

**CB
74**

**Stéphane Aulard
Pierre-Marie Beaudé
Matthieu Collin
Edouard Cothenet
Henri-Jérôme Gagey**

**Philippe Gruson
Charles L'Eplattenier
Alain Marchadour
Charles Perrot
Michel Quesnel**

Palabra de Dios y exégesis



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1992

¿Cómo leer la Palabra de Dios en la Escritura?

Una cuestión muy simple y muy difícil a la vez. Algunos se imaginan ingenuamente que basta con abrir el libro y que, con la ayuda del Espíritu Santo, todo resultará claro. Lo malo es que no existe un teléfono rojo entre el Espíritu y nosotros. Dios ha recurrido a unos hombres para hablarnos; y ha llamado también a unos hombres para que su Palabra llegue hasta nosotros. Cada uno de nosotros, sépalo o no, depende de una tradición interpretatoria, creyente o racionalista. Conocer esta historia reciente es el único medio de obtener ciertos puntos de orientación y de poder avanzar por el camino de la verdad.

Hace tiempo que el comité de redacción de los cuadernos pensaba presentar una breve historia de la exégesis. El 25.º aniversario de la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II «sobre la revelación divina» nos ofrece una ocasión para ello. Creemos que es una buena forma de señalar la importancia de este documento, fundamento de la obra conciliar. Sin él no habría nacido la *Traducción ecuménica de la Biblia*, ni se habría desarrollado el ecumenismo.

El cuaderno consta de tres partes. En primer lugar, una galería de retratos de exégetas muestra cómo los diversos métodos de exégesis se van enlazando unos con otros, siguiendo la evolución de las ciencias humanas y de la teología.

Viene luego el texto íntegro de la *Dei Verbum*, que constituye una obra de discernimiento teológico, tras una maduración lenta y a veces laboriosa. Finalmente, como eco del texto conciliar, la exposición de Alain Marchadour permite reflexionar sobre las cuestiones que hoy están sobre el tapete, para que la Biblia deje vislumbrar la luz del Verbo, que ha tomado *cuerpo* para nosotros en la *letra* de la Escritura.

En este año del centenario de la Escuela Bíblica de Jerusalén, queremos que este cuaderno sea un homenaje a su fundador, el padre Marie-Joseph Lagrange, ejemplar por su trabajo intelectual y por su adhesión a la fe de la Iglesia.

HISTORIA DE LA EXEGESIS MODERNA

Humanismo, Reforma y nuevas relaciones con la Biblia

Los humanistas y la Biblia

Sería abusivo hablar de un *retorno a la Biblia*. Durante la edad media, la piedad y la doctrina de la Iglesia se referían continuamente a las Escrituras, que servían para legitimarlas. El pueblo cristiano estaba impregnado de las grandes figuras de la historia sagrada, a través de la liturgia, de la predicación, de las vidrieras o representaciones de los «misterios». Pero el estudio de los textos sagrados estaba reservado a una pequeña élite intelectual. El impulso de la imprenta, así como la traducción a las lenguas nacionales, multiplicaría los lectores potenciales de la Biblia: una de las preocupaciones de los humanistas fue que todos los fieles pudieran tener un acceso directo a los textos.

Vuelta a las fuentes: este slogan del movimiento humanista, válido tanto para Aristóteles como para la Biblia, no se refiere tanto al redescubrimiento de unas obras caídas en el olvido, como al retorno a los textos originales, liberados de los comentarios y de las glosas que los abrumaban. El siglo XVI está marcado por un admirable esplendor de las ediciones bíblicas, debidas a la pasión de unos sabios biblistas y de unos piadosos impresores: Biblias latinas, pero también hebreas y griegas, así como traducciones a las lenguas vulgares. Se publican instrumentos de trabajo que abren el camino a una lectura crítica, como el *Salterio óctuple* de

Giustiniani (1515) o la *Biblia políglota* de la universidad de Alcalá (1521). A lo largo del siglo irían apareciendo numerosos trabajos sobre la Biblia: introducciones, comentarios, diccionarios.

Este esfuerzo de publicación, unido a la preocupación por encontrar los textos auténticos, contribuyó a rehabilitar la letra de la sagrada Escritura, suscitando un cuestionamiento de la hermenéutica de los siglos precedentes. En efecto, no fueron pocos los autores que tomaron sus distancias de la tradición medieval de los «cuatro sentidos» de la Escritura (literal, alegórico, tropológico y anagógico). El *Comentario a los salmos* de Lefebvre d'Étaples (1509) es una muestra de este giro: para él, la atención al sentido literal es la única que permite el descubrimiento del sentido espiritual de los textos. Aunque evita las trampas de la alegoría, logra encontrar en los salmos la profecía de los misterios de Cristo. Según el padre H. de Lubac, «hizo soplar un nuevo aliento sobre la exégesis».

Fue seguido, entre otros, por el cardenal Cayetano, el conocido adversario de Lutero. Erasmo sentía cierta predilección por la alegoría, pero finalmente también para él los sentidos de la Escritura se reducen todos ellos al sentido cristológico. Si bien estos humanistas exégetas no se comprometieron con el movimiento de la Reforma, lo cierto es que le prepararon el terreno, aportándole un verdadero ins-

trumental bíblico y sobre todo promoviendo un apasionado deseo de penetrar en el sentido de los textos, ya que concedían al estudio de la Biblia un lugar eminente en la cima de todas las ciencias humanas.

La Reforma y la Biblia

Es éste un tema inmenso, del que nos limitaremos aquí a trazar las líneas generales. Recordemos en primer lugar que los «reformadores» fueron en su mayoría grandes humanistas. Zwinglio había sido conquistado ya desde 1514 por las ideas de Erasmo, cuya influencia se puede apreciar en su *De vera et falsa religione* (1525). G. Farel fue, en París, discípulo de Lefebvre d'Étaples. Lutero conocía bien los trabajos de éste, y podía referirse él mismo a los originales hebreos y griegos.

La Reforma favoreció el desarrollo de las traducciones de la Biblia en lenguas nacionales: conocemos la célebre traducción alemana de Lutero, acabada en 1534. Farel editó en 1535 la primera traducción francesa a partir de los textos originales, debida a Olivétan (primo de Calvino), y que sería el gran instrumento de trabajo y de conquista de la Reforma francesa.

Pasamos aquí por alto el conflicto dogmático entre la Reforma y Roma a propósito de la autoridad de la Escritura. Se puso de relieve en el proceso de Lutero cuando, invitado a retractarse, declaró: «Me siento atado por los textos de la Escritura que he citado y mi conciencia es cautiva de la Palabra de Dios». Puesto ante una opción crucial, afirmó que la autoridad de la Escritura prevalece sobre la de la Iglesia. Este principio de la *sola Scriptura*, esencial en el protestantismo, sigue siendo uno de los puntos de divergencia con la tradición romana (véase p. 52).

Por lo que se refiere a la historia de la exégesis, conviene recordar que, siguiendo a los humanistas, los reformadores intentaron conceder todo su valor al sentido literal de los textos. Lutero pone el acento en la necesidad de *un solo sentido*, *simple* y *sólido*, y para él este sentido no puede ser más que el *crisológico*: se considera el texto como una palabra que pone en presencia de Jesucristo. Leer la Escritura es ser captado por Cristo. Se percibe el vínculo entre la

experiencia espiritual decisiva de Lutero, la justificación por la fe, y su práctica de lectura: no es la Biblia la que justifica, sino el Dios de Jesucristo. La lectura de la Biblia explícita e ilumina una experiencia de la fe, que no se produce más que cuando el Espíritu Santo capta al lector. Calvino hablará en este sentido del «testimonio interior del Espíritu Santo». Semejante convicción excluye todo fundamentalismo que haga de la Escritura un objeto divino, cuya misma letra estuviera inspirada y sin error.

A pesar de ciertos matices o diferencias de acentuación, se puede afirmar que los diversos reformadores de la primera o de la segunda generación manifiestan esta misma relación con la sagrada Escritura. Son a la vez exégetas, predicadores y doctores de las nuevas comunidades. Mencionamos a la que puede llamarse *Escuela renana de exégesis* (Bucer, Capiton, Ecolampadio, etc.), que propuso la noción de «géneros literarios» y desarrolló una exégesis *tipológica* del Antiguo Testamento, que permitía su apropiación cristiana sin caer en las fantasías de la interpretación alegórica. Calvino, que se sitúa en el ámbito de esta escuela, realizó, como es sabido, una importante obra exegética. En ella se muestra atento al contexto histórico de los escritos bíblicos, a la filología, a la retórica de los diversos autores. Menos «subjetivo» que Lutero, conjuga la exégesis con la reflexión sistemática del teólogo y la exigencia del moralista. Su *Institución de la religión cristiana* es una auténtica suma de teología bíblica.

Hay que señalar brevemente un último punto: desde mediados del siglo XVI, el trabajo exegético se vio plenamente implicado en las controversias confesionales, no solamente entre católicos y protestantes, sino entre «reformados» y «luteranos», que se oponían por ejemplo en la interpretación de la cena y de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Si bien, por culpa de esto, la Escritura se vio a veces desgraciadamente tratada como un arsenal de argumentos para la controversia, estos enfrentamientos estimularon también la investigación apasionada del verdadero sentido de la Escritura, característica de este período.

Sixto de SIENA (1520-1569)

Judío convertido, Sixto entró en el convento de los franciscanos y luego, después de agrios debates con la Inquisición, se hizo dominico. En 1566 publicó la *Bibliotheca Sancta* en ocho tomos, que tuvo una gran influencia. En el tomo I estudia la cuestión del canon de las Escrituras, suscitada a comienzos de siglo por los humanistas y luego por los reformados. Sin discutir la lista del concilio de Florencia (1442), recogida luego por el concilio de Trento, propuso una distinción entre los libros *protocanónicos* y los *deuterocanónicos*. Todos ellos están inspirados por Dios y gozan de la misma autoridad. Pero con su distinción, Sixto de Siena reconocía los problemas que plantea la historia de la formación del canon. Los *protocanónicos* son las obras cuyo origen no ha despertado nunca dudas, que han sido recibidos por todos los Padres y han sido utilizados para la confirmación de la fe. Los *deuterocanónicos* no llegaron inmediatamente al conocimiento de toda la Iglesia y han sido objeto de vacilaciones; no se utilizaron para la confirmación de la fe, sino para la instrucción de los fieles. Sixto considera a continuación el problema de los *apócrifos*: algunos de ellos son respetables, como el IV libro de Esdras, cuya traducción figura como anejo a las Biblias latinas; otros deben rechazarse como heréticos. La TOB (2.^a ed. íntegra, p. 1917-1921) ofrece un buen resumen de estas difíciles cuestiones.

Edouard COTHENET

Juan MALDONADO (1533-1583)

Este autor español es uno de los numerosos jesuitas que se aplicaron a la exégesis. Después de cursar brillantemente los cursos en Salamanca, entró en la Compañía de Jesús y fue enviado a París para enseñar teología en el colegio de Clermont. Recomendaba a sus alumnos consagrar la prime-

ra hora de la mañana a la lectura del Antiguo Testamento en hebreo, y la primera hora de la tarde a la lectura del Nuevo Testamento en griego. Buen conocedor de los Padres de la Iglesia, se nos presenta como uno de los fundadores de la teología positiva, atenta a recoger los testimonios de la tradición para sostener la fe, más bien que a construir tesis al estilo escolástico.

Enfrentado con los doctores de la Sorbona, fue enviado a Bourges, donde redactó sus *Comentarios a los evangelios* (en latín), caracterizados por su atención al sentido literal. Al mismo tiempo, Maldonado se dedicó a refutar las tesis de Calvino, especialmente las de la predestinación. Al pesimismo de los textos antipelagianos de san Agustín oponía otros más serenos. Esta preocupación «humanista» caracteriza a la teología de los moralistas jesuitas de la época (cf. Malina). Llamado a Roma, Maldonado trabajó en la edición de los Setenta que había pedido el concilio de Trento, una edición que se hizo ante todo sobre la base de un excelente manuscrito, el *Vaticanus*. Maldonado murió repentinamente, siendo joven todavía.

Edouard COTHENET

Bibliografía: G. Bedouelle (ed.), *Le canon de "Ancien Testament. Sa formation, son histoire*. Labor et Fides, Geneve 1984, 269-274; 280-282; G. Bedouelle (ed.), *Les temps des Réformes et la Bible* (col. Bible de tous les temps, t. V). Beauchesne, Paris 1989, 172-188; 339-342; 363s.

Richard SIMON y el comienzo de la crítica (1638-1712)

Nació en Dieppe. Fue ordenado sacerdote en 1670 e ingresó en el Oratorio, pero fue excluido del mismo debido al asunto del *Vieux Testament*. Es célebre sobre todo por su obra de crítica sobre los textos, las versiones y los comentarios del Antiguo y del Nuevo Testamento.

La *Histoire critique du Vieux Testament*, aparecida en 1678, fue su primera gran obra. Suprimida por decreto real, a instigación de Bossuet, fue retirada, pero volvió a aparecer en Holanda. Se trata de una vasta empresa que trata de forma crítica todos los asuntos concernientes a la Biblia. Simon estudia el nacimiento, la vida y el destino de los libros del AT a través de la historia de sus textos, traducciones y comentarios, tanto judíos como cristianos. El hecho de que la obra apareciera en francés, así como la presencia de la palabra «critique» en el título, son significativos. En 1650, el protestante Cappel había publicado una *Critica sacra* en latín.

Ya en esta primera obra se percibe la relación que Simon establece entre la teología y la crítica, una recién llegada. Los trabajos de la crítica renuevan y hasta reforman ciertos datos tradicionales conservados por la teología. Las tradiciones judía y cristiana decían que Moisés era el único autor del Pentateuco. La crítica discute esta afirmación, ya que son visibles en el Pentateuco las huellas de una actividad literaria posterior a Moisés. Los textos presentan añadidos, duplicados, resúmenes que recogen y completan los documentos antiguos. Es ésta, dice Simon, la obra de los *profetas inspirados* (distintos de los grandes profetas) que tenían gran importancia entre los hebreos.

Simon muestra cómo todos estos textos transmitidos por las tradiciones vivas de los hebreos se fueron entremezclando a lo largo de la historia intrabíblica. Con una gran libertad, los profetas inspirados añadían o recortaban las «memorias» y las «actas» que recibían del pasado: «En lo que atañe a los libros de Moisés, tal como están en las colecciones que hoy tenemos, los añadidos que se han hecho a las antiguas actas nos impiden discernir entre lo que es realmente suyo y lo que añadieron sus sucesores o los autores de la última colección». Los libros sagrados constituyen un verdadero cuerpo orgánico que vive de las diversas repeticiones, supresiones, adiciones, que son otras tantas huellas de la tradición viva.

La perspectiva de Simon presentaba entonces una doble ventaja:

1. Al introducir la crítica, atendía a las exigencias de la

época. El espíritu del Renacimiento había favorecido el retorno a los textos fundadores, buscando en ellos la claridad y la verdad. En el siglo XVII se percibe que esta claridad y esta verdad no se ofrecen de forma inmediata, sino que los textos fundadores han padecido la corrupción de los tiempos. El trabajo de la crítica consiste, por así decirlo, en reparar esos daños producidos por el tiempo para aproximarse lo más posible a los textos y versiones originales. Así lo hace muy bien Simon.

2. Al señalar los añadidos y las reinterpretaciones, Simon se encuentra con el sentido original. Pero no desprecia los añadidos producidos por la tradición. Al contrario, opina que hay que atender a todo sentido que la tradición ha ido poniendo en la Biblia. Este sentido es incluso el que con frecuencia alimenta la fe de los fieles. Un ejemplo: la profecía del Emmanuel (Is 7, 14): para Simon, la crítica hace pensar que el sentido literal se refiere a la mujer del profeta Isaías; es ella la que está encinta y la que va a dar a luz un hijo. Pero este texto fue releído por una tradición midrásica que lo atribuye al mesías. Y los cristianos, a su vez, apoyándose en el sentido de esta tradición, ven allí el anuncio del nacimiento de Jesús. Este sentido que alimenta la fe de los cristianos es un sentido sólido, porque es transmitido por toda una tradición a partir de la letra del texto (es, por tanto, «literal a su manera»). Pero de nada sirve declarar que se trata del sentido primero y literal del texto de Isaías, prescindiendo de todo el trabajo de los críticos.

Semejante presentación no fue del agrado de los teólogos, habituados a pedir a los textos bíblicos que tuvieran como sentido literal el sentido que les da la tradición. Así, Bossuet decidió que el sentido literal de Is 7, 14 se refería a Jesucristo, ya que es el sentido explícito que le da Mateo y luego toda la tradición cristiana. Fue inevitable el conflicto con Simon.

Tras el fracaso de su *Histoire critique du Vieux Testament*, seguido de numerosas polémicas, Simon publicó en varios volúmenes una *Histoire critique des textes, des versions et des commentateurs du Nouveau Testament* (1693). Se observa aquí el mismo espíritu crítico. Bossuet escribió

contra ella su *Défense de la Tradition et des Saints Pères* (obra póstuma). La obra de Simon es una lectura crítica de todo lo que pudieran producir los Padres de la Iglesia, los teólogos medievales, los humanistas, los reformadores y los contemporáneos en materia de comentarios del Nuevo Testamento. Simon demuestra un buen conocimiento de los manuscritos, de las lenguas hebrea y griega y de la patristica. Ataca la alegoría, sobre todo la de Orígenes, y muestra sus preferencias por los comentaristas que se fijan ante todo en el sentido literal.

Simon estuvo asociado a un proyecto de traducción ecuménica de la Biblia, que no prosperó. Sin embargo, en 1702 publicó en Trévoux el *Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus Christ*. Es una traducción a partir de la Vulgata que impuso el concilio de Trento como autoridad; pero las notas se refieren a los manuscritos griegos siempre que se presenta una variante. En muchos puntos, Simon vuelve al uso antiguo de las palabras, en contra del sentido que les había dado la tradición cristiana. El efecto de novedad que produjo esta crítica fue fatal para él. El arzobispo de París, influido por Bossuet, condenó esta traducción, tras algunas vacilaciones.

La carrera accidentada de Simon nos ofrece un ejemplo de las dificultades que encontró la coexistencia en la Iglesia católica entre la crítica y la teología en la época moderna. Asignando a la tradición católica la función de garantizar la verdad de la revelación, Simon reserva un espacio -la letra del texto- en donde pueda moverse la crítica. Espíritu libre, no vacila en acudir a los judíos, cuyos libros conoce muy bien, especialmente sus «paráfrasis caldaicas» (los *targumes*) y sus «medrasim» (los *midrasim*), y se ocupa ante todo de la gramática y de la historia para fijar el sentido de los textos.

Bossuet le acusó también de querer subordinar la fe en Jesucristo a la erudición rabinica, de poner a la teología al margen de la literalidad de los textos y de ir frecuentemente a contrapelo de la tradición. Simon se defendió citando a los Padres en favor de sus posiciones, probando que Bossuet apelaba con demasiada facilidad a la unanimidad del pensa-

miento patristico. Simon concede un lugar eminente a las tradiciones judías y cristianas antiguas dentro mismo del *corpus* bíblico, cuya constitución no puede separarse de la vida de los creyentes.

Pierre-Marie BEAUDE

Bibliografía: P. Auvray. *Richard Simon* (1638-1712). PUF, Paris 1974.

Baruch SPINOZA y la primacía de la razón (1632-1677)

Baruch Spinoza, nacido en una familia judía de Amsterdam, se preparó para ser rabino. Pero su espíritu libre, filosófico, desconfiaba de todo dogmatismo. Es autor de una gramática hebrea y del célebre *Tractatus theologico-politicus* (1670) en donde trata cuestiones de crítica bíblica. Se trata de una obra dirigida a lectores filósofos para defender la libertad de filosofar, que no es ni impía ni contraria a las leyes del Estado. Para ello, el autor trata del antiguo Estado de los hebreos, del que algunos sacan argumentos para la organización política de su tiempo. Spinoza habla entonces de la forma como hay que leer la Biblia. Para él, el creador concibió la naturaleza del alma de forma que sea capaz de un conocimiento natural. No resulta útil apelar a la luz sobrenatural. El método que él desarrolla puede utilizarse muy bien fuera de la autoridad de los que se creen guardianes de la dimensión sobrenatural, bien sean los clérigos o bien los elegidos por el pueblo hebreo.

«La regla universal que hay que adoptar en la interpretación de la Escritura es la de no atribuirle más enseñanzas que las que una búsqueda histórica nos haya demostrado claramente que ella ha dado». «Ante todo, al buscar el sentido de la Escritura, hay que cuidarse mucho de no tener el espíritu preocupado por razonamientos fundados en los principios del conocimiento natural (por no hablar de prejuicios); a fin

DE REIMARUS A SCHWEITZER: Las vidas de Jesús

de no confundir el sentido de un discurso con la verdad de las cosas, habrá que empeñarse en encontrar el sentido apoyándose únicamente en el uso de la lengua y en razonamientos que tengan su único fundamento en la Escritura».

El sentido debe darse, por así decirlo, desde dentro de la Escritura misma, al final de una investigación histórica que estudie sus enunciados. Algunas afirmaciones de la Escritura que parecen ir en contra de la razón, como los antropomorfismos al hablar de Dios, no deben verse descalificadas, sino confrontadas con otras que puedan corregirlas y clarificarlas. La investigación histórica se interesará por los autores de los libros, por la lengua, por las costumbres del tiempo, por la forma como los libros fueron recogidos en la historia, por el canon, etc. Se evitará además afirmar como eternas e inmutables ciertas leyes y enseñanzas morales que fueron dictadas sólo para un tiempo determinado.

Spinoza había publicado su *Tractatus* de forma anónima, pero pronto fue reconocida su paternidad. Fue severamente criticado y excluido de la comunidad judía. Incluso se dijo de él que intentaba minar no solamente las bases de la religión, sino el mismo orden político. Hay que señalar que Simon* ¹, cuya *Histoire critique du Vieux Testament* apareció ocho años después del *Tractatus*, cita a Spinoza en su prefacio y lo critica para poder así protegerse mejor. En efecto, como Spinoza, él ponía en duda la autenticidad mosaica del Pentateuco, y el ruido que había producido el caso Spinoza podría perjudicarle también a él. Hoy, con el paso de los años, el *Tractatus* puede ser estudiado más objetivamente. Se trata de un paso obligado para los historiadores de las ideas, así como para el filósofo en materia de filosofía política y de libertad de pensamiento.

Pierre-Marie BEAUDE

Bibliografía: S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*. Paris 1965.

El siglo de las luces (*Aufklärung*) estuvo marcado en Alemania por el esplendor de la crítica bíblica, en reacción contra la ortodoxia luterana. ¿No había llegado la veneración por la Biblia a sostener la inspiración verbal, incluidos los puntos vocálicos, del texto hebreo? Después de una formación teológica, H. S. Reimarus (1694-1768) se orientó con éxito hacia la filosofía. Preocupado por su posición social, no llegó a publicar su *Apología de los que honran a Dios según la razón*, una obra monumental en la que discutía radicalmente la existencia de una revelación sobrenatural. Para él, la razón humana es el único medio que nos permite acceder a la religión.

En este punto, Reimarus compartía las ideas de los deístas ingleses. Después de criticar el Antiguo Testamento como indigno del Dios de la razón, Reimarus da su propia interpretación de Jesús. Debido a la interpretación mesiánica de su tiempo, Jesús se hizo pasar por el rey temporal que habría de liberar a los judíos de su opresión. Después de morir, los apóstoles robaron su cuerpo para hacer creer en la resurrección de su maestro. Apoyándose en la opinión minoritaria de una mesías doliente, fueron ellos los verdaderos creadores de los dogmas cristianos. Fue otro filósofo de la *Aufklärung*, Lessing (1729-1781), el que publicó algunos extractos de esta obra, con el título *Fragmentos de un autor anónimo* (1774-1778). Surgió el escándalo, pero la obra tuvo una larga posteridad, de forma que Reimarus ha podido ser considerado como «el fundador de la investigación histórica sobre Jesús».

La publicación de *La vida de Jesús* de D. F. Strauss hizo del año 1835 «el gran año revolucionario de la teología moderna». Para él, Jesús era un judío piadoso que, después de recibir el bautismo de Juan Bautista, se convenció de que era el mesías y obtuvo el favor de las gentes. Enfrentado con el odio de los fariseos, fue crucificado, pero sus discípulos difundieron la fábula de su resurrección y llenaron su vida de milagros que no son más que *mitos*. La obra de Strauss

¹ El asterisco indica que se presenta a este autor en este cuaderno.

suscitó vivas polémicas. El mismo modificó sus ideas después de la aparición de la *Vida de Jesús* de Renan* (1863).

Lo que caracteriza a las numerosas *Vidas de Jesús* que se sucedieron en el siglo XIX es, por una parte, la importancia que se da al análisis de las fuentes, y por otra, la presentación de la figura de Jesús dentro del contexto ambiental y de su evolución personal. Debido a su prioridad sobre los otros evangelios sinópticos, Marcos se convirtió en el texto de base para cualquier reconstrucción histórica. Al contrario, en virtud de su carácter teológico, el cuarto evangelio fue rechazado como no válido para el historiador.

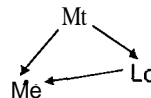
Después de brillantes estudios en Estrasburgo, el pastor Albert Schweitzer (1875-1965), más conocido con el nombre de doctor Schweitzer debido al hospital que fundó en Lambaréne (Gabón), hizo un balance bastante crítico: *De Reimarus a Wrede. Una historia de la investigación sobre la vida de Jesús* (1906). En esta obra denunciaba la tendencia de cada uno de los autores a recomponer un Jesús según sus propias ideas. Oponiéndose a sus maestros, que interpretaban la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios en un sentido puramente interior, A. Schweitzer veía en el anuncio del fin inminente la clave para comprender el evangelio (sistema de la «escatología consecuente»). El fracaso de estas previsiones impone al teólogo una reinterpretación radical. No se puede comprender la respuesta de Loisy* a Harnack* (*El evangelio y la Iglesia*) sin tener en cuenta este redescubrimiento de la escatología en el protestantismo de comienzos del siglo XX.

Edouard COTHENET

Bibliografía: R. Fabris, *Historia de la investigación sobre Jesús (desde H. S. Reimarus hasta R. Bultmann)*, en Id., *Jesús de Nazaret, Historia e interpretación*. Sigueme, Salamanca 1985, 11-28.

