



BDV digital

Boletín Dei Verbum
Edición española
2013, n. 1-4

Índice

Editorial

Thomas P. Osborne

“... El arca descansó sobre los montes de Ararat” (Gen 8,4) 2

Forum

P. Mark Sheridan OSB

La Biblia leída por los Padres de la Iglesia 3

Prof. Dr. Thomas Söding

Hacer exégesis como teología, hacer teología como exégesis. Una relación necesaria y compleja 15

Prof. Dr. Florian Wilk

La hermenéutica bíblica desde una perspectiva protestante 25

Proyectos y experiencias

Hna. Anna Damas SSpS

Experiencias con el bibliodrama en Papúa-Nueva Guinea 36

Noticias de la vida de la Federación

Mensaje de la FBC al Papa en la ocasión de su elección al Papado 38

Evangelii Gaudium del Papa Francisco, n° 174-175 39

Mensaje del Comité Ejecutivo de la Federación Bíblica Católica 40

Bienvenida a nuevos miembros 49

Nuevos coordinadores para Europa Central y Europa del Sur y del Oeste 49

P. Jan Stefánow SVD nombrado nuevo Secretario General 50

Publicaciones de la pastoral bíblica 51

*BDV digital es una publicación electrónica de la Federación Bíblica Católica
Secretaría General, 86941 Sankt Ottilien, Alemania, gensec@c-b-f.org, www.c-b-f.org*

Editor.: Thomas P. Osborne y Gérard Billon

Traducciones por Prof. Dr. Nuria Calduch-Benages

Liga Bank BIC GENODEF1M05 IBAN DE28 7509 0300 0006 4598 20

Editorial

“... El arca descansó sobre los montes de Ararat” (Gen 8,4)

Dos años y medio después de la Asamblea Plenaria Extraordinaria celebrada en Ariccia en Junio del 2011, ha llegado el momento de tomar el pulso de la situación de la Federación Bíblica Católica. En este contexto, la historia del diluvio y el arca de Noé puede acompañarnos y guiar nuestra reflexión. Un periodo de tormentas y confusión en la Federación ha obligado a la misma FEBIC a reflexionar sobre su origen y misión, a dirigir sus esfuerzos para salvar lo esencial y asegurar los recursos necesarios para sobrevivir y un renovado despliegue de fuerzas. ¿Cuáles son los elementos esenciales que hay que preservar en el arca y reavivar en la ofrenda después de la reaparición de la tierra seca? Sobre todo, la Palabra de Dios que nos mantiene unidos más allá de todas las diferencias y conflictos que puedan separarnos. Luego, la confianza recíproca, la humilde confianza en el otro, la cual permite a los miembros, órganos y oficiales de la FEBIC revitalizar la búsqueda común de una cooperación viable en el ministerio de la Palabra. Esto solamente se puede revitalizar a través de una comunicación renovada y respetuosa, y a través de un compromiso fraternal solidario con los esfuerzos que cada uno de nosotros realiza.



*Arca de Noé en el monte Ararat
Detalle del portal de la catedral de Speyer*

El año pasado fue muy fructífero en este respecto. La vida de las regiones y subregiones ha crecido en intensidad. El Congreso Latinoamericano en Perú en Agosto, la Asamblea Plenaria trienal del BICAM en Malawi en Septiembre, los encuentros subregionales en Varsovia en Septiembre y en Maynooth cerca de Dublín, con la

presencia activa de un delegado de la Secretaría General, testimonian el renovado espíritu de comunicación y solidaridad en el seno de la Federación. La reunión del Comité Ejecutivo en Roma en Junio/Julio y la frenética actividad del Consejo de Administración durante todo el año han ayudado a restablecer la confianza de las agencias patrocinadoras y de muchas organizaciones miembro y nos han permitido elaborar ambiciosos proyectos para la vida de la Federación. La reunión conjunta UBS-FEBIC en Roma en Octubre nos está ayudando a reconstruir una base constructiva de cara a una colaboración en la pastoral bíblica. La revisión de los estatutos de la FEBIC avanza y el proceso para encontrar un nuevo Secretario General a tiempo pleno se ha concluido con éxito. Es una alegría para nosotros anunciar que el P. Jan Stefanów, svd, a quien muchos de Vds. conocen, asumirá esta función en Enero del 2014. Sí, las aguas se están retirando, el arca ha encontrado un sitio para descansar y sus puertas se abrirán muy pronto...

Antes de concluir mi mandato como Secretario General en acto, quisiera hacer público mi agradecimiento a los miembros del Comité Ejecutivo y del Consejo de Administración con quienes he tenido el honor de trabajar intensamente los últimos tres años. Muchos miembros y la comunidad benedictina de Sankt Ottilien han sido una fuente constante de apoyo y ánimo en un periodo de aguas turbulentas que amenazaban hundir un arca frágil. Mi más sentido agradecimiento va en particular al Presidente de la FEBIC, Arzobispo Paglia, y al anterior tesorero, Prof. Simler, quienes han contribuido notablemente a mantener viva la FEBIC, aun cuando su empeño y esfuerzos no siempre recibieron el reconocimiento que realmente merecían.

En los próximos meses y años, la Federación tendrá que enfrentarse a numerosos desafíos en respuesta a su tarea de compartir la Palabra de Dios con todos los hombres y mujeres de buena voluntad. Se ha planeado tener la próxima Asamblea Plenaria del 18 al 23 de Junio de 2015 en Nemi, cerca de Roma. De este modo la FEBIC tendrá ocasión de celebrar el 50 aniversario de su derecho de nacimiento y recordar todo su recorrido al servicio de la Palabra de Dios. Unamos nuestras fuerzas, junto con los órganos, oficiales y sobre todo con el nuevo Secretario General de la Federación, respondiendo a estos desafíos. Y que el Señor nos bendiga y nos dé la fuerza necesaria para abandonar con valentía el arca, conscientes de nuestra responsabilidad en cuanto mensajeros de su Buena Nueva al mundo.

*Prof. Thomas P. Osborne
Secretario General Encargado*

La Biblia leída por los Padres de la Iglesia

MARK SHERIDAN, OSB

Al intentar comprender la interpretación de los padres, es importante tener en cuenta cuán diferente era su mundo intelectual si lo comparamos con el nuestro. Desde nuestro punto de vista, su visión del pasado era muy reducida. Al comienzo de su gran obra, *Las Antigüedades Judías*, publicadas originalmente en el año 93-94 d.C., el autor judío Flavio Josefo observa que las Sagradas Escrituras abrazan “la historia de cinco mil años” y que “ya ha pasado dos mil años desde el nacimiento de [“nuestro legislador”, es decir, Moisés] y a una época tan remota los poetas no se atrevieron nunca a atribuir el nacimiento de sus dioses, tanto menos las gestas o leyes de los mortales”¹. Esta visión cronológica estaba destinada a durar más de cinco mil años. En los últimos quinientos años se han desarrollado instrumentos para el análisis crítico que no estaban a disposición de los autores antiguos, y esto ha llevado a un proceso de “historicización”. Ha habido un crecimiento irreversible en la conciencia histórica, o un aumento de concienciación del proceso de desarrollo en la historia que hace imposible aplicar hoy muchos de los presupuestos y de las normas antiguos. Sin embargo, el mundo de la antigua interpretación bíblica era bastante coherente en sí mismo.

En los primeros ciento cincuenta años después de la resurrección es difícil hablar de un acercamiento cristiano sistemático o incluso coherente a las Escrituras. Observamos una marcada tendencia a tratarlas como oráculos y a usarlas en modo selectivo, hasta el punto de poder proporcionar material para interpretar la figura de Jesucristo o para la exhortación moral. Los confines de aquello que sucesivamente se habría llamado el canon de las Escrituras eran inciertos. Al principio, naturalmente, no existían Escrituras específicamente cristianas: solo la ley, los profetas y los otros escritos. El primer autor cristiano, Pablo de Tarso, cita y alude a la ley, a muchos de los profetas, a los salmos y a los otros escritos, y su interpretación ha ofrecido una contribución decisiva al modo en que las Escrituras se leyeron durante la época patrística².

Al final de este periodo, en el último cuarto del siglo II, la situación era bastante diferente. Había entonces las Escrituras cristianas reconocidas como tales, si bien algunos textos no eran aceptados por todos, y había un corpus de otros escritos que iba creciendo, como la carta de Bernabé, los escritos de Justino y luego de Ireneo, para citar solo algunos de ellos, en los cuales se puede encontrar una detallada interpretación de las que se llamarían Escrituras “antiguas”. La necesidad de combatir las novedades introducidas por Marción y las varias interpretaciones gnósticas habían contribuido en modo decisivo a la formación de la nueva literatura.

Con Clemente de Alejandría se llega al primer acercamiento teórico, de gran alcance, a la naturaleza de las Escrituras. Para Clemente, las Escrituras, como todos los textos sagrados, son por

¹ *Jewish Antiquities* I, (FLAVIUS JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*, ed. H.St.J. Thackeray, Loeb Classical Library 242, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998 [1930], págs. 7-9; *Antichità giudaiche*, editado por L. Moraldi, Torino, UTET, 1998). Josefo escribía en griego en Roma, donde había tomado el nombre de Flavio en honor de sus patrocinadores imperiales, los emperadores flavianos Vespasiano y Tito. Josefo modeló el título de su obra a partir de una obra anterior de Dionisio de Halicarnaso, escrita en el siglo VII a.C. titulada *Antigüedades romanas*. Al hacer esto, el objetivo de Josefo era ciertamente subrayar la mayor antigüedad de la historia hebrea, como se hace en la Escritura hasta llegar a la creación. A modo de comparación, sin embargo, se podría notar que en el *Timeo* (23E) Platón hace remontar la historia de Atenas al menos a nueve mil años.

² Cfr. E.E. ELLIS, *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids, Baker Book House, 1981; y R.B. HAYS, *The Conversion of the Imagination. Paul as interpreter of Israel's Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.

naturaleza enigmáticas³. La Palabra de Dios no es en primer lugar la Escritura puesta por escrito, sino el Logos divino. Es él que, convirtiéndose en el mismo Evangelio, “rompe el silencio místico de los enigmas proféticos”⁴. Así pues, Cristo, la Palabra de Dios, es la clave hermenéutica para todas las Escrituras puestas por escrito. El Logos actúa, de hecho, como gerofante, que inicia a los suyos a los verdaderos misterios sagrados del Padre, una actividad exegética, dado que los misterios divinos están escondidos en las Escrituras⁵. Las Escrituras, por tanto, se han de interpretar en un modo que se adapte a la divinidad (*theoprepeia*), un concepto sobre el cual volveremos más adelante. Para Clemente, la *theoprepeia* había que entenderla en términos de la *philanthropia* divina, el amor de Dios por el género humano, revelado por el Logos⁶.

Orígenes de Alejandría

Orígenes de Alejandría, sin embargo, es por descontado la figura más importante en el desarrollo de la interpretación patrística de la Escritura. Su influencia en los comentarios sucesivos es inconmensurable. Es el primero en escribir comentarios continuos a la mayor parte de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento; las formas literarias que utiliza, las homilías que siguen la *lectio continua* de los libros leídos en la liturgia, los comentarios formales (*tomoi*) y las respuestas a las *quaestionis disputatae*, han sido imitados por los autores que le siguieron ya sea en Occidente, ya sea en Oriente, durante muchos siglos. También fue el primero en componer un tratado formal sobre la naturaleza de la Sagrada Escritura y sobre sus reglas para aplicar en la interpretación, en el cuarto libro de su gran obra conocida como *Peri Archon* o *De Principiis*.

Para Orígenes, como para Clemente, la Palabra de Dios en el sentido más pleno es el Logos divino, el Hijo encarnado de Dios⁷. Con todo, la cuestión de la unidad de las Escrituras era una de las preocupaciones principales de Orígenes como resultado del desafío gnóstico y marcionita. Por consiguiente, Orígenes subraya que todas las Escrituras son la palabra de Cristo, y Cristo es la clave para comprenderlas todas. Por “palabras de Cristo” entiende no solamente aquellas palabras que han constituido su enseñanza después de la encarnación, sino también a Moisés y los profetas, los cuales han sido colmados del espíritu de Cristo. De hecho, es la misma Palabra de Dios que se encuentra en las Escrituras antes de la encarnación como Palabra encarnada⁸. El conjunto de las Escrituras es revelación de Cristo, sea que se trate del Antiguo Testamento (la ley y los profetas), sea que se trate del Nuevo Testamento (el Evangelio y los apóstoles). Cristo mismo, en cuanto Logos, es la Palabra de Dios y, por consiguiente, Cristo y las Escrituras se identifican. La Escritura es la encarnación perenne del Logos. Por esto Orígenes puede identificar el tesoro escondido en el campo (Mt 13,44) sea con Cristo, sea con la Escritura⁹, y análogamente compara la Palabra de Dios, que se ha revestido de carne mediante María, con la Escritura, que está cubierta por el velo del sentido literal¹⁰. Solo a través de un estudio profundo de las Escrituras podemos conocer a Cristo. La misma preocupación por el conocimiento de Cristo en la Escritura y por la importancia de todos los detalles se refleja en la idea origeniana de que predicar la Palabra de Dios es predicar a Cristo. Es un proceso de revelación realizado en la comprensión

³ TITUS FLAVIUS CLEMENS, *Stromata* V,4-10 (*Gli Stromati: note di vera filosofia*, trad. ital. de G. Pini, Milano, Paoline, 2006).

⁴ IDEM, *Prot.* 1.10.1 (*Protreptico ai greci*, trad. ital. di F. Migliore, Roma, Città nuova, 2004). Cfr. S. KEOUGH, *Exegesis Worthy of God: The Development of Biblical Interpretation in Alexandria*, Diss. University of St. Michaels' College (Toronto 2007), págs. 139-140.

⁵ TITUS FLAVIUS CLEMENS, *Prot.* 12.120.1.

⁶ IDEM, *Stromata* VII,1.3.6 sgg.; S. KEOUGH, *Exegesis Worthy of God*, c, págs. 155-156.

⁷ Cfr. M. SHERIDAN, «Old Testament», «Scripture», s.v., en J.A. MCGUCKIN (ed.), *The Westminster Handbook to Origen*, Louisville (Ky.), Westminster John Knox Press, 2004, págs. 159-162, 197-201.

