

LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA

«DEI VERBUM»

LA IMPORTANCIA DE LOS ESTUDIOS BÍBLICOS PARA LA FE Y LA VIDA DE LA IGLESIA.

Porque se celebra, en este año 2013, el cincuentenario de la convocación por el papa Juan XXIII, de feliz memoria, del Concilio Ecuménico Vaticano II, nuestra diócesis de Huelva ha querido dedicar sus tres encuentros anuales de Formación Permanente del Clero a rememorar tres de los más importantes documentos, frutos de aquel extraordinario y fecundo acontecimiento eclesial.

Ya nuestro querido compañero, Rvdo. Sr. D. José Arturo Domínguez Asensio, doctor en Teología Dogmática, disertó magistralmente –como no cabía menos esperar–, el pasado mes de Noviembre de 2012, sobre la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*. Más recientemente, en el mes de Febrero último, D. Luis Miguel Arroyo Arrayás, doctor en Filosofía, con pareja competencia a la manifestada por D. José Arturo, nos habló sobre la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. A nosotros –a mi buen amigo, Rvdo. Sr. D. Daniel Valera Hidalgo, licenciado en Teología Fundamental, y a mí– se nos ha pedido hablar de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*. A él –a D. Daniel– ya le hemos escuchado esta mañana y muy merecidamente ha sido aplaudido.

Por mi parte, a la hora de elaborar estas notas, he querido tener presentes, en primer lugar, a todos vosotros –mis hermanos sacerdotes y diáconos– y a las numerosas e interesantes conversaciones y fraternos debates que, sobre temas parecidos al que ahora vamos a tratar, en más de una ocasión, a largo de los años, nos han reunido en algún lugar. Han venido a mi mente –¡cómo no!– las dificultades que todos nosotros encontramos en la predicación diaria y, sobre todo, dominical de la palabra de Dios o las cuestiones suscitadas en determinados encuentros y cursillos sobre asuntos concernientes a las sagradas Escrituras o a otras cuestiones importantes de la teología. He tenido igualmente presente la necesidad de una apropiada formación –en este caso, bíblica– de nuestros catequistas de niños, jóvenes y adultos, de los monitores de los grupos de la *Lectura Creyente de la Palabra* y colaboradores parroquiales más cercanos; la de los feligreses de nuestras parroquias, en general... etc. Y, de un modo particularmente cordial, he tenido ante mí –cuando escribía estas líneas– a nuestros alumnos seminaristas mayores. No he

podido dejar de recordar las distintas preguntas hechas en clase y las diferentes dudas que, con mucha frecuencia, se presentan. Me gustaría que, de un modo especial, que a ellos –futuros servidores de la Palabra– estos pocos apuntes les sirvieran de provecho y de estímulo en el tramo de formación intelectual que aún les queda por cubrir .

Ahora bien, estén seguros todos ustedes de que nada nuevo voy a decirles, nada que no hayan conocido ya, de una manera u otra. Lo que yo me propongo, en esta segunda parte de la mañana, es sólo eso: ofrecer unas cuantas consideraciones sobre cosas ya sabidas; pero cosas, cuya importancia –creo– resulta siempre interesante volver a refrescar.

Ya, en la primera parte de esta mañana, se han desarrollado algunos de los temas más importantes de la constitución *Dei Verbum*, quedando a mi cargo otros por tratar. No obstante, dada la escasez de tiempo de que disponemos, necesariamente tendré que pasar por alto –o dejar para otro momento– el tratamiento de algunos de ellos, limitándome a recomendar a quien estuviere interesado, ya la lectura de alguno de los libros anotados en la reseña bibliográfica que acompaño, ya las muchas pistas apuntadas anteriormente por D. Daniel Valera, ya –en fin– las que, durante esta intervención mía, os pudiera yo ofrecer. De otros acontecimientos postconciliares –Catecismo de la Iglesia, Sínodo extraordinario de los obispos sobre la palabra de Dios, la reciente Exhortación *Verbum Domini*– nos han hablado suficiente y oportunamente esta mañana. Me gustaría sólo hacer un breve referencia al excelente ciclo de conferencias que, con motivo de la salida a la luz pública de la nueva edición de la Biblia a cargo de los obispos españoles, tuvo lugar en Madrid, hace un par de años. Estas conferencias están ya publicadas y pueden encontrarse también en *Internet*. Pues bien, dicho todo esto, vayamos ya al asunto.

Como bien se sabe, la Constitución Dogmática sobre la divina Revelación, *Dei Verbum*, consta de seis capítulos:

- Capítulo 1.º - Naturaleza de la Revelación
- Capítulo 2.º - Transmisión de la Revelación divina
- Capítulo 3.º - Inspiración divina e interpretación de la sagrada Escritura
- Capítulo 4.º - El Antiguo Testamento
- Capítulo 5.º - El Nuevo Testamento
- Capítulo 6.º - La sagrada Escritura en la vida de la Iglesia.

En mi intervención del resto de esta mañana, voy a limitarme casi exclusivamente a decir unas pocas cosas sobre el capítulo 6.º, aportando algunos ejemplos prácticos. Y si me fuera posible, diría algunas cosas también acerca de la inspiración y la verdad en las sagradas Escrituras.

Dividiré mi intervención en tres grandes bloques, subdividido cada uno en las partes que aparecen en los esquemas que tenéis en la mano, y que son:

I.– Los estudios bíblicos en la historia de la Iglesia

1) Un rápido repaso a la historia, para situarnos

- 2) Dos grandes encíclicas
- 3) La Constitución *Dei Verbum*

II.– La escritura en la vida y en la fe de la Iglesia

- 1) Escritura y Teología
- 2) Escritura y Pastoral

III.– Inspiración y verdad en la Biblia

- 1) Inspiración
- 2) Verdad

En la **primera parte** de esta charla, trataré de hacer un vuelo vertiginoso –durará sólo unos minutos– sobre aproximadamente diecinueve siglos de historia y literatura bíblica en la Iglesia, intentando repasar rápidamente algunas cosas que –por vuestros propios medios y lecturas– doy por supuesto que ya conocéis y que nos ayudarán a delimitar el contexto. Traeré, después, a la memoria las aportaciones de dos grandes encíclicas, fundamentales en este campo; y me remitiré, por fin, de manera continua, a la literalidad del texto conciliar de la *Dei Verbum*, intentando poner de relieve los aspectos fundamentales de esta constitución con relación a la importancia del estudio de la sagrada Escritura para la vida de la Iglesia. En la **segunda parte**, procuraré bajar a cuestiones prácticas, acudiendo incluso a ejemplos concretos, que puedan iluminar lo expuesto. Y, si nos quedara aún un poco de tiempo, en la **tercera parte**, ya al final de nuestro encuentro, haríamos unas breves referencias a la cuestión de la inspiración y verdad en la Biblia, tema antiguo, pero siempre nuevo, y que a lo largo de la historia, por su gran importancia para la teología dogmática y sus consecuencias prácticas, ha sido siempre merecedor de atenciones especiales. De todos modos, como es de prever que el tiempo no dé para tanto, me pareció bien poner estas notas por escrito, por si hubiera entre vosotros alguien interesado en echarles un vistazo. Están, naturalmente, a la entera disposición de todos. Veamos, pues.

I. — LOS ESTUDIOS BÍBLICOS EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA

1. Un rápido repaso a la historia, para situarnos

a) *Los Padres*

Estaría fuera de lugar detenernos en demasiadas consideraciones sobre el fecundísimo período patrístico, tan dilatado en el tiempo. Conformémonos con decir sólo **dos cosas**. La **primera** es afirmar que **para los santos Padres** –como más tarde también para los teólogos del Medioevo– **toda teología de la Iglesia había de ser teología de la Escritura**. Es la **segunda** recordar, tan sólo de paso, los nombres de algunos autores y escuelas de aquellas fechas antiguas,

que –por sus escritos, planteamientos, métodos de estudio, problemas que afrontaron, y soluciones que ofrecieron– han constituido un permanente e indispensable punto de referencia, a lo largo de toda la historia de la literatura bíblica posterior, desde sus comienzos hasta nuestros días. Recordemos –entre los griegos– a **Clemente de Alejandría, Orígenes, Tertuliano, Cipriano, Basilio el Grande, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Eusebio de Cesarea, Cirilo de Jerusalén, Diodoro de Tarso, Gregorio de Monpsuestia, Juan Crisóstomo...**; recordemos las primeras herejías que hubieron de ser combatidas, Biblia en mano. Sus nombres, sin duda, nos suenan: **gnosticismo, arrianismo, subordinacionismo, docetismo, valentinismo, marcionismo, maniqueísmo, eutiquismo...** Recordemos también aquellas dos grandes escuelas de las iglesias griegas antiguas: la **antioquena**, de orientación exegetica decididamente literal, y la **alejandrina**, con tendencia netamente alegórica. Y hagamos memoria también –entre los latinos– de nombres que brillaron con luz propia, tales **Hilario de Poitiers**, tan vinculado a la crisis arriana, **Gregorio de Elvira, Beda, Casiodoro, Juan Casiano, Ambrosio de Milán, Rufino**, los grandes **Jerónimo, Agustín y León Magno**, etc.

b) *El primer Medievo y la Biblia*

Pues bien, recordada ya esta larga y feraz época de los Padres, seguimos adelante, dando grandes zancadas. La importancia fundamental del estudio de la Sagrada Escritura para la ciencia teológica y para la vida pastoral fue bien conocida a lo largo de todo el **Medioevo**, que cultivó este estudio con un celo notable. Del trabajo sencillo de los *glosadores* y de las *cadena bíblicas* se fue pasando a *comentarios* verdaderos y propios, con la aplicación progresiva de la lógica sistemática de la Escolástica que tan buen servicio ofrecía en cuanto a la exposición de los pensamientos y disposición de la materia. En esta época los monasterios tendrán una importancia capital. Las letras, descuidadas durante algún tiempo, después de la invasión de los llamados *pueblos bárbaros*, recobraron nueva vida entre los muros conventuales. Desde finales del siglo VIII, los monasterios –que nunca habían llegado a desaparecer de Roma– adquirieron un nuevo impulso, convirtiéndose en verdaderos centros de estudio, precursores de las universidades que vendrían después, salidas no pocas de éstos. Entre los exegetas de esta época, predecesores de los grandes escolásticos, caben ser citados **Alcuino** (735-804), jefe de la escuela palatina fundada por Carlomagno; **San Bruno**, fundador de la Orden de los Cartujos (1040-1101); **Hugo de San Víctor** (†1146); **San Anselmo** (1033-1109), el hombre más notable de su siglo; **San Bernardo**, el último Padre de la Iglesia (1091-1153); **Ricardo de San Víctor**; **Andrés de San Víctor**; **Pedro Coméstor** (†1178 o 1198), profesor de teología en Nuestra Señora de París, autor de una *Scholastica historia super Vetus et Novum Testamentum*, obra que fue considerada, durante más de tres siglos, como la más perfecta en su género, y que fue llamada *scholastica*, a causa precisamente del uso que de ella se hacía en la Escuela. Ningún libro de las sagradas Escrituras dejó de ser comentado por alguno de los autores que acabamos de mencionar, o por otros que podrían citarse. Es verdad, sin embargo, que se trataba casi siempre de comentarios bíblicos no autónomos, en cuanto que la enseñanza de la exégesis en las escuelas estaba unida, generalmente, a la dogmática y a la moral. Y verdad es también que en este período habrá, a veces, que lamentarse de cierta preponderancia de la especulación en detrimento del estudio de la Sagrada Escritura propiamente dicho. Pero baste lo anterior para señalar que –a diferencia de lo que no pocos afirman hoy– la Edad Media no perdió en absoluto el interés por el estudio de las Sagradas

Letras y su aplicación práctica a la vida de la Iglesia. Ciertamente, fue todo lo contrario.

c) *Los diversos sentidos de la Escritura*

Sólo unas palabras sobre los diferentes sentidos de las sagradas Escrituras, asunto muy antiguo y directamente relacionado con la inspiración y verdad en la Biblia. De todos es sabido que el hecho de que la Sagrada Escritura, en cuanto Palabra de Dios, es como tal insondable, llevó a toda la tradición patristica y medieval a atribuir a la Biblia una pluralidad de sentidos. En efecto, ya **Orígenes**, en la primera mitad del siglo III, hablaba de la doctrina según la cual las Escrituras fueron compuestas por el Espíritu Santo y tienen, además del *sentido que es obvio* [literal], otro que está escondido para la mayoría [sentido típico]. También **Agustín**, **Jerónimo**, **Casiodoro** y otros autores antiguos tratan también sobre este asunto. Más tarde lo harán también **Isidoro de Sevilla**, **Rabano Mauro** y muchos más. Pero será **Tomás de Aquino** quien, en su *Summa Theologica* y otros escritos, desarrolle de manera extensa este tema. Naturalmente, no podemos entrar en su exposición. Un poco más tarde, **Alfonso el Tostado**, obispo de Ávila, en su comentario a Mateo, expondrá también ampliamente las características que distinguen el sentido literal del sentido típico. Pero, por su altura intelectual y por su cercanía geográfica y afectiva también –aun situándonos en pleno Renacimiento español– no quisiéramos dejar de mencionar –ya aquí y a este respecto– a nuestro estimadísimo **Benito Arias Montano**, sobre todo, en lo referente a dos importantes trabajos suyos, *De arcano sermone* y *De actione*, excelentes estudios de erudición, incorporados al imponente *Apparatus sacer*, que abre la muy famosa *Biblia Regia* o de *Amberes*, a la que nos referiremos después. Otros muchos nombres podríamos referir; pero, por ser tantos y no querer cansar, nos excusamos de mayor insistencia.