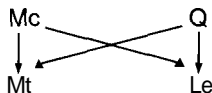
Friedrich SCHLEIERMACHER Y la teoría de las dos fuentes (1768-1834)

La cuestión de las fuentes de los evangelios se planteó en el siglo XVIII a partir de los tres sinópticos. Una vez admitido que ningún evangelio era un reportaje en directo, estaba claro que los tres sinópticos eran demasiado paralelos para no tener entre ellos ninguna relación de dependencia. La primera idea que a uno se le ocurre es que se conocían mutuamente, siendo el más antiguo la fuente de los otros dos. Esta idea fue formulada por J. J. Griesbach (1745-1812), en una obra publicada en 1776 y reeditada en 1783. Puede resumirse de este modo: Mateo influyó directamente en Lucas; Marcos es el último de los tres y condensó los evangelios de Lucas y de Mateo. Se llega así al esquema siguiente:



La obra exegética de Friedrich Schleiermacher, profesor en Berlín, se inscribe en esta investigación de las fuentes evangélicas, a pesar de que su autor es mucho más conocido como teólogo que como exégeta. Sus trabajos teológicos sobre la interpretación, basados en una teoría de la comprensión, lo convierten en uno de los padres de la hermenéutica moderna. Sin embargo, se planteó la cuestión de las fuentes de los evangelios a partir de las investigaciones que hizo sobre los escritos de Lucas (1817) y sobre los testimonios de Papias sobre Mateo y Marcos (1832). En efecto, Papias escribe: «Mateo puso en orden los *logia* en lengua hebrea, y cada uno los interpretó como pudo». De aquí deduce Schleiermacher que habían existido otros documentos anteriores a los evangelios, de los que habían sacado sus notas los evangelistas: Papias habla de *logia* (= oráculos, en griego); poco a poco se fue abriendo camino la idea de que esos *logia* pudieron formar una colección, una fuente, que se designó por la letra Q (del alemán *Quelle* = fuente).

Dicho esto, si bien Schleiermacher fue el primero en imaginarse este documento, seguía en pie la hipótesis de que Mateo era el evangelio más antiguo, según el esquema de Griesbach. Para llegar a la teoría llamada de «las dos fuentes», hubo que dar un paso más en la crítica histórica de los evangelios, que consistió en considerar a Marcos como anterior a los otros dos. Esta idea fue propuesta en 1838 por Ch. G. Wilke (1786-1854). La revisión de los trabajos de Schleiermacher y de Wilke condujo a Ch. H. Weiss (1801-1866) a formular la hipótesis de las dos fuentes, que podemos representar en el siguiente esquema:



Parcialmente modificada por unos y violentamente criticada por otros, esta teoría sigue siendo, a finales de este siglo XX, un intento de explicación del hecho sinóptico que nadie puede ignorar. Su puesta a punto exigió, como vemos, más de setenta años de pacientes investigaciones sobre los textos, en las que el trabajo minucioso de análisis corrió parejo a una reflexión teológica necesaria para la comprensión de lo que es la palabra de Dios, ya que afirmar que un evangelista se comporta plenamente como autor relejando la obra de otro y utilizando además otros documentos-fuente, es conceder un lugar considerable al trabajo literario, plenamente humano, de los autores inspirados.

Michel QUESNEL

Bibliografía: X. Léon-Dufour, en *Introduction à la Bible. Nouveau Testament*, vol. 2: *L'annonce de l'Évangile*, 18-23; 173-175; 184-185.

Ernest RENAN

Y la exégesis alemana (1823-1892)

En Francia, la obra de Renan marcó, en la segunda mitad

del siglo XIX, la irrupción de la crítica en la opinión pública; por sus cualidades literarias, el antiguo seminarista convertido en profesor del Colegio de Francia conquistó a un amplio auditorio. Sólo podemos recoger algunos rasgos de su inmensa obra. En sus *Souvenirs* evoca con gratitud la figura de M. Le Hir, un sulpiciano instruido y piadoso que le hizo descubrir el hebreo. Con su *Histoire des langues sémitiques* (1855), Renan se impuso en este terreno. Más tarde se interesó por la publicación de las inscripciones de Fenicia en el *Corpus des inscriptions sémitiques*. Es la mejor de sus obras científicas.

Para un hombre enamorado de la racionalidad como Renan, la noción rígida de inspiración que entonces se enseñaba resultaba insostenible ante las adquisiciones científicas y ante la comparación de los textos entre sí. Ya en 1849 Renan expresó sus convicciones íntimas en *L'avenir de la science*: «Mi religión es siempre el progreso de la razón, es decir, la ciencia». Se apasionaba por las producciones más atrevidas de la exégesis alemana, como la *Vida de Jesús* de Strauss (1835). Por aquel entonces, F. C. Baur, profesor de Tubinga, introducía en el estudio de la Biblia el esquema hegeliano de la historia: tesis-antítesis-síntesis. Pablo, el apóstol de la libertad cristiana, se opone a la comunidad judaizante de Jerusalén, con Pedro y Santiago; desde esta perspectiva, el capítulo 2 de Gálatas servía de apoyo a toda su teoría. La síntesis entre las dos corrientes opuestas no apareció hasta el siglo II, con las obras de conciliación que son los Hechos de los apóstoles y las cartas pastorales, falsamente atribuidas a Pablo. En adelante, las cuestiones sobre el autor y la fecha adquirieron un lugar considerable en las *Introducciones bíblicas*.

Alejado de la fe cristiana, Renan siguió conservando su admiración por Jesús, «aquel hombre incomparable», según la declaración provocativa de su lección inaugural en el Colegio de Francia. Su viaje a Fenicia, en donde vio tantas inscripciones, le dio a Renan el sentido del color local; por eso, a diferencia de sus maestros alemanes, se mantuvo fiel a la topografía y a la cronología del evangelio de Juan. Literato de temperamento romántico, a pesar del cientismo que profesaba, Renan no practicó en su *Vida de Jesús* los

análisis literarios detallados de la otra orilla del Rin, pero intentó hacer revivir a los personajes del evangelio. De ahí su extraordinario éxito editorial.

La *Vida de Jesús* fue seguida por otros estudios sobre los orígenes del cristianismo hasta los tiempos de Marco Aurelio y por una *Historia del pueblo de Israel*. Distanciándose de la de H. Ewald, centró su investigación en torno a tres ejes: la raza semítica, a la que atribuye una «conciencia clara, pero poco amplia»; el monoteísmo que floreció espontáneamente en el desierto, y el profetismo que predicó una religión pura, separada del sacrificio, mientras que después del destierro el sacerdocio provocó la cerrazón del judaísmo sobre sí mismo. Renan acepta con independencia la gran síntesis sobre la formación del Pentateuco que habían hecho Graf y Wellhausen*, pero no logró hacer un análisis lo bastante preciso de los textos para poderse imponer.

Frente al «dHettantismo» ilustrado de Renan, no hubo entonces en Francia ningún católico capaz de ofrecer respuestas que, apoyándose en un sólido conocimiento de los textos, ofrecieran desde dentro una contestación a las objeciones. Por muy modesta que fuera en sus comienzos, la fundación de la Escuela Bíblica de Jerusalén en 1890 se presenta entonces como un acontecimiento providencial.

Edouard COTHENET

Bibliografía: Y. Marchasson, *Renan*: DBS X, 1981,277-344.

George SMITH y el orientalismo (1840-1876)

El 3 de diciembre de 1872, un joven asiriólogo hizo una declaración en la Sociedad bíblica de arqueología de Londres que desconcertó al mundo científico y a la opinión pública: «Entre las tablillas asirias del British Museum he descubierto un relato del diluvio... Es evidente que los sucesos del

diluvio que se narran en la Biblia y los de la inscripción son los mismos y se siguen en el mismo orden».

Este sabio de 32 años se llamaba George Smith. Aprendiz de grabador, se apasionó hasta tal punto por las antigüedades asirias que acababan de llegar a Londres, que el conservador del museo, Rawlinson, que se había fijado en aquel muchacho diez años antes, lo tomó como asistente. Rawlinson fue el primero que logró descifrar algunos nombres de reyes en escritura cuneiforme en 1850. Con él, Smith aprendió a leer, a restaurar y a recopiar los millares de tablillas de arcilla que procedían de las excavaciones de Nínive, Khorsabad y Nimrud (entre 1842 y 1855). Después de diez años de trabajo y haber publicado otros textos, Smith descubrió tres fragmentos de un relato del diluvio. Se trataba de una copia asiria de la tablilla XI de la epopeya de Gilgámés. El propio G. Smith partió en busca de las tablillas de Nínive, en la biblioteca del rey Asurbanipal. En dos campañas, pudo recoger más de tres mil documentos. En 1876 publicó *La relación caldea del Génesis*, que eran los primeros textos del mito babilonio de la creación (*Enuma elish*). Durante un nuevo viaje, sucumbió a una crisis de disentería en Alepo; tenía 36 años.

Al lado de G. Smith podemos citar a otros muchos excavadores y descifradores que nos han dado a conocer la literatura del Antiguo Oriente. En primera fila de los mismos está J. F. Champollion, que descubrió en 1822 el acceso a los textos del antiguo Egipto y suscitó en toda Europa un prodigioso interés por las antigüedades orientales.

1850: Descubrimiento de la biblioteca de Asurbanipal en Nínive por A. Layard.

Lectura de las primeras inscripciones reales asirias por Rawlinson (entre ellas, la del obelisco de Salmasar III y de Jehú: s. IX).

1857: Primera lectura correcta de un texto cuneiforme por 4 sabios.

1868: C. Clermont-Ganneau descifra la inscripción de la estela de Mesá de Moab (s. IX).

1887: Las cartas de El-Amarna, en Egipto (s. XIV).

1901: El código de Hammurabi (siglo XIX) descifrado por el padre V. Scheil.

- 1905: F. Thureau-Dangin descifra los primeros textos sumerios (s. XXIII).
- 1914: B. Hrozný descifra los primeros textos hititas (s. XVIII-XIII).
- 1929: C. Schaeffer descifra los textos de Ugarit, en Fenicia (s. XV).
- 1933: A. Parrot descifra los textos de Mari, en el Eufrates (s. XVIII).

En plena época de este impulso científico-histórico, los orientalistas suscitaron apasionadas controversias en torno a la Biblia, ya que sus descubrimientos echaban por tierra muchas de las ideas adquiridas. Así, por no salirnos del surco de G. Smith, en 1902 F. Delitzsch dio una célebre conferencia en Berlín ante Guillermo II: *Babel und Bibel* (Babilonia y la Biblia), donde mostraba la necesidad del conocimiento de los textos asirio-babilonios para el estudio de la Biblia. Intentaba además demostrar la superioridad de esta cultura antigua que habría proporcionado a Israel el monoteísmo, los valores morales y religiosos. Es fácil adivinar el revuelo que causó todo esto en las relaciones ya tan tensas entre los sabios y los teólogos.

Philippe GRUSON

Bibliografía: A. Millard, *Trésors des temps bibliques*. Sator / Cerf, Paris 1986.

Julius WELLHAUSEN y las fuentes del Pentateuco (1844-1918)

Ya en 1753, Astruc había observado en el Pentateuco el empleo de los dos nombres divinos: Yahvé y Elohim, deduciendo de ello la existencia de textos paralelos. En efecto, en 1781 Eichhorn distinguió dos relatos del diluvio y encontró estas dos corrientes a través de numerosos textos de Gn, Ex y Lv. Ilgen observó en 1798 que los textos que emplean el

nombre de Elohim son de dos fuentes distintas: las futuras E (elohísta) y P (sacerdotal). Ewald, en 1823, propuso la hipótesis de que el Pentateuco está formado de un relato de base (P), al que se añadieron varios complementos. Le debemos a Hupfeld (1853) la primera teoría de conjunto sobre los libros de Gn a Nm, formados de tres documentos, aunque se sigue considerando el sacerdotal como el más antiguo. En 1865, Graf propuso lo contrario: el sacerdotal es posterior al Deuteronomio, y por tanto el más reciente. Pues bien, ya desde 1805 De Wette había mostrado que el Deuteronomio está ligado a la reforma de Josías (en el año 622). Le correspondió a J. Wellhausen* demostrar y desarrollar esta teoría sobre la formación del Pentateuco.

Wellhausen enseñó hebreo y árabe, y luego historia de Israel, en varias universidades alemanas, como Marburgo y Gotinga. Su *Historia de Israel* (1878) sigue la teoría de Hegel sobre la evolución de las ideas y de las sociedades: en tiempo de los jueces y de los primeros reyes, Israel tiene una religión primitiva, naturista (tesis). Luego, con el idealismo de los profetas, se hace espiritual y moral (antítesis). Finalmente, a partir del destierro, el judaísmo hace una síntesis entre la ley y la religión. Analizando cuidadosamente los textos legales sobre el culto, Wellhausen confirmó y perfeccionó las hipótesis anteriores. Sus estudios de los relatos bíblicos no tendrán la misma calidad, ya que él minimiza a priori su historicidad.

Recordemos las líneas generales de la hipótesis documental que publicó en *La composición del Hexateuco y de los libros históricos del Antiguo Testamento* (Hexateuco, porque Wellhausen vincula a Josué con el Pentateuco):

- Tras las primeras tradiciones orales de la época de los Jueces (o incluso de Moisés), que son poemas, la mayor parte de las demás fueron redactadas en Judá por los siglos X-IX (J), y luego en el reino del norte en el siglo VIII (E). Después del 722, un redactor fusionó estos dos documentos en Jerusalén (RJE).

- El Deuteronomio es la ley de la reforma de Josías (622): fue completado en varias ediciones sucesivas y finalmente se incorporó a RJE.

- Los escritos sacerdotales se redactaron durante el destierro y a continuación del mismo. Comprenden la ley de santidad, luego un «escrito fundamental» (atribuido a Esdras) que forma una gran historia de Israel, desde la creación hasta la entrada en Canaán, y finalmente algunas leyes rituales suplementarias. El Pentateuco quedó fijado hacia el año 400.

Esta gran síntesis, que Wellhausen supo hacer accesible al gran público, hizo progresar a toda la exégesis bíblica. Por otra parte, su influencia dura hasta hoy, aunque ha sido abiertamente discutido desde hace veinte años. Desde el principio, los biblistas católicos denunciaron su pensamiento evolucionista y racionalista que elimina la noción misma de revelación. Por otra parte, esta síntesis no pudo aprovecharse por entonces de todos los conocimientos sobre el Antiguo Oriente que tenemos hoy, un siglo más tarde. El punto débil de su obra sigue siendo el análisis de los relatos, despreciados con frecuencia por tacharlos de imaginarios. Más tarde, algunos discípulos como Gunkel corregirían y complementarían esta teoría monumental.

Philippe GRUSON

Bibliografía: A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*. Labor et Fides, Geneve 1989 (sobre todo la primera parte, 9-80: histórica, de A. de Pury y T. Romer). Véanse también los artículos de BIB 29 (1987) Y30 (1988).

Adolf von HARNACK (1851-1930)

Historiador de la antigüedad cristiana y de los dogmas, Hamack fue uno de los mejores representantes del protestantismo liberal. Por su método histórico y su erudición, ejerció una gran influencia en tiempos del modernismo (cf. Loisy*). Señalaremos los trabajos que más han incidido en la historia de la exégesis. Admirador de Marción, que oponía el Padre anunciado por Jesucristo al Dios cruel de los judíos, y que unió al evangelio de Lucas (truncado) diez cartas de

Pablo, Harnack le atribuyó un gran papel en la formación del canon del Nuevo Testamento. Siguiendo sus huellas, Harnack propuso que la Iglesia (protestante) se liberase de la carga del Antiguo Testamento: una incomprensión que tendría duras consecuencias. Su obra sobre *La misión y la expansión del cristianismo* (1902) contiene una mina de datos, todavía por explotar.

Harnack se hizo célebre por las conferencias pronunciadas ante los estudiantes de Berlín en el invierno 1899-1900, publicadas con el título *La esencia del cristianismo*, un best-seller traducido a numerosas lenguas. El corazón de la religión cristiana se encuentra en el sermón de la montaña, en donde Jesús nos invita a una confianza filial en el Dios Padre y al amor fraterno. La única autoridad válida es la que se muestra interiormente y la que aporta una liberación, es decir, el evangelio solo. Era una crítica radical de la Iglesia como institución. El desarrollo de la cristología y de los dogmas se debería, según Harnack, a una helenización del mensaje evangélico. Al final de su vida, se opuso a Karl Barth que, rompiendo con la religiosidad liberal, volvía vigorosamente a las grandes tesis teológicas de la Reforma.

Edouard COTHENET

Bibliografía: K. H. Neufeld, *L'ecclésiologie de Hamack*, en C. Kannengiesser (ed.), *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise herméneutique*. Paris 1973, 87-133.

Alfred LOISY y la crisis modernista (1857-1940)

La reacción de la Iglesia católica frente al desarrollo de la modernidad

A lo largo de todo el siglo XIX, tras la tormenta revolucionaria francesa que tuvo secuelas por toda Europa, la Iglesia católica se mantuvo en constante oposición a la sociedad

moderna y a los principios que la inspiraban, en particular a los «derechos del hombre». Progresivamente, la oposición se fue desplazando del terreno político para llegar al terreno científico con el auge de la conciencia crítica en el orden de las ciencias experimentales y de la filosofía.

El papa Pío IX, en 1864, condenó los principales errores modernos, entre ellos la autonomía de la razón respecto a la Iglesia, en un documento que se ha hecho célebre: el *Syllabus*. La crisis modernista afecta a investigadores, teólogos, filósofos y exégetas católicos que, a comienzos del siglo XX, deseaban reconciliar a la Iglesia con el mundo moderno y especialmente con el mundo intelectual. Estos «modernistas» buscaban una inculturación de la inteligencia católica en el mundo de la racionalidad y de la crítica modernas.

Por lo que se refiere a la exégesis católica, fue Alfred Loisy el que ocupó el centro de la crisis y se vio finalmente sancionado por la autoridad romana, a través de tres documentos que condenaban «la exégesis libre y científica» de ciertos biblistas: el decreto *Lamentabili sane exitu* (3 julio 1907), la encíclica *Pascendi* (8 septiembre 1907) y el *Juramento antimodernista* que se impuso a los párrocos y a los profesores (1 septiembre 1910). Para comprender la polémica que opuso entre sí a la jerarquía romana y a muchos intelectuales católicos, especialmente en Francia, por los años 1880-1910, hay que recordar cuál era el clima intelectual.

Se pueden distinguir dos corrientes principales de investigación. Auguste Comte (1798-1857) y Victor Cousin (1792-1867) marcaron hondamente a la escuela católica francesa. El *Catecismo positivista* de Comte (1852) pinta un fresco de la historia de la humanidad que llega a la edad positiva y científica. Los filósofos confían en el porvenir de la ciencia, fuente de progreso. Son también anticlericales y trabajan en estrecha colaboración con la escuela histórica, particularmente activa. Jules Michelet (1798-1874) es el autor de una importante *Historia de Francia*; Edgar Quinet, su colega, traductor de Herder, es el mejor representante de la historia anticlerical; Hippolyte Taine (1828-1893) sigue una metodología histórica que Langlois y Seignobos sistematizaron en la *Introducción a los estudios históricos* (1897). H. I. Marrou llama a esta obra «el perfecto manual del erudito positivista

(...). La historia aparece en él como un conjunto de 'hechos' que se desprende de los documentos; existe latente, pero ya real, en los documentos, antes de que intervenga el trabajo del historiador» (*De la connaissance historique*. Seuil, París 1954, 49).

A lo largo de este período se multiplican las campañas arqueológicas (cf. p. 14) y las investigaciones etnográficas fuera del campo de la Iglesia: se ponen así las bases de una ciencia de las religiones secularizada, que encuentra una aliada en la investigación histórica alemana de los investigadores protestantes liberales. La *Vida de Jesús* de Strauss fue traducida muy pronto por E. Quinet (1835). Pero fue sobre todo la *Vida de Jesús* de Ernest Renan* (1863) la que más conturbó a los ambientes católicos.

Las grandes tendencias de la exégesis católica en Francia

Los exégetas católicos franceses, desde el concilio Vaticano I (1870), se distribuyen en tres grandes tendencias:

– los *intransigentes* se oponen a la entrada de las ciencias modernas, laicas, en la Iglesia. El filósofo Maurice Blondel (1861-1949) ha descrito muy bien la teología de estos «dogmatistas». Consideran que el conjunto de las «verdades que creer» debe ser impuesto, no a base de la racionalidad, sino porque se apoya en la autoridad infalible de la Iglesia. En esta lógica, los hechos históricos están al servicio de la ortodoxia, a la que confirman, y no pueden someterse a la crítica;

– los *racionalistas*, por el contrario, opinan que hay que examinar la relación entre los hechos históricos y la realidad. Si esta relación no se muestra positiva e histórica, sino legendaria, tiene que ser eliminada sin más. Critican a los «progresistas» católicos, que aceptan el ejercicio moderno de la historia, pero se niegan a rechazar trozos enteros de la Escritura, como lo hacen ellos;

– estos *progresistas*, entre los que se cuentan el padre Lagrange* (dominico), el padre de Grandmaison (jesuita) o

mons. Batiffol, rector del Instituto católico de Toulouse, desean integrar los resultados y los métodos de las jóvenes ciencias históricas para renovar la exégesis.

Se puede pensar que también Alfred Loisy trabajaba en el sentido de esta renovación bíblica al principio de su carrera en el Instituto Católico de París. Después de su tesis sobre *La historia del canon del Antiguo Testamento* (1890), su enseñanza y una serie de artículos que tocaban cuestiones espinosas como la inspiración bíblica lo hicieron sospechoso de heterodoxia. La muerte de Renan* (2 octubre 1892) volvió a encender los debates en torno a lo que entonces se llamaba «la cuestión bíblica». Mons. d'Hulst, rector del Instituto Católico de París, clasificaba entonces a los biblistas en tres escuelas: «estrecha, ancha y media». Loisy figuraba entre los defensores de la escuela «ancha», la que, «después de haber dejado al margen la enseñanza dogmática o moral, cree que puede hacer una selección en los relatos bíblicos según los procedimientos de la crítica histórica».

Poco después, Loisy tuvo que abandonar su docencia, no sin haber invitado a sus alumnos a abordar la «cuestión bíblica», no solamente desde un punto de vista teológico, sino desde un punto de vista histórico. La encíclica de León XIII, *Providentissimus Deus* (noviembre 1893) quiso acabar con este episodio recordando la teología tomista de la inspiración y de la inerrancia (ausencia de error), al mismo tiempo que animaba a los investigadores católicos a proseguir su trabajo... contra los enemigos de la religión. Y de hecho, volvieron a encenderse los ánimos.

Loisy y la crisis modernista

- 10 noviembre 1902: Loisy presenta su obra *El Evangelio y la Iglesia* para responder al teólogo alemán Harnack*, que había publicado en Berlín, en 1900, *La esencia del cristianismo*. Loisy niega que la esencia del cristianismo pueda consistir en un núcleo que pudiera alcanzar el historiador «espulgando el cristianismo». Al contrario, el desarrollo es la ley del cristianismo y por eso «la Iglesia y el evangelio son mutuamente necesarios e indisolubles entre sí». El testimonio de los evangelios constituye la base sobre la que

ha de trabajar la crítica histórica. Este método histórico positivo va acompañado de una teología negativa que acentúa lo que Lessing llamaba «el foso ruin» entre la historia de los hechos cristianos y los dogmas de la fe. El interés real de Loisy por los hechos tomados en sí mismos le lleva a hacer una selección muy seria entre los textos del evangelio que constituyen un testimonio histórico en sentido estricto y los que tienen que ver más bien con el testimonio de la fe.

- 5 octubre 1903: Loisy explica su postura en *Autour d'un petit livre*: «Utilizo los tres primeros evangelios para contar al salvador; el cuarto, para explicarlo». Esto desencadenó una serie de condenaciones episcopales y romanas y una puesta en el *Índice* de sus últimas obras. Hoy hemos de deplorar semejantes procedimientos, que no estimulan la investigación intelectual en la Iglesia. En el plano del método, tenemos derecho a criticar el presupuesto de base de Loisy, que -como hombre de su época- pretende alcanzar por la ciencia histórica la totalidad de la historia de los hechos, independientemente de toda interpretación por parte del historiador. En la misma dirección siguió publicando: *Le quatrième évangile; Le discours sur la montagne* (1903); *Les évangiles synoptiques* (1907-1908).

- 3 julio Y 8 septiembre 1907: Pío X vuelve a tomar en sus manos el dossier después del duro período del voto de las leyes de separación de la Iglesia y del Estado en Francia: llegan el decreto *Lamentabili sane exitu* y la encíclica *Pascendi*, que acaban con el conflicto condenando el sistema modernista sacado de los trabajos de Loisy. Aunque Loisy rechazó esta sistematización, fue excomulgado el 7 de marzo de 1908. A continuación, A. Loisy adoptó ideas cada vez más radicales sobre *La naissance du christianisme* (1933). Según la escuela llamada de «historia de las religiones», quiso explicar la fe cristiana por la adopción de las creencias y de los ritos de las religiones de los misterios.

Alfred Loisy defendió de una forma nueva y moderna, tanto contra el protestantismo liberal como contra el integrista católico, la historicidad de los textos bíblicos. Pero su método histórico seguía estando marcado por la utopía positivista de la época, que pretendía acceder a los hechos

brutos. Es verdad que convulsionó la práctica exegetica de su época haciendo rugir a los guardianes de la ortodoxia católica; pero su profundo aislamiento le hizo finalmente rechazar la institución eclesial, que se apartó de él, mientras que el Colegio de Francia lo acogía en 1909.

Stéphane AULARO

Bibliografía: E. Poulat, *Alfred Loisy. Sa vie, son oeuvre*. Centurion, Paris 1984; C. Theobald, *L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste*, en *Le monde contemporain et la Bible* (col. Bible de tous les temps). Beauchesne, Paris 1985, 387-439.

Marie-Joseph LAGRANGE Y la exégesis católica (1855-1938)

El nombre y la obra del padre Lagrange van asociados a la promoción y al éxito de la exégesis histórico-crítica en la Iglesia católica. La encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (1943) Y la constitución *Dei verbum* del concilio vaticano II (1965) le deben mucho a este ilustre dominico.

En 1890 fundó, tal como se lo había pedido su orden, una Escuela práctica de estudios bíblicos en Jerusalén, análoga a la Escuela (laica) de Altos Estudios de París. «La ventaja de una escuela bíblica especial en el país de la Biblia consiste en que todo lo que se ve ayuda a explicar lo que se oye». Las bases de su método son claras: adquirir el conocimiento del terreno apelando a la arqueología y a la historia; trabajar de cerca los textos aprendiendo las lenguas y entregándose a una crítica textual y literaria hecha con la debida seriedad.

En 1892 creó la «Revue Biblique» (RB), que se proponía estudiar «todo lo que puede favorecer a los estudios bíblicos». Animado por la encíclica *Providentissimus Deus* de León XIII (1893), expone la teología tomista de la inspiración (RB 1896) Y traza un proyecto de comentario completo a la sagrada Escritura: sería la colección «Etudes Bibliques»,

cuyos dos primeros volúmenes aparecieron en 1903: el comentario al *Libro de los Jueces*, seguido de *Estudios sobre las religiones semíticas*. Pero su eje de investigación era el Pentateuco: una comunicación importante al congreso católico de Friburgo (1897) le llevó a exponer la teoría de las cuatro fuentes del protestante Wellhausen* (*Les sources du Pentateuque*: RB [1898] 10-32). Esto suscitó evidentemente importantes controversias en los ambientes católicos tradicionales. Todos estos trabajos fueron muy pronto reconocidos: fue elegido miembro de la Academia de Inscripciones y Bellas Letras en diciembre de 1903, después de sus campañas de excavación.