⁸ ORIGEN, *PArch* 1, praef. 1 (*I principi*, trad. ital. de M. Simonetti, Torino, UTET, 2001); *HomIs* 1:5 (*Omèlie su Isaia*, trad. ital. de M.I. Danieli, Roma, Città Nuova, 1996); *SerMt* 28:54.119; *FragmJn* 46 (*Comento al Vangelo di Giovanni*, editado por E. Corsini, Torino, UTET, 2001).

⁹ IDEM, *ComMt* 10,6 (*Comento al Vangelo di Matteo*, 2 voll., trad. ital. de R. Scognamiglio, Roma, Città Nuova, 1998-1999).

¹⁰ IDEM, *HomLev* 1,1 (*Omèlie sul Levitico*, trad. ital. de M.I. Danieli, Roma, Città Nuova, 1985).

creada en la mente individual del oyente. La Palabra predicada y recibida en el corazón y en la comprensión del individuo constituye el tabernáculo donde el Señor vive. Recibir los detalles de la Palabra podría compararse a recibir el cuerpo del Señor en la Eucaristía¹¹.

El acercamiento de Orígenes a las Escrituras depende de algunos presupuestos relativos a su naturaleza, el primero y el más importante de los cuales es que el texto de la Escritura es “escritura divina”, no humana. A través de un examen del cumplimiento de los oráculos de Cristo (Mt 24,17; 7,22) y de otras afirmaciones proféticas en las Escrituras (Gn 49,10; Os 3,4), Orígenes demuestra la naturaleza divina de las Escrituras o, como dice él mismo, demuestra que son “escritos divinos”¹². Orígenes acepta la doctrina común de que el Espíritu Santo ha inspirado a todos los autores de las Escrituras, ya se trate de Moisés o de los apóstoles, hasta tal punto que el Espíritu Santo habría que considerarlo el verdadero autor de los textos sagrados¹³. El corolario de este presupuesto es que “las palabras que según nosotros son de Dios no están compuesta por hombres”¹⁴, una conclusión que tiene importantes consecuencias para el concepto de “Escritura” y para su interpretación. La misma idea aparece expuesta poco después: “Los libros sagrados no son obra de hombres... han sido compuestos y han llegado a nosotros como resultado de la inspiración del Espíritu Santo de parte de la voluntad del Padre del universo mediante Jesucristo”¹⁵.

Apoyándose en el principio-base que la Escritura contiene un sentido esotérico o críptico¹⁶, una cuestión que compartía virtualmente con todos los intérpretes antiguos, Orígenes cita Prov 22,2-21 para justificar la idea de un triple sentido de las Escrituras, una idea corroborada también por la comparación con el compuesto humano de cuerpo, alma y espíritu (1Tes 5,23)¹⁷. Este fundamento teórico permitió a Orígenes descubrir al menos dos sentidos espirituales escondidos detrás del velo de la letra, que corresponden también a los diferentes grados de iniciación o progreso espiritual: principiantes, avanzados y perfectos (cfr. 1Cor 2,6), una progresión que se encontraba ya en Filón¹⁸. También se podría pensar que esta progresión corresponde a la división de la ley, los profetas y el evangelio¹⁹.

Otra cuestión fundamental que Orígenes compartía con los otros intérpretes antiguos era la actualidad de las Escrituras. Cita a menudo 1Cor 10, sobre todo los versículos 6 y 11, para subrayar que las Escrituras han sido escritas “para nosotros” y encuentran su cumplimiento en el tiempo presente (el tiempo de la Iglesia), que también se comprende como el fin de los tiempos. El texto es citado a menudo como introducción a una exhortación moral que es, en efecto, el contexto paulino original de 1Cor 10,1-11. Al comentar la expresión “obligándolos a preparar la arcilla y a fabricar ladrillos” (Ex 1,14), Orígenes afirma: “Estas cosas no han sido escritas para nosotros con el fin de hacer historia, y no se piense que los libros divinos narran las hazañas de los egipcios, sino que lo que ha sido escrito, ha sido escrito para nuestra enseñanza y amonestación”, y, al tratar como las comadronas desobedecen la orden del faraón de matar a todos los hijos varones de los israelitas, observa que “todas las cosas que han sido escritas, han sido escri-

¹¹ IDEM, *HomEx* 13,3 (*Omèlie sull'Esodo*, trad. ital. de M.I. Danieli, Roma, Città Nuova, 1981).

¹² *theiōn grammaton* (IDEM, *PArch* 4,1,2-3).

¹³ IDEM, *PArch* 1, praef. 4; *PArch* 1,3,1; 4,2,7; 4,3,14; *CCels* 3,3; 5,60 (*Contro Celso*, editado por P. Ressa, Brescia, Morcelliana, 2000); *ComMt* 14,4; *HomGn* 7,1 (*Omèlie sulla Genesi*, trad. ital. de M.I. Danieli, Roma, Città Nuova, 1978); *HomEx* 2,1; *HomNum* 1,1; 2,1 (*Omèlie sui Numeri*, trad. ital. de M.I. Danieli, Roma, Città Nuova, 1988); *HomJos* 8,6 (*Omèlie su Giosuè*, trad. ital. de R. Scognamiglio, Roma, Città Nuova, 1993); *Hom 1R (1S)* 5,4.

¹⁴ *anthrōpōn suggrammata* (IDEM, *PArch* 4,1,6).

¹⁵ IDEM, *PArch* 4,2,2 (*I principi*, c.).

¹⁶ IDEM, *PArch* 1, praef. 8; 4,2,2.

¹⁷ IDEM, *PArch* 4,2,4; *HomNum* 9,7; *HomLev* 5,1. Este concepto más orgánico de la Escritura lo había desarrollado anteriormente Filón de Alejandría quien había comparado las Escrituras con un ser humano compuesto de cuerpo y alma (PHILO, *De vita contemplativa* 78; *La vita contemplativa*, editado por P. Graffigna, Genova, Il melangolo, 1992).

¹⁸ Cfr. anche ORIGEN, *HomJos* 6,1; *ComMt* 12,32.

¹⁹ IDEM, *HomLev* 1,4.

tas no como narración de hechos antiguos sino para nuestra enseñanza y aprovechamiento”²⁰. A esta idea general de la actualidad de las Escrituras, Pablo había añadido el concepto de las dos épocas (1Cor 10,11), que favorece en gran manera la posibilidad de comparaciones alegóricas entre las dos épocas, antes y ahora, como en 1Cor 10,1-11 y Gal 4,21-24. Puesto que el texto es “para nosotros”, tiene que tener también un significado que sea “útil” para nosotros, un criterio de interpretación que ya había sido desarrollado por Filón y había sido sugerido también por la siguiente afirmación: “toda la Escritura.... es también útil” (2Tim 3,16)²¹. “Útil” significa normalmente que contribuye al alimento moral o espiritual”²².

Otro presupuesto relativo a la naturaleza del texto, que se convierte también en un criterio interpretativo, es que su significado real debe ser “digno de la majestad divina”²³. En esta expresión podemos captar un idea antigua que se remonta al filósofo Xenófanes, una idea que ha sido usada como criterio hermenéutico en la interpretación de Homero y más adelante por Filón en la interpretación de la ley de Moisés, donde la expresión más característica se encuentra en la palabra *theoprepēs*, que significa “adecuado” o “apropiado” a Dios. El concepto también lo formula Orígenes en el contexto del principio controvertido del sentido literal faltante (*defectus litterae*). Orígenes explica que ciertos obstáculos e imposibilidades habían sido insertados en la ley y en la historia “para que nosotros no nos dejemos arrastrar por el simple encanto del lenguaje y, así, o bien rechacemos completamente las doctrinas verdaderas, porque no aprendemos de la Escritura nada digno de Dios, o sino, sin alejarnos de la letra, no aprendamos del elemento divino”. Los lectores más atentos y ávidos de saber podrían, por este motivo, “adquirir una sólida convicción de la necesidad de buscar en tales instancias un significado digno de Dios”²⁴. Este principio, así como las ideas relacionadas con las cosas ilógicas (*alogon*) e imposibles (*adunaton*) insertadas en el texto por el autor divino para incitar al lector a buscar un significado adecuado ya habían sido ampliamente utilizadas por Filón de Alejandría.



Moisés y las tablas de la Ley
Detalle del portal de la Catedral de
Speyer (Alemania)

Estos presupuestos producen una situación paradójica: a nivel literal, el texto podría no ser digno de Dios, pero, cuando se le da una interpretación espiritual, puede ser considerado divino. Y, entendido como una composición divina, es superior a todos los demás textos humanos. Orígenes: “y quien se acerca a las palabras proféticas con cuidado y atención descubrirá en la lectura una huella de su inspiración divina (*to entheon*) y quedará convencido por sus mismos sentimientos de que las palabras que nosotros consideramos de Dios no las componen los hombres”. El lector es capaz de captar la naturaleza inspirada (*to entheon*) de la Escritura mediante una especie de trance místico o de “entusiasmo” (*enthusiasmos*). Posiblemente se podría captar incluso a nivel del texto literal, pero ciertamente no al nivel literal de muchos o de la mayor parte de los textos veterotestamentarios, porque Orígenes dice explícitamente que no ha sido posible antes del evento de Cristo. Lo

²⁰ IDEM, *HomEx* 1,5 e II,1 (*Omèlie sull'Esodo*, c, págs. 47.54); otros textos en los que Orígenes cita 1Cor 10,16 incluyen: *HomEx* 7,4; *HomJos* 5,2; *HomJud* 2,3 (*Omèlie sui Giudici*, trad. ital. de M.I. Danieli, Roma, Città Nuova, 1992); *HomJer* 12,3;19,15 (*Omèlie su Geremia*, trad. ital. de L. Mortari, Roma, Città Nuova, 1995); *HomEz* 12,2 (*Omèlie su Ezechiele*, trad. ital. de N. Antoniono, Roma, Città Nuova, 1987).

²¹ Cfr. IDEM, *Hom 1R(1S)* 5,2; *PArch* 4,1,7; 4,2,6; *HomNum* 27,1.

²² Cfr. M. SHERIDAN, *The Concept of the «Useful» as an Exegetical Tool in Patristic Exegesis*, «Studia Patristica» 39 (2006) págs. 253-257. El volumen de la revista (editado por F. Young, M. Edwards y P. Parvis) recoge las contribuciones presentadas en la XIV Conferencia internacional de patrística celebrada en Oxford en 2003.

²³ ORIGEN, *HomLev* 7,5. (*Omèlie sul Levitico*, c, pág. 168).

²⁴ IDEM, *PArch* 4,2,9.

que se capta, entonces, no es el texto literal, sino la “naturaleza espiritual” o la “luz” contenida en la ley de Moisés²⁵.



“Mira al cielo y cuenta las estrellas, si puedes” (Gen 15,5)

Detalle del portal de la Catedral de Speyer (Alemania)

Otra consecuencia de la idea de la composición divina, no humana, de la Escritura es que Dios es el autor del texto incluso en sus detalles más insignificantes (como los podría considerar un escritor moderno). Comentando Gen 22,1, donde Dios llama “Abraham, Abraham”, Orígenes exhorta a su congregación: “Observa bien las palabras escritas, una por una: en cada una, de hecho, se uno sabe excavar a fondo, encontrará un tesoro [en los detalles]; quizás, aun donde no piensa, se esconden las joyas preciosas de los misterios”²⁶. La expresión “un tesoro [en los detalles]” se podría considerar como emblemática para una cierta interpretación de la naturaleza del mismo texto bíblico. En este caso particular, Orígenes continúa explicando que Dios nunca ha llamado a Abraham con el nombre de Abram, ni nunca ha dicho “Abram, Abram”. La razón por la cual Dios nunca ha llamado a Abraham con el nombre de Abram es que no podía llamarlo con un nombre que luego se habría abolido, sino solamente con el nombre que él mismo le había dado, el nombre que significa “padre de una multitud de naciones te haré” (Gen 17,5). Detalles como “la tierra alta” (Gen 22,2 LXX), “el tercer día” (Gen 22,3) sirven de trampolín para interpretaciones espiri-

²⁵ IDEM, *PARch* 4,1,6; cfr. anche *ComJn* 1,30 [33,205]; *CCels* 6,5.

²⁶ IDEM, *HomGn* 8,1.

tuales o cristológicas²⁷. Así pues, a los detalles se les atribuye un gran significado que no tienen en el contexto original de la narración del sacrificio de Isaac. Este procedimiento podría incluso ir en sentido opuesto respecto a las reglas habituales de la retórica, como en el caso de la interpretación origeniana de la “mano de Moisés y Aharón” (Num 33,1 LXX) para representar dos aspectos de la vida espiritual, el práctico y el contemplativo, inseparablemente unidos (una única mano), a pesar de que esto es un caso evidente de *synecdoche* (uso del singular por el plural), una conocida figura retórica²⁸. Estos procedimientos son posibles en virtud de la concepción de fondo del texto como oráculo, texto cifrado, con un significado esotérico, incluso cuando el mismo texto es público y ampliamente difundido.

Un resultado de esta concepción del texto es la valoración del carácter histórico o narrativo del mismo texto. En otro ejemplo de atención a los detalles, Orígenes observa que, respecto a las expresiones “subir” o “bajar” (Gen 13,1), “casi nunca se dice que alguien haya bajado a un lugar santo, ni se recuerda que haya subido a un lugar vergonzoso”. Esto demuestra que la Escritura ha sido compuesta con cuidado (atención a los detalles) y no “en un estilo tosco y ordinario”, porque en la Escritura la atención se dirige menos hacia las “narraciones históricas” que hacia las “realidades y los sentidos místicos”²⁹. El contraste entre la historia y el misterio, muy frecuente en Orígenes, es parte de su legado filoniano³⁰ y hunde sus raíces en la visión griega, según la cual ni la historia, ni la ciencia natural pueden proporcionar la verdad que es realmente útil. Lo que es realmente útil es válido perennemente, mientras la historia es contingente y particular. La XXVII homilía de Orígenes sobre el libro de los Números es un ejemplo excelente de lo dicho: aquí la narración de los desplazamientos de Israel en el desierto revela verdades místicas sobre la economía de la salvación y/o sobre el recorrido del alma. Esto significa “buscando con estudio atento la ciencia de la Ley divina y los misterios de las Escrituras”³¹, o sea descifrando la letra para encontrar el contenido espiritual. El término misterio ha sido ampliamente utilizado por Pablo para indicar el plan o la gracia de Dios revelados en Jesucristo. Orígenes, naturalmente, conoce y cita estos pasajes de Pablo, pero la idea que la misma Escritura contenga o cubra los misterios ya había sido ampliamente desarrollada por Filón, a quien, como ya hemos indicado, Orígenes debe estarle muy agradecido porque le debe mucho.