Sigamos adelante. Tanto el sentido literal como el típico se dividen diversamente, según sea el aspecto o punto de vista bajo el cual se los considere. Así, si se los considera según su argumento, se habla: a) de sentido *histórico*, cuando se refiere a hechos realmente acaecidos o a la historia; b) *tropológico*, si hace relación a las costumbres (τρόποι); c) *anagógico*, si se refiere a la vida futura o a los bienes supernos (ἀνάγω, *ir hacia arriba*); d) *alegórico*, si hace referencia al Mesías futuro o, en general, a las cosas que hay que creer. Y otros aspectos más. Pero bien, de aquí aquel conocidísimo verso de Agustín de Dacia, O.P. (c. 1260):

*Littera gesta docet; quid credas allegoria;
tropologia quod agas; quo tendas anagogia.*

De todos modos, no obstante todas las anteriores distinciones, podemos dejar fijado que propiamente sólo existen dos sentidos diferentes entre sí: el sentido *literal* y el sentido *típico*. Todos los demás sentidos pueden reconducirse a éstos. La *Lectio Divina* –tan importante ayer y tan en boga hoy– tiene que ver con todo esto.

d) *Escolástica, humanismo y Biblia*

Se entiende por **Escolástica** el movimiento doctrinal o forma de especulación filosófico-teológica que se desarrolló, cronológicamente, entre el período carolingio y el Renacimiento [siglos IX-XV] en las escuelas medievales. En dichas escuelas –que luego darán lugar a las

universidades— se enseñaban las *siete artes liberales* (el *Trivium*: gramática, retórica y dialéctica; y el *Quadrivium*: aritmética, geometría, astronomía y música), según dos procedimientos: la *Lectio*, consistente en la lectura de algún libro de sentencias de autores conocidos, que el maestro iba comentando; y la *Disputatio*, esto es, una suerte de diálogo entre el maestro y los discípulos. La Escolástica se sostenía fundamentalmente sobre dos pilares: por una parte, se basaba en la autoridad de las Sagradas Escrituras, los Padres de la Iglesia, Aristóteles y, en definitiva, en la *tradición*; y se apoyaba, por la otra, en la *razón*, que, a través de análisis conceptuales, de una rigurosa exactitud lógica y la búsqueda de una estricta objetividad, trataba de desentrañar el sentido de las doctrinas recibidas y justificar racionalmente la fe y sus dogmas. La Escolástica —que, poco a poco, se había venido afirmando a lo largo del siglo XII— alcanzó su gran apogeo en el siglo XIII. Este incremento estuvo íntimamente unido a tres factores principales: a) la fundación de las universidades; b) la intervención de los Mendicantes en el campo de los estudios; c) el conocimiento de nuevas y valiosísimas aportaciones culturales —sobre todo, de nuevas obras de Aristóteles dedicadas a la metafísica, a la psicología, a la ética y a la política—, que, a través de la mediación de la España árabe, se habían venido introduciendo en Occidente. Los principales exponentes del progreso científico en el período áureo de la Escolástica pertenecían todos a las recientes órdenes mendicantes de franciscanos y dominicos. Dos son franciscanos (**Alejandro de Hales** y **San Buenaventura**), y dos son dominicos (**San Alberto Magno** y **Santo Tomás de Aquino**). En su época tardía, destacará la figura de **Juan Duns Scoto**, profesor en París, Oxford y Cambridge, maestro de muchos discípulos y fundador de la segunda o nueva escuela franciscana o escotista. El también franciscano **Guillermo de Ockam** sobresaldrá igualmente como figura destacada de este período de transición del Medioevo al tiempo moderno. Todos éstos son nombres que, con toda seguridad, nos suenan a todos con mayor o menor familiaridad.

Resumamos lo dicho hasta ahora: los santos Padres y los grandes teólogos del Medioevo consideraban evidente que toda teología tenía que ser teología de la Escritura. Podría hablarse, por tanto, de una concepción patristica y medieval de la Escritura como principio de toda verdad, pues los Padres y los teólogos de la Edad Media consideraban toda la Biblia dentro de la fe de la Iglesia y la interpretaban en el marco de la *analogia fidei*. Por consiguiente, la Escritura no se contraponía absoluta o antitéticamente a la Tradición de la Iglesia.

Pero las cosas van a cambiar radicalmente con el estallido de la crisis luterana y el desarrollo de la teología de la Reforma. Lo veremos a continuación.

Pues bien, estos grandes escolásticos, por su triunfo clamoroso en la filosofía y teología del siglo XIII, condicionaron indiscutiblemente el pensamiento de quienes les sucedieron, los cuales terminaron por convertirse en auténticos servidores intelectuales respecto de sus distinguidos predecesores. Escasísimos ya de libertad de pensamiento, los últimos escolásticos se enzarzaron, al final, en estériles luchas entre sí, a las que nadie, por otra parte, hizo el menor caso. Los dominicos, como un solo hombre, seguían a Santo Tomás de Aquino. Por su parte, los franciscanos eran fieles a Scoto o a su discípulo Ockam. Las universidades, los príncipes e incluso los papas dividían sus preferencias entre Scoto y Ockam. Se cruzaban condenas, privaciones de cátedras, prohibiciones civiles y papales y hasta quemas de libros. Se trató de una clase de partidismo y sectarismo con consecuencias desastrosas: los hombres de esta época eran

más fieles a sus maestros que a la verdad y, cuando se encontraban en algún aprieto intelectual, intentaban salir de él multiplicando sin fin –sin ton ni son– los conceptos y distinciones verbales (vicio éste conocido por *verbosismo*, *sofistería* o *logomaquia*). En el siglo XV, el escolasticismo se encontraba, efectivamente, en estado senil; pero sus inconscientes hijos y nietos, con sus sectarismos y banderías, lo empujaban a la tumba. Así se lee, por ejemplo, en una de aquellas páginas tan mordaces de Erasmo de Rotterdam, puestas en labios de la *Estulticia*, contra los teólogos de su época:

Estas sutilezas sutilísimas se convierten en doblemente sutiles con tantos sistemas escolásticos, de suerte que es más fácil salir del Laberinto que de la confusión de realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, occamistas, escotistas, y aún no he dicho sino unas cuantas sectas, sólo las principales. En todas ellas es tan profunda la doctrina y tanta la dificultad, que tengo para mí que los Apóstoles precisarían una nueva venida del Espíritu Santo, si tuvieran que habérselas con estos teólogos de hoy (en *Elogio de la locura*, traducción, prólogo y notas de Pedro Voltes Bou, Austral, Madrid 1976, pág. 102).

Y así, los últimos escolásticos optaron por vivir en un retiro aislado, especulando sobre problemas abstractos y sin sentir la menor preocupación sobre si sus planteamientos, preguntas y respuestas interesaban mínimamente a la gente de su tiempo. Las ciencias físicas empezaban a nacer y la metafísica a morir. Las viejas doctrinas van a ser despreciadas, ridiculizadas y desechadas por el humanismo naciente. Pero no sólo por los humanistas, cuya imparcialidad, en muchas ocasiones, viene puesta razonablemente en duda, sino enjuiciadas también por los mismos escolásticos serios (citemos a **Melchor Cano**, como ejemplo preclaro). En fin, bajo el ataque del humanista y del reformador aquel escolasticismo se derrumbó y murió.

En efecto, ya a partir del siglo XIV –teniendo su cuna en Italia–, va a ir afirmándose vigorosamente en Occidente una corriente espiritual nueva que, por su orientación decidida hacia los valores de este mundo, se despega netamente del pensar y sentir medievales, presentándose –al principio y de manera general– como un resurgimiento de la Antigüedad clásica.

Pero a la pregunta de cuáles fueron las relaciones entre humanismo e Iglesia, *ni buenas ni malas* cabría responder, porque ni mucho menos fueron relaciones unitarias, sino variables, según las personas, los lugares y los tiempos. En cualquier caso, no pocos fueron los humanistas que, con su propio modo de comportarse y por sus mismos escritos, dieron pruebas fidedignas de que esta nueva corriente podía perfectamente adecuarse a la perseverancia y piedad en el seno de la Iglesia.

Sin duda ninguna, grandes fueron los méritos de los humanistas con respecto a la ciencia y la cultura, en general: reavivaron el sentido del conocimiento histórico, el estudio de la Antigüedad, los sentimientos de conciencia nacional; introdujeron nuevos y progresistas métodos en la educación y en la instrucción; impulsaron grandemente el estudio de las lenguas bíblicas –hebreo, arameo, griego–, la crítica textual, la crítica literaria, etc., presentando todas sus aportaciones –por lo general– en un latín impecable, digno de César o del mismo Cicerón. Sin embargo y por el contrario, no se pueden dejar de señalar también los grandes peligros que esta nueva corriente, de hecho, presentaba. En efecto, en primer lugar, el entusiasmo desmedido por la Antigüedad empujó –sobre todo, en Italia– a no pocos de aquellos nuevos poetas, eruditos y filósofos a buscar una solución de los problemas religiosos y morales en los autores clásicos no

cristianos, con el consiguiente arrinconamiento de las fuentes de la revelación; los impelió, en segundo lugar, a sustituir—total o parcialmente—la concepción cristiana por la pagana; a rechazar, en tercer lugar, cualquier acción directiva de la autoridad eclesiástica, y a conculcar, finalmente —y sin miramientos, no pocas veces—, las normas de la religión. Tal situación iba a dar lugar a recios y lamentables enfrentamientos. Éstos tuvieron en las universidades su escenario preferente.

Entre los primeros grandes nombres de esta nueva etapa de la cultura europea hay que citar necesariamente a **Erasmus de Rotterdam** (1467-1536), **Tomás de Vío**, conocido con el nombre de *cardenal Cayetano* (1468-1534), **Santiago Lefèvre d'Étaples** (1455-1536) y **Juan Reuchlin** (1454-1522), todos ellos comentaristas y traductores de los libros sagrados. Este último —hábil hebraísta— publicó *De arte cabalística*, obra que tendrá non poco influjo en la exégesis de autores posteriores —particularmente españoles—, tales como fray **Luis de León** y **Arias Montano** junto con otros. Entre los humanistas y exegetas católicos españoles de los siglos XV y XVI, citamos —tanto por orgullo nacional como por justicia a su saber— a **Elio Antonio de Nebrija**, **Hernando Alonso de Herrera**, **Hernán Núñez de Toledo**, **Francisco de Vitoria**, **Juan Maldonado**, **Alfonso Salmerón**, **Jerónimo Prado**, **Juan de Ávila**; al cardenal **Francisco de Toledo**, uno de los comentaristas más exactos y profundos de su tiempo, a **Francisco de Ribera** y al ya citado esta mañana varias veces —aunque desgraciadamente por muchos de nosotros desconocido— nuestro casi paisano, **Benito Arias Montano** (1527-1598), rey de nuestros escriturarios, según palabras del gran sabio Menéndez Pelayo. La lista completa de otros nombres y de sus obras resultaría sobremedida pesada, pero todos ellos aportaron a la ciencia bíblica de su época obras de no poca importancia y algunos destacaron también, con brillantez, como teólogos de la delegación española enviada al concilio de Trento. A aquellas décadas feraces pertenecen igualmente las renombradas **escuelas de Salamanca y Alcalá**, y en sus años conocieron luz las dos monumentales **biblias políglotas españolas**: la de Alcalá, bajo el mecenazgo de Jiménez de Cisneros, reinando Carlos I, y la de Amberes, émula de la anterior y costeada con dineros del rey de España, Felipe II, cuya preparación corrió a cargo de Arias Montano.

Por lo que—en el tema señalado para esta mañana— a nosotros nos toca más de cerca, en este nuevo contexto social, cultural y religioso, el estímulo que recibieron los estudios bíblicos fue en verdad impresionante. Fueron aquéllos unos años vigorosos en el campo de la ciencia bíblica —en toda Europa y, en particular, en España—, un siglo de euforia generalizada, de agudas controversias, de talentos y talantes encontrados, de crecimiento vertiginoso, una centuria prodigiosa; pero tiempos también de grandes quebrantos, dolores, inquisiciones, persecuciones, intolerancias, miedos, cárceles y hasta hogueras..., que todo hay que decirlo.

f) *La cuestión del texto bíblico: vulgatistas y hebraístas.*

Por su importancia y por los serios problemas que al respecto se plantearon, diré sólo unas palabras acerca del texto sobre el que se había de realizar el estudio de la Biblia. A largo de los dilatados períodos patrístico y medieval, en Occidente la Biblia había sido estudiada siempre en latín. Los grandes maestros del Medievo occidental, como Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura —por citar sólo los más célebres, y lo mismo vale decir en los casos de San

Anselmo, San Alberto Magno y San Antonio de Padua, distinguidos todos ellos con el prestigioso título de *Doctores de la Iglesia*— ignoraban tanto la lengua hebrea como la griega. En Occidente, pues la Iglesia ortodoxa oriental adoptará la Biblia griega de Alejandría o de los LXX hasta nuestros días, la traducción latina, llevada a cabo por San Jerónimo, a finales del siglo IV, a la que, desde el siglo VI, se comienza llamar *Vulgata*, fue prácticamente el único texto de estudio para la exégesis, para toda la teología, la filosofía y el derecho, y había llegado a ser la versión *divulgada* y oficial de la Iglesia latina. Su ininterrumpido uso eclesiástico de más de un milenio, propició —por una parte— que esta *Biblia Vulgata* fuese considerada una versión poco menos que santa, pero hizo también —y ello de manera inevitable— que su texto quedara muy pronto contaminado y que su proceso de contaminación siguiera acrecentándose con el paso de los años, a través de un recorrido muy largo y complejo, cuyo lugar de estudio no es éste. Por esta razón —desde hacía ya tiempo—, no pocos estudiosos sentían la necesidad de corregir esta antigua versión de la Biblia. De hecho, algunos trabajos de enmendación y purificación del texto se habían iniciado ya en el siglo XIII, con la elaboración de los llamados *Correctoria*, obra en la que se distinguió especialmente el dominico Hugo de San Caro (†1264). Sin embargo, una reacción seria contra la corrupción del texto de la *Vulgata* no se produjo hasta la época del humanismo renaciente, cuyos rasgos más destacados acabamos de señalar.