En 1897, tras la publicación de su comunicación al congreso de Friburgo, Lagrange comenzó a resultar sospechoso, como Loisy*. Sin embargo, a diferencia de éste, admitía plenamente la autoridad del magisterio eclesiástico y no se preguntaba públicamente -como el antiguo profesor del Instituto Católico de París- «de qué sirve la Escritura». Sobre la cuestión de las fuentes del Pentateuco, así como sobre la relación entre el evangelio y la Iglesia o los orígenes cristianos, Lagrange se dedicó a buscar soluciones nuevas, que fueran igualmente aceptables por los investigadores renovadores y por los teólogos del momento; es lo que él llamaba «la tercera vía». Al crear en 1902 la Comisión Bíblica, agregada al Santo Oficio, León XIII Quiso que Lagrange formara parte de ella (fue nombrado consultor en enero de 1903). La *Revue Biblique* fue incluso por algún tiempo el órgano oficial de esta comisión.

En noviembre de 1902, invitado por su amigo el rector del Instituto Católico de Toulouse, mons. Batiffol, dio una serie de seis conferencias sobre el método histórico. Quería extender sus conferencias al Antiguo Testamento, lo cual es fácil de comprender si se piensa que el público francés estaba entonces muy poco al tanto de las investigaciones practicadas sobre el Pentateuco por los exégetas alemanes, muchas veces protestantes. Pero esto no impidió a Lagrange tocar otras cuestiones en estas conferencias: exégesis y dogma, el progreso de la revelación, la inspiración bíblica y las nuevas investigaciones, la imposibilidad del concordismo, la legislación mosaica, el valor histórico de las tradiciones patriarcales, el estatuto de los once

primeros capítulos del Génesis, etc. Lagrange pensó siempre, por otra parte, que no había dicho nunca nada tan incisivo, en el plano metodológico y en el teológico, como en aquellas conferencias.

Este manifiesto de la nueva exégesis se publicó en 1903 y alcanzó un gran éxito. Lagrange se expresa con claridad: «Ningún exégeta católico puede tener la pretensión de sustraerse al juicio dogmático de la Iglesia, pero ninguna autoridad puede sustraer nuestras producciones, en su parte científica, del juicio de los hombres competentes, ni impedir que este veredicto se explote contra la Iglesia, si constata una real insuficiencia. Lo que entonces se presentase bajo el nombre de exégesis católica haría tanto daño a nuestra fe como las innovaciones temerarias y crearía una situación de ánimo que no sería digna del honor intelectual de la Iglesia».

La polémica que estalló contra esta «nueva escuela de exégesis» desde el comienzo del pontificado de Pío X llevó a Lagrange a suspender sus trabajos sobre el Génesis (en 1907) ya orientarse definitivamente, por obediencia, al estudio del Nuevo Testamento. En 1911 salió un primer comentario al *Evangelio según san Marcos*. Sus escritos fueron prohibidos en los seminarios en 1912, y el general de los dominicos prohibió una tercera edición de las conferencias de Toulouse. El pontificado de Pío X (1903-1914) fue para él una verdadera travesía por el desierto. Bajo Benedicto XV y Pío XI, se reanudaron sus publicaciones. Hay que consultar los índices de la *Revue Biblique* para darse cuenta de la actividad prodigiosa del fundador de la Escuela Bíblica. Entre 1921 y 1925 salieron los tres grandes volúmenes sobre los evangelios según san Lucas, san Mateo y san Juan, de los que no existe ningún equivalente en lengua francesa desde entonces. En 1928 apareció la síntesis de sus investigaciones sobre los evangelios: *L'Évangile de Jésus Christ*.

En 1936, el filósofo francés Jean Guitton, discípulo del padre Pouget, entregó al papa Pío XI un texto titulado *Observaciones sobre la situación creada en torno a los sabios católicos de Francia en lo que atañe a los estudios bíblicos*. Observa que por aquella fecha «no ha aparecido ningún libro serio de un católico ni sobre el Pentateuco, ni de forma más

general sobre el método crítico aplicado a los escritos del Antiguo y del Nuevo Testamento, y en particular sobre su valor histórico... Es verdad que existe, sobre este tema, el libro del padre Lagrange titulado *La méthode historique*, que recoge sus conferencias en Toulouse en 1902; pero es imposible de hallar este libro. Esta falta de reediciones hace suponer que las ideas del sabio religioso, sin haber sido desaprobadas formalmente, no gozan de simpatía. Es fácil comprobar que desde entonces, o sea, desde hace unos 35 años, estas cuestiones capitales no han sido estudiadas por los católicos... y es curioso que se haya hecho correr la fama de modernistas contra unos autores que eran precisamente los mayores adversarios del modernismo, ya que, si se les hubiera seguido, el modernismo se habría visto cortado en sus raíces y no habría tenido razón de ser» (*Le Christ de ma vie*. Entretiens de J. Guitton avec J. Doré, Desclée, Paris 1987, 261-262).

Estas palabras de Guitton nos permiten comprender cómo, hasta la aparición de la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (1943), los trabajos de los exégetas católicos estaban severamente controlados y puestos bajo sospecha. Puede decirse que Lagrange hizo que entrara la crítica con pleno derecho en el campo de los estudios bíblicos católicos. Hombre de su tiempo, hondamente interesado por la historia como acceso a los hechos, enamorado del texto bíblico y del testimonio que ofrece, Lagrange se niega a practicar sobre los documentos bíblicos una investigación sospechosa. Asentando un método que se apoya en la triple crítica de los textos (estudio de los manuscritos), del contenido literario (estudio de las lenguas y de los géneros literarios) y del valor histórico del documento (concretamente, por comparación con los de las culturas e historias circundantes), Lagrange llevó a cabo una revolución en la exégesis católica que, hasta entonces, estaba al servicio del discurso teológico.

Desde una perspectiva teológica, con la que deseamos concluir, hay que observar que Lagrange permitió descubrir el vínculo de la Escritura con la Iglesia, no ya en primer lugar como un vínculo de sumisión, sino como un vínculo de *producción del texto*, y por tanto de su lectura: «La regla

misma de la crítica es tener en cuenta el ambiente; y la Iglesia es precisamente el ambiente en que apareció la Escritura». Por tanto, si hay un vínculo estructural entre la Iglesia y la Escritura, es necesario estimular la lectura de la Biblia para que ésta sea actualizada y aquélla no pierda de vista la experiencia secular de los creyentes de la Biblia. Puede variar el esfuerzo teológico; la Escritura seguirá siendo el gran testigo que asegura la continuidad y da un sentido a la historia de los creyentes judíos y cristianos.

El padre Lagrange permitió avanzar a la exégesis católica, perdiendo el temor a utilizar los métodos históricos modernos. Esto ha llevado a la Iglesia a distinguir con claridad los órdenes de verdad: científica, histórica o salvífica. El trabajo supo seguir adelante y se ha visto no solamente reconocido, sino también recomendado en el texto conciliar de la *Dei Verbum* (concretamente en los n. 11 Y 12). Podemos alegrarnos de saber que el proceso de beatificación del padre Lagrange está ya en fase de instrucción.

Stéphane AULARD

Bibliografía: M. J. Lagrange, *SOUVVENIRS personnels*, editado con el título *Au service de la Bible*. Cerf, Paris 1967; Id., *La méthode historique*. Cerf, Paris 1966; Id., *Exégèse et obéissance*. Correspondance Cormier-Lagrange (1904-1916), presentada por B. Montagnes. Gabalda, Paris 1989; Id., *L'écriture en Eglise*. Choix de portraits et d'exégèse spirituelle (1890-1937). Cerf, Paris 1990.

Hermann GUNKEL y los géneros literarios (1862-1932)

Hijo y nieto de pastores luteranos, Hermann Gunkel estudió teología en Gottinga. Se interesó sobre todo por la historia y por la literatura. Siguiendo a sus maestros, Eichhorn, Harnack* y Wellhausen*, y más aún que ellos, Gunkel quiere fundamentar los estudios bíblicos en un estudio histórico y literario verdaderamente serio. Estas pretensiones muy poco dogmáticas le valieron las sospechas de las autori-

dades universitarias y eclesiásticas; fue mantenido durante 17 años en un puesto de enseñanza muy inferior a sus capacidades. Enseñó Antiguo Testamento sucesivamente en Halle, Berlín y Giessen (1907-1920).

Desde sus comienzos, Gunkel se vincula a la escuela de historia de las religiones, que intenta reaccionar contra la aproximación demasiado dogmática a la Biblia. Para estos exégetas que reivindicaban su autonomía, la Biblia no está reservada a los teólogos; hay que resituirla en su verdadero contexto: las religiones del Antiguo Oriente. Gunkel no llegó nunca a ir al Próximo Oriente, pero conoció muy de cerca los resultados de las investigaciones y sobre todo la edición de los textos antiguos de Egipto y de Mesopotamia. Está convencido de que Israel estuvo totalmente inmerso en estas culturas y religiones. A diferencia de lo que ocurrió en Francia, la historia de las religiones en Alemania no se desarrolló nunca fuera o en contra de la teología cristiana. «Nuestra investigación se esforzaba en salir de las estrecheces de los límites de la actividad científica de entonces... de la unilateralidad de la 'teología bíblica' dogmatizante y de la crítica literaria demasiado filológica... La revelación no es antihistórica ni extra-histórica; se realizó dentro de la historia del espíritu. No puede comprenderse la religión bíblica más que captándola en su historia, en su devenir».

En su primera obra, *La creación y el caos* (1895), analiza el capítulo 1 del Génesis (y el 12 del Apocalipsis) de una forma nueva: estudia a través de los profetas y de los salmos las diferentes formas literarias que han tomado los temas del relato de la creación: océano primordial, dragón, luz y tinieblas, hasta la síntesis final de Gn 1. Los préstamos que le han hecho los mitos babilónicos han quedado totalmente sometidos a la fe de Israel. «La diferencia entre la historia babilónica de la creación y la de Gn 1 es muy grande. Allí el dios hiere al monstruo después de una ardua lucha; aquí Dios habla y las cosas se realizan... La poesía del mito se ha disipado hasta en sus partículas más pequeñas. No lo hemos de lamentar, ya que se llenó con los pensamientos de una religión más alta... Podemos encontrar en Gn 1 al Dios en quien creemos, mientras que las otras cosmogonías no son para nosotros más que interesantes antigüedades».

Gunkel es un heredero del romanticismo alemán y de su afición a la cultura popular, en donde la joven nación alemana buscaba su identidad. El estudio del folklore se convierte entonces en una ciencia. Gunkel compara las viejas leyendas germánicas publicadas por los hermanos Grimm con las de los patriarcas del Génesis. Rehabilita esas leyendas, tan despreciadas hasta entonces por los exégetas, y muestra la parte de historia que todas ellas pueden contener. Gunkel supone equivocadamente que, en todas las culturas, las formas de los relatos populares son las mismas y obedecen a unos tipos universales. Pero este comparativismo excesivo permitió por lo menos leer de una forma nueva los relatos sobre los patriarcas.

En 1901 publicó Gunkel su comentario al Génesis, en donde analiza cuidadosamente las «formas literarias» (*Gattungen* en alemán) de las diversas unidades. Observando metódicamente su estructura, sus fórmulas iniciales y finales, sus expresiones típicas, su ritmo, etc., se pueden distinguir varios «géneros literarios» como el mito, el cuento, la leyenda, la noticia, la anécdota... Hay que reconocer además a ciertos relatos épicos una función «etiológica», cuando sirven de explicación a un nombre, a un rito, a una institución.

Otro principio fundamental del análisis de Gunkel es la investigación, en cada unidad literaria, de lo que él llama su *Sitz im Leben*, su «lugar en la vida», el ambiente vital en que se formó y transmitió, por ser útil en esa situación. Esto supone unas relaciones precisas entre los textos y las instituciones socio-religiosas de Israel: los santuarios con su función tribal, la corte y sus escribas durante la época monárquica, los círculos proféticos, las escuelas de los sabios, etc.

Otro gran terreno en el que Gunkel aplicó sus principios con mayor fecundidad todavía es el salterio. ¿No son a la vez los salmos oraciones populares y testimonios sobre la religión de Israel en sus diversas épocas? Su *Introducción a los salmos*, que apareció en 1933, un año después de su muerte, sigue siendo una autoridad. Además de los 150 salmos, estudia casi otros tantos textos de oraciones que se ex-

tienden por todos los libros del Antiguo Testamento. También aquí la comparación con las oraciones mesopotámicas le permite pertinentes análisis. La investigación del *Sitz im Leben* litúrgico le lleva a distinguir cinco géneros literarios esenciales: el himno (alabanza), la súplica colectiva, la súplica individual, el salmo real y la acción de gracias individual. Otros géneros secundarios propios de Israel, como el salmo de peregrinación o el salmo sapiencial, fueron añadidos posteriormente.

Los pacientes análisis de Gunkel sobre los relatos del Génesis y sobre los salmos le llevaron a formular unos cuantos principios de trabajo a los que dio el nombre de *Formgeschichte*, es decir, de «historia de las formas» (literarias). Este método fue aplicado a los evangelios por Dibelius y por Bultmann* hacia el año 1920. He aquí sus líneas principales.

El exégeta debe destacar, en los textos bíblicos que se prestan a ello como el Génesis o los evangelios, las pequeñas unidades de carácter popular, que fueron primero independientes y se agruparon luego en secuencias. Estas unidades son el fruto de una tradición oral colectiva. El antiguo Israel o la comunidad cristiana primitiva elaboraron estas pequeñas unidades para responder a unas necesidades concretas: señalar su identidad respecto a los grupos o pueblos vecinos, aliados o adversarios, expresar sus convicciones a propósito del culto, etc.

Pues bien, estas diversas necesidades dieron origen a unas formas literarias orales muy concretas y por tanto a unos géneros literarios, que es posible descubrir analizando el texto actual y situándolo en la vida social del grupo que lo vio nacer. Los narradores que están en el origen de estos relatos no hicieron más que expresar el pensamiento y las tradiciones del grupo, que siguen siendo fundamentales. Solamente más tarde, algunos exégetas de la escuela de la historia de las tradiciones (como Van Rad*) y de la redacción (como Conzelmann*) supieron apreciar el trabajo de estos narradores y sobre todo de los redactores, corrigiendo así los prejuicios todavía demasiado románticos de Gunkel sobre la creatividad del pueblo o de la comunidad.

Recordemos finalmente Que la escuela de la historia de las formas no se situó nunca fuera de la experiencia religiosa o de la fe; se debió sólo a su método el hecho de Que sus exégetas se impusieran trabajar únicamente a partir de los datos literarios, sociológicos o psicológicos. No se niega lo sobrenatural, pero la verdad es Que aparece bastante poco, se trata más bien de un horizonte hacia el Que se avanza, pero Que siempre resulta lejano. Esto indica hasta Qué punto, para estos exégetas, la teología dogmática se muestra alejada de sus planteamientos científicos, y de la historia en particular.

Philippe GRUSON

Bibliografía: P. Gibert, *Une théorie de la légende. Hermann Gunkel et les légendes de la Bible*. Flammarion, Paris 1979,

Rudolf BULTMANN **Jesús y la Palabra de Dios** **(1844-1976)**

Teólogo luterano, Rudolf Bultmann consagró prácticamente toda su existencia a la enseñanza de la exégesis del Nuevo Testamento, en Marburgo (Alemania). Después de haber estudiado la *Historia de la tradición sinóptica* (1921) a partir del método de la *Formgeschichte*, comentó ampliamente el *Evangelio de Juan* (1941) y las cartas de Pablo. Su sólida *Teología del Nuevo Testamento* (3 vols., 1948-1953) es ya una obra clásica. Pero fue sobre todo su trabajo hermenéutico y su «desmitización» lo que lo ha dado a conocer. Todos los exégetas y teólogos importantes han tenido que vérselas con su obra monumental, teniendo además en cuenta que Bultmann, en nombre de su misma preocupación sincera por la fidelidad a la fe cristiana y por una exigencia radical de veracidad histórica, no tuvo miedo de pronunciar palabras tan chocantes como éstas: «No podemos prácticamente saber nada de la vida y de la personalidad de Jesús, puesto que las fuentes cristianas que posee-

LA DESMITOLOGIZACION

Para Bultmann, la fe cristiana tiene que purificarse de todo el entramado histórico de los evangelios, que es una mitología ligada a la cultura de los cristianos del siglo I. Ellos expresaron su fe por medio de unos relatos extravagantes en los que intervienen potencias sobrenaturales, en un universo en tres planos: el cielo, la tierra y los infiernos. Hablaron de Dios que baja del cielo y se encarna; de Jesús muerto que vuelve a la vida, da su Espíritu y sube al cielo, de donde regresará glorioso. Estos mitos cristianos, piensa Bultmann, son intolerables para el hombre moderno que no teme ya a los espíritus ni a un Dios de allá arriba, en el cielo. Por tanto, la teología tiene que «desmitologizar» el Nuevo Testamento traduciendo su lenguaje antiguo para expresar su sustancia, su valor «existencial» para todo hombre. Por otro lado, fue esto mismo lo que hicieron ya algunos textos evangélicos (Jn 5, 24-25; 12, 31; etc.).

En efecto, los autores bíblicos utilizaron el lenguaje mítico, el único posible para hablar de unas realidades misteriosas con las que está relacionado el hombre, en sí mismo y en el universo. y es lo que hacen los poetas con el lenguaje simbólico. Lejos de oponerse a la inteligencia científica, este lenguaje sigue siendo indispensable, en la cultura moderna, para expresar el sentido de la vida y la relación con Dios. Pero utilizar unas expresiones míticas no significa que la revelación de la salvación sea un mito. Toda la tradición bíblica insiste en la historicidad de esta salvación y en su realidad objetiva; se trata del tiempo de Dios que viene a encontrarse con el hombre, para llevarlo a su cumplimiento.

Ph. GRUSON

mas, muy fragmentarias y afectadas por la leyenda, no manifiestan ningún interés por este punto, y porque no existe ninguna otra fuente sobre Jesús. Todo lo que se ha escrito desde hace siglo y medio sobre la vida de Jesús, su personalidad y su evolución interior -en la medida en que no se trata de estudios críticos- pertenece a lo novelesco» (*Jesus*, 1926). Conviene situar en su contexto histórico este tipo de afirmaciones.

Del Jesús de la historia al Cristo de la fe

A lo largo del siglo XIX, en el protestantismo alemán, el estudio del Nuevo Testamento, arrastrado por el torbellino de las disciplinas históricas, subrayó la distancia entre *el hombre Jesús*, predicador judío del reino de Dios, y *el Cristo divino* predicado en las comunidades cristianas helenistas. De ahí la cuestión: confesar a Jesús como Cristo ¿no era camuflar por completo su humanidad? La llamada teología «liberal» protestante cortó por lo sano: abandonó sin lamentaciones ni remordimientos el dogma del Cristo divino, elaborado por la teología primitiva. A sus ojos, el elemento decisivo de la fe se encontraba en el mensaje y en el testimonio personal del «Jesús histórico», presentado como el portador de los ideales más altos de la humanidad: el amor al prójimo y la confianza absoluta en la bondad de Dios.

Pero esta presentación de Jesús, tan conforme con las expectativas del humanismo burgués de finales del siglo XIX, ¿tenía realmente más valor histórico que la figura del Cristo de la teología tradicional? En 1906, el exégeta Albert Schweitzer*, el futuro médico de Lambaréné, se hizo célebre al denunciar el carácter ilusorio de este pretendido movimiento histórico de «vuelta a Jesús», que se mostraba incapaz de integrar su predicación sobre el reino venidero de Dios y su duro anuncio del juicio cercano de Dios sobre el mundo. Bultmann añadió a este veredicto dos acusaciones. En primer lugar, esta exégesis liberal echa por tierra la fe cristiana que, desde sus orígenes, no anunció en Jesús al modelo de la fe en Dios «en general», sino más bien al objeto

mismo de la fe: aquel cuya venida, muerte y resurrección inauguraron los tiempos nuevos. En segundo lugar, si Jesús hubiera sido realmente aquel a quien describimos así, esto no nos daría ningún título para declararlo nuestro salvador; sería todo lo más el maestro que desveló a los ojos de la humanidad unos ideales sublimes, pero su recuerdo merecería entonces ser conservado por el mismo título que el de cualquier sabio o filósofo.

El Crucificado es el Señor

Para Bultmann, la fe cristiana no tiene nada que ver con el Jesús de la historia; si nos interesamos por él y lo confesamos Señor resucitado, Hijo de Dios, Verbo eterno, no es como resultado de un examen objetivo de su carrera y de su predicación, sino porque nos ha sido anunciado como tal por la Iglesia. Es ella la que dice: «Jesús es el Señor», invitando a los hombres a considerar su destino (ante todo su muerte y su resurrección) como el acontecimiento de la salvación y no como el fin brutal de un inspirado simpático. La proclamación de un mesías crucificado invita a sus oyentes a comprender su existencia de una forma nueva, renunciando a jactarse de su éxito, de sus buenas obras, a fin de ponerse en manos de la «sola gracia» de Dios y de su perdón.

A los ojos humanos, esta proposición es insensata. El que proclama con su boca y dice con su corazón: «Jesús (el crucificado) es el Señor», lo hace en contra del movimiento espontáneo de su corazón. Pero cada vez que dice esto, muere en él el hombre viejo calculador y ansioso de sí mismo y se opera un milagro, el milagro de la resurrección, que se realiza de nuevo para él. Sus pensamientos no son ya sus pensamientos, y entonces es feliz, «porque no es la carne ni la sangre las que le han revelado estas cosas, sino mi Padre que está en los cielos». En otras palabras, la fe en la resurrección no es la convicción de que un día, hace siglos, Jesús volvió a la vida y se hizo ver por sus discípulos; lo que hemos de hacer es sacar de ese prodigio inverosímil, aceptado como verdadero, las debidas consecuencias para nuestra propia existencia. La fe pascual es el acontecimiento que nos hace tomar posiciones a la vez sobre nuestra propia

existencia y sobre el destino de Jesús, de forma que su vida se haga nuestra vida. Y el oyente, alcanzado de este modo por la Palabra que lo reconcilia consigo mismo y con Dios, sabe con toda evidencia que ha sido alcanzado por la Palabra de Dios.

La Palabra de Dios

Por lo que se refiere a la lectura de las Escrituras, esto significa que no son "Palabra de Dios» en cuanto que nos comunican unas informaciones históricas o unas verdades generales, sino en cuanto que nos interpelan, nos obligan a poner en juego nuestra existencia. Como todo texto importante, la Biblia presenta las orientaciones fundamentales de la existencia: nos obliga a tomar posición, a decidimos por ella sin contemplaciones. Del mismo modo, la predicación cristiana no pretende comunicar unas verdades generales, sino invitar a sus oyentes a poner en juego su existencia con vistas a la conversión. Esto mismo, dice Bultmann, es lo que ocurría con la predicación de Jesús: aquel profeta que hablaba con autoridad, consciente de ser el portador de la última palabra de Dios, y no al estilo de los escribas, intérpretes de la tradición de los Padres, invitaba a sus oyentes a entregarse sin reservas a la sola gracia de Dios y a deshacerse de cualquier pretensión personal ante él.

Pero después de que, a su vez, Jesús se entregó radicalmente en la cruz a la sola gracia de Dios, sin poder reivindicar ya nada para sí mismo, la decisión sobre su Palabra que había sido la cuestión planteada a sus discípulos resultaba inseparable de una decisión sobre su destino: ¿qué significa su cruz? ¿Un desastre sin remedio o una revelación inaudita de la gloria de Dios en la desnudez? Esta es, según Bultmann, la cuestión que plantean sin cesar y de muchas maneras las Escrituras proclamadas en la Iglesia.

Jesús y los evangelios

En un contexto en que los investigadores se entusiasman por una imagen de Jesús que no era más que el reflejo

LA HISTORIA DE LA TRADICION SINOPTICA

Junto con M. Dibelius, R. Bultmann fue el autor más conocido de la escuela de la *Formgeschichte* (historia de las formas), que surgió al final de la primera guerra mundial. Partiendo de la teoría de «las dos fuentes» (cf. p. 12), estos críticos se dedicaron al estudio de la fase preliteraria de la tradición evangélica. En su punto de partida, el análisis de las pequeñas unidades muestra su independencia primitiva; el cuadro de conjunto pertenece más bien a la redacción final. Siguiendo a Gunkel* (cf. p. 21), nuestros autores se esforzaron al mismo tiempo en relacionar estos trozos primitivos con la vida de la comunidad (*Sitz im Leben*).

M. Dibelius adoptaba un «método constructivo», partiendo de las necesidades de la comunidad, concretamente de la predicación, para comprender la génesis de los textos. En su *Historia de la tradición sinóptica* (1921), R. Bultmann dio la prioridad al análisis y distribuyó la materia en dos grandes categorías: palabras y relatos. En la primera, los *apotelesmas* comprenden una breve introducción narrativa, históricamente discutible, que no tiene más finalidad que la de destacar la palabra decisiva de Jesús. Muchas palabras fueron transmitidas aisladamente, tanto de tipo sapiencial como profético o jurídico. Los relatos, por otra parte, toman formas diversas: relatos de milagros, leyendas, historia de la pasión. A esta crítica literaria se añade una crítica histórica muy detallada, que atribuye a las comunidades (palestinas primero, pero sobre todo helenistas) un gran poder de transformación y hasta de creación. Sobre este punto es sobre el que recaerán las críticas más vivas.

E.COTHENET

Charles H. DODD (1884-1973)

de sus propios ideales, Bultmann insistió mucho en la oscuridad de nuestras fuentes para servir al conocimiento de la vida de Jesús. Subrayó ampliamente que, en las capas más primitivas de la literatura cristiana (en particular en esas antiguas fórmulas de profesión de fe en Cristo, que él llama el *kerigma*: Hch 2,22-32; 3,13-15; 10, 37-43; 13, 26-31, etc.), es el anuncio de la cruz y de la resurrección lo que aparece en primer plano, en detrimento de cualquier tipo de interés por los detalles de la vida mortal de Jesús, como en las cartas de Pablo.

Esto relativiza el alcance del testimonio que dan de Jesús los evangelios sinópticos. Según Bultmann, su redacción tardía no sería más que una amplificación de ese núcleo primitivo en torno al cual se habrían ido agrupando algunas tradiciones palestinas, recopilando secuencias de palabras y de gestos del Señor. Aunque estas secuencias recibieron el aspecto de relatos seguidos -que no habían tenido inicialmente-, los evangelios no pueden considerarse como biografías en sentido estricto. Sin embargo, nos permiten hacernos una idea bastante segura del contenido de la predicación de Jesús. En efecto, en la medida en que ciertos elementos de la tradición palestina se remontan a su época, un trabajo histórico prudente es capaz de resaltar todo lo que, rompiendo a la vez con la mentalidad del judaísmo contemporáneo y con la teología de las primeras comunidades, debe atribuirse al mismo Jesús.

Henri-Jérôme GAGEY

Bibliografía: R. Bultmann, *Histoire de la tradition synoptique* (1921). Seuil, París 1973; Id., *Jésus* (1926). Seuil, París 1968 (léase concretamente el excelente prólogo de P. Ricoeur, 9-28); Id., *Historia y escatología* (1959). Studium, Madrid 1974; R. Maré, *Bultmann y la fe cristiana*. Mensajero, Bilbao 1968; Id., *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento*. DDB, Bilbao 1970.

Charles Harold Dodd, pastor de la Iglesia metodista, fue profesor en Manchester y sobre todo en Cambridge. Se especializó en todos los sectores del Nuevo Testamento, particularmente en los sinópticos y más aún en Juan. Recordemos algunos títulos de sus obras: *El fundador del Cristianismo*. Herder, Barcelona 1979; *La Biblia y el hombre de hoy*. Cristiandad, Madrid 1973; *La predicación apostólica*. Fax, Madrid 1974; *La interpretación del cuarto evangelio*. Cristiandad, Madrid 1978; *Las parábolas del reino*. Cristianidad, Madrid 1974; *La tradición histórica en el cuarto evangelio*. Cristiandad, Madrid 1977.