En práctica, el significado que es útil para nosotros y es adecuado para Dios a menudo se obtiene recurriendo al principio de la interpretación de las Escrituras por medio de las Escrituras, un principio interpretativo ya desarrollado en la interpretación de Homero y extensamente usado por Filón de Alejandría. Orígenes utiliza la expresión paulina “expresando cosas espirituales en términos espirituales” (1Cor 2,13) para legitimar el procedimiento³², pero considera también la práctica como una respuesta a la instrucción de Jesús de escrutar las Escrituras (cfr. Jn 5,39)³³. Orígenes utiliza una expresión parecida que ha oído a un rabino, una expresión en la que las Escrituras son comparadas con una casa que tiene un gran número de habitaciones cerradas con llave y cuyas llaves se han confundido y perdido. Somos capaces de entender pasajes oscuros de la Escritura, cuando asumimos como punto de partida un pasaje parecido sacado de otra parte de la Escritura, porque “el principio de la interpretación ha aparecido en ellos”³⁴. Por ejemplo, para explicar Cant 2,9, donde el amado es comparado con una gacela o un cervatillo, Orígenes recoge todas las referencias a esos animales en los otros libros de las Escrituras³⁵. El procedimiento de explicar la Escritura con la Escritura se basa en la premisa fundamental, ya citada an-

²⁷ IDEM, *HomGn* 8,3-4.

²⁸ IDEM, *HomNum* 27,6.

²⁹ IDEM, *HomGn* 15,1. (*Omēlie sulla Genesi*, c, pág. 219).

³⁰ Por ejemplo, IDEM, *Somn.* 1,52-58; *Cher.* 42-49.

³¹ IDEM, *HomNum* 27,8. (*Omēlie sui Numeri*, c, pág. 383).

³² IDEM, *HomGn* 2,6.

³³ IDEM, *PArch* 4, 3,5.

³⁴ IDEM, *Philoc* 2,3.

³⁵ IDEM, *ComCt* 3. (*Commento al Cantico dei Cantici*, trad. ital. de M. Simonetti, Roma, Città Nuova, 1976).

teriormente, que el Espíritu Santo es el verdadero autor de toda la Biblia y que todo lo que ha sido escrito son palabras del mismo Dios³⁶.

Comentaristas patrísticos tardíos

Estos principios y presupuestos se han convertido en legado común de los comentaristas patrísticos posteriores, comprendidos Eusebio, Dídimo, Cirilo, Ambrosio y Agustín, para citar solo algunos. En la segunda mitad del siglo IV se produjo una escisión ideológica entre Alejandría y Antioquía, guiada por Diodoro de Tarso, el maestro de Juan Crisóstomo y de Teodoro de Mopsuestia, quien introdujo una distinción entre *theoria* y *allegoria*, una distinción antes desconocida para la tradición exegética. Según Diodoro, la *allegoria* era el equivalente de la negociación del sentido histórico de las Escrituras, mientras la *theoria* era un sentido superior construido sobre los fundamentos del sentido literal. Refiriéndose al uso del término *allegoria* en Pablo, escribe:

Incluso el apóstol no ha descartado la historia en ningún momento, no obstante haya conseguido introducir la “*theoria*” y llamarla “*allegoria*” (cfr. Gal 4,28). No ignoraba el término, pero nos estaba enseñando que, si el término “*allegoria*” es juzgado por su contenido conceptual, debe ser considerado en el sentido de la “*theoria*”, no violando en modo alguno la naturaleza de la substancia histórica³⁷.

Un poco más tarde, Juan Crisóstomo, en su Comentario a los Gálatas, indicaba, casi anacrónicamente, que Pablo había usado la palabra alegoría en modo inapropiado para indicar aquello que efectivamente es una prefiguración o *typos*³⁸. Una tal distinción no se podía encontrar en la tradición precedente y no debería oscurecer el hecho de que todos los intérpretes antiguos concordaban en que la Escritura tenía un sentido escondido, o sea no literal, que ellos llamaban superior o más profundo.



La Torre de Babel (Gen 11,1-9)
Detalle del portal de la Catedral de Speyer (Alemania)

³⁶ IDEM, *HomEz* 1,4.

³⁷ DIODORO DE TARSO, *Comentario a los Salmos 1-45*, prólogo.

³⁸ JUAN CRISÓSTOMO, *Comentario de la carta a los Gálatas*, IV, 3-4 (*Commento alla Lettera ai Galati*, trad. ital. de S. Zincone, Roma, Città Nuova, 1982).

Esta convicción se manifiesta también en su uso de una terminología común para indicar un tal significado, la palabra griega *ainitettai*, que significa aludir o indicar de forma oscura. Su raíz es la misma que la palabra griega “enigma”, que en la antigüedad era definida a veces como una alegoría particularmente oscura. La palabra se utilizó primero en la exégesis homérica, y precisamente para indicar un significado alegórico. En un manual de interpretación del siglo I, el autor escribe: “Homero, descubrimos, es el mismo en las dos épicas: no narra episodios indecorosos de los dioses, sino que proporciona alusiones enigmáticas (*ainittoemenon*) por medio de la técnica que estamos estudiando”³⁹. Las alusiones generalmente se refieren a alegorías filosóficas. La misma terminología se puede encontrar en Filón, Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio, Dídimo, Cirilo de Alejandría y en los padres antioquenos, Diodoro, Crisóstomo, Teodoro y Teodoro. Así pues, al comentar Sal 2,2 “se levantan los reyes de la tierra y los príncipes conjuran unidos”, Diodoro no tiene dificultad en decir que el texto alude a Herodes Pilatos. Análogamente, al explicar el v. 9 del Salmo 30: “A ti grito, Señor, al Señor suplico piedad”, Diodoro dice que David alude al Padre y al Hijo. Al comentar la expresión “Domine sobre los peces del mar” en Gen 1,26, Juan Crisóstomo escribe:

Evidentemente a este punto ya nos está revelando algunos misterios escondidos. ¿Quién tendrá que dominar? Con bastante claridad ha hablado en este modo para aludir a la formación de la mujer. ¿Veis como no hay nada en la Escritura que sea superfluo o sin un objetivo? Al contrario, incluso una palabra fortuita guarda tesoros dentro de sí⁴⁰.

No es muy grande la diferencia entre Orígenes y Crisóstomo en lo concerniente a las cuestiones de fondo sobre la naturaleza de la Escritura.

Mucho del contenido que los comentaristas patrísticos han encontrado en los textos del Antiguo Testamento era cristológico, o al menos los textos se leían a la luz de aquellos del Nuevo Testamento. Sin embargo, hay otra fuente de contenidos que merece ser recordada: la tradición filosófica griega. Esta última entra en la tradición de la interpretación escriturística masivamente con Filón de Alejandría, quien describía a Moisés como filósofo y rey, una combinación que claramente recordaba a Platón⁴¹. De ahora en adelante la mejor tradición filosófica se encontrará en las mismas Sagradas Escrituras y se transmitirá mediante la exégesis, principalmente de carácter alegórico. Esta asunción, o absorción, de la filosofía en la interpretación de la Escritura ha sido teóricamente posible por la idea de que Moisés había precedido históricamente a todos los filósofos griegos, los cuales en realidad habían “tomado prestado” sus enseñanzas de las Escrituras hebreas o bien las habían encontrado válidas. Esta idea se puede encontrar ya en numerosos autores hebreos del siglo II como Eupolemo, Pseudo-Eupolemo, Artápano y Aristóbulo⁴². La idea de que Moisés haya precedido y sea la fuente de los filósofos es, a su vez, una trasposición de la idea de que Homero fuese la fuente de las enseñanzas de los filósofos, una idea ya utilizada para justificar una exégesis filosófica de Homero⁴³. Filón es plenamente consciente de la

³⁹ D.A. RUSSELL – D. KONSTAN, *Heraclitus: Homeric Problems*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2005, pág. 9. Cfr. también págs. 69-71 (cap. 39, 6, 3).

⁴⁰ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Genesim (homiliae 1-67)*, Scr. Eccl., {2062.112} (A.D. 4-5), vol. 53, pág. 85, r. 37. (*Homilies on Genesis 1-17*, traducción de R.C. Hill, Washington DC, CUA Press, 1986).

⁴¹ PHILO, *De vita Mosis*, 2,2; cfr. PLATÓN, *Republic*, Libro VII, 473c (*Repubblica*, trad. ital. de R. Radice con la colaboración en algunas partes de G. Reale, Milano, Bompiani, 2009).

⁴² Cfr. A.J. DROGE, *Homer or Moses?*, Tübingen, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1989, págs. 14-35 e J.M.G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)*, Berkeley, University of California Press, 1996, págs. 125-158.

⁴³ Cfr., en general, F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, y más reciente L. BRISSON, *How Philosophers Saved Myths. Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, traducido por C. Tihanyi, Chicago, University of Chicago Press, 2004. Como afirma de Heráclito el manual del I siglo: «Como origen de toda sabiduría, Homero, usando la alegoría, ha transmitido a sus sucesores el

idea del “robo” de los griegos⁴⁴. El concepto lo repiten los primeros autores cristianos, como Justino mártir y Clemente de Alejandría⁴⁵.

Como es bien sabido, una gran parte del pensamiento de Filón ha sido asumida por Orígenes, pero con algunos cambios significativos. Para Orígenes, el filósofo no es Moisés sino Salomón, aunque no le atribuya este título. Una razón de este cambio es debida, quizás, a la identificación paulina de Moisés con el texto de la ley en 2Cor, donde se dice que el rostro de Moisés está cubierto por un velo. En cualquier caso, según Orígenes, Salomón es el autor de tres libros, Proverbios, Eclesiastés y el Cántico, que representan “las ciencias generales, per medio de las cuales se llega al conocimiento de las cosas”⁴⁶. Estas, dice Orígenes, corresponden a las que los griegos llaman ética, física y epóptica, que nosotros llamamos moral, natural y contemplativa⁴⁷. Orígenes mantiene que, en efecto, los griegos han tomado estas ideas de Salomón, ya que este último vivió antes de ellos y transmitió esta enseñanza mediante el Espíritu de Dios. La enseñanza se llama “filosofía divina”, y los tres libros de Salomón representan también los tres niveles en la vida espiritual: la purificación del alma, el discernimiento de las realidades naturales y la contemplación de la divinidad. Orígenes identifica también esta triple forma de “filosofía divina” con los tres patriarcas: Abraham, Isaac y Jacob. Abraham representa la filosofía moral en virtud de la obediencia. Isaac tiene el control de la filosofía natural, ya que ha excavado pozos y escrutado la profundidad de las cosas, mientras Jacob recibe el tema de la contemplación, ya que “fue llamado Israel en virtud de las realidades divinas”⁴⁸. Esto representa una variación de la interpretación de los patriarcas ya desarrollada por Filón. En este cuadro es posible para Orígenes hacer uso de materiales filosóficos al interpretar los libros de Salomón, porque lo que tiene valor en la tradición filosófica proviene de todas maneras de Salomón. En conjunto, Orígenes es menos positivo sobre el patrimonio filosófico de Filón y de sus predecesores cristianos (Justino, Atenágoras, Clemente) y más preocupado por el error que contiene⁴⁹. Sin embargo, utiliza efectivamente la palabra “filosofizar” para indicar la interpretación alegórica de las Escrituras⁵⁰. Los autores cristianos sucesivos continuaron haciendo uso de las categorías filosóficas para explicar el contenido de las Escrituras. Así pues, Ambrosio, al comienzo de su interpretación del Salmo 36, puede hacer la siguiente afirmación pragmática:

Toda parte de la Escritura divina es o natural o mística o moral. Natural en el Génesis, donde se narra la creación de los cielos, del mar y de la tierra, así como del ordenamiento de este mundo. Mística en el Levítico, que contiene la misteriosa realidad del sacerdocio. Moral en el Deuteronomio, que ordena la vida humana según el manda-

poder de obtener de él, fragmento a fragmento, toda la filosofía que había sido el primero en descubrir» (34.8). Cfr. D.A. RUSSELL – D. KONSTAN, *Heracitus: Homeric Problems*, c, págs. 62-63.

⁴⁴ Cfr. C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia, Morcelliana, 2004, pág. 68. La idea se encuentra, por ejemplo, en *De Somniis* II, 244; *De Mutat. Nom.* 167-168; *Quis Heres* 213-214.

⁴⁵ JUSTINUS MARTYR, *Apology* 1,59-60 (*Apologie*, trad. ital. de G. Girgenti, Milano, Rusconi, 1995); TITUS FLAVIUS CLEMENS, *Stromata* I,150,1-4; II,100,3-4; V,29,3-6.

⁴⁶ Traducción en lengua inglesa de R.A. GREER, *Origen. An Exhortation to Martyrdom, Prayer, First Principles: Book IV, Prologue to the Commentary on the Song of Songs, Homily XXVII on Numbers*, traducción de R.A. Greer, prefacio de H.U. von Balthasar, New York, Paulist Press, 1979, pág. 231 (*Commento al Cantico dei Cantici*, trad. ital. de M. Simonetti, Roma, Città Nuova, 1976, pág. 52).

⁴⁷ ORIGEN, *In Cant. Cant., Prolog.*: «Generales disciplinae. . . tres sunt quas Graeci ethicam, physicam, enopticen appellaverunt; has nos dicere possumus moralem, naturalem, inspectivam» (*Origenes Werke*, GCS VIII: *Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten*, editado por W.A. Baehrens, Leipzig, Hinrichs, 1925 pág. 75, l.6; *Commento al Cantico dei Cantici*, c, pág. 52: «Las ciencias generales (...) son tres, que los griegos han denominado ética, física, enóptica, y que nosotros podemos definir moral, natural, contemplativa»). La frase final es obviamente el comentario de Rufino. Por «enopticen» léase «eopticen». Cfr. ORIGÈN, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* (SC 375-376), introducción, traducción y notas de L. Brésard y H. Couzel, con la colaboración de M. Borret, Paris, Cerf, 1991-1992, vol. 1: 129-131; vol. 2: 755.