El afán de vuelta a los textos originales, a las fuentes primeras, será —como bien se sabe— un factor determinante. Y ésta es la razón de que todo este esfuerzo de purificación del antiguo texto latino, si bien encomiable, aparecería del todo insuficiente, pues, para estudiar en serio la Biblia, se hacía ya imperiosa la necesidad de conocer el hebreo, en modo de hacer resplandecer, con toda su fuerza y esplendor, aquello que se dio en llamar la *veritas hebraica*. Y es, a partir de este momento, donde van a ir perfilándose dos líneas que llegarán a convertirse en dos facciones desgraciadamente irreconciliables y que pugnarán con encono entre sí: los *vulgatistas* y los *hebraístas*. En la España del siglo XVI este problema se vivirá con especial intensidad, como más adelante diré. En efecto, el fervor por el estudio del hebreo había llegado a tanto que no pocos humanistas emprendieron repetidamente la tarea de traducir la Biblia al latín. Las traducciones —muchas de ellas de dudosa confianza y muy dispares entre sí— llegaron a multiplicarse de manera prodigiosa, con el consiguiente peligro de que los profesores de teología y los predicadores llegaban a aceptar la primera versión que les viniera a mano, que no era otra cosa —en no pocos casos— sino una interpretación arbitraria de los textos originales, origen de confusión y fuente de errores inevitables. Algo parecido denunciaba ya, en su época, el mismo san Jerónimo. Este enrarecido ambiente obligará a Trento a intervenir con no poca vehemencia.

g) *La crisis protestante*

La Reforma protestante constituye, sin duda, la crisis más grande sufrida por la Iglesia a lo largo de toda su historia. Las consecuencias que trajo consigo superaron en gravedad a todas las herejías de la edad antigua, a las sectas medievales e incluso al mismo cisma de Oriente del año 1054. Y es que la Reforma protestante puso fin a la unidad europea —o, al menos, a su unidad religiosa, basada en el catolicismo— e introdujo una mentalidad nueva, opuesta en muchos aspectos a la visión católica de la vida y del mundo. Piensen ustedes que, hacia la mitad del siglo XVI, ya se habían pasado al protestantismo Inglaterra, Escandinavia, las naciones bálticas y muchos estados alemanes, y que los Países Bajos estaban a punto de abrazar la nueva religión.

Si, en los siglos VII y VIII, el Islam había señalado al catolicismo unas fronteras meridionales, arrebatando a la Iglesia toda el área sur del Mediterráneo, el protestantismo le imponía ahora nuevos límites geográficos septentrionales. Dentro de este marco, Suiza se había hecho también protestante, y en otros países católicos –como Austria, Bohemia, Polonia y Hungría– no dejaban de existir diversas islas de la Reforma, de magnitud más o menos importante. También Francia osciló, durante mucho tiempo, entre catolicismo y protestantismo, y únicamente a finales del siglo XVI, con la conversión a la ortodoxia de Enrique IV, se reafirmó en aquella nación la fe católica, aun cuando el calvinismo siguió teniendo entre los franceses una difusión considerable. Sólo España, Portugal e Italia permanecieron íntegramente fieles. Es lógico, pues, que fuesen estos países los que precisamente contribuyeran más a la renovación católica de aquellos años convulsos.

Pero, si desde el punto de vista geográfico, demográfico y político, las pérdidas fueron grandes, mucho más profundas y duraderas fueron las consecuencias en el terreno religioso y espiritual. Consciente –por mi parte– de simplificar mucho las cosas, diré que dos son los pilares sobre los que se sustentaba esta nueva forma de entender el cristianismo: la *sola fides* y la *sola Scriptura*. En primer lugar, según el pensamiento luterano –palabras éstas que tomo de algún escrito de nuestro sabio amigo D. José Arturo Domínguez Asensio– *la justificación consiste en que Dios, en su misericordiosa benevolencia, en vez de imputar al hombre su pecado, le imputa la justicia de Cristo. Se trata, por tanto, de una declaración en virtud de la cual Dios tiene por justo al que era –y, en realidad, sigue siendo– un pecador: ...simul iustus et peccator... ¿Qué parte corresponde al hombre en el proceso de su justificación? Intrínsecamente corrompido y sin capacidad para el bien, al hombre sólo le queda creer: sola fides*. En segundo lugar, por lo que respecta a la Biblia, la Iglesia reformada –ya desde el mismo Martín Lutero– defendió el principio de la *sola Scriptura*, es decir: la Escritura no sólo contiene materialmente la totalidad de la divina revelación, sino que no tiene necesidad de ser iluminada ni clarificada por la Tradición, o sea, que es suficiente por sí misma y por sí sola para garantizar a la Iglesia la certeza sobre las realidades reveladas [M. LUTERO, *A la nobleza cristiana de la nación alemana, Scritti politici*, Torino 1949.]. Con palabras de Lutero:

«Dice Pablo: *Si alguien tiene algo mejor que anunciar..., el primero que hablaba que calle y le ceda el lugar* (1Cor 14,30). ¿Para qué serviría este mandato, si todos han de creer al que está hablando en alto? También Cristo dice que todos los cristianos han de ser adoctrinados por Dios; pero puede suceder que el Papa y los suyos, no habiendo sido adoctrinados por Dios, no tengan un recto entendimiento y ¿por qué, entonces, no fiarse de ese otro? ¿Quién podrá sacar del atolladero a la cristiandad cuando el Papa se equivoque, si no es lícito creer en otro que entienda la Escritura?» (*Werke* 6, pág. 411).

h) *El concilio de Trento*

La Reforma excluyó así la Tradición y la intervención de la Iglesia por medio de su Magisterio, y abrió las puertas al libre examen. Tal posición de los reformadores empujó inevitablemente a la Iglesia a una delimitación crítica y cada vez más crítica, hasta el punto de llegar a una actitud defensiva e incluso –fijémonos bien– ¡a una desvalorización muy seria de la importancia y significación de la Biblia para la vida de la Iglesia!.

Veamos brevemente el pensamiento de Trento. Para combatir la herejía y salvaguardar

la unidad de la fe, este concilio –en su sesión IV, del 8 de Abril de 1546– condenó el principio de la libre interpretación de la Escritura contra el sentido de la Iglesia, y exigió que se aceptaran todos los libros sagrados con todas sus partes, tal y como los recibe la Iglesia, así como el sentir unánime de los Padres. Y declaró –además– auténtica la versión *Vulgata* de la Biblia, obligatoria, por tanto, para la lectura pública y la enseñanza. Tal es el conocido decreto *Insuper*:

... el mismo sacrosanto Concilio, considerando que podía venir no poca utilidad a la Iglesia de Dios, si de todas las ediciones latinas que corren de los sagrados libros, diera cuál haya de ser tenida por auténtica; establece y declara que **esta misma antigua y vulgata edición** que está aprobada por el uso de tantos siglos en la Iglesia misma, **sea tenida por auténtica** en las públicas lecciones, diputaciones, predicaciones y exposiciones, y que nadie, por cualquier pretexto, sea osado o presuma rechazarla. Además, para reprimir los ingenios petulantes, decreta que **nadie, apoyado en su prudencia, sea osado a interpretar la Escritura Sagrada, en materia de fe y costumbres**, que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, retorciendo la misma Sagrada Escritura conforme al propio sentir, **contra aquel sentido que sostuvo y sostiene la Santa Madre Iglesia, a quien atañe juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Escrituras Santas, o también contra el unánime sentir de los Padres**, aun cuando tales interpretaciones no hubieren de salir a la luz en tiempo alguno. Los que contravinieren, sean declarados por medios de los ordinarios y castigados con las penas establecidas por el derecho... [*siguen preceptos sobre la impresión y aprobación de los libros, en que, entre otras cosas, se estatuye:*] **que, en adelante, la Sagrada Escritura, y principalmente esta antigua y vulgata edición, se imprima de la manera más correcta y posible, y a nadie sea lícito imprimir o hacer imprimir cualesquiera libros sobre materias sagradas sin el nombre del autor, ni venderlos en lo futuro ni tampoco retenerlos consigo, si primero no hubieren sido examinados y aprobados por el ordinario.**

Por lo que al texto bíblico en sí se refiere, no pretendió el Concilio de Trento declarar que la traducción de la *Vulgata* fuese absolutamente perfecta, ni definir que en ella no se hallara falta alguna. El decreto nos asegura que la *Vulgata* no contiene error en lo que respecta a la fe y a las costumbres, y que los fieles pueden servirse de ella sin exponerse a ningún peligro. Tampoco fue la intención de los padres conciliares poner a la *Vulgata* por encima de los textos originales de la Biblia –Trento habla únicamente de las ediciones latinas–, ni impedir que los autores recurrieran a dichos textos, cuando lo creyeran oportuno. Antes, al contrario, el 17 de Junio de 1546, el aquel mismo concilio ecuménico había ordenado instituir cátedras de Sagrada Escritura en las principales facultades de Teología. Todo esto es verdad y hay que decirlo y divulgarlo. No obstante, verdad es también que los efectos de Trento no dejarán de producir consecuencias negativas para el estudio de la Biblia, pues, aunque sus documentos oficiales nunca llegaron a tanto, sin embargo, sí reflejaban con bastante más claridad la preocupación por distinguirse negativamente frente al principio protestante de la *sola Scriptura* que por poner de relieve la importancia y significación positiva de las páginas sagradas.

Con el paso del tiempo, para refutar la doctrina protestante acerca de la Escritura y, por tanto, dar el mayor sitio posible a la Tradición, se fue reduciendo cada vez más la importancia de la Biblia. Se recalca que la Escritura sin la Tradición es algo muerto, oscuro, incompleto. Por tanto, había que darle vida, interpretarla y complementarla por medio de la Tradición. Al final, se llegó tan lejos que ya sólo se veía la Escritura como una bonita añadidura de la Tradición, de la que la teología propiamente no tenía necesidad. Las consecuencias de todo esto fueron –evidentemente– desastrosas para la Biblia, pues su tarea quedó poco menos que reducida al suministro de los llamados *dicta probantia*.

Aquí, entre nosotros, las consecuencias negativas de esta nueva situación serán aún mucho mayores. Como en tantas otras ocasiones, este país nuestro sobrepasará todo límite. En España –en esta Celtiberia nuestra, madre fecunda de grandes talentos, pero pródiga también en las más severas intransigencias– no sólo la Biblia, sino incluso los libros de piedad con citas bíblicas, en lengua vulgar, van a quedar prohibidos. En esta vieja piel de toro nuestra –prietas las filas–, el cerrojazo será total. Pero dejemos ya este asunto y concluyamos.

Con todo esto, las cosas se habían puesto completamente del revés respecto de aquellos siglos de la patrística y teólogos medievales, a los que hace unos minutos me he estado refiriendo. Y esto es: la teología católica había dejado de ser teología de la Escritura.

i) *Los siglos XVII-XIX*

Pasaron así más de dos siglos. Los teólogos y escrituristas protestantes se lanzaron, por su parte, a la gran aventura de la investigación científica y crítica de la Biblia.

Suenan en estos años nombres como los de **Reimarus**, G.E. **Lessing** (1774), J.J. **Hess** (1774), F.V. **Reinhard** (1781), J.H. **Herder** (1797), K.F. **Bahrdr** (1786), K. **Venturini** (1806), H.E.B. **Paulus** (1828), F.E.D. **Schleiermacher**, (1864), D.F. **Strauss** (1874), B. **Bauer** (1882), T. **Colani**, J. **Wiess**, M. **Kähler**, y muchos más, nombres todos ellos eximios y autores de obras sumamente provechosas. Ciertamente, la producción bíblica de estas décadas en el campo de la Reforma es inmensa. Salen a la luz pública obras colosales que han dejado huellas muy profundas en la historia de la investigación y del pensamiento bíblicos, muchas de las cuales son aún hoy punto de referencia obligada. Se debaten grandes cuestiones de teología bíblica, todo se pone en crisis, se pasa de un extremo a otro. Nacen, crecen, disputan, se absorben, vuelven a surgir... corrientes y escuelas, cuyos nombres podrán quizá resultarnos familiares: la **escuela racionalista**, con sus distintas fases; la **escuela liberal**; la **escuela escatológica**. Sí, es cierto, afectadas y condicionadas todas ellas por determinados presupuestos de base –los de la filosofía de turno– y, por lo general, opuestas diametralmente entre sí, ya que una escuela era, con frecuencia, reacción violenta contra la anterior. Es una época de confusión –ciertamente– pero de decidido crecimiento también: con los métodos científicos adoptados, se vinieron gestando, poco a poco, grandes intuiciones y se fue preparando el terreno para conquistas mayores.

¿Y los católicos? Los católicos se habían quedado al margen de todos estos debates, fuertemente aferrados a su visión y uso de la Biblia, en una postura fundamentalmente defensiva, polémica o apologética, muchas veces, frente a cualquier ataque que les llegara del exterior. Bueno, pues –como alguien diría– así es la vida... ¿no?

Y ahora, dando una zancada de casi tres siglos, llegamos a aquellas dos grandes encíclicas anunciadas, predecesoras inmediatas que fueron de la constitución dogmática *Dei Verbum*.

2. Dos grandes encíclicas

Me refiero a las dos conocidas encíclicas *Providentissimus Deus* y *Divino afflante Spiritu*.

Las vemos con brevedad.

Con motivo del centenario de la primera de estas encíclicas y el cincuentenario de la segunda, S.S. el Papa Juan Pablo II, ante los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica, del Colegio Cardenalicio, profesores del Pontificio Instituto Bíblico y miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, pronunció –hace ya bastantes años– un precioso discurso sobre la importancia capital que la interpretación auténtica de la Sagrada Escritura tiene para la fe cristiana y la vida de la Iglesia. Dicho discurso –incorporado a un enjundioso documento de la Pontificia Comisión Bíblica [*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, con prefacio del entonces cardenal J. Ratzinger]– nos remitía, hacia atrás, al fondo de una dolorosa disputa, consecuencia de aquella situación apenas descrita y que encontró en los primeros días del Vaticano II amplios espacios de discusión. Y nos invitaba, hacia adelante, a reflexionar sobre la precisa función que han de desempeñar y del lugar que deben ocupar los estudios bíblicos en el marco general de la Iglesia y en el contexto nuevo de los tiempos que se estaban ya viviendo ya entonces y que se viven ahora con intensidad aún mayor, tiempos difíciles, tiempos recios, marcados por la necesidad y urgencia –se dice con gran frecuencia– de una nueva evangelización.

a) *La encíclica Providentissimus Deus*

La encíclica *Providentissimus Deus*, de León XIII, que salió a la luz el 18 de Noviembre de 1893, es precisamente una muestra muy significativa de cuál era la posición oficial de la Iglesia católica sobre este asunto y en aquella época.