A la vez historiador, filólogo y hermeneuta, pero no al estilo de Bultmann*, su exégesis es clara, pragmática, siempre preocupada por señalar la continuidad entre Jesús y sus primeros testigos. Dodd conoce perfectamente los métodos de la escuela de la *Formgeschichte* (historia de las formas literarias). Sabe reconstruir la historia de la tradición literaria de un relato evangélico, distinguir los hechos de las interpretaciones sucesivas, juzgar con acierto los diversos niveles de historicidad de un relato, pero sin llegar nunca a las posiciones radicales de la exégesis alemana. En una palabra, tiene el sentido de la historia, instintivamente respetuoso de la tradición.

Además de la importancia de sus trabajos sobre Juan, señalemos solamente dos puntos a los que va unido el nombre de Dodd. Supo destacar los elementos estructurantes de la primera predicación cristiana, el kerigma y su relación con la Escritura. Por otra parte, en contra de una excesiva insistencia en la «escatología consecuente» (J. Weiss, A. Schweitzer*), Dodd puso de relieve lo que llamaría «escatología realizada», mostrando cómo los valores de una salvación «ya ahí» en Jesucristo estaban actuando desde entonces. A continuación, bajo la influencia de J. Jeremias*, habló de «una escatología realizándose» entre el «ya» y el «todavía no» de una salvación por esperar todavía.

Charles PERROT

Joachim JEREMIAS (1900-1979)

Nacido con el siglo, Joachim Jeremias es uno de los exégetas alemanes más conocido entre nosotros, ya que han sido traducidos muchos de sus libros. Citemos: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, su primera y hermosísima obra, publicada a los 23 años. Cristiandad, Madrid 1977; *Interpretación de las parábolas*. Verbo Divino, Estella 1971; *Abba*, junto con *El mensaje central del Nuevo Testamento*. Sígueme, Salamanca 1981; *Teología del Nuevo Testamento*, vol. 1. *La predicación de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1986; *Las palabras desconocidas de Jesús*. Sígueme, Salamanca 1979; *La última cena: Las palabras de Jesús*. Cristiandad, Madrid 1980.

Más joven que Bultmann*, Jeremias no es un «post-bultmanniano», sino todo lo contrario. En contra del maestro de Marburgo, aseguró siempre que es posible llegar a la historia de Jesús, si no en su conjunto, al menos en algunos puntos particulares, gracias a un paciente trabajo sobre los textos y las tradiciones subyacentes. En este terreno, es ejemplar su libro sobre las parábolas. Intenta captarlas en el marco mismo en que Jesús las pronunció y con el sentido que él les dio, anterior a las tradiciones y a las redacciones evangélicas, que se formaron en un contexto ulterior y a veces muy distinto.

No cabe duda de que sus trabajos merecen una reconsideración en función de la evolución de los métodos históricos. Así, sus esfuerzos por encontrar, más allá de las redacciones evangélicas, las *ipsissima verba Jesu*, las palabras mismas de Jesús de Nazaret, tal como pudieron memorizarlas sus discípulos, no han llegado desde luego a unos resultados indiscutibles y definitivos, pero la investigación que hizo sobre el Jesús de la historia, aunque parcial e imperfecta, ¿no es una de las cuestiones de las que no puede dispensarse la fe, que ha de volver continuamente sobre ella?

Michel aUESNEL

Gerhard von RAD y las teologías del Antiguo Testamento (1901-1971)

Cuando murió Gerhard von Rad en 1971, dejó sin acabar el proyecto que anunciaba en 1960, como conclusión de su *Teología del Antiguo Testamento*: «una teología en la que fuera superado el dualismo entre una teología del Antiguo y una teología del Nuevo Testamento, que se limitan la una a la otra arbitrariamente» (I. 11, 542). Su *Teología del Antiguo Testamento* en dos tomos (1957, 1960) se inscribe en una disciplina que se había ido desarrollando desde hacía cincuenta años con los trabajos de varios exégetas alemanes: E. Sellin (1933), W. Eichrodt (1935), O. Procksch (1950: editado después de su muerte por von Rad), a los que hay que añadir los estudios de P. van Imschoot (1954) y de E. Jacob (1955), más accesibles al público español.

La contribución de G. von Rad, teólogo luterano, profesor en Heidelberg, marca sin embargo un giro. Todos sus predecesores habían recogido las enseñanzas veterotestamentarias sobre Dios, el hombre, el mundo, en otros tantos capítulos sucesivos. Von Rad, por su parte, considera que este método violenta a la Biblia, que da cuenta de la fe de Israel por medio de testimonios situados entre ellos históricamente. Para él, el Antiguo Testamento es una tradición viva que se fue elaborando al hilo de los acontecimientos. Israel no dejó nunca de retomar, reinterpretar y completar su «credo». Leer el Antiguo Testamento es rehacer la historia de esos «credos».

El tomo I de su *Teología* está dedicado a las tradiciones históricas: lecturas teológicas de la historia de Israel hasta los Deuteronomistas y el Cronista. El tomo II estudia las tradiciones proféticas que reanudan bajo una forma nueva la relectura de la historia. Es curioso observar que las tradiciones himnicas y sapienciales se ven tratadas como un apéndice al tomo I. En 1970, von Rad recogerá esta parte en una obra dedicada por entero a la Sabiduría, como si hubiera

tenido conciencia de que estas tradiciones merecían ser tratadas lo mismo que las otras. De esta manera quedaba unificada la obra de una vida cuya primera gran aportación había sido, en 1938, un estudio sobre *Las tradiciones del Hexateuco*.

La obra de von Rad comenzó como una reacción contra la ideología de los «cristianos alemanes» que, por los años 30, propugnaban una religión popular desembarazada del Antiguo Testamento y arraigada más bien en las leyendas germánicas. En nuestro tiempo, en que la necesidad de valorar las tradiciones de cada civilización pone de nuevo en peligro la certeza de fe de que el Antiguo Testamento forma parte de la Biblia cristiana, releer la obra de G. von Rad, repasarla una vez más, se presenta como una tarea de especial necesidad.

Su proyecto de producir una «teología bíblica» en la que se articulasen el Antiguo y el Nuevo Testamento sigue siendo de actualidad. En 1960, von Rad la veía aún como una obra muy lejana. Sin embargo, en 1990 las investigaciones de la escuela americana del «canonical criticism» (B. Childs y J. Sanders en particular) quizás puedan considerarse como una etapa en este camino. ¿Y los trabajos de P. Beauchamp no serán quizás algo más que un esbozo?

Matthieu COLLIN

Bibliografía: G. van Rad, *El Génesis*. Sígueme, Salamanca 1969; Id., *Teología del Antiguo Testamento*, t. I: *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Sígueme, Salamanca 21972; Id., t. II: *Teología de las tradiciones proféticas*. Sígueme, Salamanca 1969; Id., *La Sabiduría en Israel*. Sígueme, Salamanca 1973.

Oscar CULLMANN (1902-)

Oscar Cullmann nació en Estrasburgo, en donde estudió en la facultad protestante de teología. Enseñó sucesivamente en Estrasburgo, Basilea y París (Hautes Etudes). Apasionado por el ecumenismo, fue invitado como observador al concilio Vaticano II y fue amigo personal de Pablo VI. Ya en 1925 dio

a conocer en Francia los trabajos de la *Formgeschichte*, alegrándose de ver cómo se volvía a valorar la tradición de la Iglesia. El libro que le dio a conocer ante el público fue *Cristo y el tiempo* (1947), en el que oponía la concepción lineal del tiempo bíblico a la concepción cíclica que prevalecía en las otras culturas. Teólogo, mostraba cómo Cristo, al final de un período marcado por la concentración en el pequeño resto de Israel y en el siervo del Señor, abre un nuevo período en la historia de la salvación, caracterizada por el universalismo. Muy discutida, la expresión «historia de la salvación» marca la oposición radical entre el pensamiento de Cullmann y el de Bultmann*. Mientras que este último, con su filosofía de la existencia de tipo heideggeriano, subraya los aspectos puntuales de la Palabra de Dios a los individuos, Cullmann intenta establecer cómo los acontecimientos de la historia son portadores de la revelación (*La salvación en la historia. La existencia cristiana según el Nuevo Testamento*, 1966).

Por otra parte, en su preocupación por mantener las afirmaciones dogmáticas del Nuevo Testamento, Cullmann rechazó vigorosamente la «desmitologización» propuesta por Bultmann. Su *Cristología del Nuevo Testamento* (1958) se centra en el estudio de los títulos dados a Jesús y permite descubrir el método y el pensamiento del autor. Atento al problema de la escatología de Jesús, planteado en Estrasburgo por A. Schweitzer*, Cullmann muestra cómo Jesús previó un tiempo intermedio, corto sin duda, pero que era ya tiempo de la Iglesia.

Algunas de sus obras han contribuido mucho al diálogo ecuménico, en particular su opúsculo sobre *La Tradición* (1953), en donde valora la importancia de la tradición antigua, pero establece un corte radical entre los tiempos apostólicos, cerrados por la delimitación del canon del Nuevo Testamento (mediados del siglo II: fecha insostenible desde el punto de vista de la investigación histórica) y el período siguiente, tiempo de la Iglesia, en donde la tradición, por muy necesaria que sea, ya no es normativa. Otro libro igualmente importante, *San Pedro, discípulo-apóstol-mártir* (1952), destaca la autoridad de Pedro en el Nuevo Testamento, pero no admite la transmisión de los poderes de Pedro a los obispos de Roma. Señalemos finalmente el valor de las

aportaciones de Cullmann al estudio del cuarto evangelio; fiel a sus preocupaciones generales, muestra cómo el evangelista ve en la persona y en la obra de Jesús la recapitulación de la historia pasada y el germen de los futuros desarrollos.

Edouard COTHENET

Bibliografía: J. FrisQue, *Osear Cullmann. Une théologie de l'histoire de salut*. Desclée, Tournai 1960.

Ernst KAESEMANN y el Jesús de la historia (1906-)

La radicalidad de las opiniones de Bultmann* pone a la fe cristiana en una posición poco confortable. Hace de la resurrección de Jesús un corte tan infranqueable entre un antes y un después, que el contenido de la fe postpascual llega a carecer considerablemente de fundamento histórico. ¿No corre acaso el peligro de verse exclusivamente situada en la subjetividad del creyente y de reducirse a un puro fideísmo?

Impresionados por estas preguntas, varios alumnos de Bultmann intentaron ahondar en ellas, quedándose globalmente dentro de la misma perspectiva que su maestro: filosóficamente, el pensamiento de Heidegger sigue siendo su referencia; exegéticamente, las afirmaciones de fe de la Iglesia primitiva son objeto privilegiado de su estudio. Pero la continuación de su búsqueda sobre el Nuevo Testamento les llevó a pensar que la fe de los cristianos después de pascua, si no se deriva de lo que Jesús dijo e hizo históricamente, asume sin embargo la figura del Jesús histórico. Se designa habitualmente a estos exégetas con el término genérico de «posbultmannianos», siendo el más conocido entre ellos el luterano Ernst Kasemann.

Nacido en 1906, terminó su carrera universitaria en Tubinga y publicó en 1954 un artículo titulado *El problema del Jesús histórico* (en *Ensayos exegéticos*. Sígueme, Salamanca 1978, 159-189). Bultmann tenía entonces 70 años y

seguía escribiendo. Aquel artículo marca una fecha. Sin pretender que sea posible escribir una historia de Jesús, abría sin embargo una brecha en la convicción bultmanniana de que era imposible llegar al Jesús histórico, incluso en algunos puntos particulares de sus palabras y de sus acciones. Kasemann cita un caso típico en el que una tradición evangélica puede considerarse como históricamente fiel: «En cierto modo, no tenemos suelo seguro bajo nuestros pies más que en un solo caso: cuando una tradición, por motivos de cualquier género, no puede deducirse del judaísmo, ni atribuirse a la cristiandad primitiva, y especialmente cuando el judea-cristianismo ha templado como demasiado atrevida o ha remodelado la tradición que había recibido» (o. e., 179).

En otras palabras, existen en los evangelios testimonios sobre algunos hechos y palabras de Jesús que no pueden haber recibido ninguna influencia ni del mundo judío ambiental ni de la vida posterior de las Iglesias; tienen por tanto todas las oportunidades de descansar en bases históricas bien sólidas. Este criterio de historicidad, llamado según los autores criterio de semejanza, de disimilitud o de diferencia, permite identificar un mínimo de materiales evangélicos históricamente fiables. Kasemann cita como ejemplo el *10-gion* de Mc 3, 27, pronunciado por Jesús a propósito del demonio: «Nadie puede entrar en casa del hombre fuerte y saquear sus bienes, si antes no ha atado al hombre fuerte; entonces saqueará su casa».

Tan sólo un pequeño número de gestos y de palabras responde a este criterio, pero constituyen al menos una plataforma sobre la que levantar una construcción sólida. Se establecerán igualmente otros criterios, menos absolutos, pero que seguirán alimentando la investigación sobre el Jesús histórico. Es la investigación que hoy sigue adelante, vivificada ciertamente por una concepción renovada de lo que significa «hacer historia».

Michel QUESNEL

Bibliografía: C. Perrot, *Jesús y la historia*. Cristiandad, Madrid 1982.

Hans CONZELMANN

y la redacción de los evangelios

(1915-)

Las investigaciones sobre el Jesús de la historia (Dodd*) y sobre las formas más antiguas de los primeros textos cristianos (Bultmann*) habían ido apartando progresivamente la atención del mismo texto bíblico, convertido -como alguien ha señalado jugando con las palabras- en un simple «pre-texto». Se le trataba como una especie de cantera cuyos materiales servían principalmente para hacer historia. ¿Seguía siendo esto todavía exégesis? Las reacciones contra esta actividad de desmontaje no se hicieron esperar. Había que volver al texto canónico, al autor, a la comunidad en la que había tomado cuerpo bajo su forma definitiva, en una palabra, a su redacción última y a las circunstancias en que se realizó.

Desde comienzos del siglo XX, en el momento mismo de la crisis modernista, habían empezado ya algunas investigaciones en este sentido: el exégeta alemán W. Wrede (1859-1906) fue un verdadero precursor al publicar en 1901 su estudio sobre *El secreto mesiánico en los evangelios*. Mos-traba allí concretamente cómo trata Marcos este tema de una manera distinta de los demás evangelios, una manera que corresponde a sus propias perspectivas teológicas. Aparecieron otros estudios que obedecían a intuiciones semejantes, de forma esporádica, a lo largo de la primera mitad del siglo XX, pero no llegaron a dar un tono nuevo a las investigaciones bíblicas.

El verdadero giro debe situarse poco antes de los años 50. Estuvo marcado al principio por un artículo que alcanzó una gran resonancia, debido a la pluma de G. Bornkamm, sobre el relato de la tempestad calmada (1948). El autor mostraba que Mateo había utilizado las mismas fuentes que Marcos, pero de otra forma y con una finalidad distinta. Poco después, en 1954, aparecía la primera monografía que estudiaba una obra entera en esta perspectiva; redactada por Conzelmann, estaba dedicada a la obra de Lucas, evangelio y

Hechos de los apóstoles. Muestra cómo el evangelista construye todo su relato en torno a una intuición primordial, a saber, que la vida pública de Jesús constituye el medio del tiempo histórico desde los orígenes hasta la parusía, comprendido entre el tiempo de Israel y el tiempo de la Iglesia. Este libro de Conzelmann se llama por eso mismo *Die Mitte der Zeit* (= *El centro del tiempo*).

Siguieron otros trabajos sobre los otros evangelistas. En 1956, W. Marxsen publicaba un estudio sobre *El evangelista Marcos*, cuyo subtítulo recogía la palabra que dio su nombre al método: *la historia de la redacción (Redaktionsgeschichte)*. En 1960, Bornkamm recogía la antorcha y presentaba a Mateo, en una obra colectiva junto con dos de sus alumnos, G. Barth y H. J. Held, como colaboradores. Una perspectiva análoga es la que se adoptó en otras investigaciones emprendidas sobre numerosos libros bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Para el Antiguo, baste citar, a título de ejemplo, el comentario al Exodo de B. S. Childs (1974). La crítica de la historia de la redacción considera cada libro bíblico como un todo, y en su forma canónica. Quedando claro este principio general, los métodos exegéticos que postula chocan con dificultades de dos tipos.

El primer tipo de dificultad viene de la forma misma como se define el término de redacción: ¿es el trabajo global del autor?; ¿es la forma como utiliza sus fuentes, seleccionándolas y manejándolas unas respecto a otras?; ¿es la forma como lleva a cabo un proyecto teológico?; ¿es la forma como responde a las expectativas de las comunidades a las que destina su obra? Según la concepción que se tenga de la redacción, se someterá el texto a diversos análisis: más históricos en algunos casos (trabajo sobre las fuentes, examen de las condiciones de vida de las comunidades destinatarias), más literarios e incluso lingüísticos en otros (plan de la obra, intervención de los actores, distribución del espacio geográfico). Vemos cómo las investigaciones sobre el texto redactado pueden llevarse a cabo en direcciones sensiblemente distintas unas de otras.

El segundo tipo de dificultad se debe al hecho de que el material sobre el que trabaja el exégeta es exclusivamente el

texto bíblico, sin tener prácticamente ningún apoyo exterior. Se pregunta, por ejemplo, sobre el sentido de un pasaje, teniendo en cuenta la perspectiva global de toda la obra. Pero ¿cómo determinar esta perspectiva global de otro modo que no sea basándose en los resultados de los análisis que pudieron hacerse sobre pasajes particulares? O bien se intentará interpretar una perícopa en función de las necesidades de la Iglesia contemporánea a la redacción; pero ¿cómo identificar estas necesidades a no ser interpretando los textos que son un reflejo de las mismas?

Para evitar la petición de principio, hay que llevar a cabo desplazamientos constantes entre los diferentes polos del estudio: los pasajes particulares, el conjunto de la obra, la personalidad del autor, la comunidad destinataria, las fuen-

tes ... Esto exige numerosas vueltas hacia atrás, con lo que el procedimiento exegético resulta demasiado lento. En este sentido, puede parecerles a algunos decepcionante. Sin embargo, no hay que dejarse desanimar por las dificultades. Las idas y venidas entre estos diferentes polos son una manera de repasar continuamente el texto, de comprenderlo, de amarlo, de rezar con él, de ponerlo en diálogo con las situaciones actuales y con las existencias creyentes de hoy. ¿y no es esto en el fondo lo que busca toda exégesis y a lo que está destinada la Biblia?

Michel QUESNEL

Bibliografía: H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*. Labor et Fides, Geneve 1969; Id., *El centro del tiempo*. Fax, Madrid 1974.

La exégesis católica en vísperas del Vaticano II

Hasta la publicación de la encíclica *Divino aff/ante* (1943), los exégetas católicos se veían comprometidos entre las decisiones de la Comisión bíblica y los resultados adonde les conducía su investigación personal. Los profesores alemanes, en virtud de su estatuto universitario, gozaban de una mayor libertad. Debido a la controversia antimodernista, la situación en Francia siguió siendo tensa. Así, por ejemplo, J. Touzard perdió su cátedra en el Instituto Católico de París en 1920 debido a su artículo *Moïse et Josué* en el *Dictionnaire d'Apologétique*. Es imposible trazar la lista entera de los trabajos exegéticos durante los años 1943-1963. Nos parece más oportuno señalar los principales centros de estudio con algunas de las obras más destacadas que se publicaron.

La **Escuela bíblica de Jerusalén** ocupó un lugar excepcional, ya que acudieron a formarse en ella un gran número de biblistas. El padre R. de Vaux se distinguió por sus trabajos de arqueología y de historia. Las *Instituciones del Antiguo Testamento*, traducidas a varias lenguas, constituyen una obra clásica sobre este tema. Fueron especialmente los descubrimientos de Qumrán los que dieron a R. de Vaux y a su época una notoriedad excepcional. Excavador metódico, estudió las ruinas tan elocuentes del monasterio esenio y ofreció así el contexto histórico para poder descifrar los manuscritos del mar Muerto. A su lado, el padre P. **Benoît** se especializó en el conocimiento de la ciudad de Jerusalén y de las cartas de Pablo. Al mismo tiempo llevó

adelante la reflexión del padre Lagrange* sobre la inspiración y contribuyó eficazmente al progreso teológico que condujo a la *Dei Verbum*. Por sus estudios sobre los salmos y su traducción, el padre R. Tournay contribuyó a una renovación de la utilización litúrgica del salterio.

La principal obra que guarda relación con la Escuela Bíblica de Jerusalén es la traducción con abundantes notas de la *Biblia de Jerusalén*. La iniciativa partió del padre Chiffot. Gracias al trabajo de 33 colaboradores, fueron apareciendo de 1948 a 1954 hasta 43 volúmenes separados, dotados de una introducción que se mostraba atenta a los problemas de crítica literaria e histórica. La edición en un solo volumen apareció en 1956. Su calidad se impuso de tal forma que se hicieron traducciones de la misma a varias lenguas extranjeras.

En Roma, la enseñanza impartida por el **Pontificio Instituto Bíblico** era más bien de tipo escolar; los profesores, jesuitas todos ellos por aquella época, conocieron también algunas dificultades en vísperas del Concilio. Recordemos al menos la obra de un gran filólogo, M. Zerwick, y la del padre Lyonnet, especialista en la carta a los Romanos. Muy sensible al trasfondo judío de los textos del Nuevo Testamento, S. Lyonnet orientó a sus discípulos al estudio de los targumes. Así es como Díez Macho se señaló por la publicación del Targum palestino del Pentateuco (manuscrito Neofiti). El *Elenchus bibliographicus*, editado con la revista «Biblica», constituye un repertorio insustituible sobre todas las publicaciones relativas a la Biblia.

Todas las **Facultades de teología de Francia** han hecho su aportación al desarrollo de los estudios bíblicos. En París, A. Robert se dedicó a «comentar la Biblia por la Biblia». En unos cursos de gran intensidad se esforzaba en mostrar cómo los autores de la época exílica o post-exílica volvieron a emplear sistemáticamente las expresiones de sus antecesores (estilo antológico). Le dio una gran irradiación al *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, que había lanzado en 1928 un exégeta de Lille, L. Pirot. Condensó lo esencial de sus investigaciones en los artículos *Historique (genre)* y *Littéraires (genres)*. Su sucesor en la cátedra del Antiguo Testamento, H. Cazelles, unió a una extraordinaria cultura

sobre el Antiguo Oriente un sentido muy vivo de la inserción de la teología en la vida política del pueblo de Israel. El Pentateuco constituye el campo privilegiado de sus estudios. Con A. Feuillet publicó la *Introducción a la Biblia* (1957) que, a pesar de las sospechas romanas al principio, logró imponerse en Francia y en otros países con sus traducciones. A. Feuillet, por su parte, se señaló sobre todo por sus estudios sobre la influencia de los textos sapienciales en el Nuevo Testamento y por su aportación al estudio teológico del cuarto evangelio. En el momento del Concilio, P. Grelot ofreció contribuciones de primer plano sobre la relación entre los dos Testamentos y el lugar de la Escritura en la teología y en la vida de la Iglesia (*La Biblia, palabra de Dios*, 1965). Con otros biblistas contribuyó de este modo a sustituir la noción negativa de *inerrancia* por una concepción positiva: la verdad de la Escritura tiene que apreciarse en función de la salvación de los hombres, y según el progreso de la revelación y los géneros literarios escogidos por los autores bíblicos.

En Lyon, A. Gelin comentó fogosamente a los profetas. Con su librito *Los pobres de Yahvé* (reeditado con el título *Les pauvres que Dieu aime*) resaltó la espiritualidad del Antiguo Testamento. Sensible a las variaciones de sentido que toman los textos con el correr de los años, popularizó la expresión «relectura». En la facultad de teología de los jesuitas de Fourvière, el padre X. Léon-Dufour se rodeó de colaboradores para su *Vocabulario de teología bíblica* (1963), continuamente reeditado y traducido desde entonces. Con sus primeros libros, *Los evangelios y la historia de Jesús* (1963) y *Estudios de evangelio* (1965), permitió a un público bastante amplio descubrir la fecundidad de las investigaciones nacidas de la *Formgeschichte*, cuando se realizan como es debido.

Estrasburgo constituye un puente cultural entre Francia y Alemania. En este sentido es muy significativa la enseñanza de J. Schmitt: su tesis *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (1949) fue un poco anterior a una tesis de teología bíblica que ha obtenido un gran eco, *La resurrección de Cristo, misterio de salvación* (1950), debida al padre F. X. Durrwell.

El lugar de los exégetas católicos de **Alemania** es muy poco conocida en Francia. No se ha traducido casi ninguna de sus obras, a pesar de que han realizado conjuntos de gran valor, como el *Regensburger Neues Testament*, en el que trabajó mucho A. Wikenhauser. El profesor de Friburgo en Brisgovia, A. Deissler, comentó algunos de los profetas menores en *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer y escribió un comentario de los *Salmos*. Entre los autores que contribuyeron a la reflexión sobre la verdad de la Escritura, citemos a N. Lohfink, muchos de cuyos artículos están recogidos en *El Antiguo Testamento, Biblia del cristiano hoy* (1969).

En **Bélgica**, Lovaina ha estado siempre en el centro de los estudios positivos sobre las fuentes de la revelación. L. Cerfaux, muy atento a las corrientes literarias de la época neotestamentaria, fue el gran especialista de la teología de san Pablo, introduciendo el método diacrónico en el estudio de las cartas. Si bien escribió relativamente poco y tardíamente, formó una pléyade de discípulos. Citemos a B. Rigaux, autor de un comentario monumental sobre 1 Tesalonicenses, y sobre todo a dom J. Dupont, el gran especialista de los Hechos de los apóstoles y de los sinópticos. Hay que recordar también los trabajos de E. Massaux y de A. Descamps. Lector infatigable, como demuestran sus revisiones escrupulosas, J. Coppens ha publicado un montón de escritos, especialmente sobre el mesianismo. En el plano de la teología bíblica, se dedicó a manifestar las *Harmonies des deux Testaments* (1949), desarrollando la tesis del *sensus plenior*, a saber, ese suplemento de significación que adquiere un texto del Antiguo Testamento cuando es recogido en el Nuevo Testamento.

En el protestantismo de lengua francesa, la figura más destacada es la de O. Cullmann*. Los *Commentaires de l'Ancien et du Nouveau Testament*, aparecidos en Delachaux et Niestlé, conjugan el trabajo crítico con la preocupación por los planteamientos teológicos. En el plan pastoral, el librito de Suzanne de Dietrich, *Le dessein de Dieu* (1945), obtuvo una gran resonancia en los ambientes católicos, así como en el mundo protestante.