⁴⁸ R.A. GREER, *Origen*, c, págs. 233-235 (ORIGEN, *Commento al Cantico dei Cantici*, c, pág. 58).

⁴⁹ A.-M. MALINGREY, *Philosophia: étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au 4ème siècle après J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1961, págs. 163-169.

⁵⁰ *Ibidem*, pág. 174. Cfr. ORIGEN, *Contra Celsum*, V,58 (II, 61, 16-17).

miento de la ley. A tal fin parecen haber sido elegidos, entre los muchísimos libros, también los tres libros de Salomón: el Eclesiastés por la sabiduría natural, el Cántico de los Cánticos por la sabiduría mística, los Proverbios por la sabiduría la moral⁵¹.

Ambrosio prosigue explicando que las tres categorías se encuentran también en el libro de los Salmos, que es considerado como una sola obra. El Salterio ofrece enseñanzas sobre naturaleza, los ángeles y las potencias, el sol, la luna y las estrellas. Contiene también enseñanzas sobre las cosas místicas, es decir las cosas escondidas, que incluyen las profecías sobre la venida del Hijo de Dios, su muerte y resurrección, y la transformación futura de todas las cosas. En otras palabras, proporciona enseñanzas sobre la economía de salvación y la escatología. En fin, sobre moral, las virtudes, los vicios y la salvación del alma⁵². Ambrosio afirma que el Salmo 36 en particular abunda de enseñanzas morales (*ethica*). Veremos que el término *ethica* será un indicio importante para localizar el origen del concepto⁵³.

Esta visión de conjunto de la Escritura significa que toda la Sabiduría, humana o divina, hay que buscarla en las Escrituras en general y en los Salmos en particular. Aquí no hay distinción entre razón y revelación o entre fe y razón. Estas distinciones relativamente modernas están completamente desenfocadas. Lo que es válido en la tradición filosófica lo enseñan las Escrituras. Las categorías “natural, mística y moral” (*naturalis uel mystica uel moralis*) provienen, en efecto, de la tradición filosófica griega, pero Ambrosio sostiene que Moisés, Salomón y David enseñaron este contenido filosófico así como las profecías sobre la economía de salvación mucho antes que los griegos.

Antes hemos mencionado el criterio interpretativo utilizado por Filón y Orígenes, criterio según el cual el significado del texto debe ser adecuado a Dios (*theoprepēs*) y digno de la majestad divina. Aunque los autores patrísticos no tenían a disposición los instrumentos modernos del análisis histórico-crítico, desarrollaron una profunda crítica teológica de las Escrituras, sobre todo pero no solamente, del Antiguo Testamento. No la habrían definido de este modo, pero, desde una perspectiva moderna, así ha sido. El principal instrumento utilizado en esta crítica ha sido una concepción de Dios, de la naturaleza divina, derivada en parte de la tradición filosófica griega en lo que concierne la exclusión de la naturaleza divina de rasgos antropomórficos y antropopaicos, pero por otro lado plasmada por la concepción de Dios en cuanto revelado por Jesucristo, siendo uno de sus aspectos importantes la filantropía divina. Aquello que no iba de acuerdo con estos rasgos esenciales se excluía del significado real de la Escritura, y el texto se interpretaba en vista a ofrecer un significado que, o bien se conformase a la naturaleza divina, o bien fuese útil

⁵¹ AURELIUS AMBROSIUS, *Commentary on Twelve Psalms*, traducción de I.M. Ni Riain, Dublin, Halcyon Press, 2000, pág. 53. (*Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, 7; *Opere esegetiche*; 7,1. *Commento a dodici salmi*, trad. ital. de L.F. Pizzolato, Biblioteca Ambrosiana / Città Nuova, Milano / Roma, 1980, pág. 149).

⁵² CSEL 64: *Sancti Ambrosii Opera*, 6: *Explanatio psalms XII*, Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1919.

⁵³ El término lo utiliza a menudo Ambrosio también en su comentario al Sal 118. Al comienzo del prólogo de este comentario, Ambrosio dice que el profeta David a veces habla de cosas místicas, pero es un gran maestro en materia de moral y destaca en la enseñanza de la ética (*ethica*): «Licet mystice quoque uelut tubae increpuerit sono Daudid propheta, tamen moralium magnus magister, quantum in eo excellat *ethica*, psalmi huius summa declarat gratia, siquidem cum suavis omnis doctrina moralis sit, tum maxime suauitate carminis et psallendi dulcedine delectat aures animum que demulcet», CSEL 62: *Sancti Ambrosii Opera*, 5: *Expositio psalmi CXVIII*, Vindobonae, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1913, col. 0141, prologus, par. 1 («Pero es verdad que el profeta David ha usado también los agudos registros de la mística, como en sonidos de trompa, pero sigue siendo un gran maestro de doctrina moral y su excelencia en la moral lo pone de manifiesto la altísima belleza de este salmo. Ciertamente, la enseñanza moral tiene siempre algo de suavidad, pero eso constituye una delicia para el oído y una caricia para el alma, sobre todo cuando proviene de la suavidad de la poesía y de la dulzura de la salmodia», traducimos de la versión italiana: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, 9, *Opere esegetiche*; 8,1: *Commento al salmo CXVIII* (Lettere I-XI), trad. ital. de L.F. Pizzolato, Biblioteca Ambrosiana / Città Nuova, Milano / Roma, 1987, pág. 55).

Dos ejemplos podrían ser útiles para ilustrar este proceso. En Dt 7,1-2 a los israelitas se les ordena aniquilar a siete naciones en la tierra en la que están a punto de entrar, una orden pues que manda aplicar la limpieza étnica y que se cumple necesariamente en el libro de Josué. Pero esta orden era muy difícil de reconciliar con la filantropía divina revelada por Jesucristo. En las obras de Juan Casiano (inicios del siglo V), las siete naciones son interpretadas juntamente con Egipto como una figura para indicar los ocho vicios capitales contra los que todos tenemos que luchar⁵⁴, vicios que podemos intentar aniquilar sin ningún escrúpulo. La interpretación se puede encontrar ya en las homilías de Orígenes sobre Josué⁵⁵. El texto así interpretado no solo se convierte en aceptable sino también en un vehículo que transporta útiles enseñanzas morales. Otro ejemplo sacado del Salmo 136(137),9 podría servir para ilustrar este proceso. El versículo final del salmo expresa un pío deseo dirigido contra los opresores babilonios: “Feliz quien agarre y estrellar a tus pequeños contra la roca!”. La interpretación de Juan Casiano dice:

También tenemos que exterminar desde la mañana a los pecadores de nuestra tierra – o sea los sentidos carnales – apenas se despierten y, mientras son pequeños, estrellar contra la piedra a los hijos de Babilonia los cuales, si no son exterminados desde la más tierna infancia, cuando luego llegarán a adultos con nuestra complicidad, se levantarán con mayor fuerza en contra nuestra para arruinarnos, o cuanto menos no podrán ser vencidos a no ser con gran pena y fatiga⁵⁶.

Esta interpretación del Salmo 136(137),9 se remonta a Orígenes, quien había interpretado a los pequeños de Babilonia como “los razonamientos confusos provenientes de la maldad”⁵⁷. Una variante de esta interpretación nos la ofrece Orígenes en una homilía sobre Josué, donde la piedra es interpretada para significar a Cristo (1Cor 10,4)⁵⁸. Variantes de la interpretación se pueden encontrar en Eusebio, Hilario, Jerónimo y Evagrio Póntico, y en la *Regla de San Benito*. Las cabezas de los niños se transforman en los *propatheiai* de la tradición estoica. Muchas otras interpretaciones parecidas han sido necesarias para convertir al Salterio en un libro de oración cristiano.

Conclusión

Esta relación no ha sido de ningún modo exhaustiva en cuanto a los presupuestos y procedimientos de la exégesis patrística, pero es suficiente para señalar cuán diferente es su mundo intelectual del nuestro. Nuestra desarrollada conciencia histórica, debida en gran parte a la metodología histórico-crítica que ha evolucionado durante largos siglos, hace que muchos de estos principios o procedimientos sean obsoletos o fuera de uso. Aquellos que comprenden las normas y los procedimientos antiguos pueden seguir apreciando y sacando provecho de los comentarios patrísticos. Sin embargo, hay dos aspectos de fondo de la interpretación patrística que siguen siendo importantes en la actualidad. El primero es la convicción de que la Palabra de Dios en su sentido más pleno es Jesucristo. Solo en él encontramos la plenitud de la revelación y todos los escritos anteriores tienen que ser medidos a la luz de esta revelación de la *philanthropia* divina, el amor de Dios por el género humano. Esta convicción fundamental de los intérpretes patrísticos resuena muy a menudo en la Exhortación Apostólica del Papa Benedicto XVI, ante todo cuando afirma que “el *Logos* indica originariamente el Verbo eterno, es decir, el Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos y consustancial a él”; y luego cuando señala que “en la Iglesia se venera tanto la Sagrada Escritura, aunque la fe cristiana no es una «religión del

⁵⁴ JOANNUS CASSIANUS, *Conferences V*, 16-17. (*Conferenze ai monaci*, 2 voll., trad. ital. de L. Dattrino, Roma, Città Nuova, 2000).

⁵⁵ ORIGEN, *HomJos* passim.

⁵⁶ JOANNUS CASSIANUS, *Inst.* 6, XIII,2. Traducimos de la versión italiana: *Le istituzioni cenobitiche: De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis libri 12*, trad. ital. de L. d’Ayala Valva, Magnano, Qiqajon, Comunità di Bose, 2007, pág. 196.

⁵⁷ ORIGEN, *Ccels* 7,22 (*Contro Celso*, c, pág. 523).

⁵⁸ IDEM, *HomJos*. 15,3.

Libro»: el cristianismo es la «religión de la Palabra de Dios», no de «una palabra escrita y muda, sino del Verbo encarnado y vivo»⁵⁹.

El segundo aspecto de la interpretación patrística que quiero subrayar, y que deriva del primero, es la necesidad de una crítica teológica de la Escritura. El significado histórico original de los textos no basta, sobre todo en una era de lecturas fundamentalistas cada vez más extendidas, incluso entre los católicos. Siempre tenemos que preguntarnos en qué medida los textos pueden ser comprendidos por los cristianos, y esta pregunta afecta la teología, el discurso sobre la naturaleza de Dios.



Adán y Eva en el jardín del Edén
Detalle del portal de la Catedral de Speyer (Alemania)

⁵⁹ BENEDICTO XVI, *Exhortación apostólica postsinodal «Verbum Domini»* (2010), n. 7.

Hacer exégesis como teología, hacer teología como exégesis. Una relación necesaria y compleja

PROF. THOMAS SÖDING

(Universidad de Bochum, Miembro de la Pontificia Comisión Teológica)

1. La cuestión clave

Las vivaces discusiones en el Sínodo mundial de obispos celebrado en octubre del 2008 y dedicado a “La Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia” giraban entorno a un centro hermenéutico: ¿cómo puede la Palabra de la Sagrada Escritura ser leída, interpretada y celebrada en la Iglesia como Palabra de Dios válida ayer, hoy y mañana?¹

La pregunta es fundamental. La Biblia no es exactamente la Palabra de Dios sino el documento de la fe. Es el testimonio de la historia de la salvación de Israel escrito “para nuestra instrucción” (Rom 15,4); es el libro que hace memoria de Jesús, irrenunciable para la fe en su filiación divina mesiánica (cfr. Jn 20,30sg.); es el libro del camino que la Iglesia de los apóstoles ha recorrido para llevar el Evangelio al mundo, guía para la Iglesia de todos los tiempos (Hech 1-2).

En la Biblia, la palabra “Evangelio” aparece solamente en singular; así como hay un solo Dios, también hay una sola Palabra de Dios que afecta la vida de todas las personas de todos los tiempos. Con todo, esta palabra única tiene que ser anunciada por medio de muchas palabras: por medio de las personas, de su lenguaje, de su época y del lugar donde viven. Toda la Biblia contiene alrededor de 1.500 páginas: ¿cómo se puede descubrir y comunicar esta variedad con la unicidad del Evangelio? Sin la multiplicidad de sus páginas y sus aspectos, la Biblia no podría ni interpelar la plenitud de la vida humana ni reflejar la riqueza de la gracia divina (cfr. 1Cor 13,12), y sin un mensaje claro no podría expresar la validez de la palabra divina de salvación.

En la Biblia se recuerdan nombres de varios autores: Amós, Oseas, David, Salomón, Pedro y Santiago son algunos entre tantos otros. Se describen situaciones vitales originales: desde la calzada que conduce al campo del Batanero en Jerusalén, donde el profeta Isaías va al encuentro del rey Acáz (Is 7) hasta la prisión de Roma o Éfeso, donde Pablo escribe a los Filipenses. Se ofrecen indicaciones temporales: el “decimotercer año” del reinado de Josías (o sea, alrededor del 628 a.C.) y el “undécimo año” del reinado de Sedecías (o sea alrededor del 586 a.C.) indican el lapso de tiempo en que el profeta Jeremías ha llevado a cabo su ministerio público; el “día del Señor” en la isla de Patmos el profeta Juan recibe la revelación (Ap 1,10) que ha encontrado su expresión en el último libro de la Biblia cristiana. La nomenclatura, cronología y topografía bíblicas no tienen nada que ver con las escasas localizaciones y dataciones de cada una de las suras del Corán entre la Meca y Medina. Si bien los estudios bíblicos no pueden confirmar todas estas indicaciones, dado que se habla en términos de atribución, la Biblia está atravesada por un sistema capilar de referencias históricas sin el cual la aportación de la sangre teológica se detendría. Pero ¿cómo puede resonar la Palabra de Dios en estas palabras humanas, una Palabra que “es viva, eficaz y más afilada que una espada de doble filo (Heb 4,12)? ¿Cómo puede, mediante una palabra que viene del pasado y con una distancia más o menos grande en el espacio, transformarse en una Palabra que adquiere validez *hic et nunc*? Sin el factor humano, el evangelio sería una imposición divina, inconciliable con la libertad de la fe; se perdería el carácter personal de la revelación, faltaría la concretización de la vida que caracteriza a la Palabra de Dios no *a posteriori* sino desde el inicio. Sin la presencia *in situ* siempre nueva, en épocas muy distintas y en espacios culturales completamente diferentes, la Biblia sería un libro de la literatura mundial que tendría como destino acabar en un museo, pero no en la Iglesia; un libro que ciertamente

¹ Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, LED, Ciudad del Vaticano 1993.

sería interesante desde el punto de vista académico, pero no podría mover el corazón de las personas que quieren conjugar el amor de Dios con el amor del prójimo. Sea cual sea la época en que se lee la Biblia, la promesa que está escrita en ella no podría cumplirse sin esta presencia única: “Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18,20).