En efecto, la encíclica tiene como finalidad *sobre todo proteger la interpretación católica de la Biblia contra los ataques de la ciencia racionalista*. Es cierto que la *Providentissimus Deus* no anatematiza a nadie. Invita, antes bien, a los estudiosos católicos a *adquirir una verdadera competencia científica capaz de superar a sus adversarios en su propio terreno*.

Entre los medios de defensa que la encíclica propone se encuentran, en primer lugar, el estudio de las lenguas orientales, necesario para los maestros de Sagrada Escritura y conveniente para los teólogos, y, en segundo lugar, el conocimiento del arte que llaman *crítica*.

El mismo León XIII, un poco más tarde, el 30 de Octubre de 1902, con motivo de la fundación de la Pontificia Comisión Bíblica, en su Carta Apostólica *Vigilantiae*, escribió las siguientes palabras: *Que los nuestros cultiven –con vehemente aprobación nuestra– la disciplina del arte crítica, como muy útil que es para penetrar a fondo el sentido de los hagiógrafos. Agucen esta misma facultad empleando oportunamente la ayuda de los heterodoxos, a lo que no nos oponemos. Vean, sin embargo, que por esta costumbre no se embeban la destemplanza de juicio, pues en ella cae muchas veces el artificio de la que llaman alta crítica, cuya peligrosa temeridad Nos mismos hemos más de una vez denunciado* (ASS 35 [1902-03] 236). Es, sin duda, un paso adelante, pero la posición oficial sigue siendo estar a la defensiva.

El embate modernista de comienzos del pasado siglo XX supuso para la Iglesia católica –como todos sabemos– un fuerte impacto: fueron tiempos de grave crisis y de serios quebrantos. El magisterio pontificio nada dice –naturalmente– en contra de lo ya reconocido al exegeta

católico, pero los documentos de Pío X al respecto y los aires que –por lo general– en aquellos tiempos se respiraban no fueron precisamente motivo de estímulo para posteriores avances en el campo de la exégesis y de la teología bíblica católicas. Hubo que esperar, pues, a la publicación por Pío XII, el 30 de Septiembre de 1943, de su encíclica *Divino afflante Spiritu*, para que –por parte católica– se comenzara a estudiar la Escritura con seriedad y en libertad.

b) *La encíclica Divino afflante Spiritu*

Los tiempos habían cambiado radicalmente. El contexto histórico de esta nueva encíclica era también el de la polémica, pero se trataba de una polémica distinta, opuesta a la suscitada en tiempos de León XIII. Si este papa, con su encíclica, quería defender a la Escritura contra los ataques de la ciencia racionalista, *porque utilizaba todos los recursos de las ciencias profanas, desde la crítica textual hasta la geología, pasando por la filología y otras disciplinas*, Pío XII, con la suya, quería defender a la Biblia contra los *ataques llegados de los partidarios de una exégesis denominada mística, que pretendía que se condenaran por el magisterio los efectos de la exégesis científica*.

En efecto, un opúsculo anónimo había sido difundido en distintos países –sobre todo, en Italia–, poniendo en guardia *contra lo que describía como un gravísimo peligro para la Iglesia y para las almas el sistema crítico científico en el estudio e interpretación de la Santa Escritura, sus desviaciones funestas y sus aberraciones*.

¿Cómo responde la encíclica? Podría haberse limitado a subrayar la utilidad –e incluso la necesidad– de los esfuerzos de la exégesis mística para la defensa de la fe. Pero esto habría favorecido una especie de dicotomía entre la exégesis científica, por una parte –cuyos logros ciertamente se valoraban– y la exégesis espiritual, por la otra. La primera estaría reservada al uso externo, al puro plano de los conocimientos, pero nada tendría que ver con la segunda, destinada al uso interno, al auténtico provecho espiritual del creyente.

En la *Divino afflante Spiritu*, Pío XII evitó deliberadamente orientarse en un único sentido, de entre los dos apuntados. Al contrario, reivindicó la unión estrecha de las dos posturas:

1) De una parte, la encíclica ponía de relieve la importancia teológica del sentido literal, metódicamente definido, y recomendaba a todos –teólogos y exegetas, particularmente a estos últimos– el estudio de los géneros literarios utilizados en los Libros Santos, llegando incluso a afirmar que habían de estar convencidos de que *esta parte de su labor no puede ser descuidada sin grave peligro para la exégesis católica*.

2) De la otra, la encíclica afirmaba que, para poder ser reconocido como sentido de un texto bíblico, el sentido espiritual tenía que presentar garantías de autenticidad. Una simple inspiración subjetiva no era suficiente. Se debe poder demostrar que se trata de un sentido *querido por Dios mismo*, de una significación espiritual *dada por Dios* al texto inspirado. La determinación del sentido espiritual pertenece, pues, también ella, al campo de la ciencia exegetica.

Las afirmaciones de esta encíclica –como vemos– son excelentes. Representan una novedad grande y unos estímulos poderosos para la exégesis y la teología bíblica católicas. Con que nos quedáramos aquí –digo yo, ¡y estamos en 1943!–, muchos nos daríamos por satisfecho, pues –desgraciadamente– aún hoy se deja ver, entre no pocos sacerdotes, estudiantes, comunidades eclesiales, seglares de distinta procedencia..., la existencia aquella dicotomía que la encíclica se propuso decididamente evitar. Pero esto sería ya harina de otro costal.

Con todo, en la *Divino afflante Spiritu* –como ya se ha dicho– se respira todavía cierto tufillo defensivo, polémico, en algún modo. Está, por una parte, la respuesta al alegato de los defensores de la exégesis mística; por la otra, ciertos resabios no ausentes del todo con relación a las posiciones de la exégesis racionalista, considerada todavía como parte adversaria.

Es cierto que esta encíclica está menos preocupada que la de León XIII por los ataques de la exégesis liberal, pero aún llega a hablar del trabajo de los exegetas católicos, *que han hecho un uso correcto de las armas intelectuales de sus adversarios...* Llegamos así a la constitución *Dei Verbum*, del concilio Vaticano II.

3. La Constitución Dogmática *Dei Verbum*

Las afirmaciones del concilio Vaticano II representan un importante giro a este respecto. Por primera vez en la historia, el concilio intenta exponer la doctrina católica no con intención polémica y negativa, sino en plan decididamente positivo. Puede verse sobre todo en el capítulo tan bello sobre el lugar de la Escritura en la Iglesia, capítulo sexto de esta constitución que comentaremos brevemente a continuación.

Antes, pacíficamente, sencillamente, el concilio había hecho propio aquello que, antaño, tantos esfuerzos, tantas fatigas, tantas luchas había costado.

Dice el concilio (DV 12): *Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; por lo tanto, el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras. Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, los géneros literarios. Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica, en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios. El intérprete indagará lo que el autor sagrado intenta decir y dice, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época. Para comprender exactamente lo que el autor quiere afirmar en sus escritos, hay que tener muy en cuenta los modos de pensar, de expresarse, de narrar que se usaban en tiempo del escritor, y también las expresiones que entonces se solían emplear más en la conversación ordinaria.*

Pero no con esto se deja la última palabra a la erudición, a los progresos de la ciencia bíblica. Y es que quizá, en el fondo –y aunque éste sea un juicio demasiado bondadoso– lo que muchos opositores a la entrada de la ciencia crítica en el campo escriturístico católico temían es que la fe quedara entregada al magisterio de los exegetas y se pudiera caer en un *biblicismo*, en una especie de tiranía bíblica en función de los avances de esta ciencia.

El concilio, pues, sigue diciendo: *La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita; por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener en cuenta con no menor cuidado el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe. A los exegetas toca aplicar estas normas en su trabajo para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia. Todo lo dicho sobre la interpretación de la Escritura queda sometido al juicio definitivo de la Iglesia, que recibió de Dios el encargo y el oficio de conservar e interpretar la Palabra de Dios (DV 12).*

Éstas son casi las únicas advertencias que nos recuerdan vagamente la vieja controversia. La *Dei Verbum* no quiere ya polemizar, ni siquiera exponer una doctrina nueva, sino que intenta indicar una nueva praxis.

El concilio, para explicar el lugar especial que ocupa la Escritura en la vida de la Iglesia, no aduce razones de tipo doctrinal, sino razones derivadas de la importancia salvífica de la Escritura.

La Escritura no es principalmente instrucción y enseñanza, sino alocución del Padre celestial a sus hijos, diálogo entre Dios y los hombres. Por eso, la palabra de la Escritura es para la Iglesia vigor y fortaleza, apoyo y vida; para los miembros de la Iglesia es fuerza de la fe, alimento para las almas, fuente pura y perenne de vida religiosa (DV 21). Esta afirmación conciliar sobre la significación e importancia salvíficas –en cierta manera sacramental– de la Escritura pesa más que todas las afirmaciones doctrinales. No se habla ya de la Escritura oscura y muerta, sino de la Escritura viva y clara, llena del Espíritu de Dios. De esta forma, la lectura e interpretación de la Escritura se adscribe a la práctica religiosa de la Iglesia en su totalidad y del individuo en particular; no se ve la Escritura como un texto teológico, sino como fuente de fe y vida cristianas.

El concilio saca algunas consecuencias prácticas: a) Puesto que los fieles han de tener fácil acceso a la Sagrada Escritura, deben editarse buenas traducciones, en lo posible a partir del texto original, y elaboradas –a poder ser– con los hermanos separados (DV 22). b) Tanto la predicación como la catequesis deben configurarse bíblicamente. Y sobre todo la Escritura tiene que ser el alma de la teología (DV 24). c) Toda la vida eclesial debe estar penetrada por el espíritu de la Escritura (DV 21 y 24).

La puesta en práctica de estas recomendaciones del concilio significaría –dicho sea esto con todos sus matices– el fin de la Contrarreforma y el comienzo de una etapa nueva. En efecto, como la misma historia de la Iglesia atestigua, toda reforma trascendental llevada a cabo dentro de la Iglesia se ha iniciado con una nueva reflexión y consideración sobre la Escritura.

Evidentemente, esto significó para nuestra situación el final del esplendor y triunfo barrocos y la vuelta a la sencillez, simplicidad y modestia de los orígenes apostólicos. Una Iglesia que ya no busca el apoyo de los poderes temporales y mundanos, sino que confía exclusivamente en lo que es su fuerza propia: la palabra de Dios y su poder de convicción.

El concilio Vaticano II zanja así la vieja polémica. Las cosas, como antaño, habían vuelto a ponerse en su sitio.

II. EL LUGAR DE LA ESCRITURA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

De lo dicho hasta aquí se desprenden importantes consideraciones, cuyo desarrollo –por extenso– no es posible presentar ahora. Nos limitaremos, por ello, a trazar unos breves apuntes.

1º) ¿Cómo puede ser, en verdad, la Escritura el alma de la teología?

2º) ¿Qué consecuencias tiene todo esto para la vida y predicación de la Iglesia?

La primera cuestión toca el no nuevo problema de las relaciones Escritura-Tradición, del diálogo entre el exegeta y el teólogo, y viceversa. La segunda nos acerca a la realidad pastoral, al día a día de la parroquia, de los grupos, de los encuentros y cursillos, de la homilía de los domingos, de las preguntas ocasionales...

1. Escritura y teología

Veamos la primera cuestión. Hoy, después del Vaticano II, parece ser que la teología dogmática –al menos en teoría– responde a la exigencia de un diálogo con la exégesis. En el decreto sobre la formación sacerdotal se dice: *Dispóngase la enseñanza de la teología dogmática de forma que, ante todo, se propongan los temas bíblicos* (OT, 16). Y ya hemos citado el texto de la *Dei Verbum*, donde se dice: *A los exegetas toca aplicar estas normas en su trabajo, para ir penetrando y exponiendo el sentido de la Sagrada Escritura, de modo que con dicho estudio pueda madurar el juicio de la Iglesia....* (DV 12).

La teología tiene, pues, necesidad esencial de la exégesis; sin ella no puede haber un juicio maduro, sino únicamente un prejuicio arbitrario. El teólogo dogmático, por tanto, necesita del diálogo con el exegeta.

Sí; porque, años atrás –en los tiempos de defensa y apología– la teología dogmática, al considerar al exegeta como proveedor sólo del material o prejuizar –lo que es peor– la Escritura, o sea, que lo creído *explícitamente* había de encontrarse, de alguna manera, *implícitamente* en la Escritura, sin escuchar previamente al exegeta crítico y revisionista; al utilizar el texto bíblico sobre todo como fuente de *dicta probantia* para afirmar sus propias tesis, a las que sólo guarnecía con algunas citas bíblicas, al hacer así, la dogmática se había cortado a sí misma una de sus raíces más vitales. Por esta autosuficiencia se niega a la Escritura el carácter de fundamento, y de ahí proviene la indigencia de algunas de las afirmaciones dogmáticas sobre las que ahora no es momento de tratar.

Con todo, tampoco habría por qué dar la razón a K. Barth cuando afirmaba que la exégesis es el criterio único de todas las afirmaciones dogmáticas, de tal forma que habrían de eliminarse del credo todos aquellos puntos que no pudiesen ser probados exegeticamente.

Se trata tan sólo de decir que la teología dogmática se encuentra impotente, o sea, que carece de la *ayuda de Dios*, siempre que utiliza la exégesis como apoyo para su sistema, sin tener en cuenta la crítica objetiva.

Por su parte, la exégesis científica, al no verse ni escuchada ni necesitada, satisfecha también —en cierto modo— con sus logros particulares, marchó por sus propios fueros. El método de la historia de las formas, toda la investigación de crítica histórica, filológica, etc., se consideraron ajenos a las afirmaciones eclesiástico-dogmáticas y no reflexionaron en absoluto sobre ellas.

