica que será continuada en la literatura bíblica posterior hasta el NT? ¿No se nos ofrece así una apertura del texto a potenciales interpretaciones teológicas? Creo que sí, pero el análisis narrativo acaba aquí, no puede ir más allá del texto, cae en la cuenta de las lagunas del texto, de sus silencios, o de sus finales abiertos, pero no puede, en cuanto análisis crítico, llenarlos con un «plus» de sentido. Esa tarea será propia de otros acercamientos.

²⁰ J.-P. SONNET, *Narration biblique et (post)modernité*, en DANIEL MARGUERAT (ed.), *La Bible en Récits. L'exèse biblique à l'heure du lecteur*, Genève 2005 (or. 2002), 253-263.

II. OTROS CAMINOS, NUEVOS CAMINOS, DE LECTURA BÍBLICA

1. LA IMAGINACIÓN AL PODER

Los estudios históricos y literarios abren la puerta a otro tipo de acercamientos a la Escritura que podríamos llamar «imaginativos». No son ciencia, pero se apoyan en datos de la historia o de la literatura. Pongo dos ejemplos. Hemos hablado de las narraciones y del carácter oral, en su origen, de muchos textos bíblicos. La cultura actual, tan repleta y quizás hastiada de lo audiovisual busca con frecuencia recuperar antiguos modos de comunicación: me refiero al teatro, a la danza, a los «cuenta cuentos», a la expresión corporal. El hombre y la mujer occidental, que con frecuencia viven un fuerte divorcio entre mente y cuerpo, entre lo intelectual y lo sensible, redescubren con entusiasmo los lenguajes corporales que pueden acompañar al texto bíblico: los gestos, los tonos, los silencios. Algunos lo llaman acercamiento «performativo», pero con el significado habitual del inglés *performance*: actuación. Traducir la Escritura en acto puede ser un acercamiento no sólo pastoral, si se hace bien podría recuperar rasgos del mismo texto que nos pasan desapercibidos.

Otro ejemplo de esta imaginación es lo que algunos llaman «exégesis virtual» o «historia virtual». Consiste en hacerse una pregunta «contra histórica», e intentar imaginar, con herramientas de causalidad histórica en la mano, qué hubiera ocurrido. Por ejemplo, qué hubiera ocurrido si David no hubiera huido de Jerusalén ante la revuelta de su hijo Absalón, o si el libro de los Jueces lo hubiera escrito un filisteo, o si Israel (el reino del Norte) no se hubiera enfrentado a Asiria, o si Pablo, en lugar de viajar a Occidente, se hubiera lanzado a la evangelización de Oriente. Por supuesto, son hipótesis cuyo valor está en que pueden obligarnos a profundizar en la importancia que ciertos acontecimientos concretos tuvieron para la historia de Israel o de la Iglesia²¹.

²¹ Cf. J. CH. EXUM, *Virtual History and the Bible*, Boston 1999; Íd., ¿*Why Virtual History? Alternatives, Counterfactuals, And The Bible: Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches* 8 (2000) 1-7.

2. LA ESCRITURA, PALABRA DE DIOS, NECESITA DE OTROS MODOS DE LEER

Hemos hablado del sentido literal, el querido por los autores, que es donde debemos buscar primeramente la inspiración divina. Pero, obviamente, mucho queda abierto. Para que una exégesis pueda llamarse «católica» o simplemente «cristiana», dentro de sus fines debe estar la cuestión de la fe en la Escritura como Palabra de Dios. Aquí no planteamos tanto la cuestión del origen divino de esta Palabra, cuanto de su finalidad: la salvación de aquellos que la escuchan y la acogen. ¿Cómo puede esta Escritura, con al menos dos milenios de antigüedad, expresada, como la Iglesia reconoce, dentro de unos marcos culturales concretos y con modos de decir propios de la antigüedad, ser hoy significativa? ¿Cómo puede ser, no sólo «inspirada», también «inspiradora»?

¿Cómo pasar de la interpretación de libros o pasajes o fragmentos a una lectura bíblica que dé cuenta del conjunto de la Escritura, que nos ofrezca una visión coherente de ella, que la haga «útil» (2Tim 3,16).

¿Cómo salvar el escollo que supone la dificultad de aceptar la interpretación «literal» de ciertos textos? Pongamos un ejemplo. Si leemos el bello Salmo 137, nos atrae su belleza, el lamento o llanto por el exilio y la nostalgia de Sión, recogida por G. Verdi en el famosísimo coro de la ópera *Nabucco*. Sin embargo, repentinamente el tono del salmo cambia y se convierte en un deseo de venganza, en una maldición dirigida especialmente a los «párvulos» de Babilonia, a quienes se desea la muerte al ser despeñados desde la roca (los muros). En otras épocas este salmo podría ser naturalmente entendido en otros sentidos: alegórico, donde Jerusalén es alegoría del cielo, y Babilonia del mundo opuesto a Dios (Agustín, *La ciudad de Dios*); o en un sentido moral: la división entre bien y mal que se descubre en cada persona y que descubrimos en la Iglesia y en el mundo, donde no se habla de niños reales, sino de pasiones, pecados, que deben ser combatidos; o en sentido anagógico: la esperanza de la restauración final, de la recompensa celeste, de la Nueva Tierra y nuevo cielo que nos espera.

Hoy, sin embargo, es más probable que al lector o lectora la última parte del salmo le desconcierte. Esto ocurre precisamente porque somos lectores modernos, que tendemos a descubrir primeramente el sentido literal de los textos. La intención del autor del salmo, lo que podemos llamar el sentido literal del salmo, parece clara. Una vez aceptada la unidad del pasaje (que probablemente ha sido modificado con el tiempo), su

deseo es que los babilonios experimenten la ira de Dios, y que la sufran en aquello que más duele, en sus niños pequeños. Y no se trata del único texto de tenor similar: 2Re 8,12, «pasarás a cuchillo a sus soldados, estrellarás a los niños y abrirás en canal a las embarazadas»; Is 13,16, «estrellan a los niños ante sus ojos», etc. Para rezar este salmo, algunos preferirán suprimir la última parte. Creo que el añorado profesor Alonso Schökel, en su comentario a los Salmos, nos indicaba un camino posible: el autor inspirado no desea ver cumplida esta maldición, se queda en desahogo. Esto es posible, pero no estoy seguro de que fuera esto lo que el autor del salmo pretendió.