2. Las principales cuestiones problemáticas

En el Sínodo mundial de obispos se discutió muy acaloradamente y bajo una gran presión la siguiente cuestión fundamental: ¿de qué manera la lectura de la Biblia puede conducir a un verdadero encuentro con Dios y su Palabra? Si se siguen los comentarios de los obispos, en muchas ocasiones la presión viene del así llamado fundamentalismo, muy en boga hoy día. El fundamentalismo promete un acceso inmediato a la verdad de la fe en un encuentro inmediato con la Sagrada Escritura. Inmediato significa: no solo sin el filtro de la crítica científica y libre del escepticismo moderno, sino también ajeno a la mediación eclesial. “Fundamentalismo” es una palabra huidiza: a menudo se utiliza como un arma en la lucha por el primado intelectual de las opiniones². Según su auto-comprensión quiere estabilizar los fundamentos de la fe. En la práctica, sin embargo, el fundamentalismo se caracteriza por un triple *pro* y un triple *contra*: es anti-católico, porque niega cualquier competencia interpretativa al *magisterium*; es anti-académico porque da la espalda a la ciencia bíblica; y es anti-moderno, porque quiere inmunizar la Biblia de frente a la crítica humana. Mediante este triple “no” quiere obtener un triple efecto: quiere dar a conocer la Biblia como libro de la vida; quiere comprender el mensaje simple de la Biblia y quiere fijar la verdad del Evangelio.

Conjugar el triple “sí” con el triple “no” es, en definitiva, el dilema del fundamentalismo. De hecho, por mucho que la interpretación escriturística católica o cristiana quiera concretar el significado existencial, catequético y espiritual de la Biblia, es precisamente la Biblia cristiana del Antiguo y del Nuevo Testamento la que, en primer lugar, establece la religión como iluminación (cfr. 1Tes 5,1-11); la que, además, exhorta a “estar siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza” (1Pe 3,15); es, en fin, la que implica un magisterio, porque ella ni nació sin el servicio de los apóstoles y de sus sucesores ni su desafío es comprensible sin ellos.

Ahora bien, la presión bajo la cual se desarrolló la discusión sinodal sobre la Palabra de Dios y la Sagrada Escritura, a juicio de numerosos obispos, nace también del presupuesto que, en la perspectiva de muchos creyentes, la Biblia está demasiado lejos de su vida: ya sea porque no la conocen bien o porque no se esperan demasiadas cosas de ella; ya sea porque en las iglesias y en las parroquias no hay grupos organizados para leer juntos la Biblia y para comprender el mensaje como buena noticia para la propia vida.

Esta anamnesis requiere una terapia adecuada, que debe ir acompañada de un diagnóstico preciso. ¿Cuál es el verdadero motivo de esta gran distancia? ¿Es el analfabetismo creciente que, en el campo de la religión, también sufre el norte del planeta? ¿Es la carencia de Biblias imprimidas, o mejor dicho, leídas? ¿Es el legado del pasado según el cual los laicos no deberían leer la Biblia sin una guía competente?

Probablemente las preguntas de este tipo no llegan demasiado lejos. Una cosa es cierta, ofrecen el pretexto para campañas de alfabetización bíblica en todo el planeta. Sin embargo, la experiencia de la distancia sigue, sin lugar a dudas, una intuición correcta, aunque sea solamente una media verdad. La Biblia es realmente un libro del pasado; en ella hay “muchas cosas difíciles de comprender”, como afirma, suspirando, el autor de la segunda carta de Pedro ante las epístolas paulinas (2Pe 3,16). Es más, la Biblia es incomparable en cuanto a la intensidad de la experiencia de fe y la calidad del testimonio de fe. Respira “el «olor de la tierra», de la tierra de los Padres” y deja que resuene “la voz del origen”, escribía Joseph Ratzinger en 1967 en su comentario en len-

² Los análisis sociológicos al respecto están recogidos en C. ABBT – D. SCHOELLER (ED.), *Im Zeichen der Religion. Gewalt und Friedfertigkeit in Christentum und Islam*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 2009.

gua alemana a la *Dei Verbum*³. Está por encima de cuantos la leen, los precede, les indica el camino. Si no fuera así, no sería necesario leerla.

Un acceso sin barreras a la casa de la Biblia es una buena cosa, pero toda banalización es un error. ¿Cómo es posible una interpretación espiritual de la Escritura más allá del fundamentalismo? ¿Y cómo puede la ciencia bíblica promover esta *lectio divina*?

3. La responsabilidad de la exégesis

En el Sínodo la exégesis histórico-crítica recibió una dura crítica. Se afirmó que desorientaba al pueblo de Dios y causaba la destrucción de la fe; que hacía pedazos la Biblia al retener que sus propias ideas son superiores a las de la tradición de la Iglesia; y por último, que era responsable de que los creyentes se alejaran de la Biblia y se desviaran hacia el secularismo o buscaran la salvación en el fundamentalismo. Cuando uno de los obispos manifestó su agradecimiento a la exégesis científica y su deseo de no prescindir de ella, se produjo en la sala un aplauso espontáneo procedente del grupo de los expertos. La pequeña infracción de la regla muestra cuán profunda es la necesidad de clarificación.

Objetivamente, la historia de la exégesis histórico-crítica⁴ es una historia de grandes errores y de hipótesis atrevidas que han fracasado; sin embargo, también es una historia de descubrimientos y de vuelos espirituales de alto nivel que han contribuido de forma decisiva a la credibilidad del Evangelio en la época moderna. Con todo, no es capaz de asumir los desafíos pastorales que surgen cuando se quiere leer y comprender la Biblia como libro de la Iglesia, libro de la fe y libro de la vida. Tiene que dar cuenta de la manera en que revela la dimensión teológica de la Sagrada Escritura, la cual se encuentra en la misma Biblia.

La exégesis histórico-crítica nació después del Renacimiento en el seno de la Iglesia católica. Más adelante, se unió a la *sola scriptura* de los reformadores. Bajo el impulso de la crítica iluminista a la revelación encontró refugio en la ciencia de la religión. Sin embargo, siempre ha mantenido en pie la pregunta sobre la historia y el sentido original de la Escritura, y con un gran despliegue de energía, ha buscado respuestas que siempre han tenido que superar la prueba de fuego de la crítica. Actualmente esta disciplina se mueve al interno de un proceso de transformación que ofrece grandes posibilidades para que la Biblia y la Iglesia dialoguen de una forma nueva.

El Santo Padre, en una breve intervención en el Sínodo, clarificó la cuestión de forma decisiva. Partiendo de un nuevo punto de vista, describió la posición que había delineado a grandes líneas en el prefacio del primer volumen de su obra dedicada a Jesús⁵, no con la pretensión de infalibilidad, sino más bien invitando a un diálogo crítico; eso sí, con el argumento teológico de una hermenéutica que corresponde al concepto de revelación del Concilio Vaticano II, que a su vez se remonta a las raíces: la época de los apóstoles y de los profetas (Ef 2,20-22).

Resumida en una breve fórmula, esta posición mantiene lo siguiente: la exégesis histórico-crítica es necesaria pero no suficiente. Es necesaria porque la Biblia es un libro histórico y la fe cristiana no vive de ideas fuera del tiempo sino más bien del anuncio de las “grandes obras del Dios” tal como nos las presenta Pedro, el primer apóstol, en el pasaje de Pentecostés (Hech 2,11.14-36). Sin embargo, la exégesis histórico-crítica no es suficiente, porque solo consigue leer la Biblia como libro del pasado, y no como libro del presente y del futuro; y además porque está vinculada a categorías de la formación del juicio que se apoyan en una perfecta homogeneidad de todos los acontecimientos más que aquella novedad incomparable que ya en las Escrituras

³ Comentario a la *Dei Verbum*, en: *Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsband 2* (1967) págs. 498-528.571-581: aquí 572.

⁴ Para una reelaboración crítica de la investigación bíblica católica y una discusión de sus alternativas, cfr. TH. SÖDING (ED), *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese* (QD 225), Herder, Freiburg i.B. – Basel – Wien 2007.

⁵ *Jesus von Nazareth I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Herder, Freiburg i.B. – Basel – Wien 2007, pág 14 y siguientes. Cf. La traducción española.

del Antiguo Testamento, y todavía más en el Evangelio de Jesucristo, hace palpar el corazón de la teología.

Así pues, no se puede ignorar la exégesis histórico-crítica, pero hay que superarla. Si fuese ignorada, la teología se convertiría en una gnosis. Si no se superase, quedaría reducida a ciencia de la religión que utiliza el Evangelio solamente como objeto de observación, pero no como fuente de inspiración para la teología, un discurso que reflexiona sobre Dios. Ahora bien, la exégesis histórico-crítica se revela como teología cuando intenta preguntarse por la cuestión de Dios y comprender las respuestas que los textos bíblicos hacen y ofrecen. De este mundo, relaciona la teología, en su conjunto, con el testimonio de la Sagrada Escritura.

En su intervención en el Sínodo de obispos del 2008, Papa Benedicto XVI resumió y puso en acto aquello que el Concilio Vaticano II había afirmado sobre los cometidos de la exégesis⁶. Para poder dar razón de la fe la exégesis debería satisfacer los niveles científicos más elevados; y para dar testimonio de la fe, debería estar al servicio de la fe del pueblo de Dios, como afirma la carta a los Efesios según el espíritu del apóstol Pablo: “Para que no seamos ya niños, llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina... antes bien, con la sinceridad en el amor, crezcamos en todo hasta aquel que es la cabeza, Cristo” (Ef 4,14-15).

El artículo 12, el artículo decisivo⁷ de la *Dei Verbum*, contiene tres partes. Después de la introducción, en un largo párrafo, se desafía a la exégesis a que se aplique en manera crítica según las propias competencias filosóficas e históricas:

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 de maneras diversas en los textos de diverso género: histórico, profético, poético o en otros géneros literarios. 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. 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.

El texto apenas citado describe un programa de trabajo, un auténtico desafío para la exégesis que ha sido aplicado en numerosos libros de metodología. Se trata de un programa científico que solo puede describirse como un *state of art* que requiere una ulterior aplicación. Es un programa ecuménico que facilita un diálogo substancial sobre la Sagrada Escritura.

Sin embargo, los padres conciliares no se sintieron satisfechos con esta forma de presentar el problema. Esto explica el siguiente párrafo de la *Dei Verbum* 12:

Y como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe.

Ahora bien, el peso que haya tenido esta tarea y su relación con la primera, la que exige la diferenciación histórico-crítica, es algo que no ha quedado claro. En el periodo sucesivo al Concilio,

⁶ Sobre la difícil génesis, cfr. *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. I-V, dirigidos por G. ALBERIGO, EDICIÓN ITALIANA PREPARADA POR A. MELLONI, Il Mulino, Bologna 1995-2001.

⁷ Cfr. H. HOPING, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, en: P. HÜNERMANN – B.J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Vatikanum. II*, vol. III, Herder, Freiburg i.B. – Basel – Wien 2005, págs. 695-831. Importantes son los comentarios de los testimonios directos; cfr. H. DE LUBAC, *La révelation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution «Dei Verbum» du Concile Vatican II*, Ed. Du Cerf, Paris 1983³; A. GRILLMEIER, *Kommentar zu Kapitel III*, en: *LThK.E 2* (1967) 523-558.

la exégesis católica se dedicó con fervor a la primera tarea; tenía mucho que recuperar después de las normas impuestas por la Pontificia Comisión Bíblica al inicio del siglo XX⁸; también puso mucho énfasis en la idea que, a través de la distinción sistemática entre Escritura y Tradición, la cual habría influenciado la diferenciación metodológica entre exégesis y dogmática, se podría haber generado un enorme potencial para la renovación de la Iglesia.

Contrariamente a esto, sin embargo, la segunda tarea de la exégesis católica fue virtualmente ignorada durante largo tiempo. Algunos vieron en este párrafo una recaída en el pasado, otros un intento de controlar el estudio crítico. Pero la *analogia fidei* es un criterio paulino para distinguir entre la profecía auténtica y la falsa (Rom 12,6). La tradición viva de la Iglesia es aquella totalidad de la fe vivida en la que fue escrito el Nuevo Testamento y en la que fue canonizado junto al Antiguo Testamento. Para los autores del Nuevo Testamento, la unidad de la multiforme Sagrada Escritura es, en lo que se refiere a la Biblia de Israel, una guía para trabajar y, en lo que se refiere al Evangelio de Jesucristo, un beneficio de la *koinonia* apostólica, en la que ellos escribieron (1Cor 15,1-11). La exégesis bíblica no podría contribuir de manera sustancial al discernimiento teológico y a la relevancia de la Biblia, si no tuviese en cuenta el contexto amplio de la Biblia, a la hora de determinar la importancia de cada uno de los textos y cada un de las posiciones.

En la Constitución *Dei Verbum* 12 se percibe que la segunda parte de la descripción de las tareas de la exégesis no ha sido añadida a la primera de forma improvisada, sino que había sido planificada desde el inicio. De hecho, el primer párrafo del artículo dice así:

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

Aquí se establece ya la dialéctica de la unidad y multiplicidad. Y esto se da por el hecho que la Biblia, el libro de los libros, está relacionada con una dimensión a la luz de la cual solo puede ser entendida en su unidad y variedad: la Palabra de Dios. Este punto hace referencia a Agustín, quien en *De Civitate Dei* (XVII 6,2)⁹ afirma:

Deus per hominem more hominem loquitur, quia et sic loquendo nos quaerit.