Al lado de las producciones científicas, los exégetas franceses se han preocupado siempre del apostolado bíblico. Su contribución ha sido importante en la renovación litúrgica, marcada en Francia por los congresos del Centro nacional de pastoral litúrgica (CNPL) y la publicación de «La Maison-Dieu». Señalemos ante todo el desarrollo de la antigua *Ligue de l'Évangile* (cf. p. 37). Bajo el impulso del padre Gourbillon, lanzó en 1951 la primera serie de *Cahiers Évangile*, a la que sucedió la nueva serie (*Cuadernos bíblicos*), debida a E. Charpentier. Bajo el patrocinio de la *Ligue* se publicó la Biblia llamada «de Ulle», debida a una iniciativa del cardenal Liénart. La traducción estaba sacada de la colección *La sainte Bible*, dirigida por L. Pirot y A. Clamer. Si bien la Biblia de Lille se vio pronto sobrepasada por la de Jerusalén, hay que recordar que su difusión, bien apoyada en las parroquias, constituyó la primera actuación oficial en Francia para poner a los fieles en contacto directo con la Palabra de Dios.

Eduard COTHENET

Los textos del magisterio desde Trento hasta el Vaticano II

La constitución *Dei Verbum* del Vaticano II no puede comprenderse sin las declaraciones sucesivas de la Iglesia católica, tanto en sus concilios como en las cartas encíclicas de los papas. El concilio Vaticano II, realmente innovador, no por eso deja de estar anclado en la tradición. Por otra parte, la reflexión sobre la naturaleza de la inspiración y sobre el lugar de la Escritura en la tradición (entendida en su sentido más amplio) sólo pudo madurar gracias a los muchos interrogantes provocados por la crítica bíblica. Nuestra exposición intenta poner de relieve este ir y venir, muchas veces conflictivo, entre la crítica y la teología.

Concilio de Trento

Decreto sobre la recepción de los libros sagrados y de las tradiciones (8 abril 1546)

Desde el comienzo de la segunda sesión de Trento, el legado pontificio cardenal Del Monte planteó bien el problema: «Ante todo hay que recibir los libros canónicos de la sagrada Escritura, para que sean el fundamento de aquello a lo que se consagrará el concilio a continuación; así sabremos por qué autoridades están reforzados los dogmas y rechazados los errores de los herejes».

Así, pues, ¿había que hacer un nuevo examen del canon, ya que Lutero había negado la autoridad doctrinal de los libros del Antiguo Testamento que no están contenidos en la Biblia hebrea (es decir, los «deuterocanónicos», según la terminología de Sixto de Siena)? Los padres juzgaron que no era necesario volver sobre una cuestión ya decidida en el concilio de Florencia (1442). Sin embargo, añadieron una precisión: «Esos libros en su integridad, en todas sus partes», tal como están contenidos en la Vulgata. No se trataba de declarar que esta versión está exenta de todo defecto en la

traducción, sino de afirmar que no contenía ningún error doctrinal y que, en virtud de su uso prolongado en la Iglesia de occidente, constituía el texto auténtico de referencia. La edición corregida, solicitada por el concilio de Trento, aparecería en 1592, con el nombre de «sixto-clementina», en relación con los papas Sixto V y Clemente VIII.

Para responder al *sola Scriptura* de Lutero, era necesario precisar la relación entre la Escritura y la tradición. El debate fue bastante difícil, porque no se tenía una idea bien precisa sobre la distinción entre tradiciones apostólicas y tradiciones eclesiásticas. Un primer texto declaraba que la verdad salvífica y las reglas morales estaban contenidas en parte en los libros escritos y en parte en las tradiciones no escritas. El texto conciliar no recoge esta precisión, pero la interpretación que hicieron de él los teólogos, en el ardor de la polémica antiprotestante, mantendría la distinción entre las «dos fuentes de la revelación». Por otro lado, fue éste el título del esquema que se propuso para la primera sesión del Vaticano II, que fue rechazado por los padres conciliares.

Para combatir los errores que se apoyaban en la Escritura, Trento recuerda que pertenece a la Iglesia juzgar del sentido y de la interpretación verdadera y que nadie se puede oponer al «consentimiento unánime de los Padres». Las traducciones de la Biblia tenían que someterse a la aprobación de los obispos e ir acompañadas de notas. Estas normas se aplicarían a continuación cada vez con mayor rigor. Se necesitaba un permiso especial de la Congregación del Índice para utilizar una edición no católica.

Concilio Vaticano I (1869-1870)

En su *Constitución sobre la revelación*, el Vaticano I recoge el texto de Trento, pero añadiendo una precisión importante que muestra cómo empezaban a pasar al primer

plano de la reflexión los problemas de la naturaleza de la inspiración y de la verdad de la Escritura: la Iglesia considera estos libros como sagrados y canónicos, «no porque, compuestos por el trabajo del hombre, hayan sido aprobados luego por su autoridad, ni solamente porque contengan la revelación sin error alguno, sino porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y han sido transmitidos como tales a la Iglesia».

La fórmula «Dios por autor» había servido en el pasado para expresar la unidad de los dos Testamentos en contra de Marción y de los maniqueos que atribuían el Antiguo Testamento a un dios inferior. Ahora era necesario explicitar la relación existente entre la autoridad de Dios, inspirador y garante de la Escritura, y el papel de los escritores humanos. Esta tarea era tanto más necesaria cuanto que, en el protestantismo «ortodoxo» y en numerosos teólogos católicos, había prevalecido una concepción de la inspiración muy parecida a un dictado.

León XIII Encíclica *Providentissimus* (1893)

La segunda mitad del siglo XIX conoció una ebullición extraordinaria de las ideas en el terreno bíblico. Con su *Vida de Jesús* (1863) y su *Historia de Israel*, Renan* había introducido en Francia la crítica racionalista. El descubrimiento de los textos mesopotámicos iluminaba con una luz nueva los relatos del Génesis; los libros de F. Lenormant (1880-1884), que habían intentado explicar los relatos bíblicos teniendo en cuenta este trasfondo, fueron puestos en el *Índice*. De forma positiva, el año 1890 vio el nacimiento de la Escuela Bíblica de Jerusalén. En el Instituto Católico de París, A. Loisy* negaba la inerrancia absoluta de la Biblia y hablaba de una verdad «económica» o «proporcional», es decir, en relación con la situación en la que se expresaban los autores sagrados. En un artículo que encontró un gran eco, Mons. d'Hulst, rector del Instituto Católico de París, expuso las ideas de la «escuela ancha» y propuso una vía media.

La encíclica *Providentissimus* apareció aquel mismo

año. Era el primer documento pontificio dedicado a la Biblia y tuvo un papel muy positivo para el desarrollo de los estudios bíblicos. En efecto, sin minimizar el papel teológico de la Vulgata, León XIII recomendaba el estudio de las lenguas bíblicas (n. 106) y reconocía la utilidad de la crítica literaria. Enterraba el «concordismo», que quería hacer coincidir los días del Génesis con las eras geológicas. Según las palabras de san Agustín, el Espíritu de Dios, que hablaba por los escritores sagrados, no quiso enseñar a los hombres «esas cosas -la estructura interna de las realidades sensibles, que no tienen utilidad para su salvación» (n. 121).

El problema de la relación entre la Biblia y la historia, tan actual por aquella época, sólo se trataba en unas pocas frases, capaces de ser interpretadas de varias maneras: «Será conveniente aplicar esta doctrina a las ciencias conexas, y particularmente a la historia...». El problema volvería a saltar a la palestra.

Finalmente, venía el examen teológico de la inspiración y de la inerrancia. Principio teológico de base: en cuanto verdad soberana, Dios no puede ser autor de ningún error (n. 124). Por otra parte, la inspiración no puede restringirse a las cuestiones relativas a la fe y a las costumbres, ya que recae sobre los libros bíblicos por entero. Para dar cuenta de la relación entre Dios y los autores sagrados, León XIII recurría a la concepción tomista de la causalidad instrumental y la aplicaba tanto al fondo como a la forma del texto sagrado. He aquí en pocas palabras cómo presenta el papa el acto de la inspiración bíblica: «Por su virtud sobrenatural, Dios (como autor principal) animó y movió a unos hombres como instrumentos; les asistió mientras escribían, de manera que concibiesen justamente, que quisiesen escribir fielmente y que expresasen exactamente con una verdad infalible todo lo que les ordenaba escribir; de lo contrario, no sería él mismo el autor de toda la Escritura» (n. 125).

Clara en el plano de los principios, esta descripción puede parecer demasiado teórica. Corresponde a la situación del profeta, que pone por escrito los oráculos que ha recibido como palabra de Dios; pero ¿cómo dar cuenta del trabajo del historiador que se basa en unos documentos y cómo juzgar el caso de los autores anónimos que contribuyeron a

la redacción progresiva de algunos libros bíblicos como el Pentateuco? La relación demasiado estrecha que se establece entre las nociones de inspiración y de autenticidad literaria habría de provocar no pocos conflictos. Al final de su pontificado, León XIII instituyó la Comisión Bíblica, formada de expertos capaces de responder a las cuestiones que entonces se planteaban. El padre Lagrange* fue uno de los elegidos, al lado de otros exégetas conservadores; el papa llegó incluso a proponer hacer de la «Revue Biblique» el órgano de la nueva comisión.

La elección de Pío X (1903) marca el comienzo de una etapa dramática. Preocupado por las teorías cada vez más atrevidas de muchos teólogos y exégetas, el nuevo papa creyó necesario mantener con energía las posiciones tradicionales. El decreto *Lamentabilí* y la encíclica *Pascendi* (1907) condenaron algunas proposiciones sacadas de las obras acusadas. A. Loisy* fue excomulgado. La Comisión Bíblica iría multiplicando respuestas cada vez más restrictivas respecto a las investigaciones en curso. Se trataba en gran parte de medidas circunstanciales, como explicó el padre Miller, secretario de la Comisión en 1955.

Benedicto XV **Encíclica *Spiritus Paraclitus* (1920)**

Publicada con ocasión del XV centenario de san Jerónimo, esta encíclica contiene una vibrante invitación al estudio de la Escritura: «Ignorar las Escrituras es ignorar al mismo Cristo» (San Jerónimo). El problema doctrinal que suscita principalmente su atención es el de la verdad de la Escritura. Siguiendo a León XIII, Benedicto XV trata este tema en una perspectiva de teología conceptual. Oponiéndose a la asimilación de los datos históricos a los datos científicos, rechaza «el sistema de citas implícitas o de relatos que sólo serían históricos en apariencia». Con palabras encubiertas se rechaza así la teoría de los géneros literarios, que ya había entrevistado el padre Lagrange* en *La méthode historique* (1902). No estaba madura todavía la cuestión de las relaciones entre la Biblia y la historia.

Se observará, por el contrario, la prioridad que se le da a la investigación del sentido literal o histórico, que ha de servir de base a los otros métodos de interpretación (por ejemplo los alegóricos). Es éste un principio de gran importancia cuando se desea establecer la relación entre las profecías del Antiguo Testamento y la vida de Cristo. La cuestión del sentido de la Escritura se iría imponiendo cada vez más a la reflexión teológica. También es un hecho nuevo la invitación a difundir entre los fieles los evangelios y los Hechos de los apóstoles; fue éste un poderoso estímulo para algunas obras como la *Liga del evangelio*, que se había fundado en Francia ya en 1891.

Pío XII **Encíclica *Divino afflante* (1943)**

Fue en plena guerra cuando Pío XII publicó esta encíclica que sigue siendo para los católicos la carta magna de los estudios bíblicos. La ocasión inmediata fue un panfleto italiano contra la utilidad de las investigaciones críticas y en favor del sentido espiritual. En la base del texto pontificio hay que reconocer una memoria escrita por Jean Guittou en 1936, sobre la base de sus conversaciones con el padre Lagrange* y el padre Pouget.

Haciendo un balance de los progresos realizados en el terreno de la arqueología, de la historia y de la edición de los textos, la encíclica manifiesta un robusto optimismo. Recomienda el estudio de las lenguas bíblicas y de la crítica textual. Estamos lejos de la época (1897) en que la Congregación de la Inquisición romana condenaba a los autores que ponían en duda la autenticidad de 1 Jn 5, 7. De forma más acentuada todavía que en las encíclicas anteriores, se le *concede* la prioridad a la búsqueda del sentido literal: «Que los exégetas se apliquen ante todo a discernir y a determinar el sentido de las palabras bíblicas que se llama el sentido literal» (n. 27). «La ley suprema de la interpretación consiste en reconocer y en definir lo que quiso decir el escritor» (n. 34). El exégeta debe buscar la doctrina teológica de cada texto. La interpretación tipológica, que da cuenta de las

correspondencias entre los dos Testamentos, debe llevarse adelante, si se apoya en indicios serios.

La parte más decisiva de la encíclica se refiere al reconocimiento de los «géneros literarios» en la Biblia, al menos en el Antiguo Testamento, ya que los problemas específicos del Nuevo no se habían tenido en cuenta todavía. Para determinar estos géneros, hay que basarse en el estudio de las literaturas antiguas de Oriente (n. 35). El comparatismo, que durante algún tiempo había podido considerarse como fatal para la autoridad de la Biblia, hará reconocer mejor la superioridad de Israel en su manera de escribir la historia (n. 36). Finalmente, la encíclica terminaba con un elogio del trabajo de los biblistas, animándoles a proseguir serenamente su camino. Parecía cerrada la era de las sospechas.

Un signo del clima nuevo que se había creado puede verse en la respuesta de la Comisión Bíblica en enero de 1948 sobre la composición del Pentateuco y el género literario de los once primeros capítulos del Génesis. La forma literaria de estos capítulos no responde a ninguna de nuestras categorías clásicas. «Por consiguiente, no es posible ni afirmar ni negar la historicidad en bloque» (*Enchiridion biblicum*, n. 581). Tal era la posición del padre Lagrange* en su obra *La méthode historique*.

A pesar de algunas dificultades pasajeras, la exégesis católica conoció desde 1943 un esplendor magnífico que contribuyó notablemente a los nuevos planteamientos doctrinales que estuvieron en el origen del Vaticano II. Un último texto permitirá ver el camino recorrido durante estos veinte años. Mientras que la *Divino afflante* parecía ignorar las investigaciones de la *Formgeschichte*, la *Instrucción de la Comisión Bíblica sobre la interpretación de los evangelios* (1964) abrió caminos fecundos para reconocer la participación de las comunidades creyentes en la organización de las enseñanzas de Cristo y de los relatos sobre sus actos salvadores. Además, después de la sospecha en la que se habían visto envueltos los trabajos de los exégetas no católicos, venía ahora la invitación a una leal emulación, factor esencial en el progreso del ecumenismo.

Edouard COTHENET

«EVANGILE et VIE»

El *Service biblique Evangile et Vie* nació del Concilio, pero pronto va a ser centenario. ¿Cómo es esto? En 1891, un sacerdote de Metz, el abate Garnier, fundó la *Ligue catholique de l'Evangile* para favorecer los círculos de estudios bíblicos y la difusión de Biblias, de evangelios y de libros de iniciación en las parroquias, los hospitales, los sanatorios, las cárceles... La *Ligue* recibió el apoyo de León XIII y luego de Pío XII; se desarrolló gracias a mons. Gibier, mons. Beaussart y el padre Decout, jesuita. Más recientemente, el padre Gourbillon, dominico, lanzó en 1951 los célebres *Cahiers Evangile* rojos. Más que formar grupos especializados, intentaba ayudar a todos los cristianos a hacer de la sagrada Escritura su alimento diario.

Después del concilio Vaticano II, bajo el impulso del cardenal Bea (un antiguo biblista), se formó la *Federación católica mundial para el apostolado bíblico* (WCFBA), que se convirtió luego en la *Federación bíblica católica*, encargada de coordinar, sostener y suscitar las iniciativas del apostolado bíblico. En particular, hay que promover las traducciones de la Biblia, en unión con la *Alianza Bíblica Universal* (protestante). En 1970, la Federación pidió la creación de una sección francesa. El episcopado, asesorado por los biblistas agrupados en la *Association catholique française pour l'étude de la Bible* (ACFEB), pidió entonces a la *Ligue catholique de l'Evangile* que se transformara y pasara a ser la sección francesa de la Federación, con el nombre de *Service biblique Evangile et Vie*. Su primer responsable fue Etienne Charpentier. Le sucedieron Marc Sevin en 1979, François Tricard en 1985 y Philippe Gruson en 1989.

DEIVERBUM

CONSTITUCION DOGMATICA SOBRE LA DIVINA REVELACION *

1. Proemio

El santo Concilio, escuchando religiosamente la palabra de Dios y proclamándola confiadamente, hace suya la frase de san Juan, cuando dice: «Os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó: lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros, y esta comunión nuestra sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 **Jn** 1, 2-3). Por tanto, siguiendo las huellas de los Concilios Tridentino y Vaticano I, se propone exponer la doctrina genuina sobre la divina revelación y sobre su transmisión, para que todo el mundo, oyendo, crea el anuncio de la salvación; creyendo, espere, y esperando, ame ¹.

* Traducción en Concilio Vaticano II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones* (BAC 252). Editorial Católica, Madrid 1965, 124-147.

¹ Cf. San Agustín, *De catechizandis rudibus*, c. 4, 8: PL 40, 316.

Capítulo I

LA REVELACION EN SI MISMA

2. Naturaleza y objeto de la revelación

Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cL Ef 1, 9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (cf. Ef 2, 18; 2 Pe 1, 4). En consecuencia, por esta revelación Dios invisible (cf. Col 1, 15; 1 Tim 1, 17) habla a los hombres como amigo, movido por su gran amor (cf. Ex 33,11; **Jn** 15,14-15) Y mora con ellos (cf. Bar 3, 38) para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos mani-

fiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación ².

3. Preparación de la revelación evangélica

Dios, creándolo todo y conservándolo por su Verbo (ef. Jn 1, 3), da a los hombres testimonio perenne de sí en las cosas creadas (ef. Rom 1, 19-20), y, queriendo abrir el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó, además, personalmente a nuestros primeros padres ya desde el principio. Después de su caída, alentó en ellos la esperanza de la salvación (cf. Gn 3, 15) con la promesa de la redención, y tuvo incansante cuidado del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras (cf. Rom 2, 6-7). En su tiempo llamó a Abrahán para hacerlo padre de un gran pueblo (ef. Gn 12, 2-3), al que luego instruyó por los patriarcas, por Moisés y por los profetas para que lo reconocieran Dios único, vivo y verdadero, padre providente y justo juez, y para que esperaran al salvador prometido; y de esta forma, a través de los siglos, fue preparando el camino del evangelio.

4. Cristo lleva a su culmen la revelación

Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los profetas, *últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo* (Heb 1, 1-2). Pues envió a su Hijo, es decir, al Verbo eterno, que ilumina a

todos los hombres, para que viviera entre ellos y les manifestara los secretos de Dios (cf. Jn 1, 1-18); Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne, «hombre enviado a los hombres» ³, *habla palabras de Dios* (Jn 3, 34) Y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió (cfo Jn 5, 36; 17, 40) Por tanto, Jesucristo -ver al cual es ver al Padre (ef Jn 14,9)-, con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos, finalmente con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que vive Dios con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitamos a la vida eterna.

La economía cristiana, por tanto, como alianza nueva y definitiva, nunca cesará, y no hay que esperar ya ninguna revelación pública antes de la gloriosa manifestación de nuestro Señor Jesucristo (cfo 1 Tim 6, 14; Tit 2, 13)

5. La revelación hay que recibirla con fe

Cuando Dios revela hay que prestarle *la obediencia de la fe* (Rom 16, 26; cfo Rom 1, 5; 2 Cor 10, 5-6), por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios, prestando «a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad»⁴, y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por él. Para profesar esta fe, es necesaria la gracia de Dios que previene y ayuda, y los auxilios internos del Espíritu Santo, el cual mueve el corazón y lo convierte a Dios, abre los ojos de la mente y da «a todos la

² Cf. Mt 11, 27; Jn 1,14 Y17; 14, 6; 17, 1-3; 2 Cor 3,16; 4, 6; Ef1,3-14.

³ *Epist. ad Diognetum*, c. 7, 4.

⁴ Conc. VaL 1, Constitutio dogmatica *De fide catholica*, c. 3 de *fide*: D. 1789 (3008).

TRANSMISION DE LA REVELACION DIVINA

suavidad en el aceptar y creer la verdad»⁵. Y para que la inteligencia de la revelación sea más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe por medio de sus dones.

6. Las verdades reveladas

Mediante la revelación divina quiso Dios manifestarse a sí mismo y los eternos decretos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres, «para comunicarles los bienes divinos que superan totalmente la comprensión de la inteligencia humana»⁶.

Confiesa el santo Concilio «que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con seguridad por la luz natural de la razón humana, partiendo de las criaturas» (cf. Rom 1, 20); pero enseña que hay que atribuir a su revelación «el que todo lo divino que por su naturaleza no sea inaccesible a la razón humana lo pueden conocer todos fácilmente, con certeza y sin error alguno, incluso en la condición presente del género humano»⁷.

⁵ Conc. Araus. N, can. 7: D. 180 (377); Conc. Val. 1, l. c.: D. 1791 (3010).

⁶ Conc. Val. 1, Consl. dogmatica *De fide catholica*, c. 2: D. 1786 (300S).

⁷ *Ibid.*: D. 1785 y 1786 (3004 Y 300S).

7. Los apóstoles y sus sucesores, heraldos del evangelio

Dispuso Dios benignamente que todo lo que había revelado para la salvación de los hombres permaneciera íntegro para siempre y se fuera transmitiendo a todas las generaciones. Por ello Cristo Señor, en quien se consuma la revelación total del Dios sumo (d. 2 Cor 1, 30; 3, 16-4, 6), mandó a los apóstoles que predicaran a todos los hombres ¹ el evangelio, comunicándoles los dones divinos. Este evangelio, prometido antes por los profetas, lo completó él y promulgó con su propia boca, como fuente de toda verdad salvadora y de la ordenación de las costumbres. Lo cual fue realizado fielmente, tanto por los apóstoles, que en la predicación oral comunicaron con ejemplos e instituciones lo que habían recibido por la palabra, por la convivencia y por las obras de Cristo, o habían aprendido por la inspiración del Espíritu Santo, como por aquellos apóstoles y varones apostólicos que, bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo, escribieron el mensaje de la salvación .

Mas, para que el evangelio se conservara constantemente íntegro y vivo en la Iglesia, los apóstoles dejaron como sucesores suyos a los obispos, «entregándoles su propio cargo del magisterio»^b. Por consi-

¹ Cf. Mt 28, 19-20; Me 16, 1S; Conc. Tridenl., ses. 4, decr. *De Canonicis Scripturis*: D. 783 (IS01).

² CL Conc. Tridenl., l. c.; Conc. Val. 1, ses. 3, Consto dogm. *De fide catholica*, c. 2 *de revelatione*: D. 1787 (3006).

³ San Ireneo, *Adv. haer.*, III, 3, 1: PG 7, 848.

guiente, esta sagrada Tradición y la Sagrada Escritura de ambos Testamentos son como un espejo en el que la Iglesia peregrina en la tierra contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta que le sea concedido el verlo cara a cara, tal como es (cf. 1 Jn 3,2).

8. la sagrada Tradición

Así, pues, la predicación apostólica, que está expuesta de un modo especial en los libros inspirados, debía conservarse hasta el fin de los tiempos por una sucesión continua. De ahí que los apóstoles, comunicando lo que ellos mismos han recibido, amonestan a los fieles que conserven las tradiciones que han aprendido o de palabra o por escrito (cf. 2 Tes 2, 15), Y que sigan combatiendo por la fe que se les ha dado una vez para siempre (cf. Jds 3) ⁴. Ahora bien, lo que enseñaron los apóstoles encierra todo lo necesario para que el pueblo de Dios viva santamente y aumente su fe, y de esta forma la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree.

Esta Tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo ⁵, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf. Lc 2, 19 Y 51); ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales; ya por el anuncio de aquellos que con la

⁴ Cf. Conc. Niceno I: D. 303 (602); Conc. Constant. IV, ses. 10, can. 1: D. 336 (650-652).

⁵ Cf. Conc. Va!. I, Consto dog:n. *De iide catholica*, c. 4 de *iide et ratioue*: D. 1800 (3020).

sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad. Es decir, la Iglesia, en el decurso de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios.

Las enseñanzas de los Santos Padres testifican la presencia viva de esta Tradición, cuyos tesoros se comunican a la práctica y a la vida de la Iglesia creyente y orante. Por esta Tradición conoce la Iglesia el canon de los libros sagrados, y la misma Sagrada Escritura se va conociendo en ella más a fondo y se hace incesantemente operativa; y de esta forma Dios, que habló en otro tiempo, habla sin intermisión con la Esposa de su amado Hijo; y el Espíritu Santo, por quien la voz del evangelio resuena viva en la Iglesia, y por ella en el mundo, va induciendo a los creyentes en la verdad entera y hace que la palabra de Cristo habite en ellos abundantemente (cf. Col 3, 16).

9. Mutua relación entre la Tradición y la Escritura

Así, pues, la sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma fuente, se funden en cierto modo y tienden a un mismo fin, ya que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los apóstoles la palabra de Dios, a ellos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo para que, con la luz del Espíritu de la verdad, la guarden fielmente, la expongan y la difundan con su predicación; de donde se sigue que la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas.

Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad ⁶.

10. Relación de una y otra con toda la Iglesia y con el magisterio

La sagrada Tradición, pues, y la Sagrada Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de Dios, confiado a la Iglesia; fiel a este depósito, todo el pueblo santo, unido con sus pastores en la doctrina de los apóstoles y en la comunión, persevera constante en la fracción del pan y en la oración (d. Hch 2, 42 gr.), de suerte que prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida ⁷.

Pero el oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ⁸ ha sido confiado únicamente al magisterio vivo de la Iglesia ⁹, cuya autoridad se ejerce en el nombre de Jesucristo. Este magisterio, evidentemente, no está sobre la palabra de Dios, sino que la sirve enseñando solamente lo que le ha sido confiado, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca la que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer.

⁶ Cf. Canco Trident., ses. 4: l. c.: D. 783 (1501).

⁷ Cf. Pío XII, Consto apost. *Munificentissimus Deus*, del 1 de noviembre de 1950: AAS 42 (1950) 756, relacionado con las palabras de san Cipriano: «La Iglesia plebe aunada a su sacerdote y grey adherida a su pastor» (*Epist.* 66, 8).

⁸ Cf. Canco Vat. 1, Consto dogm. *De fide catholica*, c. 3 de *fide*: D. 1792 (3011).

⁹ Cf. Pío XII, enc. *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950: AAS42 (1950) 569: D. 2314 (3886).

Es evidente, por tanto, que la sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están entrelazados y unidos de tal forma que no tienen consistencia el uno sin los otros, y que juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas.

Capítulo 111

INSPIRACION DIVINA DE LA SAGRADA ESCRITURA Y SU INTERPRETACION

11. La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura

Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo. La santa Madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y del Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo (cf. Jn 20,31; 2 Tim 3,16; 2 Pe 1, 19-21; 3,15-16), tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia ¹. Pero en la redacción de los libros sagrados Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios ², de forma que, obrando él en ellos y por ellos ³, escribieron, como

¹ Cf. Conc. Vat. 1, Consto *Dei Filius*, c. 2 de *revelatione*: D. 1787 (3006); Comm. Biblica, decr. del 18 de junio de 1915: D. 2180 (3629); EB 420; S.C.S. Oficio, carta del 22 de diciembre de 1923: EB 499.

² Cf. Pío XII, enc. *Divino afflante Spiritu*, 30 de septiembre de 1943: AAS 35 (1943) 14; EB 556.