La pregunta que nos hacemos es, ¿qué significa este salmo hoy? ¿Cómo entender estas afirmaciones, y tantas otras que no parecen compatibles con la visión de Dios que nos ofrece la revelación de Jesucristo?

En primer lugar, unas respuestas ponen el acento en el lector o lectora de los textos bíblicos: un lector que desde una identidad concreta y desde una situación concreta se enfrenta al sentido literal de la Escritura, se deja alcanzar por él, pero también se rebela ante él. Algunos hablan de «lecturas rebeldes», pero esta rebeldía sólo ocurre cuando el sentido del texto parece ofender a las creencias, identidades o situaciones del lector.

Diré algo sobre estas lecturas, en absoluto intentando agotarlas, sino simplemente apuntando rasgos generales con algunos ejemplos.

La otra tendencia es, al menos la definiríamos así, la que pone el énfasis no tanto en el lector de la Escritura, ni tanto en el texto bíblico, cuanto en la autoría inspirada del texto, y más en el Dios autor que en el autor humano de la Escritura. La pregunta que se hace esta otra postura, en el caso del salmo 137, es ¿cómo puede este salmo ser inspirado?, ¿dónde está su inspiración? Dado que la pregunta parte fundamentalmente de una cuestión de fe, de la inspiración, la respuesta debe hallarse con la ayuda de la fe, en concreto, en el conjunto del canon. Esta respuesta de fe se presenta en ocasiones como «teología bíblica», y otras como «lectura canónica».

Aunque todos estos acercamientos y métodos emplean elementos de los métodos críticos, o científicos, con razón la Comisión Pontificia Bíblica duda de que puedan ser calificados, en conjunto, como tales, precisamente porque el fundamento de su método está más allá de la objetividad del texto, sino en la figura, imposible de observar directamente, de la inspiración divina de los autores, o en la aún más escurridiza categoría del «lector» o «lectora». Esta afirmación que acabo de hacer no niega

en ningún caso la validez de estos acercamientos, pero sí afirma que su validez se sitúa en un ámbito que escapa al control de la ciencia. Son «acercamientos» legítimos, pero legítimos desde sus propios planteamientos, que no tienen por qué ser compartidos por otros.

3. LA TEOLOGÍA BÍBLICA

Un camino de enriquecimiento, más que de superación, del método histórico crítico, ha sido el de la «teología bíblica». De hecho, los métodos histórico críticos nacieron en un contexto en que la interpretación bíblica estaba sometida al dogma. El rechazo de lo teológico pretendía devolver la voz a la Escritura, dejar que ésta hable liberada de los dogmas. Recuperar también la originalidad de cada libro bíblico, sin intentar asimilarlo y homogeneizarlo a una teología preconcebida y uniforme.

Hoy estamos quizás en un buen momento para intentar nuevas síntesis. La investigación teológica bíblica creo que es una forma de acercarse al texto plenamente legítima, lo cual no quiere decir que sea fácil, siempre que no intente uniformizar todas las teologías presentes en la Escritura. Las preguntas por qué Dios nos presenta la Biblia, qué es el ser humano, qué es el mundo, en qué consiste la salvación (pasada, presente, futura), permite recorrer la Escritura para ofrecer, o intentarlo, más que un retrato uniforme, un mosaico o cuadro impresionista de muchas telas o colores, que se armonizan en el conjunto para ofrecer una imagen coherente y complementaria. Coherencia no es uniformidad, habría que hablar más bien de complementariedad. Se habla de la «sinfonía de la Palabra», pero, como en las sinfonías musicales, no siempre es fácil encontrar el «hilo conductor» que les da coherencia: puede tratarse de una frase musical, que como en la Sinfonía Pastoral de Beethoven o en la Sinfonía Fantástica de Berlioz se repite en cada movimiento, con variaciones; o quizás la unidad se halla en la alternancia de ritmos, tonalidades, velocidades.

La teología bíblica puede descubrir grandes temas teológicos que recorren transversalmente la escritura: creación, liberación, retorno, infidelidad, son modelos que expresan de muchos modos la experiencia, hecha de vida y de reflexión, de los autores bíblicos y sus comunidades. Ciertos motivos literarios y teológicos recorren transversalmente la Escritura: el motivo del Éxodo será reutilizado por el profeta Isaías para hablar del retorno del exilio, o la idea de Dios como sabiduría recorre toda la Escritura. Este camino es legítimo, puesto que, como afirma Christine Helmer,

«our approach presupposes that theological and philosophical issues are already inscribed into the biblical texts; religious experiences, the nature of reality, and the self/world / God relation are already embedded in the conceptual development recorded by those texts. If the biblical texts are taken as expressions of religion and of a coherent world-view, the study of the text's historical dimension cannot exclude questions concerning the conceptualization of the subject matter raised by the texts themselves... When viewed as the result of an experience, the original text is itself part and parcel of the history of interpretation as its first moment»²².

Lo que se llama «método canónico» es, a mi juicio, un intento de dar continuidad a la «teología bíblica» y de dotarla de mayor aparato intelectual y, hasta cierto punto, metodológico. Estos acercamientos «canónicos» ponen en primer lugar, o recuperan, la figura del «autor» bíblico, entendido no tanto como el autor o autores humanos de cada libro, cuanto como la comunidad creyente que recogió los diversos libros en un canon, y muy especialmente como el Dios autor que ha inspirado no sólo cada libro bíblico, sino el conjunto, con una intención o finalidad determinada.

4. LA LECTURA CANÓNICA DE LA ESCRITURA, COMO DIÁLOGO ENTRE ESCRITURA Y TRADICIÓN

Cuando se habla de canon, pensamos normalmente en la historia del canon, o en la cuestión teológica del criterio empleado para hacer el canon, o para considerar canónico determinados libros. Teólogos de la talla de K. Rahner o P. Grelot han estudiado con amplitud estos asuntos. Pero la lectura canónica intenta llevar este hecho al estudio concreto de la escritura, y a su interpretación.