Dios habla como un hombre mediante un hombre, porque nos busca hablando de este modo.

Aquí aparece con gran precisión no solamente la idea fundamental de la teología cristiana de la revelación, que en último análisis se funda en la cristología: Dios emprende un camino humano para encontrar a los humanos, para comunicarles su Palabra; es el camino de una búsqueda: busca sus corazones para conquistarlos a la fe en la libertad. Agustín también proporciona una clave para reconocer la unidad de la Escritura: el hecho que la Escritura no consiste en un sistema de frases correctas sino que es una historia conmovedora, una historia de búsquedas y encuentros, una historia de negación y entrega, una historia que empieza precisamente al principio, en el paraíso, y que amenazaba perderse de vista más allá del Edén debido a la culpa humana. En cambio, contra todas las expectativas, esta historia terminó en un *happy end*, el único que merecía este nombre, porque “el Hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido”, como dice Jesús en el evangelio de Lucas (19,10) en casa del jefe de los publicanos, Zaqueo, en el lugar más profundo de la tierra, Jericó, antes de entrar en Jerusalén. Si la exégesis narra con sus propias palabras esta historia, que a su vez se compone de muchas historias, entonces ha reconocido su responsabilidad teológica.

⁸ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Atti della Giornata Celebrativa per il 100° Anniversario di Fondazione della Pontificia Commissione Biblica* (Collana Documenti Vaticani), LED, Citta del Vaticano 2003.

⁹ *Patrologia Latina* 41, 537; *Corpus Scriptorum Ecclesiastorum Latinorum* 40, 2, 228.

Respecto a esta responsabilidad teológica, la exégesis tiene que ser crítica: tiene que distinguir. Tiene que distinguir entre el mundo que se manifiesta en los textos y el mundo en el que ha nacido. Tiene que distinguir entre el efecto que provoca y el principio que ha establecido. Tiene que distinguir las muchas historias que la recorren desde el principio hasta el final, entre la Jerusalén terrena y la celestial, entre Babilonia y Roma, entre Israel y las naciones, entre la Iglesia y el mundo. Tiene que distinguir entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre la ley, los profetas y los escritos, entre los evangelios y las cartas. Después de la *Dei Verbum* 12, no puede dar el segundo paso sin antes dar el primero. Si no fuese crítica de esta manera, la exégesis no podría escuchar las muchas voces que en la Biblia piden la palabra. Precisamente las voces sutiles, las voces que molestan, las voces libres, no pueden perderse en el gran coro. Por mucho que el mensaje bíblico sea unívoco, ciertamente no es monótono. ¿Quién podría reconocer esta polifonía sino la exégesis, que tiene un oído fino y consigue descifrar las notas antiguas y que no acepta solamente las melodías populares?

Ahora bien, si este es el verdadero motivo por el cual la exégesis tiene que ser histórica y crítica, también debería ayudar a que los “salmos, himnos y cánticos inspirados” (Col 3,16) se cantaran de verdad. Esto supone dar el segundo paso después del primero. Se la puede llamar “exégesis canónica”, pero entonces no hay que entender el canon solo como libro de texto, sino como “vasijas de barro” que conservan el “tesoro: del Evangelio (cfr. 2Cor 4,7). Para leer la gran historia de la búsqueda del ser humano de parte de Dios en todos sus aspectos esenciales desde el primer hasta el segundo Adán y para registrar todas las pequeñas y numerosas historias, los mandamientos, y las prohibiciones, las oraciones y las profecías, las máximas y las reflexiones de la Biblia, es necesario el libro de texto de la Sagrada Escritura. Pero esta no es una historia que se pueda contener entre las tapas de un libro sino que intenta escapar fuera: el punto de referencia teológico decisivo es la Palabra viva de Dios que se ha hecho carne en Jesús, el gran exegeta de Dios (Jn 1,1-18).



La adoración de los magos
Detalle del portal de la Catedral de Speyer (Alemania)

4. El Espíritu de la Sagrada Escritura

Los padres conciliares del Vaticano II se esperaban como fruto de la exégesis que la Biblia se leyera en el mismo espíritu en que había sido escrita. Este espíritu es el Espíritu Santo que pone en movimiento la historia de la salvación y hace que el amor de Dios descienda sobre los corazones de las personas en modo tal que su esperanza no acabe por extinguirse (Rom 5,1-11).

Esperar que la Biblia se lea en el mismo espíritu en el que fue escrita a muchos puede parecer una ilusión. Sin embargo, ese deseo es expresión de una convicción profunda sin la cual no se habría llegado al nacimiento de la Biblia y de la Iglesia. Es la convicción de que el Espíritu Santo crea la posibilidad de comprender. El milagro de Pentecostés se puede repetir: hombres y mujeres de épocas y proveniencias diversas, de lenguas y culturas diversas son capaces de entenderse unos a otros cuando hablan de cualquier cosa, pero sobre todo cuando hablan del único y solo Dios, del Dios vivo que da su Palabra a los seres humanos. La Palabra escrita puede ser solamente una ayuda necesaria, pero se transforma en un depósito de conversaciones anteriores que han adquirido una importancia permanente y una despensa de conversaciones futuras que adquirirán significado teológico, según el ejemplo del “escriba” de la parábola de Jesús que se convierte en “discípulo del reino de los cielos” y “extrae de su tesoro cosas nuevas y cosas antiguas” (Mt 13,52). Según la teología bíblica, no hay solamente textos y autores inspirados sino también lectores inspirados. El Papa exegeta Gregorio escribe en su comentario a Ezequiel (I 7,8)¹⁰:

Divina eloquia cum legente crescunt.

Los oráculos divinos crecen junto con quien los lee.

Y se expresa en modo análogo en su exégesis de Job (20,1)¹¹:

Scriptura Sacra (...) aliquo modo cum legentibus crescit.

La Sagrada Escritura (...) es como si creciera, por así decir, con su lector.

Esto quiere decir que los escritos bíblicos no son simplemente papel impreso sino que durante la lectura experimentan una atención que los despierta a la vida. Han sido escritos para ser leídos (cfr. 1Tes 5,27) y para revelar el sentido en el proceso de lectura; se llenarían de polvo, si nadie les prestase atención. La hermenéutica bíblica de la inspiración va más allá de las teorías de la modernidad cuyo objetivo era establecer, “fijar”, el sentido original de los textos (en el significado preciso de la palabra), para llegar al presente, en el que se subrayan las dinámicas de la comunicación, la creatividad de las interpretaciones, los diálogos con el texto, y con ello también la responsabilidad, el interés, el carácter de los lectores¹².

Por este motivo, hay que girar la frase al revés. Seguramente este es el sentido indicado por Gregorio: los lectores crecen con la Sagrada Escritura, crecen con la Palabra divina. Crecen no separados unos de otros sino juntos, en el cuerpo de Cristo (Rom 12,4 sg.; 1Cor 10,16 sg.; 12,13-17; Ef 1,22 sg.; 2,14-17; 4,4 sg.; Col 1,15-20.24; 2,18 sg.).

La exégesis que trabaja con métodos científicos promueve este crecimiento con la información y la interpretación: informa a los lectores de la Biblia sobre el nacimiento, la composición y la intención de la Sagrada Escritura en sus diversas partes y como un todo; interpreta los escritos bíblicos en su contexto histórico y en su perspectiva genuinamente teológica. No necesita vincularse a la *intentio auctoris* pero también tiene que tomar en consideración el *sensus textus* y la *receptio lectoris*. De esta manera promueve una espiritualidad cristiana que no teme ninguna

¹⁰ *Sources chrétiennes* 327, pág. 244.

¹¹ Cfr. GREGORII MAGNII, *Moralia in Ijob* (I,3).

¹² Los resultados más amplios de este debate se obtienen allí donde una razón no solo juega con la idea de la propia debilidad, sino más bien intenta reflexionar en un modo nuevo sobre los propios puntos débiles, sobre las posibilidades de la narración y sobre las facultades de la memoria; P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris 2000, nos conduce muy lejos por este camino.

crítica sino que se deja inspirar por el apóstol Pablo, quien sostiene: “Pero en la asamblea prefiero decir cinco palabras con sentido, para instruir a los demás, que diez mil en lenguas” (1Cor 14,19). La exégesis no permanece prisionera de su propia edificación intelectual sino que, siguiendo la enseñanza de Jesús, se esfuerza por observar la ley en la unidad del amor de Dios y el amor al prójimo (Mc 12,19-28 *passim*), y, por tanto, busca a Dios también en los pobres (cfr. Lc 10,25-37).

En los Hechos de los Apóstoles Lucas nos cuenta como el etíope llega a recibir el bautismo (Hech 8,26-40). La historia tiene lugar precisamente en la frontera entre África, Asia y Europa. El centro de la historia lo constituye un diálogo. Felipe nota que el primer viajero, que está regresando a casa desde Jerusalén, es un lector entusiasta:

²⁶ Un ángel del Señor habló a Felipe y le dijo: «Levántate y marcha hacia el sur, por el camino de Jerusalén a Gaza, que está desierto». ²⁷ Se levantó, se puso en camino y, de pronto, vio venir a un etíope; era un eunuco, ministro de Candaces, reina de Etiopía e intendente del tesoro, que había ido a Jerusalén para adorar. ²⁸ Iba de vuelta, sentado en su carroza, leyendo el profeta Isaías. ²⁹ El Espíritu dijo a Felipe: «Acércate y pégate a la carroza». ³⁰ Felipe se acercó corriendo, le oyó leer el profeta Isaías, y le preguntó: «¿Entiendes lo que estás leyendo?». ³¹ Contestó: «¿Y cómo voy a entenderlo si nadie me guía?». E invitó a Felipe a subir y a sentarse con él. ³² El pasaje de la Escritura que estaba leyendo era este:

*Como cordero fue llevado al matadero,
como oveja muda ante el esquilador,
así no abre su boca.*

³³ *En su humillación no se le hizo justicia.*

¿Quién podrá contar su descendencia?

Pues su vida ha sido arrancada de la tierra.

³⁴ El eunuco preguntó a Felipe: «Por favor, ¿de quién dice esto el profeta?; ¿de él mismo o de otro?». ³⁵ Felipe se puso a hablarle y, tomando pie de este pasaje, le anunció la Buena Nueva de Jesús.

No siempre quien toma en mano la Biblia tiene la suerte de encontrar en el camino de la propia vida a un Felipe; entonces se tiene que contentar con los exegetas y con lo que ellos comprenden de la Biblia.



La transfiguración:
Jesús, con las escrituras en sus manos, entre Moisés y Elías
Detalle de una cruz en la iglesia de Beaufort, Luxemburgo

La hermenéutica bíblica desde una perspectiva protestante

FLORIAN WILK

Profesor de New Testament Studies, Universidad de Göttingen (Alemania)

I

“Hermenéutica protestante”, éste es el título del artículo que me pidieron escribiera. Esto significa que supuestamente tengo que explicar brevemente cómo se entiende y se practica la “hermenéutica” en ambiente protestante. Esta tarea la puedo realizar solo de forma limitada. El título requiere una explicación desdoblada en dos aspectos.

Si, siguiendo a Schleiermacher, entendemos el término “hermenéutica” sobre todo como el “arte” cuyo objetivo general es “la comprensión global de un discurso o texto escrito”¹, entonces en el contexto de la discusión sobre “la Escritura en la vida y misión de la Iglesia” sería razonable ante todo limitarme a presentar la “hermenéutica” aplicada a la Sagrada Escritura. El hecho de que sea posible entender “hermenéutica” por encima y más allá de este significado como una teoría humanística en general no queda afectado por esta limitación.

Segundo, habría que decir que no existe “la” hermenéutica protestante de la Biblia. El hecho de que en el siglo XVI todos los intentos para unificar los movimientos de la Reforma fracasaran fue sobre todo una consecuencia de las diferencias en el modo de interpretar o entender la Escritura². Desde entonces la historia del Protestantismo se ha caracterizado por un debate hermenéutico, que a menudo ha producido graves altercados³. Incluso el “Leuenberg Kondordie reformatorischer Kirchen in Europa” (el Concordato de las Iglesias de la Reforma en Europa de Leuenberg) del 1973 afirma en su sección final: “La común comprensión del Evangelio, en la que se apoya la comunidad de Iglesias, requiere ser estudiada en mayor profundidad... Compete a las Iglesias continuar trabajando en las diferencias doctrinales que existen en y entre las Iglesias participantes sin abordar aquellos temas que las dividen. Entre estas diferencias se cuentan: cuestiones hermenéuticas en la comprensión de las Escrituras, confesión e Iglesia ...”⁴. También a nivel de publicaciones científicas el tema de la hermenéutica en la teología protestante ha sido una cuestión muy debatida hasta ahora⁵.

Sin embargo, desde 2007 ha existido en el marco de la “Comunidad de Iglesias protestantes de Europa” (Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa: GEKE) un grupo de discusión doctrinal llamado “Escritura – Confesión – Iglesia”⁶. Este grupo recientemente ha elaborado un informe *ad interim* escrito sobre sus discusiones, en el que las Iglesias miembro han sido consulta-

¹ Cf. F. D. E. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, ed. H. Scholz, Darmstadt 1969, pág. 53.

² Cf. T. Kaufmann, «Vorreformatorische Laienbibel und reformatorisches Evangelium», en: *ZThK* 101 (2004) 138-174, p. 165s.

³ P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, GNT 6, Gotinga 1986, págs. 109-221, ofrece una buena visión de conjunto.

⁴ *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa* (citado como: *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland*, 1973, págs. 19-23), sección IV.2.b, párrafo 38s.

⁵ Cf. por ejemplo el volumen que recoge las actas del congreso *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, eds. P. Pokorný y J. Roskovec, WUNT 153, Tübingen 2002, o el *Lexikon der Bibelhermeneutik. Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte*, ed. O. Wischmeyer, Berlín 2009.