³ En y por el hombre: cf. Heb 1, 1; 4, 7 (*en*); 2 Sm 23, 2; Mt 1, 22 y frecuentemente (*por*); Canco Vat. 1, *Schema de doctrina cathol.* noto 9: Coll. Lac. VII, 522.

verdaderos autores, todo y sólo lo que él quería ⁴.

Pues, como, todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación ⁵. Así, pues, «toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la Justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y equipado para toda obra buena» (2 Tim 3, 16-17 gr.).

12. Cómo hay que interpretar la Sagrada Escritura

Habiendo, pues, hablado Dios en la Sagrada Escritura a los hombres y a la manera humana ⁶, para que el intérprete de la Sagrada Escritura comprenda lo que él quiso comunicarnos, debe investigar con atención qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos.

Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a «los géneros literarios», puesto que la verdad se propone y se expresa ya de maneras diversas en los textos de diverso género: históricos, proféticos, poéticos o en otras formas de hablar. Conviene, además, que el

intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época ⁷. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres ⁸.

Y como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió ⁹ para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. Es deber de los exégetas el trabajar según estas reglas para entender y exponer totalmente el sentido de la Sagrada Escritura, para que, como con un estudio previo, vaya madurando el Juicio de la Iglesia. Porque todo lo que se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura está sometido en última instancia a la Iglesia, que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar y de interpretar la palabra de Dios ¹⁰.

13. Condescendencia de Dios

En la Sagrada Escritura, pues, se manifiesta, salva siempre la verdad y la santidad de Dios, la

⁴ León XIII, ene. *Providentissimus Deus*, del 18 de noviembre de 1893: D. 1952 (3293); EB 125.

⁵ Cf. San Agustín, *Gen. ad litt.*, 2, 9, 20: PL 34,270-271; *Epist.* 82: 3: PL 33, 277; Santo Tomás, *De Ver.*, q. 12, a. 2C; Conc. Trident., ses. 4, *De canonicis Scripturis*: D. 783 (1501); León XIII, ene. *Providentissimus*: EB 121, 124, 126-127; Pío XII, ene. *Divino affante*: EB 539.

⁶ San Agustín, *De civ. Dei*, XVII, 6, 2: PL 41, 537;

⁷ San Agustín, *De doctrina christiana*, III, 18,26: PL 34, 75-76.

⁸ Pío XII, l. c.: D. 2294 (3829-3830); EB 558-562.

⁹ Cf. Benedicto XV, ene. *Spiritus Paraclitus*, 15 sept. 1920: EB 469; San Jerónimo, *In Gal*5, 19-21: PL 26, 417A.

¹⁰ Cf. Conc. Vat. I, Consto dogmat. *De fide catholica*, c. 2 de *revelat*One: D. 1788 (3007).

admirable «condescendencia» de la sabiduría eterna, «para que conozcamos la inefable benignidad de Dios, y de cuánta adaptación de palabra ha usado teniendo providencia y cuidado de nuestra naturaleza»¹¹. Porque las palabras de Dios expresadas con lenguas humanas se han hecho semejantes al habla humana, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno, tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres.

¹¹ San Juan Crisóstomo, *In Gen.*, 3, 8, hom., 17, 1: PG 53, 134; «Adaptación» en griego se dice *synkalábasis*.

Capítulo IV

EL ANTIGUO TESTAMENTO

14. La historia de la salvación consignada en los libros del Antiguo Testamento

Dios amantísimo, buscando y preparando solícitamente la salvación de todo el género humano, con singular favor se eligió un pueblo, a quien confió sus promesas. Hecho, pues, el pacto con Abrahán (cf. Gn 15, 18) Y con el pueblo de Israel por medio de Moisés (cf. Ex 24, 8), de tal forma se reveló con palabras y con obras a su pueblo elegido como el único Dios verdadero y vivo, que Israel experimentó cuáles fueran los caminos de Dios con los hombres, y, hablando el mismo Dios por los profetas, los entendió más hondamente y con más claridad de día en día, y los difundió ampliamente entre las gentes (cf. Sal 21, 28-29; 95, 1-3; Is 2, 1-4; Jr 3, 17). La economía, pues, de la salvación prenunciada, narrada y explicada por los autores sagrados, se conserva como verdadera palabra de Dios en los libros del

Antiguo Testamento; por lo cual estos libros inspirados por Dios conservan un valor perenne: «Pues todo cuanto está escrito, para nuestra enseñanza fue escrito, a fin de que por la paciencia y por la consolación de las Escrituras estemos firmes en la esperanza» (Rom 15, 4).

15. Importancia del Antiguo Testamento para los cristianos

La economía del Antiguo Testamento estaba ordenada, sobre todo, para preparar, anunciar proféticamente (d. Lc 24, 44; Jn 5, 39; 1 Pe 1, 10) Y significar con diversas figuras (cf. 1 Cor 10, 11) la venida de Cristo redentor universal y la del reino mesiánico. Mas los libros del Antiguo Testamento manifiestan a todos el conocimiento de Dios y del hombre, y las formas de obrar de Dios justo y misericordioso con los hombres, según la condición del género humano en los tiempos que precedieron a la salvación establecida por Cristo. Estos libros, aunque contengan también algunas cosas imperfectas y adaptadas a sus tiempos, demuestran, sin embargo, la verdadera pedagogía divina¹. Por tanto, los cristianos han de recibir devotamente estos libros, que expresan el sentimiento vivo de Dios, y en los que se encierran sublimes doctrinas acerca de Dios y una sabiduría salvadora sobre la vida del hombre, y tesoros admirables de oración, y en los que, por fin, está latente el misterio de nuestra salvación.

16. Unidad de ambos Testamentos

Dios, pues, inspirador y autor de ambos Testamentos, dispuso las cosas tan sabiamente que el

¹ Pío XII, ene. *Mil brennender Sorge*, del 14 de marzo de 1927: AAS 29 (1937) 151.

Nuevo Testamento está latente en el Antiguo, y el Antiguo está patente en el Nuevo.² Porque, aunque Cristo fundó el Nuevo Testamento en su sangre (cf. Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25), no obstante, los libros del Antiguo Testamento, recibidos íntegramente en la proclamación evangélica³, adquieren y manifiestan su plena significación en el Nuevo Testamento (cf. Mt 5,17; Lc 24, 27; Rom 16, 25-26; 2 Cor 3,14-16), ilustrándolo y explicándolo al mismo tiempo.

² San Agustín, *Quaest. in Hept.*, 2, 73: PL 34, 623.

³ San Ireneo, *Adv. haer.*, III, 21, 3: PG 7, 950; 25, 1; San Cirilo de Jerusalén, *Catech.* 4,35: PG 33, 497; Tedoró Mops., *In Soph.*, 1,4-6; 66, 452A-453A.

Capítulo V

EL NUEVO TESTAMENTO

17. Excelencia del Nuevo Testamento

La palabra divina, que es poder de Dios para la salvación de todo el que cree (cf. Rom 1, 16), se presenta y manifiesta su vigor de manera especial en los escritos del Nuevo Testamento. Pues al llegar la plenitud de los tiempos (cf. Gál 4, 4), el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros lleno de gracia y de verdad (cf. Jn 1, 14). Cristo instauró el reino de Dios en la tierra, manifestó a su Padre y a sí mismo con obras y palabras y completó su obra con la muerte, resurrección y gloriosa ascensión, y con la misión del Espíritu Santo. Levantado de la tierra, atrae a todos a sí mismo (cf. Jn 12, 32 gr.), él, el único que tiene palabras de vida eterna (cf. Jn 6, 68). Pero este misterio no fue descubierto a otras generaciones, como es revelado ahora a sus santos apóstoles y profetas en el Espíritu Santo (cf. Ef 3,

4-6 gr.), para que predicaran el evangelio, suscitaran la fe en Jesús, Cristo y Señor, y congregaran la Iglesia. De todo lo cual los escritos del Nuevo Testamento son un testimonio perenne y divino.

18. Origen apostólico de los evangelios

Nadie ignora que, entre todas las Escrituras, incluso del Nuevo Testamento, los evangelios ocupan, con razón, el lugar preeminente, puesto que son el testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo encarnado, nuestro salvador.

La Iglesia siempre ha defendido y defiende que los cuatro evangelios tienen origen apostólico. Pues lo que los apóstoles predicaron por mandato de Cristo, luego, bajo la inspiración del Espíritu Santo, ellos y los varones apostólicos nos lo transmitieron por escrito, fundamento de la fe, es decir, el evangelio en cuatro redacciones, según Mateo, Marcos, Lucas y Juan.¹

19. Carácter histórico de los evangelios

La santa Madre Iglesia, firme y constantemente, ha creído y cree que los cuatro referidos evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican fielmente lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día en que fue levantado al cielo (cf. Hch 1, 1-2). Los apóstoles ciertamente después de la ascensión del Señor predicaron a sus oyentes lo que él había dicho y obrado, con aquella crecida

¹ Cf. San Ireneo, *Adv. haer.*, 11111, 8: PG 7,885.

Capítulo VI

LA SAGRADA ESCRITURA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

21. La Iglesia venera las Sagradas Escrituras

La Iglesia ha venerado siempre las Sagradas Escrituras al igual que el mismo cuerpo del Señor, no dejando de tomar de la mesa y de distribuir a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del cuerpo de Cristo, sobre todo en la liturgia. Siempre las ha considerado y considera, juntamente con la Tradición, como la regla suprema de su fe, puesto que, inspiradas por Dios y escritas de una vez para siempre, comunican inmutablemente la palabra del mismo Dios y hacen resonar la voz del Espíritu Santo en las palabras de los profetas y de los apóstoles. Es necesario, por consiguiente, que toda la predicación eclesíástica, como la misma religión cristiana, se nutra de la Sagrada Escritura y se rija por ella. Porque en los sagrados libros, el Padre que está en los cielos se dirige con amor a sus hijos y habla con ellos; y es tanta la eficacia que radica en la palabra de Dios, que es, en verdad, apoyo y vigor de la Iglesia, y fortaleza de la fe para sus hijos, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual. Excelentemente se aplican a la Sagrada Escritura estas palabras: «Pues la palabra de Dios es viva y eficaz» (Heb 4, 12), «que puede edificar y dar la herencia a todos los que han sido santificados» (Hch 20, 32; d. 1 Tes 2, 13).

22. Se recomiendan las traducciones bien cuidadas

Es conveniente que los cristianos tengan amplio acceso a la Sagrada Escritura. Por ello la Iglesia, ya

inteligencia de que ellos gozaban, amaestrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo ² y por la luz del Espíritu de verdad ³. Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la condición de las Iglesias, reteniendo por fin la forma de proclamación, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús ⁴. Escribieron, pues, sacándolo ya de su memoria o recuerdos, ya del testimonio de quienes «desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra» para que conozcamos «la verdad» de las palabras que nos enseñan (cf. Lc 1, 2-4).

20. Los restantes escritos del Nuevo Testamento

El canon del Nuevo Testamento, además de los cuatro evangelios, contiene también las cartas de san Pablo y otros libros apostólicos escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, con los cuales, según la sabia disposición de Dios, se confirma todo lo que se refiere a Cristo Señor, se declara más y más su genuina doctrina, se manifiesta el poder salvador de la obra divina de Cristo, se cuentan los principios de la Iglesia y su admirable difusión y se anuncia su gloriosa consumación.

El Señor Jesús, pues, estuvo con los apóstoles como había prometido (d. Mt 28,20), y les envió el Espíritu Consolador para que los introdujera en la verdad completa (d. Jn 16, 13).

² Cf. Jn 14, 26; 16, 13.

³ Jn 2, 22; 12, 16; 11,51-52; cL 14,26; 16, 12-13; 7, 39.

⁴ Cf. Instr. *Sancta Mater Ecclesia*, publicada por la Comisión Bíblica: AAS 56 (1964) 715.

desde sus principios, tomó como suya la **antiguísima** versión griega del Antiguo Testamento, llamada de los Setenta, y conserva siempre con honor otras traducciones orientales y latinas, sobre todo la que llaman Vulgata. Pero como la palabra de Dios debe estar siempre disponible, la Iglesia procura, con solicitud materna, que se redacten traducciones aptas y fieles en varias lenguas, sobre todo de los textos primitivos de los sagrados libros. Y si estas traducciones, oportunamente y con el beneplácito de la autoridad de la Iglesia, se llevan a cabo incluso con la colaboración de los hermanos separados, podrán usarse por todos los cristianos.

23. Deber apostólico de los católicos doctos

La Esposa del Verbo encarnado, es decir, la Iglesia, enseñada por el Espíritu Santo, se esfuerza en acercarse, de día a día, a la más profunda inteligencia de las Sagradas Escrituras para alimentar sin desfallecimiento a sus hijos con las divinas enseñanzas; por lo cual fomenta también convenientemente el estudio de los Santos Padres, tanto del oriente como del occidente, y de las sagradas liturgias. Los exégetas católicos y demás teólogos deben trabajar, aunando diligentemente sus fuerzas, para investigar y proponer las Letras divinas, bajo la vigilancia del sagrado magisterio, con los instrumentos oportunos, de forma que el mayor número posible de ministros de la palabra puedan repartir fructuosamente al pueblo de Dios el alimento de las Escrituras, que ilumine la mente, robustezca las voluntades y encienda los corazones de los hombres en el amor de Dios ¹.

¹ Cf. Pío XII, ene. *Divino affiante*: EB 551, 553-567; Pont. Como Bíblica, *Instructio de S. Scriptura in Clericorum Seminariis et Religiosorum Collegiis recte docenda*, del 13 de mayo de 1950: AAS 42 (1950) 495-505.

El sagrado Concilio anima a los hijos de la Iglesia dedicados a los estudios bíblicos para que la obra felizmente comenzada, renovando constantemente las fuerzas, la sigan realizando con todo celo, según el sentir de la Iglesia ².

24. Importancia de la Sagrada Escritura para la teología

La sagrada teología se apoya, como en cimiento perpetuo, en la palabra escrita de Dios, al mismo tiempo que en la sagrada Tradición, y con ella se robustece firmemente y se rejuvenece de continuo, investigando a la luz de la fe toda la verdad contenida en el misterio de Cristo. Las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios y, por ser inspiradas, son en verdad la palabra de Dios; por consiguiente, el estudio de la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de la sagrada teología ³. También el ministerio de la palabra, esto es, la predicación pastoral, la catequesis y toda instrucción cristiana, en que es preciso que ocupe un lugar importante la homilía litúrgica, se nutre saludablemente y se vigoriza santamente con la misma palabra de la Escritura.

25. Se recomienda la lectura de la Sagrada Escritura

Es necesario, pues, que todos los clérigos, sobre todo los sacerdotes de Cristo y los demás que, como los diáconos y catequistas, se dedican legítimamente al ministerio de la palabra, se sumerjan en las Escrituras con asidua lectura y con estudio diligente, para

² Cf. Pío XII, *ibid.*: EB 569.

³ Cf. León XIII, ene. *Providentissimus*: EB 114; Benedicto XV, ene. *Spiritus Paraclitus*: EB 483.

que ninguno de ellos resulte «predicador vacío y superfluo de la palabra de Dios, que no la escucha en su interior»⁴, puesto que debe comunicar a los fieles que se le han confiado, sobre todo en la sagrada liturgia, las inmensas riquezas de la palabra divina. De igual forma el santo Concilio exhorta con vehemencia a todos los cristianos, en particular a los religiosos, a que aprendan «el sublime conocimiento de Jesucristo» (Flp 3, 8) con la lectura frecuente de las divinas Escrituras. «Porque el desconocimiento de las Escrituras es desconocimiento de Cristo»⁵. Lléguese, pues, gustosamente, al mismo sagrado texto, ya por la sagrada liturgia, llena del lenguaje de Dios, ya por la lectura espiritual, ya por instituciones aptas para ello, y por otros medios que, con la aprobación o el cuidado de los pastores de la Iglesia, se difunden ahora laudablemente por todas partes. Pero no olviden que debe acompañar la oración a la lectura de la Sagrada Escritura para que se entable diálogo entre Dios y el hombre; porque «a él hablamos cuando oramos, y a él oímos cuando leemos las palabras divinas»⁶.

Incumbe a los prelados, «en quienes está la doctrina apostólica»? , instruir oportunamente a los fieles a ellos confiados para que usen rectamente los libros sagrados, sobre todo del Nuevo Testamento, y especialmente los evangelios, por medio de traduc-

ciones de los sagrados textos que estén provistas de las explicaciones necesarias y suficientes para que los hijos de la Iglesia se familiaricen sin peligro y provechosamente con las Sagradas Escrituras y se penetren de su espíritu.

Háganse, además, ediciones de la Sagrada Escritura, provistas de notas convenientes, para uso también de los no cristianos y acomodadas a sus condiciones, y procuren los pastores de las almas y los cristianos de cualquier estado esparcirlas como puedan con toda habilidad.

26. Epílogo

Así, pues, con la lectura y el estudio de los Libros Sagrados «la palabra de Dios se difunda y respaldanza» (2 Tes 3, 1), Yel tesoro de la revelación, confiado a la Iglesia, llene más y más los corazones de los hombres. Como la vida de la Iglesia recibe su incremento de la renovación constante del misterio eucarístico, así es de esperar un nuevo impulso de la vida espiritual de la acrecida veneración de la palabra de Dios, que «permanece para siempre» (Is 40, 8; d. 1 Pe 1, 23-25).

Todas y cada una de las cosas incluidas en esta constitución han obtenido el beneplácito de los Padres del sacrosanto Concilio. Y Nos, en virtud de la potestad apostólica confiada a Nos por Cristo, todo ello, juntamente con los venerables Padres, lo aprobamos, decretamos y establecemos en el Espíritu Santo, y ordenamos que se promulgue para gloria de Dios lo que ha sido sancionado conciliarmente.

En San Pedro, 18 de noviembre de 1965.

Pablo, obispo de la Iglesia católica

⁴ San Agustín, *Serm.* 179,1: PL 38,966.

⁵ San Jerónimo, *Como in Is.* prol.: PL 24, 17; cL Benedicto XV, enc. *Spiritus Paraclitus*: EB 475-480; Pío XII, enc. *Divino afflante*: EB 544.

⁶ San Ambrosio, *De officiis ministrorum*, 1,20,88: PL 16, 50.

⁷ San Ireneo, *Adv. haer.*, IV 32,1: PG 7,1071 (49,2).

EN TÜRNU ALA «DEI VERBUM»

La constitución *Dei Verbum* se inscribe en una larga tradición, como señala el preámbulo: «Siguiendo las huellas de los Concilios Tridentino y Vaticano 1, este Concilio quiere proponer la doctrina auténtica sobre la revelación y su transmisión» (Preámbulo, n. 1). Esta inscripción en la tradición se reconoce en la preocupación constante de apoyarse en las Escrituras, de referirse a los Padres de la Iglesia y a los Concilios anteriores, como demuestran las ediciones anotadas de la constitución. Sin embargo, el documento no se contenta con repetir el pasado: en muchos puntos es innovador (¿acaso una de las consignas del Concilio no era el «aggiornamento», la puesta al día?), aunque esta innovación se apoya siempre en la tradición. Me gustaría hacer aquí algunas reflexiones en torno al documento conciliar a partir de las cuestiones más nuevas que aborda.

HISTORIA Y REVELACION

Importancia de la historia

La dimensión histórica se subraya en varias ocasiones: «El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio» (n. 2). El capítulo IV de la constitución subraya la importancia de la historicidad de los grandes acontecimientos de la Biblia, desde Abrahán hasta los profetas (n. 14). Para los evangelios, esta afirmación es todavía más firme: «La santa madre Iglesia ha defendido siempre y en todas partes con firmeza y

máxima constancia que los cuatro evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin dudar, narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la ascensión» (n. 19).

El documento conciliar precisa que esta historicidad no puede comprenderse como una simple transcripción de los hechos brutos. Efectivamente, en la redacción de los escritos sagrados, y especialmente de los evangelios, intervienen dos factores: en primer lugar, la relectura pascual: «Después de este día (de la ascensión), los apóstoles comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daban la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de la verdad» (n. 19); Y en segundo lugar, el proyecto literario y teológico propio de cada autor: «los autores sagrados compusieron los cuatro evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando el estilo de proclamación» (n. 19).

Desde la aparición del documento conciliar se han recogido ampliamente muchas de sus expresiones: «la palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano» (n. 13); los autores sagrados «usaban de todas sus facultades y talentos... , como verdaderos autores» (n. 11).

¿Qué historicidad?

La insistencia en la historicidad de la revelación coincide con una preocupación importante que había sido objeto de largos debates durante todo el siglo XX y de manera especial en el momento del concilio Vaticano II. La crítica de Bult-

mann*, cuarenta años antes del Concilio, introdujo la sospecha sobre los datos evangélicos y condujo a la Comisión Bíblica a publicar en pleno Concilio, en 1964, un año antes del texto sobre la revelación, una Instrucción sobre *La interpretación de los evangelios* (cf. p. 37). Este texto subraya la densidad del texto evangélico, testigo al mismo tiempo del Jesús de la historia, de la fe pascual de los discípulos y de la redacción de los evangelios.

No se ha cerrado todavía el debate, veinticinco años después del documento conciliar. Las concepciones de los exégetas varían ampliamente en función de su sensibilidad, de su pertenencia confesional en muchas ocasiones, de los criterios y de los métodos utilizados. Los debates actuales sobre la teoría de las cuatro fuentes del Pentateuco están provocadas en gran parte por un cuestionamiento de la historicidad de los relatos patriarcales. En el caso de los evangelios, los especialistas se muestran divergentes en la calificación histórica de los pasos dados en la redacción de los mismos. Todo esto es normal, una vez que esté a salvo la historicidad global de la revelación y del hecho "Jesús".

Efectivamente, la Biblia es un libro histórico por varios títulos. Centrada en primer lugar en el éxodo como acontecimiento fundador, narra lo que tuvo lugar en cierta ocasión: la irrupción de Dios en la humanidad, tal como está inscrita en la historia y en la geografía. Desde los patriarcas hasta Jesús y la Iglesia primitiva, la Biblia pone en escena el encuentro histórico y concreto entre Dios y unos hombres que viven en el tiempo y en el espacio. Sean cuales fueren los planteamientos de la exégesis, tendrá que salvaguardar la existencia de unos hechos históricos en el origen de la Biblia.

Además, la Biblia es también histórica porque se fue escribiendo a lo largo de un milenio. Refleja, por tanto, la historia del pueblo de Israel con una mezcla de elementos fechados y ya caducados y otros datos que siguen siendo válidos en nuestros días. Estas dos afirmaciones están presentes en el documento a unas líneas de distancia: «Dichos libros inspirados conservan para siempre su valor» (n. 14), «aunque contienen elementos imperfectos y pasajeros» (n. 15).

Hoy los debates sobre este punto entre los exégetas se han hecho más serenos. A propósito de la historicidad en

particular, los mismos discípulos de Bultmann* han corregido los excesos de su maestro: así, Kasemann* ha insistido en la historicidad necesaria de Jesús, no sólo por razones metodológicas, sino por causa de las exigencias de la fe. Sin embargo, sigue vivo el debate sobre algunos puntos, como son los evangelios de la infancia y los milagros.

Pero la historicidad no significa una reproducción pura y simple de los hechos. La crítica literaria nos ha enseñado que la literatura es siempre construcción de una nueva realidad; pues bien, la Biblia es también literatura. Como todo libro, la Biblia es el resultado de un trabajo literario y teológico: ¿qué realidad es la que se asoma en estos libros? Hay que guardarse de los juicios definitivos y globales y tratar los libros y los textos caso por caso. Entre la relativa objetividad de los relatos de los libros de los Reyes y el carácter ficticio del libro de Jonás hay todo un abismo. Pero la verdad es que escribir es siempre en gran parte (una parte que siempre hay que apreciar) reconstruir la realidad. Sucede que «lo que pasó de verdad» no nos es directamente accesible, dada la solidez y la armonía de la construcción final.

LA BIBLIA: UN LIBRO

La *Dei Verbum* subraya la importancia de «tener en cuenta con no menor cuidado el contenido y la unidad de toda la Escritura, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado» (n. 12). Esta Escritura está unificada en sus dos partes porque «Dios es el autor que inspiró los libros de ambos Testamentos, de modo que el Antiguo encubriera el Nuevo, y el Nuevo descubriera el Antiguo» (n. 16).

Los géneros literarios

¿Hay que hablar de la Biblia en singular o en plural? Los especialistas que estudian la Biblia se ven impresionados al principio por la diversidad de escritos, tanto por la época de su composición como por su género literario. Desde la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943), esta atención a la manera de escribir de los antiguos es la condición primera

para una buena inteligencia de las Escrituras. La *Dei Verbum* recuerda a los exégetas que deben «tener muy en cuenta los modos de pensar, de expresarse, de narrar» (n. 12). Recogiendo una clasificación de P. Ricoeur (*La révélation*. Bruxelles 1977), podemos decir que la Biblia va haciendo desfilar sucesivamente cinco modos de discurso:

- el discurso *profético*, discurso de revelación por excelencia, en el que uno habla en nombre de otro: «Dios dice»;
- el discurso *narrativo*, en el que «los acontecimientos parecen contarse por ellos mismos»; aquí, más que ellocutor, son los hechos narrados los objetos de la revelación;
- el discurso *prescriptivo*, que propone al creyente una atención obediente; hay que poner en práctica la Torá a través de las diversas legislaciones que se suceden en la vida de Israel;
- el discurso *sapiencial*, en el que Dios parece a veces extrañamente lejano, mientras que el hombre plantea paciente y lúcidamente sus cuestiones hasta las últimas consecuencias, aunque éstas suenen a menudo como un callejón sin salida;
- el discurso *hímnico* es palabra del hombre creyente frente a Dios, reconocido como interlocutor en un «tú» dialogal.

Esta clasificación necesitaría algunas subdivisiones; para nuestro propósito basta esto, sin embargo, para ilustrar el aspecto de «biblioteca» que no puede negarse a la Biblia. Cronológicamente, este plural es lo primero: *ta biblia* signifi- ca en griego «los libros».

Del plural al singular

¿Cómo justificar entonces ese singular que subraya la *Dei Verbum*? ¿Cómo transformar un conjunto de escritos en un libro coherente? No basta con agrupar arbitrariamente unos escritos diversos por su tiempo y por su contenido. Se necesitan por lo menos tres condiciones: un autor, responsable del conjunto de los escritos; una intriga que unifique el conjunto del libro; un acto final que dé la última mano a la obra, un visto bueno definitivo e irreversible.

Si nos fijamos en la Biblia, comprobamos que se han cumplido estas tres condiciones. Es verdad que no existe en la Biblia ningún testimonio explícito según el cual toda la Biblia o incluso uno de sus libros haya sido compuesto bajo la inspiración y mucho menos bajo el dictado de Dios. Sin embargo, la tradición judía y cristiana ha afirmado siempre que la Biblia viene de Dios. El Nuevo Testamento (Mc 7, 13) habla del Antiguo Testamento como de «la Palabra de Dios»; 2 Tim 3, 16 afirma que «toda escritura ha sido inspirada por Dios». Clemente de Roma habla de «las Escrituras santas que son verdícas, que nos vienen del Espíritu Santo» (*Ad Corinthios*, 45, 2). Los Padres de la Iglesia son unánimes en este punto. Contentémonos con citar a san Jerónimo: «Las Escrituras han sido escritas y publicadas por el Espíritu Santo» (*In Michaeam*, 7, 5-7).