La exégesis canónica acepta la Escritura en su forma canónica, normalmente entendida como su forma final o *canonical shape* (Childs) y en este sentido se acerca a cualquier otro acercamiento que se mueva fundamentalmente en el plano sincrónico²³, como los análisis retóricos, lite-

²² CH. HELMER - CH. LANDMESSER, *Introduction: A New Biblical-Theological Approach to the Unity of the Canon*, en *Íb.*, *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives*, Oxford 2004, 1-12, 1-3.

²³ B. COSTACURTA, *Exégesis y lectura creyente de la Escritura*, en J. RATZINGER (y otros), *Escritura e interpretación*, 117-125, 120.

rarios, narrativos, etc. Pero quiere dar un paso más: el acercamiento explícito creyente. B. S. Childs²⁴ y J. A. Sanders²⁵, entre otros, son autores de referencia para este acercamiento.

¿Cuáles parecen ser los criterios que animan a esta escuela? En primer lugar, su preocupación fundamental es el canon bíblico en su conjunto, entendido como un todo coherente y unitario, y, desde la perspectiva cristiana, como testigo de Jesucristo²⁶. Hacen notar el hecho mismo del canon: tenemos estos libros (Biblia) porque el canon nos los ha conservado (buena parte de los libros recogidos en el canon, los «apócrifos», se perdieron), y nos los ha conservado en una forma concreta y en un orden concreto, no pueden entenderse sin una referencia al motivo, criterios, intención, con que se conservaron. ¿Por qué, por ejemplo, el canon cristiano escoge el orden que pone los libros proféticos al final del AT (o Primer Testamento)? ¿No será para apuntar a su carácter global de anuncio que espera un cumplimento en el NT?

En segundo lugar, la misma escritura pide un tipo específico de lectura, una pureza de corazón, un conocimiento adecuado: Is 6; Lc 24,25: «necios y torpes de corazón para entender lo escrito»; el velo que pesa sobre una lectura no cristiana del AT en 2Cor 3,15-16.

²⁴ B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979; *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis, 1993; *The New Testament as Canon: An Introduction*, Philadelphia 1985; *Biblische Theologie und christlicher Kanon*: JBTh 3 (1988) 13-27. Ha empleado este método en sus comentarios al libro del Éxodo (*The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*, Philadelphia 1974) e Isaías (*Isaiah: A commentary*, Louisville 2001). Una revisión interesante de la obra de Childs puede verse en P. R. NOBLE, *The Canonical Approach: A Critical Reconstruction of the Hermeneutics of Brevard S. Childs*, Leiden 1995. Quizás el autor cuya crítica al acercamiento canónico ha encontrado más eco y ha contribuido a su revisión sea J. BARR, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, Oxford 1983; *Childs' Introduction to the Old Testament as Scripture*: JSOT 16 (1980) 22.

²⁵ *Torah and Canon*, Philadelphia 1972; *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984; *Early Christian Interpretation of the Scripture of Israel. Investigations and Proposals*, Sheffield 1997. La postura de Sanders es más crítica que la de Childs, pues su objetivo es usar los métodos científicos, o histórico-críticos, para descubrir el proceso de formación de la Escritura. Atiende más al proceso formativo del Canon que al resultado final.

²⁶ La coherencia fundamental de los libros que componen el Canon bíblico, y, por tanto, la tarea de descubrirla, es un elemento fundamental en la obra de B. S. Childs. Véase, por ejemplo, su artículo *Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation*: ZAW 115 (2003) 173-184.

En tercer lugar, podemos observar que el proceso de creación es complejo, y unos libros leen e interpretan a otros. El mismo NT emplea el AT como «cumplimiento» y como «tipología»²⁷. Un exegeta crítico no podrá dejar de descubrir los procedimientos midrásicos que emplean los autores del NT para interpretar el AT. Si esto es así, ¿podemos quedarnos en un mero reconocimiento de unos procedimientos exegéticos «antiguos» al tiempo que los consideramos no válidos para el presente? Preguntado de otro modo: ¿Fue errónea esta lectura de los autores del NT? ¿Se equivoca Pablo al decirnos que en Cristo se descorre el velo que ocultaba la interpretación de la Escritura, o al ver en el paso del mar una alegoría del bautismo cristiano (1Cor 11)? Estos autores canónicos responderán que no, que se trata de una lectura legítima, que, entre otros muchos Orígenes y Atanasio continúan, y que sigue siendo hoy una lectura legítima del AT.

Volviendo al salmo 137 y su anhelo de retorno a Jerusalén, es significativo que el autor del libro del Apocalipsis describe la salvación con la imagen de la nueva Jerusalén (Ap 21,9-25), la Jerusalén de arriba de la que Pablo habla en Gálatas. El llanto del salmo 137 se transformaría así en los dolores de parto en Rm 8,22-23, la creación que gime anhelando el rescate y la esperanza definitiva. De este modo, hasta cierto punto al menos, desde el mismo canon, parece quedar legitimada una lectura alegórica del salmo 137. Desde el Jesús que se resistió a la venganza y que llamó al amor a los enemigos, un Jesús que conocía sin duda bien el AT y los textos que incitan a la venganza, debe ser iluminado el texto final del salmo. Esta interpretación canónica no altera el sentido literal del salmo, pero sí lo enriquece desde el momento en que una comunidad creyente quiso recoger este salmo en su canon de las Escrituras. La misma comunidad que recogió formulaciones distintas de la salvación nos está invitando a leerlas conjuntamente, quizás a ver la carta de Santiago no como oposición a la Carta a los Gálatas, sino como corrección a ella, lo que, por otra parte, probablemente responde además a la intención original de su autor.