⁶ Ver http://www.leuenberg.net/side.php?news_id=26&part_id=20&navi=8&sys= (acceso el 28.1.2011).

das actualmente⁷. Todavía no es posible prever los resultados de este proceso de consulta. Totalmente abierta está la cuestión de cómo las restantes Iglesias y comunidades enraizadas en la Reforma recibirán estos resultados. Con todo, es probable que este informe *ad interim* constituya algo así como los inicios de una descripción consensuada de una hermenéutica protestante de la Biblia. Por ello, en los siguientes párrafos me gustaría introducir y comentar críticamente el texto elaborado por este grupo de discusión doctrinal.

Considero esta tarea un ejercicio interesante, en esta ocasión en particular, porque el dicho grupo describió la situación eclesial en la que ha trabajado en términos muy similares a la descripción ofrecida por la XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de Obispos de la Curia Romana en 2008, cuyos resultados fueron recogidos en la Exhortación apostólica postsinodal “*Verbum Domini*” (publicada el 30 de Septiembre de 2010). Según esta descripción, resulta que la Iglesia tiene que afrontar dos desafíos crecientes: por un lado, mucha gente, dentro y fuera de la Iglesia, tiene serias dudas sobre la importancia de la Biblia para el presente y para sus propias vidas. Por otro lado, muchos movimientos cristianos, en un modo que solo puede describirse como fundamentalista, tienden a identificar simplemente el texto de la Biblia que se nos ha transmitido con la inmutable y siempre válida Palabra de Dios⁸. Además, la definición de la relación entre Escritura e Iglesia, en repetidas ocasiones, ha demostrado ser controvertida en el diálogo ecuménico.

En este contexto, parece especialmente urgente alcanzar ante todo un acuerdo intra-protestante sobre los principios de una interpretación de la Escritura de acuerdo con el Evangelio y con la función asignada en este respecto a las confesiones y declaraciones doctrinales de las Iglesias. Esto es necesario sobre todo en vista del hecho que las Iglesias protestantes de Europa actualmente afrontan una variedad de desafíos espirituales y éticos que requieren declaraciones aceptadas en común. Pero en línea con la visión de la Reforma, “la vida y enseñanzas [de la Iglesia] tienen que medirse a partir del testimonio puro y original del Evangelio en la Escritura”⁹. Por consiguiente, el carácter vinculante de estas declaraciones solo puede ser plausible para los cristianos a quienes va dirigido este documento, si aceptan una hermenéutica consensuada.

Así pues, ¿cómo puede este grupo de discusión doctrinal avanzar hacia una tal hermenéutica?¹⁰

II

La primera parte del texto, en la sección “2. La Palabra atestiguada por sí misma” (pág. 4/4), presenta *aquello que* los escritos bíblicos testimonian desde la perspectiva de la fe cristiana, es decir, la “auto-revelación” de Dios (pág. 4/10). De acuerdo con su esencia dia-lógica, Dios sale de sí mismo para crear el mundo por medio de su palabra y empieza a hablar a los seres humanos (cf. pág. 4/19-40). La palabra de Dios se manifiesta con toda claridad en la llamada de Abrahán y

⁷ EL documento fue entregado por el comité de la GEKE para comentarios el 3 de octubre de 2009. – La versión original del presente artículo estaba preparada para ser publicada en marzo de 2011. Entre tanto, la versión final del documento arriba citado ha sido publicada: *Schrift – Bekenntnis – Kirche // Scripture – Confession – Church*, ed. M. Bünker, *Leuenberger Texte* 14, Leipzig 2013. Dado que mi artículo fue escrito y presentado como una contribución a la discusión en el informe *ad interim*, no he querido adaptar mis citas al texto publicado.

⁸ Cf. por un lado *Schrift – Bekenntnis – Kirche, Section 1: Die Herausforderung*, esp. pág. 2, líneas 23-44; y por otro lado, *Lineamenta zur o.g. Generalversammlung* (ver http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20070427_lineamenta-xii-assembly_ge.html [acceso el 28 de enero de 2011]), *Einleitung*, esp. párrafo 4, así como T. Söding, *Exegese als Theologie, Theologie als Exegese treiben. Eine schwierige, aber notwendige Verbindung*, Sección 2: *Die zentralen Problemfelder* (Promoviendo la exégesis como teología, la teología como exégesis. Una conexión difícil pero necesaria...), en este volumen pág. 16ss.

⁹ *Leuenberger Konkordie* (ver nota 4), sección I.1, párrafo 4.

¹⁰ En los párrafos siguientes se hacen referencias al documento, a las páginas y líneas relevantes en el texto original.

en la elección de Israel (cf. pág. 4/43s.); alcanza su forma final en Jesucristo (cf. p. 5/24s). Él “es la Palabra definitiva de Dios” (pág. 5/25s.) para la salvación de la humanidad; porque en él, en su auto-ofrecimiento y resurrección “Dios mismo... entra en el mundo de pecado y de muerte y triunfa sobre los poderes que ... separan a los seres humanos de él y de la vida auténtica” (pág. 5/30-32). Es así que “la realidad y la presencia salvadora de Dios” encuentra hombres y mujeres “en Jesús ... como su compasión y su fe” (pág. 5/19s.); en Jesús, pues, “la historia de la comunicación de Dios con la humanidad” alcanza “su cumplimiento” (pág. 5/2s.). Esta palabra, “testimoniada fundamentalmente por la palabra de los apóstoles y profetas en las Sagradas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento” (pág. 5/37s.), se da a sí misma como don a la comunidad de Jesucristo en el contexto del culto “en una variedad de formas verbales: ... en el mundo oral de la proclamación ..., en el mundo visible de los sacramentos, ... en la respuesta de los creyentes” (pág. 5/41-46) en la oración, alabanza y confesión.

Luego, en la sección 3, el texto explica lo que significa describir la Sagrada Escritura como “testimonio de la palabra pronunciada por Dios” (pág. 5/49). En la medida en que los escritos bíblicos testimonian “las palabras y acciones de Dios en la historia de su pueblo Israel y en la historia de Jesús”, no documentan meramente “las convicciones religiosas” de Israel, del judaísmo primitivo y del movimiento de Jesús (cf. pág. 5/50-6/2). Más bien, los cristianos escuchan en las palabras bíblicas “la voz viva de Dios que habla, siempre nueva, efectiva y duradera” (pág. 6/3s.). De esto se deducen tres cosas: a) Los escritos reunidos en el canon nos dan “acceso a la comunicación original de Dios en la historia de su pueblo Israel, al destino de Jesús y a la misión de los apóstoles”, así como también a “la respuesta de los seres humanos” (cf. pág. 6/5-20). De este modo dan testimonio “de la voluntad salvífica de Dios en un modo fundamental y adecuado” (pág. 6/21s.). b) Cuando escuchamos el testimonio de la Sagrada Escritura, el Espíritu Santo de Dios nos comunica la fe, y esta fe “escucha en las la palabra que Dios nos dirige aquí y ahora palabras humanas de la Escritura”. En este proceso “las personas son interpeladas”, ciertamente; sin embargo, la “comprensión de la Escritura” que esto conlleva se da “en la comunidad” de aquellos que escuchan y creen (cf. pág. 6/25-34). c) Una correcta comprensión de la Escritura tiene lugar alineándose con su “centro” (“Mitte” en alemán); esto no se puede separar del testimonio de la Escritura considerada como un todo (cf. pág. 6/35-38), pero sirve de “clave hermenéutica ...”, que garantiza una clara perspectiva para la interpretación de la gran variedad de voces bíblicas” (pág. 6/48s.). Según la teología de la Reforma, este centro va identificado como “el testimonio de la acción reconciliadora de Dios en Jesucristo” (pág. 6/43s.).

A continuación, en la sección “4. La Palabra de Dios como estímulo y desafío” (pág. 7/1), el texto muestra como Dios continúa dirigiéndose a los seres humanos en situaciones diversas. Dios “hace esto en diversos modos y con todo siempre permanece fiel a sí mismo” (cf. pág. 7/2-9). La “distinción entre Ley y Evangelio” (pág. 7/28) tiene una importancia fundamental en este respecto. El diferente énfasis que esta distinción recibe en las Iglesias de la Reforma se acomoda al texto de la manera siguiente: por un lado, describe la Palabra de Dios como “amable estímulo” y “desafío dirigido a los seres humanos” (pág. 7/13-19) y, por otro lado, caracteriza la Palabra de Dios como “palabra de salvación” y al mismo tiempo “palabra de juicio” (cf. pág. 7/10-12.25): “El Evangelio nos dice que en Cristo ya hemos sido juzgados e invitados a la vida” (pág. 7/25s.). Así entendida, la palabra de Dios invita a una “respuesta” (palabra devuelta) de parte de los seres humanos (cf. pág. 7/39). Esto tiene lugar en la fe – que el mismo Evangelio “crea” – y en las obras que derivan de la fe; a través de esta respuesta en acción nosotros “experimentamos” la realidad “que se realizó por nosotros en Cristo” (cf. pág. 7/43-50).

La quinta sección está dedicada al procedimiento de la “interpretación de la Sagrada Escritura” (pág. 8/3). El punto de partida aquí es la convicción de que “la Palabra de Dios atestiguada en la Escritura” mediante la “interpretación” – por medio de la “acción del Espíritu” – entra “también en nuestro aquí y ahora” (cf. pág. 8/3-9). Tres “reglas hermenéuticas” resultan de esta comprensión (pág. 8/12): la interpretación de la Escritura requiere a) tomar en consideración la “forma lingüística y literaria históricamente condicionada” del texto bíblico, b) “prestar atención al mensaje original del texto”, sin por eso limitar su “significado potencial” de ese mensaje, y c)

“abrirse personalmente” al Dios que habla, y también, en cuanto comunidad, “profundizar en lo que Dios nos dice a nosotros hoy” (cf. pág. 8/13-34).

Por consiguiente, se deben utilizar varios acercamientos a la Escritura: “exégesis histórico-crítica”, que corresponde al “carácter histórico de la Escritura” (y del Dios que nos habla); “los métodos de análisis científico lingüístico y literario”, que iluminan el carácter textual de los testimonios bíblicos; una variedad de acercamientos relacionados con “las cuestiones de nuestro tiempo”, cada uno de los cuales pone en discusión un “aspecto específico “de la experiencia humana ... con los textos bíblicos” (cf. pág. 8/40-9/5). Solamente en el “diálogo” entre diferentes acercamientos puede el texto bíblico revelar sus distintos niveles de significado “en cuanto relacionados con el contexto y los oyentes o lectores” (cf. pág. 9/11-18).

La cuestión de “lo que Cristo promueve” (“was Christum treibet”) sirve como “criterio o regla de interpretación” (pág. 9/22-25.33s.). Se aplica a toda la Biblia, y para el Antiguo Testamento apunta a una interpretación, que – siguiendo a los apóstoles de Jesús y con el debido respeto por la interpretación judía – reconoce “la acción” del Padre de Jesucristo “incluso en el testimonio del viaje de Dios con Israel” (cf. pág. 9/25-34).

El carácter teológico de una hermenéutica que corresponde a este criterio es descrita por medio de las siguientes afirmaciones: a) Los textos Bíblicos son portadores “de un mensaje... que puede y debería ser entendido por nosotros”. En el proceso, los textos revelan de forma completa “nuevas dimensiones de significado” en situaciones nuevas y bajo el estímulo de las nuevas preguntas que se les hacen. Ahora bien, debido al carácter histórico de la revelación de Dios del que estos textos dan testimonio, “se sigue dando un peso decisivo a la investigación sobre [su] intención original” (cf. pág. 10/3-20). b) Con el objeto de “comprender el mensaje de la Biblia y hacer que nos hable a nosotros aquí y ahora, se requiere un grado muy elevado de conocimientos y empatía” para llegar al sentido original de sus textos antiguos, así como “una creatividad sintética” que le permita a uno captar lo que puede decirnos hoy. Sin embargo, el hecho de que los textos bíblicos “nos hablan hoy, y exigen una respuesta de fe es obra del Espíritu Santo” (cf. pág. 10/21-31). c) Dada la distancia histórica que existe entre los textos bíblicos y nuestro mundo actual, las afirmaciones de la Escritura deben ser examinadas según su “intención fundamental” que emerge “a la luz del centro de la Escritura”; solo desde esta base se pueden relacionar de forma concreta y vinculante a las “cuestiones” y “situaciones vitales contemporáneas” (cf. pág. 10/44-11/6).

En la sección 6 el texto trata sobre las relaciones entre “Escritura, Iglesia y Tradición” (pág. 11/7). En la comprensión protestante, la interpretación de la Escritura necesariamente tiene lugar al interno de “la comunidad de la Iglesia cristiana” – y al mismo tiempo también está relacionada con Israel” (pág. 11/8-17). En una perspectiva histórica, el carácter eclesial de la interpretación está orientado hacia la “tradición”. Esta tradición, sin embargo, debe ser cada vez re-evaluada críticamente y re-apropiada en base a la Escritura y su centro (cf. pág. 11/17-30). Para estar seguros, el mismo canon bíblico es producto de una “tradición-formación de la Iglesia primitiva”; esto significa, sin embargo, que “finalmente tomó forma en un proceso bastante largo”. “Así pues, se puede decir que el canon es un producto de la acción divina, y que se estableció en la Iglesia a través de la obra del Espíritu Santo” (cf. pág. 11/31-40). De ahí que la distinción establecida en la Iglesia primitiva “entre el testimonio apostólico sobre el que la Iglesia está fundada y la tradición por la que este testimonio se lleva adelante” debe ser mantenida. Lo último hay que entenderlo como “interpretación del testimonio escriturístico de Dios y de Cristo”; asimismo esto vale para los credos de la Iglesia Antigua que han “sido reconocidos por la iglesia universal” (cf. pág. 11/41-48). Solo en base a esta distinción, puede la tradición orientar a la Iglesia en el cumplimiento de su misión para formular el mensaje de la Biblia “siempre nuevo de acuerdo con cada época y situación” y “dar sólido testimonio en situaciones históricas diversas” (cf. pág. 12/4-17).