Dios, autor de las Escrituras: tal es la expresión que proclamaron la mayor parte de los grandes concilios que tuvieron que defender las Escrituras o más particularmente el Antiguo Testamento contra los que intentaban rechazarlo. Así, frente a un cuestionamiento de algunos escritos de la Biblia, el concilio de Trento afirma que hay que recibir «todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento porque Dios es su autor». Viene a continuación la lista exhaustiva de estos libros: «La santa Iglesia romana cree, profesa y predica con toda firmeza... un solo y mismo Dios como autor del Antiguo y del Nuevo Testamento...», puesto que los santos de los dos Testamentos hablaron bajo la inspiración del mismo Espíritu Santo».

Además de un solo autor, se necesita una intriga, con un comienzo y un fin, unas transformaciones a lo largo del relato, una conclusión. Los cristianos dan el nombre de Biblia al conjunto constituido por el Antiguo y el Nuevo Testamento. ¿Cuál es la intriga que unifica a los cuarenta y seis libros del Antiguo Testamento y a los veintisiete del Nuevo? ¿Cuál es la dinámica que abre un camino en este inmenso bosque de la Biblia? La intriga del libro puede resumirse así: es la historia pacientemente vivida y narrada de un encuentro entre un Dios y un pueblo. De este modo, la Biblia narra la lenta manifestación de un Dios a su pueblo. Dios se dice a un pueblo; un pueblo nos cuenta a su Dios. La

intriga culmina al mismo tiempo que se manifiesta por completo en la llegada histórica de Jesús.

El texto del Concilio destaca bien el vínculo tan estrecho que existe entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: «El Antiguo encubre al Nuevo y el Nuevo descubre el Antiguo» (n. 16). Esta conexión tan estrecha permite captar la diferencia entre los judíos y los cristianos. Por una parte, las dos comunidades comparten la misma intriga: la una y la otra leen la Biblia como la epifanía de Dios al pueblo escogido. Pero divergen en la consumación de esta epifanía. Para los judíos, el Dios del Sinaí se manifiesta de forma eminente a través de la Torá, expresión del designio de Dios entre los hombres. Para los cristianos, Jesucristo es la revelación absoluta, la imagen de Dios entre los hombres. La *Dei Verbum* subraya la función de Jesús como intérprete de las Escrituras: «Los libros íntegros del Antiguo Testamento, incorporados a la predicación evangélica, alcanzan y muestran su plenitud de sentido en el Nuevo Testamento y a su vez lo iluminan y explican» (n. 16).

En definitiva, los judíos y los cristianos no leen por completo el mismo libro. Comenzando de la misma manera, sus libros no acaban de forma idéntica. Es el tercer rasgo que forma el libro: el acto que pone el punto final, el que decide que en adelante «no hay nada que añadir ni nada que cortar».

Esta canonización de las Escrituras es un acto complejo, que la mayor parte de las veces resulta inaccesible a la mirada de los historiadores. Pero se puede advertir el papel decisivo de la comunidad que muchas veces, a lo largo de mucho tiempo, distinguió entre varios escritos a los que estaban destinados a entrar en el libro. Los samaritanos cerraron su libro en el Pentateuco. Los judíos, en la reorganización del judaísmo después del año 70 (Yabné), pusieron punto final a su escritura revelada adoptando la lista farisea de los libros inspirados. Para los cristianos, Jesús se convirtió, según la fórmula de la *Carta de Bernabé*, en «el que hace conocer el pasado, explica el presente y da una inteligencia del futuro» (5, 3). Su canon se cerró entre el siglo II y IV, bajo la triple influencia de las comunidades cristianas inspiradas en su discernimiento, de las autoridades de la Iglesia

llamadas a tomar las últimas decisiones, y también a veces bajo la presión de las herejías, como la de Marción, a mediados del siglo 11, que quería excluir el Antiguo Testamento.

LA ESCRITURA Y LA TRADICION

La Tradición y las tradiciones

No es de extrañar que el documento conciliar conceda un lugar importante a la relación Escritura / Tradición. Ya en el preámbulo indica: «Siguiendo las huellas de los Concilios Tridentino y Vaticano I, este Concilio quiere proponer la doctrina auténtica sobre la revelación y su transmisión» (n. 1). A propósito de las relaciones entre la una y la otra, el documento precisa: «La Tradición y la Escritura están estrechamente unidas; manan de la misma fuente (*ex eadem divina scaturigine*), se unen en un mismo caudal corren hacia el mismo fin» (n. 9). La insistencia en la unicidad de la revelación aparece en varias ocasiones: «La Tradición y la Escritura constituyen un solo depósito sagrado de la palabra de DIOS, confiado a la Iglesia» (n. 10).

Una de las mayores discrepancias entre católicos y protestantes se refiere al papel respectivo de la Escritura y de la Tradición. ¿*Sola Scriptura* o Escritura y Tradición, o sea, dos fuentes? Se trata de un debate permanente, que ha o puesto a reformados y católicos desde el concilio de Trento. Sabido es que la noción de tradición se ha visto a veces desviada de su sentido original. La transmisión viva de las Escrituras enriquecidas por la lectura de la Iglesia fue tendiendo, durante la Edad media, a convertirse en una realidad autónoma, en una fuente independiente, que podía competir a veces con las Escrituras y hasta domesticarlas a su servicio. Contra este peligro, Lutero y otros muchos con él invocan la autoridad única de las Escrituras. Erasmo ironizaba a propósito de esos teólogos que «modelan y remodelan a su antojo, como si fueran cera, las letras sagradas...», que son como una piel que estiran a su gusto» (*Elogio de la locura*, LIII y LXIV).

El concilio de Trento evitó tomar posición sobre la exis-

tencia de dos fuentes de la revelación. Fueron los comentaristas posteriores los que tendieron a acentuar el dualismo, afirmando la existencia de dos fuentes. El documento del Vaticano II quiso superar esta polémica sobre las «dos fuentes», hablando de «una misma fuente divina».

Sin entrar en los debates de fondo, me parece realmente que en la actualidad han quedado superadas tanto la afirmación luterana de la *sola Scriptura* como la canonización de dos fuentes de la revelación. La reflexión sobre el origen de la Biblia y su lenta canonización por obra de una comunidad, el reconocimiento del hecho de su lectura, hacen ver que jamás se dará la escritura desnuda. El pastor Dumas prefería la fórmula *tota Scriptura* a la de *sola Scriptura*. Cuando se acaba el tiempo de la Escritura, no es cierto que se abra el tiempo de las repeticiones monótonas. La tradición es ese acto de lectura continuamente repetido que se hunde en las Escrituras y hace surgir de ella sentidos disponibles. La Escritura sigue viviendo, y en adelante las relecturas que hace de ella la Iglesia le conceden al libro una profundidad nunca definitiva: «La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios» (n. 8).

El acuerdo sobre las Escrituras

Escritura y Tradición: la exégesis reciente ha mostrado que los católicos y los protestantes no siempre están tan opuestos como se pensaba a propósito de la *Scriptura sola*, o que al menos sus divergencias se arraigan en motivaciones que a veces no dependen de sus opciones confesionales. Estamos lejos del siglo que siguió al concilio de Trento, durante el que se multiplicaron las publicaciones apologéticas tanto del lado protestante como del lado católico. Los protestantes demostraban entonces que las Escrituras daban la razón a la Reforma; los católicos probaban con las mismas Escrituras que sus adversarios carecían de razón. Después del Concilio Vaticano II, varias experiencias concretas han mostrado que las separaciones no se basan nunca directamente en la Escritura. La *Traducción Ecuménica de la Biblia* (TOB) presenta un texto común a los católicos y a los

protestantes: no solamente se ha logrado el acuerdo en la forma de traducir, sino también muchas veces en la interpretación. Algunos exégetas americanos de todas las confesiones han estudiado las figuras de Pedro y de María en el Nuevo Testamento, temas candentes en los debates ecuménicos. Pues bien, en estos dos temas que dividen a las Iglesias en la actualidad, los exégetas no han encontrado divergencias en la traducción e interpretación de las Escrituras.

Pero entonces, ¿de dónde nacen las separaciones entre las Iglesias, si las Escrituras no permiten dar razón de ellas? Se trata de causas múltiples y a menudo difíciles de averiguar. La Biblia es un relato abierto, disponible desde siempre para actos de lectura muy diversos. Los protestantes han ayudado a los católicos (y esto se reconoce en la redacción final del documento) a conceder la prioridad a la Escritura, huella escrita de la revelación única de Dios, a lo largo de toda la historia sagrada y especialmente en Jesucristo. Bajo la inspiración del Espíritu, esta Escritura que fue en otros tiempos Palabra viva, vuelve a ser hoy Palabra de vida: «El Espíritu Santo, por quien la voz viva del evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo entero, va introduciendo a los fieles en la verdad plena y hace que habite en ellos intensamente la palabra de Cristo» (n. 8). La historia demuestra que la Tradición viva de la Iglesia corre a veces el riesgo de canonizar ciertas tradiciones menores y discutibles. La Escritura debe seguir siendo la referencia que sigue cuestionando las prácticas de los hombres.

Del lado protestante hay sin duda una llamada a superar una interpretación demasiado literal de la *sola Scriptura*. La Escritura disponible para la lectura llevó a algunos cristianos protestantes de Sudáfrica a leer en las Escrituras la justificación del «apartheid». Hoy se sabe que la Escritura sirvió tanto a Savonarola para predicar la revolución como a Bossuet para justificar la estabilidad de la realeza. De hecho, el acto de lectura no se da automáticamente: pide siempre la libertad y por tanto el riesgo: volveremos sobre ello subrayando el redescubrimiento de la lectura como acto creador. La Tradición: ése podría ser el término genérico que designaría las lecturas incesantes del pueblo de Dios a través de la historia.

INTERPRETACION DE LAS ESCRITURAS Y MAGISTERIO

Una función tradicional

El magisterio ocupa un lugar central en el documento conciliar. También aquí esta afirmación recoge la enseñanza tradicional de la Iglesia. El concilio de Trento (1546) afirma en contra de los oponentes: "Para refrenar a ciertos espíritus indóciles, el Concilio decide que nadie, en las materias de fe y de costumbres que forman parte del edificio de la doctrina cristiana, debe atreverse, fiándose de su propio juicio, a desviar la sagrada Escritura hacia su opinión personal, en contra del sentido que ha tenido y que tiene nuestra madre la santa Iglesia, a quien pertenece juzgar del sentido y de la interpretación verdadera de las santas Escrituras». El concilio Vaticano I recogió al pie de la letra estas palabras de Trento. El Vaticano II se inscribe en esta tradición. Citando a Ireneo, la *Dei Verbum* afirma: "Para que este evangelio se conservara siempre vivo y entero en la Iglesia, los apóstoles nombraron como sucesores a los obispos, dejándoles su cargo en el magisterio» (n. 7).

La interpretación de la Escritura es ante todo obra del magisterio: «El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al magisterio de la Iglesia, el cual lo ejercita en nombre de Jesucristo» (n. 10). El texto prosigue con esta matización importante: "Pero el magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio (*ministrat*)» (n. 10). Se habrá observado la oposición entre un vocabulario de «poder» (*magis* = más) y un vocabulario de servicio (*minus* = menos), en torno al cual se puede adivinar un corrimiento en la interpretación tradicional del magisterio.

Este oficio del magisterio es tradicional en la Iglesia. En los primeros siglos, el acontecimiento-Jesús dio origen a una multiplicidad de relatos, y fue necesario que la Iglesia hiciera una especie de selección que llevó a la distinción

entre evangelios canónicos y evangelios apócrifos. Esto se llevó a cabo bajo diversas influencias, como el discernimiento de las comunidades cristianas, llevadas a hacer una selección en la inmensa producción en circulación, la autoridad de los apóstoles y de sus sucesores, responsables en último análisis de las opciones definitivas. A finales del siglo 11, el canon de Muratori (texto en CB 49, 42-43) contiene la casi totalidad de los libros que forman nuestra Biblia actual. Pues bien, muchos creen que este documento refleja el punto de vista oficial de la Iglesia de Roma.

En la Iglesia primitiva, el discernimiento fue necesario, no sólo para la selección de los libros canónicos, sino para la interpretación de las Escrituras. Es verdad que en todo tiempo los libros bíblicos han sido objeto de lecturas diversas: baste recordar las diferencias entre las interpretaciones alegóricas (representadas por la escuela de Alejandría) y las lecturas literales (atestiguadas sobre todo en la escuela de Antioquía). Pero el papel del magisterio se precisó cuando fue menester oponerse a las lecturas heréticas. ¿Cómo establecer la diferencia entre una lectura ortodoxa y una lectura errónea? San Ireneo, enfrentándose a los herejes, da como criterio último de interpretación la regla de fe tal como se ha transmitido en la Iglesia desde los apóstoles: «El verdadero conocimiento es la doctrina de los apóstoles, el antiguo organismo de la Iglesia extendido por todo el mundo. La señal distintiva del cuerpo de Cristo consiste en la sucesión de los obispos, a quienes los apóstoles confiaron cada Iglesia local, de forma que llegue hasta nosotros una conservación no fingida de las Escrituras, una transmisión íntegra de las mismas, sin añadidos ni supresiones, una lectura exenta de fraude y en plena conformidad con las Escrituras, una explicación correcta, armoniosa y exenta de peligro y de blasfemia» (*Adv. haer.*, IV, 33, 8). Más claramente todavía, Tertuliano excluye a los herejes, porque, "al no ser cristianos, no tienen ningún derecho sobre los escritos cristianos y merecen que se les diga: ¿quiénes sois vosotros? ¿Cuándo y de dónde habéis venido? ¿Qué es lo que hacéis, vosotros que no sois de los míos?» (*De praescriptione*, XVIII).

¿Magisterio o ministerio?

La palabra «magisterio» exige algunas precisiones; por otra parte, en su restricción a la jerarquía es de una utilización relativamente reciente. En la Iglesia latina significaba en primer lugar enseñanza común, una especie de *sensus fidei-jum*. En la Edad Media, son los Padres de la Iglesia, comentaristas de la Escritura, los que representan el magisterio. A partir del siglo XVI, esta palabra se aplica ante todo a la autoridad de los doctores, para ir limitándose luego progresivamente a la autoridad jerárquica. Este poder de interpretación de la jerarquía es uno de los puntos que separan a los católicos y a los protestantes. Para los protestantes, la Escritura no tiene necesidad de intermediario: lleva en sí misma su propia interpretación y cada uno de los creyentes es inspirado por el Espíritu para leer las Escrituras sin que nadie le pueda imponer autoritativamente un sentido. Los padres conciliares se mantuvieron fieles a la tradición y el magisterio se atribuyó un papel muy positivo y hasta omnipresente en el documento final: «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» (n. 12). Al final, el texto vuelve a insistir en la importancia del magisterio: «Los obispos, como transmisores de la doctrina apostólica, deben instruir a sus fieles en el uso recto de los libros sagrados» (n. 25).

Sin embargo, los padres conciliares se mostraron muy preocupados en no escribir nada que comprometiera al movimiento ecuménico. El documento final subraya a la vez la prioridad de la Escritura como fuente de la revelación y la sumisión de la autoridad a las reglas de las Escrituras. El evangelio es la «fuente de toda verdad salvadora y de toda norma de conducta» (n. 7). El magisterio no está por encima del evangelio: «El magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio (*ministrat*)» (n. 10).

La insistencia en los géneros literarios (n. 12) muestra la necesidad para todos de someterse a las constricciones del texto y por tanto de respetar ante todo la Escritura en su arraigo histórico. El lugar del exégeta en la elaboración del

sentido (podría haberse hablado del magisterio de los doctores, tal como se decía en las universidades de la edad media) tiende a reequilibrar el magisterio jerárquico, que sigue siendo todavía predominante: «A los exégetas 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» (n. 12).

En este mismo sentido se puede leer: «Los exégetas católicos y los demás teólogos han de trabajar en común esfuerzo y bajo la vigilancia del magisterio para investigar con medios oportunos la Escritura y para explicarla, de modo que se multipliquen los ministros de la palabra capaces de ofrecer al pueblo de Dios el alimento de la Escritura, que alumbré el entendimiento, confirme la voluntad, encienda el corazón en amor a Dios. El santo Sínodo anima a todos los que estudian la Escritura a continuar con todo empeño, con fuerzas redobladas, según el sentir de la Iglesia, el trabajo felizmente comenzado» (n. 23).

25 años después

Después del Vaticano II, sigue en pie el debate en torno al lugar del magisterio y la libertad de los creyentes. Esto se traduce además en tensiones entre los investigadores y el magisterio. Se trata de tensiones seguramente inevitables y finalmente fecundas. Pero se han operado algunos desplazamientos que vale la pena subrayar. En primer lugar, hay que reafirmar el lugar insustituible en la Iglesia de una instancia superior que sea signo para la comunidad cristiana de que el libro se lo ha dado Dios y de que lo comparten todos los creyentes del mundo, desde el comienzo hasta hoy. Sin este lugar de referencia, el libro corre el peligro de convertirse en una escritura como las demás, entregada a la fantasía de cada lector o de cada comunidad. La Iglesia es servidora y maestra de los escritos; está sometida a sus exigencias y al mismo tiempo es responsable de su fecundidad en las diversas comunidades cristianas.

En segundo lugar, hay que apresurarse a señalar que la

autoridad de la Iglesia no puede ya ejercerse de forma monárquica y a veces arbitraria, como ha podido ocurrir a veces en la historia. En el análisis de las causas de la crisis modernista y de su amplitud, varios especialistas han observado la pobreza de la enseñanza de las Escrituras en las universidades y en los seminarios. Esto significa que la autoridad de la Iglesia, inspirada por el Espíritu, no será recibida más que cuando esté debidamente informada; es ésta una de las recomendaciones del texto conciliar, que señala como función de los estudios de los especialistas la de permitir que la Iglesia vaya «madurando» en su juicio con su trabajo preparatorio (n. 12). La Comisión Bíblica, fundada en 1902 por León XIII para defender la ortodoxia, sigue funcionando todavía, pero hoy actúa con mucha mayor sutileza y respeto, como lo demuestran las últimas intervenciones de esta instancia sobre la cristología y la diversidad de ministerios en la Biblia.

Finalmente, en la diversidad de funciones en la Iglesia los creyentes han aprendido a acceder directamente a las Escrituras, sin recibirlas a través de unos filtros. Durante mucho tiempo, la Iglesia católica se mostró vacilante a la hora de poner en manos de todos los escritos bíblicos, quizá porque tenía miedo de abrir el camino a lecturas desviadas, como pudieron hacer temer ciertas prácticas salidas del protestantismo. Pero, recogiendo una fórmula del padre de Lubac, podemos decir que «es un pecado aprender el catecismo contra alguien». La adhesión de los protestantes a la Escritura es una riqueza y no hay que condenarla con el pretexto de que puede ser peligrosa. El texto del Concilio anima a los creyentes a hacerse lectores asiduos de las Escrituras. La palabra de Dios «constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual» (n. 21). Los pastores, los teólogos y los exégetas tienen que movilizarse para guiar a los fieles hacia el libro, «de modo que se multipliquen los ministros de la palabra capaces de ofrecer al pueblo de Dios el alimento de la Escritura, que alumbró el entendimiento, confirme la voluntad, encienda el corazón en amor a Dios» (n. 23). Se subraya por tanto la importancia de la práctica de la Escritura, especialmente en la liturgia: «Toda la predica-

ción de la Iglesia, como toda la religión cristiana, se ha de alimentar y regir con la Sagrada Escritura» (n. 21).

En el documento conciliar están presentes los fieles, pero no ocupan todavía el lugar que les corresponde: «A lo largo de toda la constitución, la palabra 'fiel' -empleada ocho veces en sentido estricto y otras ocho con expresiones análogas, vgr.: 'hijos de la Iglesia'- se toma en un contexto en el que el creyente es objeto de la acción de la jerarquía o sujeto de deberes. Así, por ejemplo, se dice que es 'alimentado, instruido, informado, exhortado...'. El laico ve que se le atribuye una función receptora de la Palabra instituida, de alumno y de aprendiz necesitado» (G. Defois, *La Constitución Dei Verbum et les fonctions sociales de l'Écriture*: Rech. Science Relig. [1975] 478).

Pasados veinticinco años, los laicos reivindican a menudo un reconocimiento mayor. En el plano bíblico, por lo menos, se están moviendo las cosas. El movimiento bíblico empieza a dar fruto; los grupos bíblicos se van haciendo cada vez más numerosos. Las lecturas se multiplican en toda su diversidad. Sin embargo, el magisterio sigue siendo indispensable, no tanto para sancionar, como para conservarle al libro toda su fuerza de interpelación y de revelación y para servir de memoria *viva* para los creyentes que sienten la tentación de encerrarse en sus lecturas. Por poner el ejemplo del obispo en su diócesis, a él le corresponde ejercer un ministerio de comunión y de vigilancia frente -a todos los creyentes y todos los grupos lectores de la Biblia; está allí para recordar a cada creyente y a cada grupo que el libro es un bien compartido por otros y transmitido por los creyentes que les precedieron.

INSPIRACION y VERDAD DE LA ESCRITURA

La Biblia en su conjunto es Palabra de Dios. Dios ha hablado y su Palabra ha quedado fijada en un escrito. Decir: «Dios es el autor de las Escrituras» es afirmar que la Biblia

no es un libro como todos los demás que tienen en común el haber sido escritos por unos hombres. Si la Biblia es palabra de Dios, tiene que ser verdadera y fuente de toda verdad.

La verdad total

Un inmenso período de la historia de la exégesis ha estado caracterizado por la sacralización absoluta de la Escritura como fuente de toda verdad. «Dios es el autor de las Escrituras», repetirá la tradición en todos los documentos oficiales, fiel en esto al dato bíblico, a los Padres de la Iglesia y a las proclamaciones oficiales de los grandes concilios, hasta llegar el Vaticano 11. Si Dios es el autor de las Escrituras, éstas no solamente son verdaderas, sino que constituyen la referencia para juzgar toda la verdad posible, pasada, presente y futura. Por consiguiente, leer las Escrituras será siempre volvernos hacia la norma, para verificar la correspondencia entre la posible novedad y la verdad eterna. «En este libro -decía san Agustín-, cuando encuentro una afirmación que parece ir en contra de la verdad, entonces no dudo de que, o bien el texto (de mi ejemplar) es inexacto, o bien el traductor no ha reproducido correctamente el texto original, o bien mi inteligencia es deficiente» (*Carta 82: PL 33, citada por O. Loretz, Quelle est la vérité de la Bible? Le Centurion, Paris 1970, 78*).

De este período ideal pre-crítico hemos de retener que toda verdad nueva debe estar ya contenida en el libro, puesto que ha sido escrito por Dios. Por tanto, puede decirse que la lectura no puede ser nunca nueva. Si parece entrar en contradicción con el libro, tiene que ser rechazada. Uno de los signos lingüísticos más impresionantes es la connotación siempre negativa en los documentos pontificios del vocabulario *novus*, o *novitas*. Se rechaza siempre la novedad en beneficio de la tradición.

No entra dentro de nuestro propósito trazar una historia de la crítica. Quedémonos simplemente con el hecho de que ésta fue recibida la mayor parte de las veces como un cuestionamiento de una verdad tradicional, como una nove-

dad inconciliable con la tradición. La figura de Galileo se ha llegado a convertir en un símbolo de los cuestionamientos nuevos que persistió hasta el Vaticano 11. En una carta a un amigo suyo, Galileo establecía una oposición entre «los que, a costa de sus propios sudores y de sus viejos estudios, consiguen alguna verdad admirable y nueva», y aquellos otros que «llevan una vida ociosa e inerte y van proclamando que nada nuevo puede añadirse a lo que ya ha sido encontrado» (citado por Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée galléenne*, en *La révolution galiléenne*, t. 1. Payot, Paris 1969, 93).

Refiriéndose a Richard Simon*, que había introducido algunas ideas nuevas sobre el Pentateuco, decía Bossuet: «La tradición de la Iglesia y de los santos Padres es todo lo que necesitan quienes la conocen para establecer perfectamente el fondo de la religión. Los que utilizan todo su saber en revolver los libros de los rabinos corren casi siempre el peligro de alejarse demasiado de la verdad» (*Oeuvres complètes*. Garnier, 532). Con Bossuet, la mayor parte de sus amigos creían que la más pequeña concesión abría un resquicio a otras concesiones más graves: «Un verdadero ortodoxo -decía- lo es en todo; si hace alguna innovación en algún sitio, sabe muy bien que da paso a que se innove en otros; y de esta manera se hace culpable si no sostiene igualmente en todo y por todas partes la plenitud del texto» (o. c., 57).

Durante largos años, especialmente en los momentos de la crisis modernista, fue violento el conflicto entre el libro de la Biblia y el libro de la ciencia. La ciencia naciente exigía, muchas veces con arrogancia, que se le concediera un sitio en la casa de la verdad, monopolizada por la casa de la Biblia y por la Iglesia, que era «su dueña y servidora». La verdad bíblica parecía ceder terreno bajo los golpes de los nuevos descubrimientos astronómicos, paleontológicos, históricos y literarios.

Verdad y salvación

Aunque sea brevemente, conviene subrayar la importancia de la encíclica *Divino afflante Spirítu* (1943), al señalar que la verdad debe apreciarse en función de los géneros literarios de cada uno de los textos. Le correspondería al concilio Vaticano II y al documento *Deí Verbum* retirar definitivamente todas las ambigüedades para situar a la verdad bíblica en su verdadero lugar, diferente del de todas las demás verdades. En el preámbulo, el Concilio sitúa resueltamente la verdad de la revelación en el terreno de la salvación: «Este Concilio quiere proponer la doctrina auténtica sobre la revelación y su transmisión: para que todo el mundo lo escuche y crea, creyendo espere, esperando ame» (n. 1). La revelación se centra en Jesucristo y en su relación específica con la salvación: «La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación» (n. 2),

Se habrá observado cómo el Concilio pone en relación la verdad con la salvación. Un pasaje del capítulo III habría de ser objeto de calurosos debates. El anteproyecto indicaba que la revelación «excluía todo error en el terreno religioso y profano»; de ahí el término tradicional hasta entonces de *inerrancia* (ausencia de error), un término negativo marcado por un contexto defensivo. Este texto fue corregido y se habló de una «verdad salvífica». Estas pocas palabras dieron lugar a apasionadas discusiones e incluso a una intervención ante el papa Pablo VI, ya que había un grupo de obispos que consideraba que la fórmula «verdad salvífica» restringía el terreno de la inspiración. Finalmente, la fórmula que se promulgó decía: «Como todo lo que afirman los hagiógrafos, o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra (*Veritas quam Deus nostrae salutis causa..*)» (n. 11).

Esta misma idea se encuentra en otro lugar: «Por medio de la revelación, Dios quiso manifestarse a sí mismo y sus planes de salvar al hombre» (n. 6). El capítulo V, dedicado al

NT, subraya de antemano que la palabra de Dios es «fuerza de Dios *para la salvación del que cree*» (n. 17). En este mismo sentido puede verse el n. 19. Las palabras señaladas designan de forma explícita la verdad que el creyente tiene derecho a esperar de las Escrituras.