Hubo, en verdad, un momento en las relaciones recientes de la exégesis con la teología, en el que estaba completamente justificado aquel reproche del católico **K. Rahner**, el cual no podía substraerse a la impresión de que los exegetas hacían su trabajo animosa y alegremente, en el estilo del puro filólogo y del historiador profano. Decía Rahner: *Vosotros, exegetas, olvidáis a veces que sois teólogos católicos..., que cultiváis una especialidad, la cual es un momento interno de la teología como tal y ha de respetar todos aquellos principios que son propios de la teología católica. Precisamente por eso es la exégesis una ciencia de la fe, no únicamente filología o ciencia de la religión, y está en positiva conexión con la fe de la Iglesia.*

De manera parecida se expresaba —por parte protestante, el ya citado **K. Barth**—, cuando afirmaba: *La exégesis, que, por así decir, es anterior a la dogmática, tiene que ser un intento de comprensión de la Escritura dentro del ámbito de la Iglesia, tiene que ser exégesis teológica.*

Gracias a Dios, como decimos, después del Vaticano II, las cosas han cambiado. El viejo divorcio ha desaparecido, por lo menos, en el plano teórico y oficial; harina de otro costal será, después, el comportamiento personal de determinados teólogos o exegetas.

Tanto la teología como la exégesis han comprendido que ni la opresión violenta ni la apropiación de la ciencia exegetica, por parte de la dogmática, ni la huida de la exégesis de la *esclavitud* al campo de una *libertad* alienada pueden ayudar a ninguno de los dos —teólogo y exegeta— ni contribuir, en modo alguno, al auténtico desarrollo de sus respectivas disciplinas. La dogmática debe ser más bien incitada por la exégesis a la discusión, de modo que perciba su función crítica. Decía K. Rahner: *La teología bíblica tiene una función crítica frente a la dogmática y a la predicación actual de la fe, si bien éstas no pueden ser determinadas únicamente por aquélla. El comienzo puro del kerygma de la fe —que sigue estando en la Escritura— es no sólo comienzo, sino también lo permanente, que por su mayor fuerza y amplitud posibilita y domina siempre de forma nueva la evolución del mismo kerygma.*

La tarea del exegeta no es armonizar de modo simplista, sino poner en claro la diversidad y ejercer crítica desde la Biblia. Puesto que la dogmática tiende necesariamente a formar un sistema y cae así, frecuentemente, en la tentación de absolutizar dicho sistema y la institución resultante de él en la práctica, el exegeta, partiendo de la riqueza y falta de sistematicidad de la Escritura, ha de intentar entorpecer la formación de ese sistema y relativizar la institución.

Pero, para ello, ha de hacer su exégesis dentro del ámbito de la comunidad eclesial.

Únicamente así la dogmática podrá verse impulsada y será capaz de desarrollo, revisión y avance hacia lo nuevo. Por su parte, sólo así la exégesis y la teología bíblica hallarán su auténtico sentido en el seno de la Iglesia, a cuyo servicio están.

2. Escritura y pastoral

Posiblemente, todos los aquí presentes estén de acuerdo con el planteamiento que acabo de hacer, si no... ¡ya habrá tiempo para la discusión y las aclaraciones! Con todo, hemos de reconocer, que –en lo que va de esta segunda parte de la exposición– nos hemos venido moviendo en el campo más bien de los principios, de la teoría, y hemos hilvanado, además, un discurso entre especialistas y para especialistas: el teólogo o el exegeta.

Pero bajemos, por un momento, a la realidad que nos rodea. Es lo que suele suceder cuando un profesor de Teología o de Sagrada Escritura se asoma a un ejercicio pastoral. No se trata ahora de las relaciones entre especialistas, sino de las relaciones del especialista –en persona o a través de su obra– con las demás gentes, con los no especialistas, ni en Teología ni en Escritura.

Pongamos algunos ejemplos con relación a la Biblia –ya que de ella tratamos– y sus problemas pastorales. Otros tantos podrían ponerse con relación a la Teología en cualquiera de sus ramas.

Tenemos, **primero**, el caso frecuentísimo del cristiano de poca cultura que no entiende la primera lectura del Antiguo o del Nuevo Testamento de la misa; en **segundo** lugar, el del cristiano de cierta cultura que decide leer la Biblia por su cuenta y, al llegar al Levítico –o antes, quizá– desiste de su empeño; un **tercer** caso es cuando, alguna vez, se va por ahí a dar una charla sobre temas bíblicos, y, al terminar, alguien va, se acerca y te dice: Así, como lo ha hecho Vd., resulta muy interesante, pero eso significa que, para entender la Biblia, hay que hacerse exegeta de profesión o irse unos años a estudiar; **cuarto**, es el caso del que lee con interés y provecho libros selectos de la Biblia y, cuando recurre a explicaciones científicas, siente que se le vuelve complicado lo que antes era sencillo, arcano lo que le resultaba familiar. Está, **por último**, aquella frasecita –medio en broma, medio en serio, casi siempre con el brazo echado por encima del hombro– del que va y te dice: ...nos vais a quitar la fe. Pero también esto es harina de otro costal.

En resumen, ¿es la Biblia un libro para especialistas? o ¿hay que prescindir de los especialistas para entender la Biblia? En la práctica, ¿qué puede ofrecer el exegeta al –dicho sea en broma– común de los mortales?

Hagamos primero un poco de crítica a la exégesis científica, tal como –por desgracia, muy frecuentemente– hoy se nos ha presentado, para intentar después responder a las anteriores cuestiones.

Es cierto que la exégesis científica es hoy un producto occidental; y no sólo occidental, sino que, en un elevado tanto por ciento, es germánica y sajona. La pregunta puede sonar así:

¿Necesita un chino, un africano, un latinoamericano, un cristiano de mi pueblo o un feligrés de mi parroquia... del milagro exegético alemán o de las escuelas especializadas en Biblia de los Estados Unidos de América, para que se les hable de la palabra de Dios?. Hecha la pregunta así, ¡a ver qué se contesta! Pero hay más: cualquiera que se acerque hoy a cualquier comentario, pongamos por ejemplo, a una *Introducción* medianamente voluminosa del Antiguo o del Nuevo Testamento, se descubre frente a una *complejidad enorme* debida a la cantidad de ciencias auxiliares, tareas superpuestas, métodos diferenciados, etc., todos ellos requeridos por la exégesis. Y entonces, el profano –e incluso el ya iniciado– se pregunta: pero, ¿son realmente de actualidad y de importancia todos estos problemas que plantean los exegetas para llegar a comprender la Escritura? ¿San Pablo o San Marcos, por ejemplo, se hacían todas estas preguntas a las que responden los estudiosos, cuando nos hablan de sus escritos? ¿No serán más bien preguntas sin respuesta, que permiten innumerables hipótesis, pero que –en el fondo– no aclaran nada y, en la práctica, no sirven para nada?

Confirma la sospecha anterior la desconcertante *pluralidad de opiniones* –horror de los estudiantes y fatiga de los que se acercan a cualquier comentario o libro de contenido bíblico– sobre los innumerables textos de la Biblia. Hipótesis que se excluyen o desacreditan mutuamente y que hacen exclamar: ¡Y con qué me quedo yo!.

Está, después, el *problema terminológico*. El exegeta, como cualquier otro especialista –póngase por caso el médico–, tiene el lenguaje propio de su ciencia. Y es un lenguaje complicado: sólo para el Antiguo Testamento habría que contar con unos dos mil vocablos propios de la ciencia exegética veterotestamentaria. Tal muralla terminológica, ¿sirve para actualizar la Biblia, para hacerla accesible al cristiano de hoy, sea del país que sea? O ¿sirve sólo para defender la fortaleza privilegiada e inaccesible de los especialistas? Benedicto XVI –entonces cardenal Ratzinger–, allá por 1985, lanzaba una acusación parecida a ésta contra muchos biblistas contemporáneos, cosa que recuerdo sonó como un tiro en el PIB. El reproche del cardenal estaba inspirado en una antigua queja sobre el secuestro de la Escritura dentro de un cercado (en italiano *siepe*), por parte de los doctores judíos.

Y no hablemos, por último, de la formidable *erudición* de los comentarios, imponente y hasta aplastante para el profano y para muchos que se inician.

El balance de esta mirada crítica parece ser negativo: la ciencia bíblica de hoy más que ayudar, estorba la comprensión de la Escritura. De donde puede brotar la actitud bien conocida: ¡Vuelta a la sencillez!, a la frescura de una comprensión original e inmediata, enraizada en la misma experiencia de la vida, ¡lo que a mí la Biblia me dice...!

Reconociendo lo que tengan de verdad las críticas precedentes –que se podrían desarrollar con más datos y mayor dureza–, la pura negación de la exégesis científica ni soluciona ni elimina el problema, aparte de que sería ir contra lo que actualmente es un logro, un dato de hecho, universalmente admitido, y que históricamente –como hemos visto– tantas penas y fatigas supuso conseguir o –mejor– recuperar.

Pero volvamos, por un momento, al discurso ya referido de Juan Pablo II. Citando la DV

13, dice el Papa: *Si las palabras de Dios... se han hecho semejantes al lenguaje humano, es para que sean entendidas por todos. No deben permanecer lejanas, más allá de tus medios ni fuera de tu alcance...* Porque la palabra está muy cerca de ti, está en tu boca y en tu mente para que puedas cumplirla [Dt 30,11-14].

Éste es, pues, un derecho de todo cristiano. Y por eso, ésta es la finalidad del intérprete especialista de la Escritura: *Si el cometido primero de la exégesis es conseguir el sentido auténtico del texto sagrado o, incluso sus diferentes sentidos, es necesario, seguidamente, que comunique este sentido al destinatario de la Escritura Santa que es, a ser posible, toda persona humana.* Y éste es, a la vez, el deber de quien se dedica al estudio de la Biblia.

El cristiano, ningún cristiano, debe refugiarse en su experiencia personal para leer la Biblia a su gusto e inspiración. La Escritura es esencialmente una realidad social, libro de un pueblo para un pueblo, y sólo en el espacio comunitario pueden plantearse y resolverse los problemas de su lectura y comprensión.

Por tal razón, volvamos a preguntarnos: ¿la exégesis científica tiene un servicio que prestar a la comunidad universal y a las comunidades locales de la Iglesia? ¿Es este servicio necesario? Y la respuesta es decididamente sí.

Está ya dada por el papa, cuando –en el discurso ya más veces citado– afirma: *Un proceso constante de actualización [de la Biblia] adapta la interpretación a la mentalidad y al lenguaje moderno. El carácter concreto e inmediato del lenguaje bíblico facilita extraordinariamente esta adaptación, pero su enraizamiento en una cultura antigua produce más de una dificultad. Es necesario, pues, traducir de nuevo y constantemente el pensamiento bíblico al lenguaje contemporáneo, para que sea expresado de una forma adecuada a los oyentes.*

Así, pues, el exegeta especialista ofrece a la comunidad:

a) *La mediación de la lengua.* El cristiano medio lee la Biblia en una traducción. Póngase por caso la entrañable *Nácar Colunga*, la muy extendida *Biblia de Jerusalén*, la flamante edición a cargo de la Conferencia Episcopal Española o alguna otra. Por lo que toca al punto de partida –el hebreo, algunos trozos arameos y el griego–, el traductor utiliza una enorme cantidad de conocimientos y técnicas, incorpora múltiples opciones exegéticas sin razonar explícitamente cada elección, sin citar las alternativas excluidas. El cristiano que abre la Biblia para escuchar la palabra de Dios –aunque no piense en ello o ni siquiera lo sepa– está aprovechando los resultados de cientos de miles –quizá millones– de horas de trabajo, dedicadas por centenares, millares de especialistas. Muchas veces, una perícopa –incluso una frase– tiene detrás un siglo de investigación conjunta; y, aunque el traductor sea uno, su tarea no es individual. Este servicio de la exégesis es indispensable, y se repetirá perpetuamente en cada pueblo y en cada época. Porque traducir es la primera y primaria actualización de una palabra que sólo permanece en la transformación constante de sí misma. Y una buena traducción, seriamente atenta al original bíblico, da belleza al texto, le da frescor y lo enriquece; y si tiene, además, muy en cuenta la variedad de lecciones y el contexto –lo que respectivamente llamamos *crítica textual* y *crítica literaria*–, le proporciona mejor sentido y lo llena de mayor contenido.

Un ejemplo de lo primero. Si cuando, en mi primer año de Seminario Menor, nuestro querido D. Francisco Polo –profesor de latín de muchos de nosotros–, en uno de aquellos exámenes con que mensualmente solía hacernos sufrir, me hubiese propuesto traducir la frase: *virtus in infirmitate perficitur* (2Cor 12,9), y mi respuesta hubiese sido: *la virtud se perfecciona en la enfermedad*, D. Francisco Polo no habría tenido más remedio que aprobarme, porque mi traducción habría sido literalmente correcta [un nominativo singular como sujeto, el verbo en tercera persona del singular del presente de indicativo en voz pasiva y un complemento]. Además, se habría tratado de un pensamiento indiscutiblemente piadoso. Pero, si en lugar de la traducción anterior, yo le hubiese presentado esta otra: *la fuerza se realiza en la debilidad*, D. Francisco Polo –creo– me habría subido la nota, porque él –como sacerdote que era y que es– sabía que esta idea se adecuaba mejor a la persona y estilo de san Pablo. Eso sí, la cosa seguiría revoloteando sobre el plano teórico ¿Qué se querría decir con ello? Cuando –más adelante– aprendí un poco de griego y puede leer a san Pablo en esa lengua, pude comprobar que aquella frase de mis tiempos latinos de seminarista menor sonaba así: ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. Me pareció que el pensamiento paulino se hacía más recio, pero que aún seguía permaneciendo aquella cierta sensación de vaguedad. Hasta que observé que –en el aparato crítico– uno de los manuscritos antiguos, después de δύναμις, añadía un pronombre posesivo de primera persona en genitivo singular. La frase entonces era: ἡ γὰρ δύναμις μου ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. Ahora sí, diciendo aquello, Pablo conectaba con toda la tradición bíblica antigua y neotestamentaria: la fuerza de Dios se hace manifiesta de manera perfecta en la debilidad..., la de Abrahán, de Moisés, de Isaías, de Jeremías, de Jonás, de Pedro, de Pablo, de María, la de ustedes, la mía..., en la debilidad de la cruz.