La lectura canónica no deja de plantearse la cuestión la «autoría» de la Escritura. Me refiero ahora a la autoría humana. ¿A quién llamamos «autor inspirado»? Si reconocemos el complejo proceso de elaboración del canon, es difícil poder reducir la inspiración ni al primer autor de cada libro, ni al redactor último o compilador del canon. Parece más sensato hablar, como hace el cardenal A. Vanhoye²⁸, de una «corriente de

²⁸ A. VANHOYE, *La recepción en la Iglesia de la constitución dogmática Dei Verbum*,

inspiración» que ha estado presente a lo largo de la formación del Canon. Esta inspiración sigue actuando, aunque a otro nivel, en los lectores e intérpretes posteriores²⁹. En ese sentido se puede decir que lo que llamamos «sentido literal», o intención del autor humano inspirado, se hace complejo, múltiple quizás. Aquí, creo, está la clave de una lectura canónica que intente acercarse a una lectura crítica o científica de la escritura: *en la medida en que la inclusión en el canon haya enriquecido conscientemente el sentido literal, en esa medida la lectura canónica puede ofrecer sus resultados como lectura crítica del texto bíblico.*

La fe en el Dios «autor» hace que nos preguntemos por el sentido de esta autoría. Si la inspiración de los autores humanos puede ponerse, entre otras cosas, en la «intencionalidad» con que escribieron los libros, algunos hablarán de que la «intencionalidad» de Dios autor está en el canon, e.d., en cómo cada libro concreto se inserta y será necesario interpretarlo en el conjunto del canon. La lectura canónica supone una recuperación del «autor» que había sido arrinconada en otros métodos. Se pregunta, por ejemplo, Wolterstorff³⁰ qué es lo que hace que podamos llamar «una obra» a una colección de poemas, o de cuentos. ¿Qué llevó a Gerardo Diego en su antología de 1932, *Poesía española. Antología 1915-1931*, a recoger poemas de escritores tan diversos y aún desconocidos como Juan Larrea, Emilio Prados, Vicente Aleixandre, Luis Cernuda o Manuel Altolaguirre que fueron incorporados a la llamada generación del 27? ¿Qué hace del Libro de Isaías *una obra*, cuando lo reconocemos compuesto de tres o cuatro libros? La respuesta es, quizás, la «intención» del autor: el autor no es sólo quien crea o recoge un texto o unos textos, es aquel que los recoge con una intención, aquel para quien esta colección de poemas, o esta recopilación musical, satisface su exigencia de completud y de coherencia (p.225), no todos descubrirán esta coherencia, como no todos los que lean un libro de poemas descubrirán esta unidad. Veamos dos ejemplos de lectura canónica para entender de qué estamos hablando.

Bruna Costacurta pone el ejemplo de los dos árboles de Gn 2-3³¹. La cuestión es que el relato tal como lo tenemos parece incoherente: al

en J. RATZINGER (y otros), *Escritura e interpretación*, Madrid 2003, 147-173, 164; P. GRELOT, *Dix Propositions*, citado por G. Aranda en este mismo número, p. 279, n. 15.

²⁹ Sobre la inspiración del lector, véase el artículo de G. Aranda en este mismo número, especialmente p. 274, n. 6, y pp. 291-300.

³⁰ Cf. N. WOLTERSTORFF, *The Unity Behind the Canon*, en CH. HELMER - CH. LANDMESSER, *Canon from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives*, 224-228.

³¹ COSTACURTA, *Exégesis y lectura creyente de la Escritura*, 122-123.

comienzo se habla de dos árboles, el del conocimiento del bien y del mal, y el árbol de la vida, que está en medio del jardín. Este árbol de la vida no vuelve a ser mencionado hasta más tarde. Dios prohíbe comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. Sin embargo, a la pregunta de la serpiente, la mujer responde que no puede comer del árbol que está en medio del jardín (Gn 3,3), que era el de la vida. ¿Se trata entonces del mismo árbol? En lugar de recurrir a explicaciones de fuentes diversas (dos relatos que se han fundido en uno sólo), la autora prefiere explicarlo canónicamente:

«Pero si, por el contrario, se acepta el texto tal y como ha sido querido por el *redactor último* (inspirado) y que nosotros hoy tenemos, entonces precisamente la presencia de dos árboles se hace significativa para la comprensión espiritual del sentido del hombre. Porque quería decir que el hombre no puede asimilar el conocimiento global de la realidad, es decir, del bien y del mal, que es prerrogativa solo de Dios, pero puede acceder libremente a la vida. El árbol de la vida es suyo, siempre que el hombre acepte comer de él en radical dependencia del Creador y aceptando la propia verdad de criatura; es decir, no comiendo del árbol del conocimiento. (La cursiva es mía.)

Cuando después la mujer responde a la serpiente hablando del árbol prohibido como si fuese el de la vida, se revela aquí algo de la confusión típica de la tentación y del pecado. Es como si para la mujer los dos árboles se confundieran, hasta llevarla a pensar que no hay vida posible si se debe aceptar la propia limitación de criaturas. Bajo el impulso de la tentación, el mandamiento de no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, ofrecimiento y condición de vida verdadera para el hombre, se convierte así en un mandamiento de muerte. La verdad se confunde en la conciencia de la mujer, abriendo en tal modo el camino al ataque decisivo de la serpiente».

Un segundo ejemplo: B. S. Childs, en su comentario al Libro del Éxodo³², hace una interpretación interesante de Ex 14. Childs acepta la exégesis de las tradiciones, que descubre al menos dos relatos del paso del mar en Éxodo. Un relato Yahvista, en que los Israelitas, guiados por la columna de fuego y la nube de noche y de día, son perseguidos por el Faraón. Cuando llegan al mar, ven a los Egipcios tras ellos. Se quejan a Moisés. La nube les cubre, impidiendo que los egipcios los vean y se les acerquen. Durante la noche sopla un viento que seca el mar, por el que

³² *The Book of Exodus*, Louisville 1974.

pasan los israelitas. La misma nube siembra el pánico entre los egipcios, que en su huida entran en el mar sin saberlo al tiempo que las aguas estaban volviendo.