De esta manera, la *Deí Verbum* permite situar la verdad bíblica en su lugar propio, sin paralelismos ni competitividad con las verdades científicas. Ya san Agustín escribía: «No leemos ciertamente en la Biblia que el Señor dijera: 'Os envío el Paráclito, que os enseñará la marcha del sol y de la luna'. Lo que él quería de verdad era hacer cristianos, no matemáticos». Y el cardenal Baronio, a finales del siglo XVI, se expresaba de este modo: «El Espíritu Santo no tiene la intención de enseñarnos cómo es el cielo, sino cómo se va a él.»

Así, pues, para apreciar la verdad de la Biblia es esencial preguntarse: «¿De qué verdad se trata? Dios no ha utilizado al hombre lo mismo que utiliza un escritor su estilográfica. Ese fue el motivo de que por mucho tiempo se creyera que todos los relatos de la Biblia eran verdaderos tanto en el plano científico como teológico. Realmente, el escritor bíblico sigue siendo un hombre de su tiempo, con su visión del mundo, su lenguaje y su cultura. Cuando Josué detiene el sol (Jos 10), esto no significa que el sol gire alrededor de la tierra por la sencilla razón de que lo diga la Biblia. El concilio Vaticano II, al hablar de la verdad bíblica, precisó que esta verdad tenía que comprenderse «en relación con la salvación». Es ésta una afirmación importante, ya que sitúa a la verdad bíblica en una región a la que la ciencia no puede tener acceso. La ciencia nos sigue reservando aún muchas sorpresas. Pero siempre será impotente para hacer lo que pretende la verdad bíblica: traer la salvación a la humanidad.

La inspiración

La *Dei Verbum* no definió la inspiración de la Escritura canonizando un lenguaje teológico concreto. Se contentó con yuxtaponer las dos afirmaciones tradicionales: la Biblia es obra del hombre y obra de Dios. Afirmar que Dios es autor

de las Escrituras no es negar la responsabilidad de los escritores bíblicos. Estos son escritores por entero. Cuando ponen por escrito las tradiciones de Israel, lo hacen a partir de sus cualidades y de sus limitaciones de escritores y de hombres que viven en una cultura determinada. Hoy, la consideración de la Biblia como obra literaria lleva a utilizar todos los métodos de análisis literario en circulación. Este trabajo ayuda ciertamente a comprender mejor la naturaleza propia de la Palabra de Dios.

Así, pues, sus escritos deben resituarse en su época e iluminarse con la ayuda de los escritos profanos producidos por las civilizaciones circundantes. Se creyó por mucho tiempo que la Biblia era la única producción literaria del Próximo Oriente. Hoy sabemos que no es así. Todos los descubrimientos arqueológicos hechos en los siglos XIX y XX han mostrado que Israel participa de una cultura, comparte unas representaciones, se inspira incluso en ciertas producciones que son el fondo común del Próximo Oriente en los milenios segundo y primero antes de Cristo.

¿En dónde hay que buscar entonces la inspiración en el inmenso relato bíblico, si no es en la exactitud histórica ni en la precisión científica? Existen en la Biblia lugares privilegiados en donde sale a flote la inspiración; son, por ejemplo, los textos proféticos en los que el profeta se convierte en «portavoz» de Dios: «Dice el Señor», repite sin cansancio el vidente, prestando su voz al Dios bíblico que sigue revelando a los hombres el misterio de su ser y recordándoles las exigencias de la alianza. Ciertos momentos históricos como el éxodo son también tiempos de luz en los que la presencia de Dios a su pueblo es más palpable que en los demás períodos. El tiempo de Cristo marca la plenitud de la revelación: «Dios, después de haber hablado muchas veces y de diversas formas a nuestros padres por medio de los profetas, en estos días, que son los últimos, nos ha hablado por el Hijo» (Heb 1, 1). Pero la inspiración desborda estos momentos puntuales para atravesar toda la Biblia. La inspiración es como el viento; es un soplo imposible de localizar, del que sólo pueden percibirse sus efectos. No se sabe de dónde viene ni adónde va, pero el movimiento de las hojas de los árboles certifica su presencia. Lo mismo pasa con la

inspiración. Lo que se mueve a lo largo de toda la Biblia es la revelación progresiva de Dios, desprendiéndose lentamente de las imágenes y de las representaciones de los hombres. La Biblia ha conservado las huellas de esta manifestación progresiva de Dios, que termina diciendo su nombre en la persona de Jesucristo.

Pero la inspiración no se reduce a los textos inspirados que nos refieren los grandes acontecimientos de la historia de la salvación y las revelaciones sobre Dios de unas figuras carismáticas. Los textos inspirados tuvieron necesidad de ser acogidos en unas comunidades. Esto es verdad desde el principio. La Biblia no ha llegado a nosotros más que por el hecho de que la comunidad de Israel la escuchó, la rezó, la modeló, la vivió, la transmitió. Por tanto, puede decirse que la comunidad prolongaba la inspiración de las Escrituras. Estas, a su vez, se hicieron también fuentes de inspiración. Todavía hoy, el test último de la inspiración de las Escrituras es su capacidad de inspirar a las comunidades creyentes.

ALGUNAS REFLEXIONES PARA HOY

El libro no se ha acabado, y no es verdad que nosotros estemos condenados a la repetición. Somos hijos de nuestro tiempo, marcados por la modernidad. Leer el evangelio no es regresar a la época fundamentalista, negando todo lo que han hecho de nosotros nuestra historia y nuestra cultura. Nuestra época ha descubierto que leer no es un proceso que vaya por sí mismo, sobre todo cuando se trata de un texto nacido en otro tiempo, producido por y para unos hombres alejados de nosotros de mil maneras. ¿Es posible colmar esta separación? ¿Llegar al texto o más bien asumirlo y traerlo hasta nuestro siglo XX, sin deshacerlo ni renunciar por otra parte a los valores de nuestra cultura? ¿Es posible, por recoger: una imagen del lingüista Humbolt, sacar el libro del círculo mágico (hecho de lenguaje y de cultura) que lo rodea y lo cierra, sin disolverlo o al menos sin deformarlo? Más que en otras épocas, nosotros percibimos los riesgos y

estamos más atentos a nuestros métodos de lectura, es decir, a los caminos trazados por otros para ir de nosotros al texto y del texto a nosotros. Esta conciencia de los métodos, de su relatividad y también de su necesidad es sin duda una de las características de nuestra época.

Esto supone una apertura necesaria: la exégesis nos enseña que la lectura de la Biblia es necesariamente plural, ya que leer es siempre llegar más allá del texto, prolongarlo, escribiendo ese quinto evangelio que sigue escribiéndose desde el final de las escrituras canónicas. El libro es disponible, está abierto a las interpretaciones. La expresión «partir del texto» contiene dos ideas. La primera subraya el punto de partida en el que se arraiga la lectura: partir del texto. La segunda resalta la lejanía, el término de la lectura: partir del texto. Esta conclusión siempre es en parte imprevisible y propia de cada lector y de cada grupo-lector, ya que depende también de las inclinaciones, de la afectividad, del itinerario, del peso histórico que sufre cada uno. En tiempos de la Reforma, los católicos y los protestantes reivindicaban cada uno para sí en contra de los otros la fidelidad a las Escrituras; los unos y los otros produjeron una inmensa literatura para demostrarlo. Hoy hemos comprendido mejor que el libro no basta para dar razón a unos contra los otros, porque sabemos que la lectura de una comunidad no es nunca una repetición mecánica de los textos fundadores. Leer es siempre decir más que el texto leído; es inevitablemente alejarse de él. Es a la vez alejarse y meterse en él. ¿Hasta dónde la lejanía? ¿Hasta dónde la inmersión? Entre el magisterio, «dueño y servidor» de las Escrituras, y cada lector y grupo lector, es indispensable una comunicación para acertar con el lugar respectivo de la lejanía y de la inmersión.

¿Cuál es el lugar y la función de la exégesis crítica? Hoy es de buen tono en algunos ambientes despreciar la exégesis como una aproximación que destruye más bien que construye. Una corriente fundamentalista nacida en los Estados Unidos tiende a buscar en la Biblia unas verdades inmediatas, en una relación afectiva e íntima con el texto. ¿Se puede leer sin haber hecho antes una exégesis crítica? Afortunadamente, sí. Sin embargo, la función crítica es fundamental: impone unos límites, prohíbe delirar sobre el texto, proyectando los propios deseos y los propios sueños. De este modo, la exégesis denuncia ciertas lecturas como callejones sin salida. Pero su tarea principal es la de resituar el texto en el ambiente que lo produjo y descubrir allí la dinámica que se abre a las actualizaciones y a las relecturas sucesivas.

Es evidente que la crítica bíblica no puede ser más que una etapa para un creyente. Los textos están abiertos y las nuevas lecturas muestran la tensión permanente entre la inmersión en un texto y la lejanía del mismo en otra época. Los textos bíblicos forman parte de esos grandes textos de la humanidad, envueltos en esa «oscuridad luminosa» de la que hablaba un crítico. Narran las aventuras de unos hombres, de unas mujeres creyentes, e invitan a los que deseamos ser sus lectores a escuchar pacientemente las palabras, pero sobre todo las intrigas que se indican. No es posible cualquier lectura, y la exégesis histórica conserva su función de subrayar ciertas constricciones del texto. Entre la memoria de las posibilidades del texto y la libertad imprevisible del acto de lectura, queda abierto un camino para que cada lector, así como cada comunidad lectora, guiados por el Espíritu y la Iglesia, se comprometa por él.

Alain MARCHADOUR

Una mirada protestante a la «Dei Verbum»

Pasada la primera sorpresa de un estilo solemne propio de su original latino, el lector protestante ¹ de la constitución *Dei Verbum* encontrará en ella la expresión de su fe en gran parte de este texto, concretamente en los n. 2 a 15, 12 al 22 y 25. Apreciará especialmente la insistencia en Cristo como plenitud personal de la revelación (n. 4), en la acogida de la revelación por la fe (n. 5), en la necesidad de una interpretación de la Escritura que tenga en cuenta el contexto histórico y los géneros literarios (n. 12); lo cual deja a los exégetas una gran libertad para el estudio de los textos.

Por parte protestante, nos habíamos alegrado ya de esta apertura liberadora cuando salió la encíclica *Divino afflante Spiritu* en 1943, que había facilitado notablemente la cooperación ecuménica entre los biblistas. Podríamos firmar el n. 21, con la reserva de dejar de lado el pequeño inciso «unida a la Tradición» (que da la impresión de ser un mero compromiso); en efecto, la convicción fundamental de las Iglesias de la reforma es que la Iglesia tiene «como *norma suprema* de su fe la Escritura», y que «toda la predicación de la Iglesia, como toda la religión cristiana, se ha de alimentar y *regir* con la Sagrada Escritura» (la cursiva es mía).

En consecuencia, estamos conformes en que es preciso abrir ampliamente a los cristianos el acceso a la Sagrada Escritura por medio de buenas ediciones a partir de los textos originales, fruto eventualmente de una colaboración con los hermanos separados (evocación positiva de la TOB) n. 22); en que se anime a los exégetas, pero también a los laicos, a consagrarse con ardor a las ciencias bíblicas (n.

23); en que se recuerde a los teólogos que el estudio de la Escritura es el alma de la teología (n. 24); en que los sacerdotes, catequistas, religiosos y simples fieles se vean exhortados a «la lectura asidua de la Escritura para que adquieran la ciencia suprema de Jesucristo» (n. 25): son otras tantas afirmaciones que marcan una feliz convergencia ecuménica.

A propósito de los capítulos 1, III Y IV, señalaré algunas reservas que pertenecen al orden de las opciones exegéticas o teológicas, que compartirían probablemente algunos exégetas católicos. En el n. 3, la mención de «nuestros primeros padres» y la manera de evocar su caída dejan suponer una lectura historicista de Gn 1-3, que no tiene en cuenta -como sería de desear- el género literario de estos capítulos, en donde el relato simbólico dice la verdad de Dios sobre el hombre (Adán, el «terrenal»).

¿No hay además una cierta contradicción entre el n. 15, que reconoce que los libros del Antiguo Testamento «contienen elementos imperfectos y pasajeros», y el n. 16 donde dice que esos libros están «incorporados a la predicación evangélica» (cf. en el n. 11: «todo lo que afirman los hagiógrafos, o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo»)? Creo que corresponde a la exégesis cristiana del Antiguo Testamento hacer una distinción entre lo que procede de una etapa superada de la comprensión de Dios, de leyes sociales o rituales que han caducado, y lo que sigue siendo siempre válido, habiendo encontrado su cumplimiento en el evangelio.

El n. 6 plantea especialmente un problema. La teología reformada ha manifestado siempre, bien un rechazo categórico, o bien enormes reservas, al conocimiento natural de Dios. Para ella, no hay auténtico conocimiento de Dios más que en su revelación, recibida a través de la Escritura. Es

¹ Entiendo con este término a un miembro de las Iglesias de la Reforma que confiese su fe tradicional, reexpresada concretamente para la Iglesia Reformada de Francia, en lo que atañe a la lectura y a la interpretación de la Biblia, en el Sínodo nacional de 1986.

verdad que la carta a los Romanos (1, 20), citada en el artículo, es de una interpretación muy discutida, pero nosotros vacilaríamos en sacar de ella, como hace el Concilio, la seguridad de que, por medio de la razón natural, los hombres «pueden conocer *con absoluta certeza* las realidades divinas». Sin embargo, una divergencia de opinión en este sentido no tiene por qué justificar una separación eclesial.

No ocurre lo mismo con el capítulo 11, que trata de las relaciones de la Escritura, la Tradición y el Magisterio. Estamos aquí, según la expresión de Mons. Weber, «en el epicentro del problema ecuménico», en donde sigue habiendo un desacuerdo fundamental. No voy a hacer aquí la crítica del documento conciliar: tiene su propia lógica y sería ridículo reprocharle que expresa la fe de la Iglesia romana. Se trata solamente de decir con claridad cuáles son nuestras diferencias, irreductibles a los ojos de los hombres.

Esta diferencia aparecía ya en el n. 7 en la manera de evocar a los apóstoles y a *sus sucesores*. Los primeros, que «pusieron por escrito el mensaje de la salvación» tienen en el pensamiento protestante una función única e intransmisible; hay que distinguir de ella la función de enseñanza ejercida por los obispos. Esta encuentra su norma en la Escritura y tiene que someterse a ella. El n. 8 dice de la predicación apostólica que está «expresada *de un modo especial* en los libros sagrados». A nuestro juicio, debería decirse «*de un modo exclusivo*». El texto afirma que una parte de la predicación apostólica se ha transmitido por tradición oral y que esta tradición progresa con una perfecta continuidad: «La Iglesia camina a través de los siglos hacia la plenitud de la verdad, hasta que se cumplan en ella plenamente las palabras de Dios».

Se nos ha dicho que el Concilio descartó afortunadamen-

te una primera formulación que implicaba la *dualidad* de las fuentes de la revelación. En efecto, el n. 9 precisa muy bien que la Tradición y la Escritura «manan de la misma fuente»; esto no impide que en esta redacción el documento conciliar le dé a la santa Tradición un estatuto de *Palabra de Dios* por el mismo título que a la Escritura. El n. 10 lo repite sin ambigüedad: «La Tradición y la Escritura constituyen el depósito sagrado de la palabra de Dios». Esto es precisamente lo que nunca aceptará el pensamiento protestante, en todas sus tendencias. En resumen, puede decirse que, para los protestantes, la Iglesia católica no concede a la clausura del canon toda su importancia teológica: la Iglesia del siglo II ¿no quiso precisamente marcar los límites de la revelación, reconociendo a la Escritura acabada una autoridad que tiene que *regir* su fe y su vida?

No negamos la importancia de una tradición eclesial, sin la que hoy no existiría la Iglesia: se manifiesta en las Confesiones de fe históricas, en la profundización teológica, en la predicación actualizada de la Palabra de Dios a través de los siglos, etc. Los reformadores se alimentaban de la enseñanza de los Padres. Pero esta tradición no es normativa y tiene que seguir constantemente sometida a la *instancia crítica* suprema que es la Escritura. Atribuir al magisterio de la Iglesia una especie de inerrancia en la interpretación de la Escritura es algo que no puede aceptar un protestante, que tiene una concepción mucho menos triunfalista de la Iglesia histórica. Sean cuales fueren las dificultades teológicas propias de esta postura radical, las Iglesias de la reforma confesarán siempre, siguiendo a sus fundadores, la autoridad soberana -y por tanto exclusiva- de la sagrada Escritura.

Charles L'EPLATNIER

PARA PROSEGUIR EL ESTUDIO

El texto de la «Dei Verbum»

Vaticano 11, La revelación divina. Taurus, Madrid 1970. Este volumen de la colección "Unam Sanctam" es la presentación más detallada de la historia difícil de la constitución *Dei Verbum*, con reflexiones de teólogos ortodoxos y reformados sobre este texto. La obra de base para cualquier estudio profundo.

Concilio Vaticano 11, La constitución "Dei Verbum" (BAC). Madrid 1969, edición bilingüe, comentarios de autores españoles y extranjeros.

R. Latourelle (ed.), *Vaticano 11. Balance y perspectivas; veinticinco años después* (1962-1987). En las p. 95-258 se recogen varios artículos sobre la génesis de la *Dei Verbum* y su influencia en la exégesis de los últimos veinticinco años.

Historia de la exégesis

Bible de tous les temps. Beauchesne, París 1984-1989. Una serie de 8 vols. Una suma impresionante de erudición que intenta mostrar el lugar de la Biblia en los diversos aspectos de la vida teológica y cultural, desde la antigüedad hasta hoy.

R. Fabris, *Problemas y perspectivas de las ciencias bíblicas.* Sígueme, Salamanca 1983. Recoge varios artículos que se interesan por las nuevas orientaciones exegéticas y los puntos clave de la teología bíblica, con una buena reseña bibliográfica.

V. Mannucci, *La Biblia como palabra de Dios.* DDB, Bilbao 1985. Es una introducción general a la sagrada Escritura; dedica la quinta parte (p. 259-351) a la exposición de la historia de la exégesis.

Exégesis y hermenéutica

R. Schnackenburg, *La teología del Nuevo Testamento.* DDB, Bilbao 1966. Presenta de forma concisa las diversas

corrientes exegéticas y la teología de los principales escritos del Nuevo Testamento. Sería conveniente una actualización.

R. Marlé, *El problema teológico de la hermenéutica.* Razón y Fe, Madrid 1965. Presentación clara de los problemas planteados por la desmitologización de Bultmann, la hermenéutica de Ebeling, y una exposición de las posiciones católicas.

En la obra colectiva, *La teología del siglo XX*, t. II (BAC). Madrid 1975, los artículos de:

- R. Marlé, *Métodos históricos y problemas teológicos* (p. 212-241). Excelente exposición por un especialista de la teología alemana, que permite una buena comprensión de los problemas del modernismo y las cuestiones de la hermenéutica contemporánea.

- W. G. Kümmel, *La investigación exegética del NT en este siglo* (p. 242-325).

- E. Lipinski, *La investigación crítica e histórica del AT* (p. 325-398): dos exposiciones muy documentadas, que ofrecen una amplia bibliografía (para lectores ya iniciados).

H. Cazelles, *El lenguaje de la fe en la Escritura y en el mundo actual.* Sígueme, Salamanca 1974 (para estudiantes de cierta formación).

W. Lohfink, *Exégesis bíblica y teología. La exégesis bíblica en evolución,* Sígueme, Salamanca 1974.

J. M. Sánchez Caro, *Hermenéutica bíblica y metodología exegética*, en la obra colectiva *Biblia y Palabra de Dios.* Verbo Divino, Estella 1989, 241-435. Excelente presentación para estudiantes de los problemas hermenéuticos y exegéticos.

L. Alonso Schökel, *Hermenéutica de la palabra.* Cristiandad, Madrid 1986-1988. Para lectores con buena formación bíblica y especialistas.

J. Schreiner, *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica.* Herder, Barcelona 1974. Introducción apta para lectores no iniciados.

El canon

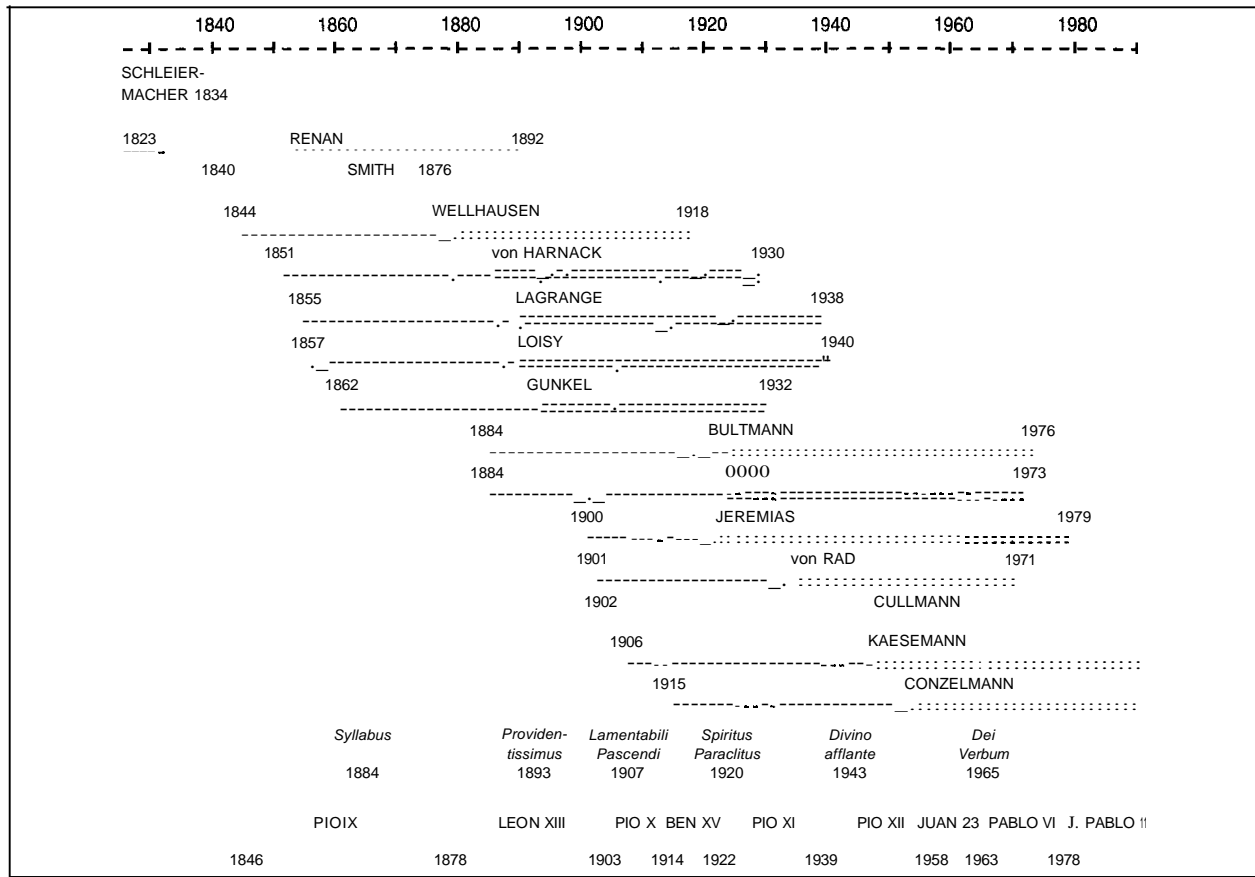
J. M. Sánchez Caro, *El canon de la Biblia*, en la obra citada *Biblia y palabra de Dios*, 59-135.

V. Mannucci, *El canon de las sagradas Escrituras*, en la obra citada *La Biblia como Palabra de Dios*, 185-230.

Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire. Labor et Fides, Geneve-Paris 1984. Trabajo interdisciplinario e interconfesional, que hace avanzar la investigación.

Le Canon des Ecritures. Eludes historiques, exégétiques et systématiques. Cerf, Paris 1990. Fruto de un trabajo colectivo, esta obra voluminosa recoge varias aportaciones que presentan atinadamente la cuestión y proponen nuevos caminos de investigación. Para estudiantes especializados.

CUADRO CRONOLOGICO



INDICE DE NOMBRES

citados en la 1.a parte

Astruc, J.	15	Delitzsch, F.	15
Barth, G.	30	Descamps, A.	33
Barth, K.	16	Dibelius, M.	22; 25
Batiffol, P.	17 ; 19	Dietrich, S. de	33
Baur, F. C.	13	Diez Macho, A.	32
Beauchamp, P.	28	Dodd, C. H.	26; 30
Benedicto XV	20; 36	Dupont, J.	33
Benoit, P.	31	Durrwell, F. X.	32
Blenkinsopp, J.	34	Ecolampadio	7
Blondel, M.	17	Eichhorn	15 ; 21
Bornkamm, G.	30	Eichrodt, W.	27
Bossuet, J. B.	9; 10	Erasmó, D.	6; 7
Bucer, M.	7	Ewald, H.	14 ; 15
Bultmann, R.	22 ; 23 ; 26-30	Farel, G.	7
Cayetano	6	Feuillet, A.	32
Calvino, J.	7; 8	Gelin, A.	32
Capiton, W.	7	Giustiniani	6
Cappel	9	Gourbillon, J.	33; 37
Cazelles, H.	32	Graf, K. H.	14 ; 15
Cerfaux, L.	33	Grandmaison de	17
Champollion, J. F.	14	Grelot, P.	32
Charpentier, E.	33; 37	Griesbach, J. J.	12 ; 13
Chiffot, I. G.	32	Guitton, J.	20; 36
Childs, B. S.	28; 30	Gunkel, H.	16 ; 21 ; 25
Clamer, A.	33	Harnack, A. von	12 ; 16 ; 18 ; 21
Clermont-Ganneau, C.	14	Hegel, G.	15
Comte, A.	17	Heidegger, M.	29
Conzelmann, H.	22; 30	Held, H. J.	30
Coppens, J.	33	Hulst, d'	18; 35
Cousin, V.	17	Hupfeld	15
Cullmann, O.	29; 33	Hrozny, B.	15
Deissler, A.	33		

CONTENIDO

El 25.º aniversario de la constitución *Dei Verbum* sobre la revelación divina ofrece una buena ocasión para una presentación de conjunto de la exégesis moderna, a partir de los grandes nombres que la marcaron, tanto entre los católicos como entre los protestantes. ¡Cuánto camino recorrido, sobre todo desde hace un siglo!

Viene a continuación el texto de la *Dei Verbum*, junto con una exposición de la misma por Alain Marchadour, que recoge en un lenguaje más corriente los puntos importantes de la exégesis católica de hoy.

	pág.
I. Historia de la exégesis moderna	6
Los grandes exégetas del siglo XVI al XX	8
La exégesis católica en vísperas del Vaticano II	31
Los textos del magisterio desde Trentohasta el Vaticano II	34
11. La constitución <i>Dei Verbum</i>	38
111. En torno a la <i>Dei Verbum</i>	49
Historia y revelación	49
La Biblia: un libro	50
La Escritura y la Tradición	52
Interpretación de las Escrituras y magisterio	54
Inspiración y verdad de la Escritura	56
Algunas reflexiones para hoy	59
Una mirada protestante sobre la <i>Dei Verbum</i> (C. L'Eplattenier)	61
Para proseguir el estudio	63
Cuadro cronológico	64
Índice de nombres	65