Un par de ejemplos –o tres– ahora de lo segundo. En Rut 1,16 leemos en hebreo אֲלֵיךָ וּבְאֶשֶׁר תִּלְכִּי, que nuestras biblias traducen: *donde tú habites, habitaré yo*. La traducción es –naturalmente– correcta. Sin embargo, se puede habitar en un palacio, en una casa grande o pequeña, en una choza, debajo de un puente... Pero no es sólo esto. Y es que los traductores pasan por alto que en el verbo hebreo לָךְ se contiene el sentido de la *noche*, que en contextos como éste indica peligro, miedo y toda clase de cosas tristes. Por tanto, lo que Rut dice a Noemí es: *donde pases tú la noche, la pasaré yo*, es decir, seré tu compañera en todos tus peligros. ¿No esto más bonito y significativo? Arias Montano, en su *De arcano sermone*, se fija en este detalle. En Jn 2,11 –las bodas de Caná– el cuarto evangelista escribe: καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, que se traduce al español de la siguiente manera: *y sus discípulos creyeron en él*. Aceptable traducción, desde luego, pero mejor sería –a mi entender– esta otra: *y los discípulos empezaron a creer en él*, traducción ésta a que nos autoriza, por una parte, una de las posibilidades significativas del aoristo griego, es decir, el aspecto ingresivo, del latín *ingredior*, o sea, entrar, penetrar, emprender; y, por la otra, las exigencias literarias internas del evangelio de Juan. En efecto, si damos un salto a Jn 20, veremos que en los versículos 5,6 y 8 se contienen tres verbos, que nuestras biblias traducen siempre por *ver*. Sin embargo, en el texto griego no es así. Veamos: Jn 20,5 dice que el discípulo βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια, es decir, *ve las vendas en el suelo*, pero el verbo βλέπω indica un ver exclusivamente físico. Por su parte, en Jn 20,6 se lee que Pedro, entrando en el sepulcro, θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα, esto es: *ve las vendas en el suelo*; ve, pero no con los ojos de la cara, sino meditando sobre el significado del hecho visto. Por fin, Jn 20,8 concluye diciendo que el otro discípulo, entrando también en el sepulcro, εἶδεν καὶ

ἐπίστευσεν, o sea, *vio y creyó*. Es el último paso en el proceso de la fe, la adhesión total y definitiva. Sinceramente creo que —al margen o por encima de erudiciones o presunciones— todo esto tiene que ver con la formación, con la catequesis y con la predicación.

Están, después, aquellos giros de delicioso sabor semita que es una pena que terminen por perderse. Por ejemplo, nuestras biblias suelen traducir 1Re 14,10, donde se lee: מִשְׁתֵּין בְּקִיר וְהִכְרַתִּי לְיֶרֶבֹּאִם, y que se traduce en nuestras biblias por: *y exterminaré todo varón de Jeroboán*. Pero es una lástima que, una vez más, se omita el dicho popular que se contiene en la frase. La expresión hebrea מִשְׁתֵּין בְּקִיר significa *mear mirando a la pared*. Por eso, la traducción sería: *y haré que a Jeroboán le sea arrebatado todo aquél que mea mirando a la pared*. Se podría anotar —si se quiere, a pie de página— que se trata de un modo de decir hebreo, para indicar aquella edad en la que el hombre está ya capacitado para conocer lo que es correcto, bueno, honesto y lo que no lo es. La *Vulgata* mantiene el giro —*mingentem ad parietem*—, y lo hace también la entrañable traducción de F. Scio de San Miguel. Entre las versiones modernas, sólo el P. L. Alonso Schökel lo conserva, en la *Biblia del Peregrino*, aunque sin explicar a pie de página su significado. LXX lo omite.

Hay otros casos de elemental buena traducción. Recuerdo con simpatía y ternura, cuando nuestro llorado Manolo Martín Gómez, excelente conocedor del latín y del griego, se enfadaba —y me lo decía a mí—, porque aquel día se había leído en la parroquia el pasaje de Lc 21,25, donde se dice: ἐν ἀπορίᾳ ἤχους θαλάσσης καὶ σάλου, o sea: *asustados por el estruendo del mar y el oleaje*. Y él decía: ¡no, hay que leer: *asustados por el estruendo del oleaje del mar!*; o aquel otro de Mt 20,12: τὸ βάρος τῆς ἡμέρας καὶ τὸν καύσωνα, que suele traducirse por: *hemos aguantado el peso del día y el bochorno*, y nuestro buen Manolo insistía: ¡Que no, que hay que leer: *hemos aguantado el calor sofocante del día!*. Véanse también aquellos lugares del Nuevo Testamento, donde se lee: πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, o sea, *lleno de gracia y de verdad* (Jn 1,14), traducción literal del original griego. ¿No sería mejor traducir por *plenitud del don de la verdad*, entendiendo la conjunción καί como epexegetica, como en Rom 1,5; 2Cor 8,4)? El mismo tratamiento habría que dispensar a Jn 1,17: ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο, que quiere decir, *porque la Ley fue dada por medio de Moisés, el don de la verdad ha venido por medio de Jesucristo*. Consecuentemente con esta propuesta, también 2Pe 3,18: ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου..., debería ser traducido por: *en el don del conocimiento del Señor*. Lo curioso —o lo lamentable— es que todas estas traducciones —creo yo que no del todo correctas— han pasado, sin más, a la flamante biblia de la Conferencia Episcopal de esta nuestra querida España.

Los ejemplos anteriores puede que no tengan importancia. De hecho, estoy de acuerdo en que no pasa nada grave porque no se tengan en cuenta los matices apuntados. Pero, ¿y cuándo la cosa sí tiene importancia? Una importancia, por ejemplo, que tuviera que ver con algún dogma o con la correcta intelección de una afirmación teológica. A este respecto, se podría recordar aquí el caso de si es preferible la lección en plural o en singular de Jn 1,13: οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν, esto es: *los cuales no nacieron de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de hombre, sino que de Dios han nacido*. Sin embargo, algunos manuscritos —si bien pocos— leen en singular [ἐγεννήθη]. Y la cosa no es trivial, porque se juega con ello la posibilidad o no de obtener una consistente apoyatura

bíblica con relación a la concepción virginal de Jesús.

Pero, ¿y cuando la cosa afecta más directamente a la persona? Por ejemplo, 1Cor 6,9: οὐτε μαλακοὶ οὐτε ἀρσενοκοῖται βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν, donde en nuestros actuales leccionarios se lee: *ni los afeminados ni los homosexuales [...] heredarán el reino de Dios*. Las dificultades aquí no son sólo de traducción, sino de carácter práctico-pastoral. Lo mismo puede decirse de 1Tim 1,10: πόρνοις ἀρσενοκοῖταις ἀνδραποδισταῖς ψεύταις ἐπιόρκους..., es decir: *los fornicarios, los homosexuales, los traficantes de personas, los mentirosos, los perjuros...* En el texto-borrador que se envió a los obispos para que aportaran éstos eventuales correcciones a la edición de la nueva Biblia a punto de salir, se observaba, en primer lugar, que uno de los vocablos problemáticos [ἀρσενοκοῖται] venía traducido de dos maneras diferentes en esos dos únicos lugares en que aparece. Así, en 1Cor 6,9, se traducía por *invertidos*, mientras que, en 1Tim 1,10, se recurría a *sodomitas*. Menos mal que llegó a desecharse aquella otra desafortunada traducción de *homosexuales*, concepto moderno, extensivo a ambos sexos, que tanto dolor –cuando no escándalo– habrá causado en muchísimos hombres y mujeres, hijos de Dios, hermanos nuestros, que iban a misa y escuchaban tal cosa, ¡nada menos que como Palabra de Dios!. Y allá se quedaban ellos con su tristeza, su culpa y su exclusión del Reino. Pero, aún así, se podría haber apurado más. El término en cuestión hace referencia a una práctica sexual entre varones, que tiene que ver con el lecho, con la cama. Los diccionarios no bíblicos suelen hablar aquí de *hombres de costumbres depravadas, corruptor de menores*, y F. Zorell lo entiende como *mas qui cum mare concumbit*, que se podría traducir por *los que se acuestan con hombres o los que tienen relaciones sexuales con varones*, pecado nefando –como vierte Scio–, que ningún cristiano deberá cometer. Nadie podría darse por ofendido, en cuanto que no se condenaría de este modo al hombre afectado por una determinada tendencia sexual, sino que la fuerza de la admonición iría dirigida al cristiano que practicara tal incalificable depravación. Y se añadía: de todos modos, caso de que se decidiera mantener las traducciones actuales, consideraríamos conveniente incluir a pie de página alguna nota aclaratoria y... consoladora. El texto final optó por mantener en los dos lugares la palabra *invertidos*.

En segundo lugar, está el termino μαλακοί, que los traductores –siguiendo una larga tradición, incluido esta vez Scio– han vertido por *afeminados*. El término aparece cuatro veces en el Nuevo Testamento. Tres de ellas –en neutro plural, y siempre con relación a la predicación de Juan el Bautista (cf. Mt 1,8 y Lc 7,25)– hacen referencia al lujo en el vestir; pero en 1Cor 6,9 el vocablo –en nominativo masculino plural– está incluido en aquel catálogo de vicios de los que algunos cristianos corintios han sido *lavados, santificados, justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios* (1Cor 6,11). ¿Cómo habría que entender, pues, el afeminamiento? ¿No invitaría el contexto a pensar, mejor, en un vicio más consistente y dependiente de la voluntad del que lo practica? ¿Por qué no traducir μαλακοί por *voluptuosos* o *lujuriosos*, significados también aceptados por los diccionarios? Se evitarían así alusiones y malentendidos desagradables..., pues, ¿en qué parroquia no hay hombres afeminados, cuyo afeminamiento no pueden ocultar, pero que son personas excelentes, hombres religiosos, buenos cristianos, castos, continentales, o que están incluso casados y son magníficos padres de no pocos hijos? Basten, pues, estos pocos ejemplos, que se podrían multiplicar.

b) *La mediación del lenguaje*. Es lo que, en segundo lugar, ofrece el especialista a la

comunidad cristiana. Pongamos como ejemplo el caso del que empieza a leer la Biblia en su propia lengua y acaba por abandonar su lectura porque no la entiende. El problema ahora ya no es de lengua, sino de lenguaje. El exegeta tiene aquí un importantísimo servicio que prestar: los símbolos, los conceptos, las fórmulas, los géneros, las estructuras, los contextos... La mediación de estos elementos puede ofrecerla el exegeta de modo sistemático –a través de diccionarios de teología bíblica, introducciones, comentarios, catálogos, etc., de especialización o divulgación más o menos alta–, o puede también proporcionarla al hilo del texto. Pero, sin la ayuda del especialista, difícilmente logrará descubrir el profano todos estos aspectos que configuran y realizan plenamente el mensaje bíblico. El especialista será necesariamente el explorador en este territorio al servicio de la comunidad. La mediación la puede realizar él en persona o por intermediarios: esto es secundario con respecto a su función de descubridor.

c) En tercer lugar, el especialista ofrece el *rigor de su entrenamiento y métodos*. Con ello puede elevar a conocimiento controlado la comprensión inmediata de los fieles, puede criticar interpretaciones desacertadas, puede graduar la probabilidad de opiniones. A este conocimiento reflejo no pueden renunciar los cristianos que pertenezcan a culturas de tipo crítico y científico.

d) En cuarto lugar y finalmente, los nuevos métodos científicos permiten descubrir *riquezas del texto bíblico* que se ocultan a una lectura incluso atenta. Pensemos, por ejemplo, en cuanto al Antiguo Testamento, en la aportación indiscutible de la hipótesis de las tradiciones JEPD para la comprensión del Pentateuco, Libros históricos y algunos profetas; y, por lo que respecta al Nuevo, acordémonos de la importantísima aportación teológica del método que analiza la composición de los evangelios (la llamada *Redaktionsgeschichte*) y que presenta la riqueza de las teologías diferenciadas de los distintos evangelistas sinópticos.

En resumen: se puede decir que la exégesis científica se propone una serie de problemas de valor universal y permanente. Por ejemplo, todo lo que se refiere a la lengua y al lenguaje. Otras cuestiones, en cambio, tienen un interés limitado en el espacio y en el tiempo.

III.— INSPIRACIÓN Y VERDAD EN LA BIBLIA

1. La doctrina de sobre la inspiración de la Biblia¹

a) *De los orígenes al Vaticano I*

Las primeras afirmaciones autorizadas sobre la inspiración se encuentran en **las confesiones de fe cristianas**. En ellas se repite –sin variaciones sustanciales– la atribución de la locución profética al Espíritu Santo. A partir del siglo IV, comienzan las intervenciones magisteriales en favor del canon. Paralelamente, desde el siglo V, las confesiones amplían el enunciado elemental de los credos antiguos. Tales confesiones revisten un **carácter polémico contra los errores gnósticos**. En efecto, la negación del origen divino de la antigua ley impone

¹Seguimos aquí a A.M. ARTOLA, «El dogma de la inspiración», en A.M. ARTOLA-J.M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción al estudio de la Biblia*. 2. *Biblia y palabra de Dios*, Institución San Jerónimo. Verbo Divino, Estela (Navarra) ²1990, págs. 163-170.

la necesidad de definir que un mismo Dios es el autor de ambos Testamentos. Por eso, sin repetir lo que los credos antiguos afirmaban sobre el Espíritu Santo como principio divino de la profecía, insisten en homologar el Antiguo y el Nuevo Testamento en cuanto a su origen divino.

Las decisiones magisteriales referentes a la inspiración aparecen por primera vez en el **concilio I de Toledo** (año 400) contra los priscilianistas. Este concilio decía:

Si alguno cree que se da un Dios de la antigua Ley y otro del Evangelio, sea anatema (EB 28).

El **Concilio de Florencia** retorna a los enunciados del credo e insiste en el origen de la Escritura por *inspiración* del Espíritu Santo. Al mismo tiempo explica que la autoría de Dios sobre los dos Testamentos se refiere a los libros, no sólo a los Testamentos como instituciones:

[La Iglesia] profesa que el mismo y único Dios es el autor del Antiguo y Nuevo Testamento, es decir, de la Ley de los Profetas y del Evangelio, ya que bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo hablaron los santos de uno y otro Testamento, cuyos libros recibe y venera, los cuales se contienen en los títulos siguientes... [sigue la lista]. Asimismo anatematiza la locura de los maniqueos, que pusieron dos primeros principios, uno de las cosas visibles, y otro de las invisibles, y dijeron que uno era el Dios del Nuevo Testamento y otro el del Antiguo (cf. EB, 47-48).