El relato Sacerdotal, en cambio, con añadidos Elohistas, conservaría otra tradición según la cual los egipcios hallan a los israelitas acampados. Dios ordena a Moisés golpear el agua con la vara; las aguas se dividen. Los egipcios les siguen, pero sus ruedas se atascan en el barro. Cuando los israelitas han cruzado, Moisés golpea de nuevo y las aguas se cierran sobre los egipcios.

Childs, a continuación, sitúa estos relatos en el eje entre la tradición de la liberación de Egipto y la tradición del paso del Jordán al entrar en la tierra, esto es también exégesis histórico-crítica.

El tercer paso de Childs es el más original, lo que él llama «Old Testament Context». En este momento Childs ve cómo el redactor bíblico insertó trozos de una narración anterior (Yahvista) en una narración sacerdotal (P), buscando precisamente los contrastes: Israel pasa de estar abandonado en el desierto a estar bien equipado para la batalla; del temor de Israel se pasa al temor de los Egipcios; Dios actúa tanto a través de la mediación de Moisés (la columna de nube oculta a Israel, golpeando el mar) como directamente (secando el mar mediante un viento, las ruedas se atascan en el barro, el pánico ciega a los egipcios). El conjunto es así más que la suma de las partes, lo «natural» y lo «sobrenatural» se unen y complementan misteriosamente; cualquier reconstrucción «histórica» que despoje al texto de su carácter sobrenatural, quedándose sólo con los elementos «verosímiles» va precisamente contra la intención del autor bíblico.

Quisiera plantear, no resolver, algunas cuestiones al método canónico. En primer lugar, ¿podemos definir con claridad cuál es la forma final canónica de la Escritura? En ocasiones, en los acercamientos canónicos, por ejemplo, Childs, se puede observar, paradójicamente, una cierta falta de interés por la historia del canon. Childs prefiere concebir el AT como un canon en sí mismo y por ello, por ejemplo, supone un canon judío ya consolidado en el siglo I a.C.³³ Esto, por un lado, simplifica su recepción por parte de los autores cristianos; pero, por otro, un canon judío ya cerrado, al cual Childs confiere una autoridad también para el cristianismo, cuestiona la validez de las interpretaciones excesivamente tipológicas que

³³ Cf. D. M. WILLIAMS, *Receiving the Bible in Faith*, 97-98.

hallamos en el NT, que en ocasiones parecen privar de identidad propia al AT. Por otro lado, la formación del canon judío fue mucho más larga y compleja, y en él es posible que influyeran, aunque sólo fuera como respuesta, las mismas interpretaciones cristianas. La cuestión de las diversas versiones del AT, sea en forma hebrea o griega, obliga al exegeta a una toma de postura previa, no siempre fácil de justificar: ¿Se acepta el canon hebreo del Texto Masorético como hoy lo conocemos? ¿O suponemos la existencia de un cierto canon ya en el siglo I, compuesto de una colección de rollos como las que hallamos en los manuscritos del Mar Muerto? ¿Llamaremos «canon» del AT a los libros que el NT cita, explícita o implícitamente, y sobre los que construye su teología —recordemos que el NT cita libros, como el Henoc Etiópico, que ni el judaísmo ni el cristianismo mayoritariamente ha considerado «canónico»—? ¿Se adopta, por el contrario, el canon de la Septuaginta, incluyendo libros que no son considerados canónicos ni siquiera para la Iglesia Católica Romana? ¿Qué valor tienen otras recopilaciones, como la Vulgata?

En segundo lugar, ¿fue realmente intención del autor inspirado, o redactor-compilador inspirado, o autores-redactores, ofrecernos ese sentido espiritual, por ejemplo, de los dos árboles que ve Costacurta? Recordemos que el sentido literal se halla, al menos en primer lugar, en la intención de los autores. ¿Hay pruebas, aunque sea en libros bíblicos posteriores, de que la presencia de los dos árboles fue interpretada en este modo alegórico? Sin más datos, creo que se puede afirmar que el texto actual del Génesis está abierto a esta interpretación, pero no que ésta sea una interpretación «literal» y en este sentido «correcta» del relato. Por otro lado, si se descubre que el redactor del paso del mar del Libro del Éxodo, o del Paraíso del Génesis, ha creado conscientemente este universo simbólico, me pregunto ¿en qué se diferencia este acercamiento de la «crítica de la redacción», por ejemplo? En este sentido, el análisis canónico recuerda excesivamente a un análisis de la redacción o a un análisis narrativo. No estoy seguro de que aporten nada que no estuviera ya en los métodos críticos.

¿Qué valor dar a los métodos con que los autores del NT interpretaron el AT? ¿Son válidos estos métodos y estas formas de lectura? No podemos olvidar que fue precisamente el uso que se hizo de determinados libros del «Antiguo Testamento» lo que justificó el que fueran incluidos o no en el canon cristiano. ¿Podemos seguir usándolos? Algún autor, como Childs, quizás en su intento de respetar el canon judío, cree que no, y soluciona el problema mediante la afirmación de que los apóstoles

tenían un «acceso inmediato a la revelación»³⁴, lo que significa que sus interpretaciones del AT podían no ser exegéticamente correctas, pero, sin embargo, sí son correctas desde el punto de vista teológico. Esto parece aceptable, pero quizás insuficiente desde los mismos presupuestos de la lectura canónica. Yo preferiría decir que tanto la lectura judía como la lectura cristiana del AT son legítimas, puesto que cada comunidad de fe tiene su propio canon, con sus diferencias, aunque basados ambos en un corpus similar, y cada una tiene su propia regla de fe para interpretar la Escritura. Sólo añadiría una salvedad, que es la que ofrece el documento de la PCB: el sentido espiritual de la Escritura «no puede jamás estar privado de relación con el sentido literal», sino que «es esencial una relación de continuidad y conformidad» (II,B,2).

Hay quienes recomiendan al método canónico el convertirse en un método en sentido estricto, y renunciar a lo teológico³⁵; otros sugieren que, en lugar de presentarse como «método», sea más bien una oferta de principios hermenéuticos que puedan guiar a otros métodos. El mismo Childs no estaba muy de acuerdo con llamar «canonical criticism» a sus propuestas, porque no lo consideraba un método entre otros³⁶.

En la medida que la exégesis canónica se aleja de una lectura crítica de los textos, puede tender, quizás imperceptiblemente, a un nuevo fundamentalismo bíblico. La lectura canónica a veces puede dar la impresión de que acepta sin más la historicidad de relatos como el éxodo o la vocación de Abrahán. En ese sentido, podríamos observar una vuelta atrás de la DV, un volver a afirmar, sin matices, la exactitud histórica de los relatos bíblicos, y la coherencia a toda costa de la Escritura. Esto se puede convertir en una nueva trampa que obstaculiza la exégesis. En cierto modo, se corre el riesgo de considerar al canon casi como algo mágico, que por sí mismo hace verdadero y coherente a los libros bíblicos, cuando el proceso es el contrario: los libros no son inspirados por haber sido recogidos en el canon, sino al contrario, son canónicos porque fueron reconocidos como inspirados. La inspiración es anterior al canon.

³⁴ «Unmediated access to God's Revelation», *Biblical Theology*, 381.

³⁵ J. BARTON, *Reading the Old Testament*, Philadelphia 1984, capítulos 6 y 7. Es coherente con su postura de que ante la crítica a los métodos críticos la respuesta no es menos, sino más crítica, «liberar al texto para que hable» (*La interpretación bíblica hoy*, Santander 2001, 34).

³⁶ *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 82.

La cuestión de la unidad de la Escritura permanece abierta. ¿Dónde poner esta unidad, en los autores o redactores del canon o en los lectores? ¿Dentro o fuera del texto? Sin duda, el hecho de que la Iglesia escogió el canon supone una afirmación de una unidad fundamental, pero su demostración es tarea del lector o de la comunidad que acoge este canon. Por un lado, hallaremos dentro de los mismos libros bíblicos elementos potenciales para la unidad³⁷. Pero esta unidad del canon no se cierra sobre la misma Escritura, pues está abierta a la Tradición, que en el caso del judaísmo sería la literatura rabínica, la Torah Oral desarrollada y puesta por escrito (Midrash, Misná, Talmud) en los siglos posteriores al cierre del canon. J. Barr se plantea dónde situar la unidad del canon, si en la relación entre los mismos libros bíblicos, o en las diferencias que notamos entre los canónicos y los no canónicos, o en las cuestiones que suscitan los diversos estratos de tradiciones en los libros bíblicos (formas, fuentes, etc.), y se inclina más bien porque la unidad debe situarse fuera del canon, en las decisiones doctrinales que llevaron al canon y lo mantienen, es decir, en la relación entre Escritura y Tradición³⁸. Las declaraciones doctrinales se convierten así en criterio de interpretación, precisamente porque la redacción del canon bíblico miraba en esa dirección, en el apoyo a la formación de una doctrina. La Escritura, en ella misma, no agota la realidad que describe, más bien apunta hacia ella³⁹, pero esa realidad está «detrás» del texto (*behind*), no en el texto⁴⁰. La unidad del canon, para Ch. Landmesser, estaría en su relación con Jesucristo, en la fe en Jesús⁴¹.

5. EL PAPEL DEL LECTOR

En los últimos años se pone de manifiesto que, más allá de los métodos, para la exégesis es fundamental la «actitud hermenéutica» y la «finalidad interpretativa» a la que la exégesis sirve. Estamos ante la cuestión de las «precomprensiones» o «prejuicios» con que se realiza la exégesis

³⁷ CH. HELMER - CH. LANDMESSER, *Introduction: A New Biblical-Theological Approach to the Unity of the Canon*, 8.

³⁸ J. BARR, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism*, 151-153.

³⁹ *Ibidem*, 156.

⁴⁰ *Ibidem*, 157.

⁴¹ CH. LANDMESSER, *Interpretative Unity of the New Testament*, en CH. HELMER - CH. LANDMESSER, *Canon from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives*, 159-185, 176.

sis⁴². Del círculo hermenéutico de Schleiermacher, donde el texto se interpretaba por el mismo texto⁴³, hemos pasado a la hermenéutica de Georg Gadamer o Paul Ricoeur, un círculo hermenéutico en el que el lector está implicado en el proceso de comprensión. Las precompresiones no son obstáculo, todo lo contrario, son necesarias para «comprender», pero no deben encerrarnos en ellas, ni al texto. En este énfasis en el lector, o lectora (-s), se sitúan algunas propuestas más o menos modernas de lectura. Sería imposible hablar de todas ellas. Pongamos sólo algún ejemplo.

Antes hemos hablado del estudio de la cultura de los autores. El otro polo es el acercamiento a la Escritura desde la cultura del lector. Un libro fundamental es el de Fernando Segovia, *Reading from this place*⁴⁴. Sin entrar mucho en estas cuestiones en ello, la pregunta fundamental de este tipo de acercamiento sería: ¿Cómo se entiende el texto bíblico en el entorno social-cultural al que pertenezco o desde el que quiero leer e interpretar la Escritura? Al igual que en algunas lecturas de género, el «canon» no es el texto, sino la cultura desde la que el texto es leído. Estos acercamientos culturales pueden aportar mucha riqueza pastoral, menos quizás desde el punto de vista crítico o científico. Su papel es importante en lo que algunos llaman lecturas postcoloniales, que intentan despojar al texto bíblico de interpretaciones ligadas al dominio occidental en países africanos y otras antiguas colonias⁴⁵.

⁴² COSTACURTA, *Exégesis y lectura creyente de la Escritura*, 118.

⁴³ Cf. N. WOLTERSTORFF, *The Unity Behind the Canon*, en CH. HELMER - CH. LANDMESSER, *Canon from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives*, 218-232, esp. 218-219; A. THISSELTON, *Los estudios bíblicos y la hermenéutica teórica*, en J. BARTON, *La interpretación bíblica, hoy*, Santander 2001, 120-139, esp. 123-127.