En el **Concilio de Trento** la polémica antiprotestante hizo que el centro de la atención volviera al canon como en los siglos IV-V. Pero ya desde el Concilio de Florencia se había empezado a hablar de la inspiración. Trento no podía prescindir de toda alusión a la sacralidad de la Escritura. Por esto, en el decreto sobre las Escrituras repitió cuanto se venía diciendo en los documentos antiguos y, al definir el canon, incluyó la expresión «sagrados y canónicos» sobre el constitutivo de los libros cuya lista detallaba (cf. c. II,1,4).

b) *El Concilio Vaticano I*

En la sesión III, del día 24 de abril de 1870, el Concilio Vaticano I definía el origen divino de las Escrituras por inspiración en la siguiente manera:

Dichos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento íntegros con todas sus partes, como se describen en el decreto del mismo Concilio (de Trento)... deben ser recibidos por sagrados y canónicos. La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos no porque, habiendo sido escritos por la sola industria humana, hayan sido después aprobados por su autoridad, ni sólo porque contengan la revelación sin error, sino porque, habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la misma Iglesia... Si alguno no recibiere como sagrados y canónicos los libros de la Sagrada Escritura íntegros, con todas sus partes, como los describió el santo Sínodo Tridentino, o negase que son divinamente inspirados, sea anatema (EB 77.79).

En el Concilio se oficializó dogmáticamente la expresión «inspiración», utilizada por primera vez en el Concilio Florentino, y se la puso en estrecha relación con la fórmula «Dios Autor de las Escrituras». La definición resultó tan importante que toda la teología católica posterior comenzó a enfocar la sobrenaturalidad de la Biblia a partir de ese concepto de inspiración.

La intervención del Vaticano I tenía como contexto histórico la preocupación por oponerse al racionalismo imperante, negador de todo lo sobrenatural. El Concilio reaccionó con

una enérgica profesión de fe en la sobrenaturalidad de la revelación. La definición del 24 de Abril de 1870 sobre las Escrituras está condicionada por esta preocupación:

Los libros sagrados, que antes eran considerados como única fuente y único juez de la doctrina cristiana, ya no son tenidos por divinos e incluso comienzan a ser contados entre las especulaciones míticas (EB 76).

c) *El concilio Vaticano II: La ‘Dei Verbum’*

De los años que median entre los dos últimos concilios ecuménicos –años polarizados por la llamada *cuestión bíblica*, a cerca de la verdad de la Escritura– hablaré más adelante. Anticipo aquí que el Vaticano II tuvo el mérito de llegar a una solución satisfactoria en la cuestión de esta complicada cuestión. En cuanto a la inspiración, sus pretensiones fueron más modestas. Se limitó a insistir en los aspectos ya definidos en el Vaticano I y a matizar algunas ideas corrientes en la enseñanza ordinaria del magisterio. He aquí sus palabras:

Las verdades divinamente reveladas que los libros de la Sagrada Escritura contienen y presentan fueron consignadas por inspiración del Espíritu Santo. La Santa Madre Iglesia, según fe apostólica, tiene como santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo (cf. Jn 20,31; 2Tim 3,16; 2Pe 1,19-21; 3,15-16), tienen a Dios por autor; y como tales han sido entregados a la misma Iglesia. Mas, para componer los libros sagrados, Dios eligió a hombres, de cuyos medios se sirvió, de forma que, actuando en ellos y por ellos, escribieran como verdaderos autores todo aquello y sólo aquello que él quería (DV 11).

La originalidad principal del Vaticano II consistió en llevar a cabo una labor de discernimiento entre lo esencial de la inspiración y lo que es de libre discusión en las escuelas teológicas. Pero su enseñanza no fue una simple repetición de la doctrina tradicional, sino un repensamiento desde las nuevas necesidades de la ciencia bíblica contemporánea⁹.

Ante todo, la DV volvió a centrar el dogma de la inspiración dentro del tema general de la revelación, como lo había hecho ya el Vaticano I y era natural por la esencial conexión entre ambas verdades. La DV puso fin a la moda apologética que había hecho de la inspiración un carisma para eliminar el error. El interés por la simplificación y la vuelta a lo esencial aparece en el modo de describir tanto la acción divina inspiradora como la colaboración humana del autor sagrado. La intervención divina se describe en los siguientes términos: *Actuando él –Dios– en ellos y por ellos, escribieron como verdaderos autores* (DV 11). En esta sobria exposición se elimina la mención de la causa principal y de los modos concretos de intervención en la mente y voluntad de los hagiógrafos.

La acción propia de los escritores sagrados se define en los siguientes términos:

Para componer los libros sagrados, Dios eligió a hombres de cuyas facultades y medios se sirvió... (DV 11).

Son esenciales, en esta doctrina, la providencial elección de los redactores inspirados y la plenitud de las cualidades humanas, que no quedan menoscabadas por la intervención divina. Se elimina la mención de la causalidad instrumental, que desde León XIII había tomado carta de ciudadanía en la enseñanza magisterial. La DV prefirió prescindir de toda concreción teológica en la explicación del carisma inspirativo. Los exegetas y teólogos –respetando lo que en la

enseñanza conciliar era vinculante— tenían ahora la palabra.

2. La verdad de la biblia²

a) *Diversos modelos de verdad*

Si la verdad de la Biblia ha resultado una cuestión tan problemática, es necesario reconocer que a las dificultades intrínsecas de la verdad revelada se ha añadido un importante factor de complicación, cual es la diversidad de mentalidades frente a la realidad misma de la verdad. Por eso es necesario comenzar por una clarificación histórica de dichas mentalidades.

— La verdad en Grecia y en el mundo semita.

Para el griego, preocupado por la continua mutación de las cosas, la verdad era la realidad oculta, permanente y fija que daba razón de todos los cambios. Lo contrario de la verdad era la *ilusión*, el engaño. La verdad de las cosas se esconde tras las apariencias que engañan a los sentidos, pero se pone de manifiesto a la inteligencia humana en una especie de visión mental que es el conocer (*noein*). Esa verdad no es otra cosa que el ser verdadero: la esencia (*ousía*) o la naturaleza (*physis*), principio de todas las mutaciones y cambios. La filosofía era la actividad que la descubría.

Muy otra era la actitud del hebreo ante la verdad. El israelita no se sitúa frente a la realidad como una parte de ella, sino que su experiencia de la verdad parte del hombre mismo en el seno de la comunidad humana tribal. En este trasfondo —nómada o seminómada— la verdad significa la fidelidad a los demás, el mantenimiento de la palabra dada, que da cohesión, estabilidad y firmeza a toda la vida tribal. De ahí que el concepto de verdad se confunda con el de fidelidad. La verdad (*emunah*) es la firmeza, la seguridad, la fidelidad, la estabilidad (*emet*).

En el modelo griego, la realidad verdadera era la naturaleza en su totalidad, fija e inalterable. Y esa inmutabilidad era lo divino (*theion*) que existía en la naturaleza. Para el hebreo, en su comprensión humana de la verdad-fidelidad, la consistencia de todas las fidelidades y estabilidades era un ser personal (Dios) y no la naturaleza. De ahí que para el hebreo la verdad primordial sea Jahweh, quien, con su fidelidad perpetua, garantiza y fundamenta todas las demás fidelidades. Por eso, la verdad hebrea es una verdad esencialmente religiosa. Y, como la religión israelita es fundamentalmente histórica, su verdad se realiza en los acontecimientos.

En consecuencia, la verdad israelita no está —como en la lógica griega— en la captación del sentido de los enunciados, sino en la conformidad entre el enunciado bíblico y su realización. Ahí está la gran diferencia entre la verdad lógica griega y la verdad existencial del israelita. La verdad de la palabra de ley no está en la captación de su sentido, sino en el dictamen que dará Dios, realizando la bendición o maldición merecida por la actitud moral ante dicha palabra.

²A.M. ARTOLA, «El dogma de la inspiración», en A. M ARTOLA-J.M SÁNCHEZ CARO, o.c., págs. 216-231.

– La verdad cristiana.

La mentalidad cristiana, manteniéndose dentro del marco hebreo que hemos descrito, introduce elementos nuevos en la comprensión de la verdad. El primero de ellos es que la manifestación, justificación y ratificación de la verdad ha tenido lugar ya en Cristo. Este elemento corresponde a lo que en la mentalidad griega se entendía como la manifestación de la verdad. La verdad bíblica, que esperaba su sanción y ratificación al final de los tiempos, apareció clara y patente en Jesús. Desde este momento se puede decir que la verdad hebrea es plena y completa en sus elementos esenciales. Fue sobre todo san Juan el que más se empeñó en presentar de esta manera el concepto cristiano de verdad. La verdad es la manifestación de Dios en Cristo. Esto suponía en la vida cristiana una serie de novedades de gran trascendencia. Ante todo, la verdad hace libres. La existencia cristiana es una forma de vida santificada por la verdad. Todas las demás verdades —lo mismo la griega que la semita— las presenta san Pablo como ignorancia (Ef 4,17-18; Rom 1,21-22). De ahí que en la verdad de Cristo comience una nueva creación, una nueva ley, una nueva alianza, un nuevo culto, una nueva vida. Para el hombre cristiano, la verdad última y primordial es Cristo como manifestación de la verdad de todas las palabras de la Escritura. Pero el cristianismo introduce una importante novedad: la ratificación y definición de la verdad del cristiano es el veredicto definitivo que sobre él pronunciará Cristo en su manifestación el último día.

b) Los conflictos con la verdad de la Biblia

– El escándalo cristiano.

La contestación primera y más radical contra la verdad cristiana procedió del judaísmo. Para la Sinagoga, el cristianismo —lejos de ofrecer una verdad definitiva y última— era esencialmente un sistema erróneo. Jesús era un blasfemo, mago y falso mesías. No se cumplió en él ninguna promesa del Antiguo Testamento. La predicación cristiana sobre la nueva alianza, la nueva ley, el nuevo culto, la palabra última, era totalmente errónea. Las objeciones judías se centraron en la falsedad mesiánica de Jesús. La defensa de la verdad cristiana consistió en la demostración de dicha verdad a partir del Antiguo Testamento desde una interpretación rigurosamente exegética, que pusiera en evidencia la realización de todos los vaticinios veterotestamentarios en Jesús. El escrito más significativo de esta defensa de la verdad bíblica es la obra polémica de san Justino contra el judío Trifón. La enseñanza cristiana de que Jesús era la verdad como manifestación de Dios se completó en la idea del cumplimiento y plenitud de la Escritura del Antiguo Testamento en Cristo, en quien se habían realizado las profecías (Lc 18,31; 24,44). Al mismo tiempo se afianzó la persuasión de la firmeza e inmutabilidad de la verdad bíblica contenida en la Escritura (Jn 10,35).

En esta perspectiva, la patrística ve la armonía y complemento de los dos Testamentos en polémica contra la negación judía de la verdad del Nuevo Testamento o las especulaciones gnósticas que negaban el Antiguo Testamento. Y desarrolla la idea de la plena coherencia de los textos bíblicos, sin contradicción alguna entre sí, exentos de mentira y engaño, libres de toda injusticia y perversidad. Desgraciadamente, este planteamiento habría de sufrir muy pronto un peligroso deslizamiento hacia la concepción griega de la verdad. Fue el resultado de la polémica con los autores paganos, que desde la filosofía griega atacaron la fe cristiana, precisamente por

el flanco de su verdad, pero entendida al modo helenístico.

Cuando los discípulos de Jesús empezaron la propaganda de sus ideas sobre la verdad cristiana, el helenismo se encontraba en un momento crítico. Habiendo buscado la verdad del hombre como una parte de la naturaleza, se veía arrojado a un amargo escepticismo. El mensaje cristiano, que ponía la verdad en el hombre, suscitó un renacer filosófico de gran envergadura. Los que aceptaron el mensaje cristiano llevaron a cabo una creativa síntesis entre la verdad cristiana y la verdad griega. Pero, frente a esta reacción positiva —representada por la aceptación del cristianismo—, se dio otra de rechazo y ataque, y ésta es la que ha creado todos los problemas de interpretación acerca de la verdad bíblica.

Para los filósofos greco-romanos, la verdad era sencillamente la realidad natural e histórica. Los apologistas, grandemente helenizados, aceptaron al principio esta mentalidad más bien como una táctica. La verdad bíblica —pensaban— no podía estar en contradicción con la mentalidad griega. La demostración de la coherencia entre ambas sería una razón más para atraer al hombre helenista. De esta manera —insensiblemente— se pasó a comprender también la verdad bíblica al modo griego.

Fueron dos paganos ilustrados —Celso y Porfirio— los que llevaron a cabo el más formidable ataque contra la verdad del cristianismo. No eran los errores del cristianismo los que directamente atacaba Celso. Deseoso de la seguridad del Imperio, su obra filosófica tendía, más bien, a crear un espíritu de sumisión y de colaboración con el poder romano. Su espíritu ecléctico y escéptico no le hacía particularmente apto para comprender la verdad del cristianismo. El ataque de Porfirio era más filosófico. Conocía las fuentes cristianas mejor que Celso. Las objeciones contra el cristianismo las utilizó como un arma filosófica para desacreditar al evangelio.

A este doble ataque respondieron los apologistas cristianos rechazando el asalto y defendiendo la verdad cristiana. Así nació la *demonstratio christiana*, que luego daría lugar a la *teología fundamental*. Pero, como la lucha anticristiana había elegido como blanco de sus tiros la Biblia, la defensa cristiana hubo de responder en el mismo terreno y con las mismas armas. Desde este momento, los futuros ataques contra el cristianismo imitarán a los filósofos greco-romanos, combatiéndolo desde su pretendida verdad absoluta. La apologética cristiana se verá forzada a adoptar el método del adversario, y el ideal de su defensa consistirá en excluir de la Biblia todo error. De momento, la apologética cristiana ganó la batalla, pero entró por un camino peligroso que había de llevar a situaciones de trágica gravedad. Por una parte, la verdad bíblica se considera según el modelo griego; por la otra, todos los contenidos y enunciados de la Biblia se consideran como poseedores de una verdad lógica o histórica.

— La verdad de la Biblia hasta el siglo XVI.