⁴⁴ F. F. SEGOVIA - M. A. TOLBERT (eds.), *Reading from this Place*, vol 1, *Social Location and Biblical Interpretation in the United States*; vol. 2, *Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, Minneapolis 1995. Con valor programático, puede leerse la introducción de Segovia al volumen primero, *And They Began to Speak in Other Tongues: Competing Modes of Discourse in Contemporary Biblical Criticism*, 1-32.

⁴⁵ Algunos títulos significativos pueden ser: J. MOSALA, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*, Grand Rapids 1989; C. H. HOPE FELDER (ed.), *Stony the Road The Road: African American Biblical Interpretation*, Minneapolis 1991; R. S. SUGIRTHARAJAH (ed.), *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll (NY) 1991; Íd. (ed.), *Vernacular Hermeneutics*, Sheffield 1999; D. SMITH-CHRISTOPHER (ed.), *Text and Experience: Towards a Cultural Exegesis of the Bible*, Sheffield 1995; V. L. WIMBUSH (ed.), *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Textures*, New York 2000; M. W. DUBE (ed.), *Other Ways of Reading: African Women and the Bible*, Adama 2001; D. PATTE y otros (eds.), *Global Bible Commentary*, Nashville 2004.

A modo de ejemplo, y sólo como enunciados, podemos mencionar diversos acercamientos a la Escritura desde el continente africano. Con frecuencia la exégesis africana busca una mayor inculturación de la teología y la lectura Bíblica empleando determinados modelos sociológicos y antropológicos⁴⁶. La religión y la cultura africana son vistos como ocasión para encontrarse con la Escritura. Para algunos autores, la cultura europea proyectó sobre las religiones y culturas africanas tradicionales una imagen negativa, como conjunto de ritos y creencias demoniacas y depravadas, que debían ser destruidas para implantar el cristianismo. La respuesta será demostrar que existen conexiones entre la tradición religiosa africana y el Antiguo Testamento. Aspectos de las culturas africanas, como los sacrificios o la escatología, son vistos como el «Antiguo Testamento africano» y quiere reconocerse en ellos una suerte de «preparación evangélica»⁴⁷. Otros estudios comparan la experiencia misional del cristianismo en África con lo comienzos del cristianismo tal y como se refleja en el Nuevo Testamento⁴⁸. Existen también corrientes africanas que aplican modelos de la liberación o lecturas feministas o de género.

Sobre la validez científica de este tipo de acercamientos ya me he pronunciado. Su validez como lectura creyente se jugará en la capacidad para leer la Escritura en la Tradición viva de la Iglesia, de modo que la Escritura ilumine y oriente la vida de los creyentes. En algunas ocasiones, sin embargo, la actitud crítica o de sospecha hacia el texto bíblico no es correspondida con la misma actitud crítica con la cultura desde la que se lee el texto. Sería deseable, también aquí, el círculo hermenéutico que va del lector al texto, pero vuelve del texto al lector enriqueciéndose mutuamente.

Todavía otra forma de relacionar cultura y Escritura está en el estudio de la presencia y transformación de la Escritura en la cultura actual

⁴⁶ Cf. J. S. UKPONG, *Towards a Renewed Approach to Inculturation Theology*: Journal of Inculturation Theology 1 (1994) 8-24.

⁴⁷ K. A. DICKSON, *The Old Testament and African Theology*: Ghana Bulletin of Theology 4 (1973) 31-40; J. S. UKPONG, *Sacrifice, African and Biblical – A Comparative Study of Ibibio and Levitical Sacrifices*, Roma 1987; S. KIBICHO, *The Interaction of the traditional Kikuyu Concept of God with the Biblical Concept*: Cahiers des Religions Africaines 2 (1968) 223-37.

⁴⁸ P. J. AROWELE, *Mission and Evangelisation in Acts and the African Experience*: Revue Africaine de Theologie 13 (1989) 219-240; B. BUETUBELA, *L'Autonomie des Jeunes Eglises et les Actes*, en W. AMEWOWO y otros, *Les Actes des Apôtres et les Jeunes Eglises: Actes du Deuxieme Congress des Biblistes Africains, Ibadan. 31 Juillet-3 Aout, 1984*, Kinshasa 1990, 77-105.

de un país o de una región. ¿Cómo aparece la Escritura? ¿Qué imagen se tiene de ella? ¿Cómo es empleada o se refleja o se modifica en los productos culturales como la música, la televisión, el cine, la literatura, en la lengua, el arte?

Otro acercamiento desde el lector son las lecturas de género, o feministas. Sin duda, el proceso de emancipación de la mujer que Occidente ha vivido desde finales del siglo XIX está en el origen de este acercamiento, que es, en principio, una lectura con frecuencia disconforme o al menos sorprendida por las narraciones bíblicas y la interpretación y uso que se ha hecho de ellas. La ausencia de la mujer en muchos relatos, su considerarla como un objeto propiedad del varón (Sir 26,3; Ex 20,17), la estructura patriarcal que los relatos transmiten (1Tim 2,14), el trato injusto e inhumano (Jue 1,39; 2Sam 13) que reciben algunas mujeres sin que el texto bíblico parezca condenarlo. Se habla así de una «hermenéutica de la sospecha» ante el texto bíblico, de una actitud vigilante que evite el que la lectura de la Escritura nos transmita valores y actitudes contrarias a una sensibilidad moderna. Si esto es así, la cuestión es ¿cómo puede ser la Biblia «buena noticia» también para las mujeres?

En realidad la cuestión no es nueva. Quisiera solamente recordar a dos mujeres que, muy por delante de su tiempo, ya hicieron o anticiparon lo que hoy se realiza en algunas lecturas de género. Véase lo que en 1571 escribía Santa Teresa en sus *Cuentas de Conciencia* 34 (1571):

«Estando, pocos días después de esto que digo, pensando si tenían razón los que les parecía mal que yo saliese a fundar, y que estaría yo mejor empleándome siempre en oración, entendí: “Mientras se vive, no está la ganancia en procurar gozarme más, sino en hacer mi voluntad”. Parecíame a mí que, pues, San Pablo dice del encerramiento de las mujeres —que me han dicho poco ha y aún antes lo había oído que ésta sería la voluntad de Dios—, djome: «Diles que no se sigan por sola una parte de la Escritura, que miren otras y que si podrán por ventura atarme las manos”».

Así que en santa Teresa hallamos ya una cierta lectura feminista; su postura, inspirada por su experiencia mística, consistirá en leer unos textos a la luz de otros, no quedándose fijada una frase o texto concreto. Será, pues, una suerte de lectura canónica, en la que la Biblia es leída como un único libro, donde unos textos iluminan a otros. Esto es plenamente ortodoxo, entra dentro de la tradición interpretativa de la Escritura, empujando por el NT, que lee el AT a la luz de Jesús, sus palabras y su vida.

El segundo texto es de sor Juana Inés de la Cruz, la magnífica escritora del barroco americano. Una mujer que vive en una sociedad masculina; que para evitar ser casada y sometida a un hombre, y renunciar así al estudio y a su mundo intelectual, pero al mismo tiempo «queriendo salvar su alma», tomó la decisión de entrar en religión. Esta lectora atenta de la Escritura cae en la cuenta del papel de las mujeres en la historia bíblica. Se siente identificada con esas mujeres bíblicas, y reconfortada al resaltar su papel, en ocasiones por encima de los varones. Poco antes Juana ha contado cómo algunos lograron que una superiora le prohibiese el estudio («una prelada muy santa y muy cándida que creyó que el estudio era cosa de la Inquisición»):

«Con todo, no me han dejado de ayudar los muchos libros que he leído, así en divinas como en humanas letras. Porque veo a una Débora dando leyes, así en lo militar como en lo político, y gobernando el pueblo donde había tantos varones doctos. Veo una sapientísima reina de Saba, tan docta que se atreve a tentar con enigmas la sabiduría del mayor de los sabios, sin ser por ello reprendida, antes por ello será juez de los incrédulos. Veo tantas y tan insignes mujeres: unas adornadas del don de profecía, como una Abigail; otras de persuasión, como Ester; otras, de piedad, como Rahab; otras de perseverancia, como Ana, madre de Samuel; y otras infinitas, en otras especies de prendas y virtudes». (Respuesta a sor Filotea, en *Obra selecta*, Ed. Planeta, p.447.)

De modo similar a sor Juana Inés de la Cruz, con frecuencia las lecturas de género quieren «redescubrir» la presencia de la mujer en la Escritura. Presencia que a veces está en los textos, pero es pasada por alta. Un ejemplo de este olvido es la presencia de las mujeres en Pentecostés, según Hch 1,14; 2,1: a pesar del texto bíblico, cuando observamos cuadros, miniaturas, marfiles, tallas, de Pentecostés, veremos en ellas a los apóstoles y con mucha frecuencia a María, la madre del Señor, pero será muy difícil encontrar una imagen donde aparezcan aquellas otras mujeres discípulas de Jesús (Lc 8,2-3; 23,49; 24,10) que junto con María y los discípulos recibieron el Espíritu Santo⁴⁹.

⁴⁹ Para honra de Madrid, una de ellas, del Greco, se encuentra en el Museo del Prado. Otra, de Tiziano, en la Iglesia de la Salud de Venecia. Recientemente he descubierto otra en un pequeño museo portugués, en Aveiro, un óleo redondo sobre tabla de autor desconocido y estilo que recuerda a Boticcelli, en donde las mujeres ocupan el centro del cuadro.

En otras ocasiones se quiere recuperar un papel que ha sido «ocultado» o «borrado» ya en los mismos textos bíblicos, pero que debemos suponer⁵⁰. No es difícil imaginar que este es un aspecto de la lectura de género que suscita no pocas controversias. El documento, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, pone especial énfasis en que cierta exégesis feminista parte de una postura tomada de antemano, de una supuesta igualdad entre varones y mujeres en el cristianismo primitivo, que se reclama también hoy. No podemos extendernos más en este asunto, pues nuestra intención aquí ha sido plantear algunas de las cuestiones que estos métodos suscitan, más que darles respuesta.

Se podrían poner muchos más ejemplos de lecturas «situadas» o desde el «lector». Pero es momento de concluir. Lo que he intentado decir creo que son cuatro cosas no muy complicadas.

CONCLUSIÓN

La exégesis, para ser exégesis crítica, no puede renunciar al sentido literal de los textos, al cual se llega por los métodos críticos, históricos, literarios, o como se quieran llamar. Ellos nos aseguran el respeto al texto en sí, a la intención de su o sus autores, y en último término a Dios autor y a la Iglesia que creó o seleccionó estos y no otros textos. A la exégesis científica se le puede y debe pedir el máximo rigor y respeto de los textos, pero ella nos pide también respeto a sus resultados y a sus limitaciones.

No existen métodos, sino seres humanos, exegetas, que usan métodos. A los exegetas católicos se les debe pedir que empleen los métodos científicos, respetando sus resultados, pero desde el amor a la Escritura confesada como Palabra viva en la Tradición de la Iglesia, y con el deseo de enriquecer esta misma Tradición. Por otro lado, esta lectura creyente no puede dejar de lado los resultados de una exégesis crítica.

Para aumentar la comprensión de la Escritura existe una gran cantidad de acercamientos que no pueden considerarse estrictamente «críti-

⁵⁰ Como ejemplo anecdótico, en el Museo Lázaro Galdiano de Madrid se expone un cuadro del Bosco en el cual el mandante del cuadro, que aparecía retratado en la pintura, al no pagar al pintor, fue sustituido por un árbol. Con ayuda de los rayos X su figura reaparece.

cos» o «científicos», y cuya utilidad deberá discernirse en el seno de la comunidad creyente.

La clave de una lectura moderna está probablemente en la «complementariedad» de los métodos, en el acierto para usar unos u otros en función de los mismos textos, en la capacidad para conjugar diacronía y la sincronía, en la capacidad de, como buenos escribas cristianos, de sacar de nuestro tesoro tanto de lo viejo como de lo nuevo.