Aún estaban recientes los ataques de Porfirio, cuando san Agustín hubo de enfrentarse con problemas parecidos. Marcado por las discusiones con el maniqueísmo, san Agustín trató el tema de la verdad bíblica con gran interés y profundidad. Su postura fue singularmente clarividente en los puntos esenciales de la polémica, pero algunas afirmaciones absolutas hicieron que, después de él, la cuestión de la verdad de la Biblia se orientara en una dirección no tan

acertada.

El mérito de san Agustín consistió en volver a tomar –en plena época de mentalidad helenística– la posición de los Padres, que le preceden, acerca de la verdad de la Escritura como una verdad de orden formalmente religioso. Fue él quien, en el siglo V, declaró paladinamente que el Señor pretendía hacer mediante la enseñanza bíblica no científicos, sino cristianos [*De Aclis cum Felice Manichaeo* 1,10: PL 42,525]. Esto significaba una coincidencia llamativa con el concepto fundamental de la verdad escriturística. Frente a esta afirmación tajante, el doctor de Hipona recalcó la doctrina –ya claramente anunciada por san Justino– sobre la carencia de contradicciones en la Biblia [*De Consensu Evangelistarum*, cf. PL 34, 1090ss.1 139.1174ss.]. El santo excluye igualmente toda mentira [cf. *Epístola* 28,3: PL 33,112ss; cf. PL 43,128.]. Fuera de esto, no hay en san Agustín ninguna afirmación que exija la exclusión de errores de tipo científico o filosófico. No es que san Agustín admita tales errores. Pero tampoco identifica la verdad bíblica con el concepto de una universal verdad griega que excluya todo error de ciencia [La aportación de Agustín al esclarecimiento de la verdad bíblica ha sido de gran importancia. En él se encuentran las dos ideas decisivas en esta materia: la exclusión total de error y la verdad de tipo salvífico. Algunos autores han exagerado las limitaciones de su enseñanza. Tanto León XIII como la *Dei Verbum* han encontrado en san Agustín los principios teológicos para formular la teoría de la verdad salvífica. Incluso Galileo se apoyó en la doctrina de san Agustín para defenderse contra las acusaciones del Santo Oficio].

Proscritas por el emperador Justiniano las obras de Celso y Porfirio y constituido el cristianismo en régimen de cristiandad, la Biblia fue considerada como el libro por excelencia de todas las verdades: históricas, científicas, filosóficas, religiosas, escatológicas. Y así se mantuvo todo hasta el Medievo.

La **Escolástica medieval** señala una etapa importante en su peculiar manera de enfocar la cuestión de la verdad bíblica. Al aplicarse al estudio de la Biblia, como *Sacra Doctrina*, las técnicas interpretativas del *Peri Hermeneias* de Aristóteles, la Escritura empezó a ser considerada como el texto fontal del conocer teológico. Con ello, cada afirmación bíblica tenía el valor de un axioma capaz de iniciar un discurso racional riguroso. La Biblia se convertía de esta manera en un libro de afirmaciones con valor estricto de principios del conocer sobrenatural. La verdad bíblica era una verdad lógica capaz de generar el conocer sobrenatural y de sustentar todo el discurso teológico. Esta lógica teológica alcanzó su rigor máximo en la escuela de Salamanca con la famosa obra de Melchor Cano sobre los *lugares teológicos*. En esta epistemología teológica se subrayó grandemente la verdad absoluta de la Escritura como atributo primero de la Palabra de Dios. La razón era sencilla. Toda la fuerza demostrativa de la teología, como ciencia procedía, de la verdad inconcusa de los primeros principios, que eran las afirmaciones bíblicas.

En esta ciencia teológica domina la persuasión de que la verdad bíblica consiste en la coherencia lógica entre el sujeto y el predicado de todas y cada una de las proposiciones bíblicas. Se valoriza, por tanto, al máximo la verdad lógica de la Escritura. Y esto, desde el presupuesto igualmente seguro de que la Biblia contiene verdades del mismo rigor en cada una de sus proposiciones, sean de ciencias naturales, historia, religión o filosofía. Así se llegó –poco a poco– a la tesis de una indiferenciada exclusión de error en la Escritura.

– Los conflictos entre la Biblia y la ciencia en la Era Moderna.

La mentalidad escolástica dominó sin contestación alguna hasta el advenimiento de la ciencia empírica en el siglo XVII. Poco a poco, la observación astronómica fue descubriendo unas leyes que no estaban en conformidad con los enunciados de la Biblia. Tarde o temprano, tenía que venir el conflicto entre los principios teológicos y esta nueva orientación de la ciencia. El punto culminante lo señaló la condenación de Galileo y su teoría de la traslación de la tierra en torno a sol. El conflicto se puede reducir a los siguientes términos. La mentalidad escolástica entendía todos los enunciados bíblicos como contenedores de una verdad incontrovertible en su relación con realidad física, a la cual se referían. En vano se empeñó Galileo en señalar una línea de significación distinta. La revisión de principios exigía una conversión mental casi imposible para una intelectualidad formada a base de la lectura unívocamente lógica de los textos bíblicos. En cuanto al modo como Galileo miraba las relaciones entre la Biblia y la ciencia, es de suma importancia el texto de la carta a Cristina de Lorena:

No habiendo querido el Espíritu Santo enseñarnos si el cielo se mueve o está quieto, ni si su figura tiene la forma de esfera o de disco o es plano, ni si la tierra se halla en el centro de él o a un lado, ni habrá tenido intención de cerciorarnos tampoco de otras conclusiones del mismo género, y se puede deducir razonablemente que sin su determinación no se puede asegurar ésta o aquella parte; como son la de determinar sobre el movimiento o quietud de la Tierra o el Sol. Y si el Espíritu Santo no ha pretendido enseñarnos proposiciones semejantes, ya que quedan fuera de su intención, cual es nuestra salvación, ¿cómo podrá afirmarse que el defender este extremo y no aquél, sea tan importante que el uno sea de fe y el otro erróneo? ¿Podrá, por lo tanto, ser herética una opinión que nada tiene que ver con la salvación del alma? O ¿acaso podrá decirse que el Espíritu Santo no ha querido enseñarnos verdades que son necesarias para nuestra salvación? Yo diré lo que aquella persona eclesiástica en grado eminentísimo entiende [el cardenal Baronio], que el Espíritu Santo pretende enseñarnos cómo se va al cielo y no cómo va el cielo (cf. Le Opere di Galileo, ed. G. Barbera (Firenze 1895) V, 319).

A los conflictos con la realidad científica se añadieron –en el siglo XIX– otros más peligrosos. Acababa de nacer la historia como ciencia, con una metodología que buscaba una vinculación epistemológica rigurosa entre el documento y la verdad histórica. Esto trajo como consecuencia la utilización de la historia y de la crítica como principios de verificación y control de la verdad de los enunciados bíblicos, sometidos a la comprobación científica desde una comprensión literal estricta.

– La intervención de León XIII.

A la cuestión teológica planteada por el conflicto Biblia-ciencia intentó ofrecer una solución el joven alemán Augusto Rohling. El procedimiento que utilizó se inspiraba en la doctrina de la infalibilidad del magisterio, cuyo objeto se ciñe únicamente a las cuestiones de fe y costumbres. Rohling aplicó esta doctrina a la Biblia. La Escritura contiene verdad únicamente en lo tocante a las cuestiones doctrinales de dogma y moral [que era, por otra parte, la forma en que se entendía la definición dogmática de la infalibilidad del Romano Pontífice por Pío IX (cf. DS 3074)]. Se introducía, así, un principio de diferenciación en el contenido de la Biblia. La teoría, sin embargo, no encontró una aceptación benévola. La dicotomía entre partes de la Biblia dotadas de verdad y otras carentes de ella recibió una franca repulsa, especialmente en los centros de estudio romanos. No obstante, la novedad de las ideas del teólogo alemán no dejó de suscitar interés entre los investigadores de la historiografía bíblica y fue ésta la línea que –con

importantes matizaciones y formulaciones más precisas— va a ir abriéndose paso hasta llegado el momento de la intervención de León XIII.

La gran aportación de este papa consistió en señalar claramente la dimensión de la Escritura en que se sitúa formalmente su verdad. Y esta dimensión la encontró en la *enseñanza*: los escritores sagrados, o mejor el Espíritu Santo que hablaba por ellos, no quisieron enseñar a los hombres estas cosas (la naturaleza íntima de las cosas que se ven), puesto que en nada les habían de servir para su salvación (EB 121). Según esta afirmación, el sujeto de la verdad bíblica no son todos los enunciados de la Escritura indiscriminadamente tomados, sino su intención de enseñar doctrinas conducentes a la salvación.

Al señalar este criterio de verdad, se establecía en los contenidos de la Biblia una cierta jerarquización de enunciados. El elemento formal era la enseñanza. El resto era como el elemento material. El conjunto de los enunciados bíblicos quedaba de esta manera diferenciado, unificado y formalizado desde la intención de enseñar. Evitaba la peligrosa distinción de Rohling entre las materias doctrinales y las que no lo eran. Pero se admitía una diferencia intrínseca entre lo que la Biblia enseña y lo que no entra en su finalidad salvífica y docente. Pero, ¿no era esto —sustancialmente— lo que sostenía Galileo Galilei? De nuevo —mi querido D. José Arturo—, *così è la vita*, debemos decir. Pues, de haberse captado desde un principio la fecundidad de la nueva orientación dada por León XIII a todo este asunto sobre la verdad de la Biblia, la *Cuestión Bíblica* —nombre que recibió esta discusión— nunca hubiera tenido sentido ni lugar. Pero el ambiente de polémica creado por la crisis modernista frustró las mejores esperanzas contenidas en las sabias orientaciones de la encíclica.

c) La verdad de la Biblia según la *Dei Verbum*.

En realidad, la *Dei Verbum* no añadirá nada sustancial a las formulaciones de la *Providentissimus Deus*. Esta constitución dogmática enmarca la doctrina de la verdad en el contexto de los designios de Dios, que tienen como objeto la comunicación de su vida divina a los hombres: *La palabra de Dios la escucha con devoción y la proclama con valentía el Santo Concilio, obedeciendo a aquellas palabras de Juan: 'Os anunciamos la vida eterna, que estaba junto al Padre y se os manifestó. Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos, para que también vosotros viváis en esta unión nuestras, que nos une con el Padre y con su Hijo Jesucristo'* [1Jn 1,2-3] (DV 1). La verdad primordial es lo que ella llama *la verdad profunda de Dios* (DV 2). Esta verdad se comunica en la revelación de Dios y sus designios por medio de la palabra, la cual es verdadera por la correspondencia con la verdad profunda de Dios y sus designios.

Esta verdad primera, que caracteriza el ser del *Dios vivo y verdadero* (DV 3.14), resplandece en Cristo, *lleno de gracia y de verdad* (DV 17), que es una *verdad* escondida en el misterio de Cristo (DV 24). Esa verdad se contiene en el *verum verbum* (DV 14), que es la Escritura del Antiguo Testamento y el Evangelio, *fuentes de toda verdad salvadora* (DV 7). Es la verdad que se da a conocer a los fieles por el *Espíritu de verdad* (DV 9.19), que es el Espíritu Santo, el cual concede *a todos gusto en aceptar y creer la verdad* (DV 5). Los apóstoles poseían el carisma de la *verdad* (DV 9), que continúa en la predicación de los obispos. La *plenitud de la verdad* (DV 8) no es una realidad poseída, sino que la Iglesia camina hacia ella. Esa verdad es una verdad para la *salvación del hombre* (DV 2). Es una *verdad salvadora* (DV 7). La *verdad que*

Dios hizo consignar en los libros sagrados para salvación nuestra (DV 11).

Ésta es, en visión de conjunto, la idea de la *Dei Verbum* sobre la verdad bíblica. En ella merece destacarse el punto de vista unificante que es la *enseñanza*. Los libros sagrados *enseñan sólidamente, fielmente y sin error*» (DV 11). Enseñar es una manera muy singular de afirmar la verdad, sobre todo en el contexto de la transmisión autoritativa de las verdades de fe. No es la enseñanza común del maestro que transmite conocimientos al que carece de ellos. Es la comunicación de la verdad de fe que salva. El punto de vista formal en que se sitúa la *Dei Verbum* es el mismo de León XIII. La intención de enseñar es el sujeto propio de la verdad bíblica. La referencia a la salvación sirve para delimitar el ámbito concreto al que se circunscribe luego la intención de enseñar. En cuanto a su naturaleza, cabe decir que no es ni estrictamente semita ni puramente griega. Es lo que hemos llamado *verdad cristiana*.

Una vez señalado el sujeto propio de la verdad bíblica, es necesario determinar el alcance de la expresión *sin error*. El problema fundamental es el siguiente. Estas palabras, ¿se han de entender en un sentido indiferenciado y universal, de modo que excluyan toda forma de error en cualquier ámbito de los enunciados bíblicos? Hay quienes creen que las palabras de la *Dei Verbum* tienen ese alcance absoluto. Sin embargo, la mayoría de los comentaristas de esta constitución prefieren entender la expresión como alusiva a la exclusión de error en el ámbito de la verdad salvífica. Pero esta explicación no excluye todo equívoco. En efecto, decir que la Escritura enseña sin error la verdad salvífica parece suponer que, fuera de esa finalidad, se dan errores en la Biblia. ¿O es que todas las verdades de la Biblia gozan de esa eficacia salvadora? ¿Es que los posibles errores quedan integrados en un orden superior de salvación?

Estas dificultades surgen inevitablemente, porque la restricción de la verdad bíblica al ámbito de lo salvífico supondría una limitación de la inerrancia. Desde luego, hay que confesar que una limitación en la verdad bíblica es algo que la tradición católica ha querido evitar por todos los medios. Por eso, siempre que se percibe algún atisbo de limitación, aparece en el horizonte la peligrosidad de la solución de Rohling. Sin hacer ninguna concesión a la dicotomía en los contenidos bíblicos, es menester subrayar que, desde León XIII, se ha introducido una diferenciación interior de contenidos en la misma Biblia: lo que es objeto de enseñanza (finalidad formal) y lo que queda asumido por esa finalidad (contenido total de la Escritura). Dejemos la cosa aquí y gracias por vuestra paciencia.

Víctor Manuel Bermúdez Bermejo,
San Bartolomé de la Torre, 25 Abril 2013
Festividad de san Marcos evangelista.