La sección 7 sigue con la descripción de “la autoridad de las confesiones eclesiales” (cf. pág. 12/18). En general, la confesión o credo cristiano, representa una “interpretación existencial de la Escritura en una situación específica”; manifiesta “delante de Dios y públicamente cómo la

Palabra de Dios afecta” la propia vida (cf. pág. 12/19-22): en el culto, en el testimonio público, en la responsabilidad por los demás y en la vida común (pág. 12/23-38). Debido a desafíos históricos, que exigieron que “el mensaje del Evangelio se formulara con claridad”, de manera que “el testimonio de la Escritura ... fuera proclamado de nuevo”, surgieron una y otra vez “confesiones eclesiales en forma escrita” (cf. pág. 12/39-13/1). En la visión de la Reforma, estos credos se han entendido como “testimonios y clarificación de fe”¹¹ y, por consiguiente, como “guías para la correcta comprensión de la Biblia”; así pues, hay que relacionarlos y subordinarlos a la Escritura como “norma normata” (cf. pág. 13/20-29). Por tanto, las confesiones tienen una doble función: de cara afuera, sirven para formular “la comprensión del Evangelio y sus consecuencias en una situación concreta particular”; de cara adentro, disfrutaban de “una relativa autoridad, siempre sujeta a revisión en base a la Escritura, lo que las convierte en “un punto de referencia para... el gobierno espiritual en la Iglesia”. Por lo tanto, tienen que ser interpretadas “desde su centro, es decir, en base a su principal preocupación, que es servir al Evangelio” (cf. pág.13/39-49). El carácter, en principio revisable, de las confesiones se hizo manifiesto en particular en el Concordato de Leuenberg; de hecho, el Concordato declara que hoy existe un “acuerdo fundamental en la comprensión del Evangelio”¹² entre los luteranos y los cristianos reformados, de modo que las antiguas condenas recíprocas ya no rigen (cf. pág. 14/4-12). Así pues, el Concordato clarifica: “el único Evangelio puede expresarse en distintas formas lingüísticas” (pág.14/15s.)

En conclusión, el texto recomienda que las Iglesias protestantes procedan en su “camino de confesión común” tomado en Leuenberg (cf. pág.14/24-38). En la sección “8. Compromiso y obligación” (pág. 14/39) se mencionan los siguientes criterios para este proceso: La “forma de confesión compartida para hoy” debería “ser seguida” (pág.14/37s.)

- de acuerdo con “el centro del testimonio bíblico, el Evangelio de Jesucristo”, que hace posible reformular el mensaje de la Escritura para nuestro tiempo (cf. pág. 14/40-46),
- respetando las confesiones existentes, lo cual se basa en el hecho que dichas confesiones se comprenden como “diferentes testimonios de un solo Evangelio”, y que, por consiguiente, se las concibe como guía hacia “un testimonio común... un servicio en la diferencia reconciliada” (cf. pág. 14/47-15/8),
- en la forma de una instrucción eclesial, que tiene lugar por medio de decisiones sinodales y de la interpretación de la Escritura atribuida a la Iglesia y que es vinculante en cuanto “producto de un ... proceso para conseguir un consenso orientado a la Sagrada Escritura y a las confesiones”, puesto que, y en la medida que “el Espíritu Santo actúa” (cf. pág. 15/9-23),
- para reforzar la comunidad eclesial declarada, lo cual obliga a las iglesias de la GEKE “a consultar” unas con otras, “para tener en cuenta las consecuencias ecuménicas” y “para pensar más allá de los límites actuales” en su toma de decisión (cf. pág. 15/24-34).

III

Vale la pena esforzarse para intentar formular los rasgos esenciales de una hermenéutica protestante. En esta contribución solamente puedo dar inicio a esta tarea. Por este motivo, me limitaré a identificar los puntos que, desde la perspectiva de un biblista, creo necesitan mayor reflexión y clarificación.

¹¹ *Konkordienformel. Epitome Articulorum. Von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur...*, Sección 3, citada según: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen ⁹1982, 768s., págs. 769/30s.

¹² *Leuenberger Konkordie* (ver nota 4), sección IV, párrafo 29.

1) El texto acertadamente toma como punto de partida la confesión, fundamental en el cristianismo, de que – según los testimonios bíblicos – Dios continuamente se ha ido revelando a los seres humanos desde el principio de la creación y que lo hizo definitivamente en Jesucristo. El Antiguo Testamento da testimonio de hechos históricos, en los que Israel fue convocado para formar *un* pueblo, se vio elegido como “el pueblo de Dios” (Lev 26,12 et al.), aprendió a comprenderse como tal y como tal tuvo que demostrárselo a sí mismo. El Nuevo Testamento, más tarde, anuncia acontecimientos en los que miembros de Israel y (pronto también) los gentiles identificaron a Jesús como el mensajero del reino escatológico de Dios así como el salvador del pecado y de la muerte, se encontraron reunidos para formar “la iglesia de Dios” (Hech 20,28 et al.) y se esforzaron por cumplir su misión como testigos de Jesucristo¹³. Puesto que el cristianismo considera estos documentos como Sagrada Escritura, profesa que Dios se ha revelado a sí mismo *en la historia*. Pero, en mi opinión, esta confesión tendría que haberse desarrollado a partir del testimonio de Cristo en el Nuevo Testamento con mayor consistencia de la que se ha logrado en el texto del grupo de discusión doctrinal de la GEKE.

Por un lado, es importante enfatizar el hecho fundamental de que la Palabra de Dios “*nunca* llega a nosotros *sino es* en palabras humanas”¹⁴. La encarnación de la Palabra de Dios atestigüada en los escritos joánicos (Jn 1,14) lo ha clarificado notablemente. Si, en otras palabras, Dios y el ser humano se encuentran realmente en la persona de Jesucristo, entonces la acción humana y divina en la historia no pueden oponerse ni estar separadas una de otra. Y esto vale también para la lectura e interpretación de la Biblia¹⁵.

Por otro lado, tenemos que comprender el cumplimiento de la historia de la palabra reveladora de Dios en Cristo como un *proceso histórico*. El Nuevo Testamento atestigüa la expectación de un cumplimiento en los últimos tiempos del evento Cristo (ver, por ejemplo, 1 Cor 15,20-28). Esta expectación es un elemento integral de la relación de los cristianos con Dios caracterizada por la fe, la esperanza y el amor. El título “Cristo” ya apunta a este hecho. Identifica a Jesús como el representante escatológico de Dios, que cumple las promesas divinas de salvación para Israel y los pueblos del mundo tal como anuncia el Antiguo Testamento. Par este propósito, por medio del Evangelio de Cristo, Dios reúne al pueblo escatológico de Dios de entre los judíos y los gentiles para vivir en la nueva alianza. Pero esta reunión es parte de un proceso de redención que abraza la entera creación y que se concluirá solamente con la Parusía¹⁶.

2) En relación a este background, sería conveniente seguir las significativas referencias del texto del grupo de discusión doctrinal de la GEKE sobre la unidad de la Biblia y la conexión de la historia de Jesús con la historia de Israel.

El texto justamente discute, a este respecto, el *vínculo* imperecedero de la Iglesia *con el Judaísmo*. El lenguaje de la justicia de Dios – tan central en la teología protestante – coloca el Evangelio en el contexto de la elección eterna de Israel (Rom 1,16s)¹⁷. Por eso, Pablo ve las promesas

¹³ Algunas observaciones de N. Walter, «Neues Testament», en: U. Tworuschka (ed.), *Heilige Schriften. Eine Einführung*, Darmstadt 2000, 57-83, pág. 79 son similares a la perspectiva delineada aquí sobre la relación entre la historia (de Israel y de Jesús) y los escritos (Antiguo y Nuevo Testamento).

¹⁴ Cf. I. Baldermann, *Einführung in die Bibel*, UTB 1486, Gotinga 41993, pág. 5 (cursiva F. W.).

¹⁵ Cf. R. Fernhout, «The Bible as God's Word. A Christological View», en: H. M. Vroom / J. D. Gort (eds.), *Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam*, Currents of encounter 12, Amsterdam/Atlanta 1997, págs. 57-68, quien a partir de la «analogía entre la Palabra de Dios hecha carne y la Palabra de Dios hecha escritura» (61) agudamente concluye: «La Biblia tiene autores divinos y humanos, pero la relación entre las actividades divinas y humanas no puede ser definida sin violar unas u otras» (62).

¹⁶ Sobre el aspecto escatológico de la Cristología del Nuevo Testamento, que deriva (en particular) de la conexión del título «Cristo» con la esperanza escatológica de Israel, cf. M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament*, GNT 11, Gotinga 1998, págs. 157s.

¹⁷ Al respecto, ver F. Wilk, «Gottesgerechtigkeit – Gesetzeswerke – eigene Gerechtigkeit. Überlegungen zur geschichtlichen Verwurzelung und theologischen Bedeutung paulinischer Rechtfertigungsaussagen im Anschluss an die 'New Perspective'», *ThLZ* 135 (2010) 267-282, esp. págs. 269s.276s.281s.

de Israel reforzadas mediante el servicio de Cristo (15,8) – y está seguro de que, aunque la mayoría de Israel ha rechazado el Evangelio, Israel participará en la redención final (11,25ss). Solo las alabanzas de Dios, cantadas juntamente por las naciones del mundo e Israel, sacarán a la luz lo que los cristianos creen: la identidad de Dios como Padre de Jesucristo y Dios de Israel. Hasta ese tiempo la confesión de Jesús como el “Cristo” es tan provisional como lo es el “no” judío al Evangelio¹⁸.

Por esta razón, el texto hace bien en tratar el Antiguo y el Nuevo Testamento como una unidad en tensión. Esta unidad se verifica cuando la fidelidad de la Iglesia a la praxis cristiana primitiva de interpretar la Biblia de Israel teniendo a Cristo como punto de referencia¹⁹ se realiza respetando una lectura judía de la Escritura. Actualmente, el testimonio del Nuevo Testamento sugiere que la *relación de los testamentos*, aunque tiene que diferenciarse respecto a los diferentes géneros de los textos bíblicos²⁰, fundamentalmente debería ser descrita como dialógica. Esto es una consecuencia lógica del hecho de que precisamente las formas para dirigirse a Dios en el Antiguo Testamento que los cristianos consideran fundamentales – la promesa y la petición – adquieren un doble significado a la luz del Nuevo Testamento: los mandamientos de Dios primero hacen a los seres humanos conscientes de su pecado, pero luego para los creyentes en Cristo funcionan también como instrucciones de vida; las promesas de Dios primero evidencian, respecto a las acciones y el destino de Jesús, la siguiente pregunta no exenta de escepticismo: “¿Eres tú el que ha de venir?” (Mt 11,2 par.), pero luego nos enseñan a captar el evento Cristo a la luz de la fe como el principio decisivo del acto salvífico de Dios (cf. Lc 24,45-47 et al.). Así pues, los dos Testamentos de la Biblia cristiana se encuentran en un proceso de revelación e interpretación recíproca²¹.

3) El texto justamente describe la Sagrada Escritura como el testigo normativo para la Iglesia de la revelación original de Dios en la historia de Israel y de Jesucristo; justamente define el mensaje del acto de reconciliación de Dios en Cristo como su centro; justamente identifica la profunda comprensión de su mensaje, testimoniado desde la fe: en las palabras humanas de la Escritura se escucha las palabras de Dios. Las tres declaraciones corresponden a los contenidos y a la esencia del canon bíblico percibido desde la perspectiva del Nuevo Testamento²². Evidentemente dichas declaraciones necesitarían un estudio más detallado.

Para poder escuchar la Palabra de Dios en la Escritura, hay que captarla como palabra humana. Esto implica reconocer que siempre hay seres humanos que están hablando, ya sean devotos de Dios o seguidores de Jesucristo. En cuanto tales hablan de experiencias²³ en las que han percibido la realidad de Dios; en otras palabras, muestran su fe. Las experiencias y acontecimientos históricos a los que se refieren son, pues, interpretados desde el inicio a la luz de Dios. Por consiguiente, hay que entender cada texto bíblico como un “testimonio literario de una experiencia

¹⁸ Cf. F. Wilk, «Die paulinische Rede vom ‘Christus’ als Beitrag zu einer biblischen Theologie», en: K. Finsterbusch, *Bibel nach Plan? Biblische Theologie und schulischer Religionsunterricht*, Gotinga 2007, 133-151, págs. 147s.

¹⁹ Cf. La obra fundamental sobre esta cuestión en N. Walter, «Urchristliche Autoren als Leser der ‘Schriften’ Israels», *BThZ* 14 (1997) 59-77.

²⁰ Sobre la esencial importancia de la variedad de géneros en la sagrada Escritura para su comprensión histórica, cf. T. Baarda, «Scripture and Historical Research», en: Vroom – Gort (eds.), *Holy Scriptures* (ver arriba nota 15), 113-121, pág. 114.

²¹ Asimismo M. Oeming, «Biblische Theologie als Dauerreflexion im Raum des Kanons», en: C. Dohmen – T. Söding (ed.), *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, Paderborn et al. 1995, págs. 83-95, quien define ‘Dialogik’ como la esencia del canon» (89s.).

²² Una narración como Hech 8,26-40 ilustra esto de forma ejemplar.

²³ Cf. U. Luz, «Erwägungen zur sachgemäßen Interpretation neutestamentlicher Texte», *EvTh* 42 (1982) 493-518, aquí pág. 502: «Hay acontecimientos y experiencias, que los autores bíblicos necesitan para hablar y escribir; y sobre esas experiencias los textos son preguntados y escuchados» (traducción de N.C.-B.).

de fe histórica”²⁴. Es precisamente este carácter que califica a los textos bíblicos como medios, a través de los cuales el Espíritu Santo despierta de nuevo la fe. Porque la fe se origina allí donde los seres humanos se encuentran con sus propias experiencias en el texto de la Biblia, y a su vez ellos están motivados a través estos textos a entender la vida a la luz de Dios²⁵.

En relación con esto, los cristianos también pueden encontrar coherencia en su canon. En realidad, el canon se estableció de facto – con algunas variaciones en las diferentes Iglesias cristianas – de manera que es posible y obligado interpretar su forma teológicamente²⁶. La iglesias protestantes, sin embargo, no han querido codificar, justamente, ni su extensión ni su expresión exacta²⁷. El canon es un fenómeno histórico; así pues, los cambios son en principio posibles (por ejemplo en conexión con los nuevos descubrimientos textuales) sobre la base de un consenso eclesial. Lo más importante es asegurarse cada vez de la fiabilidad del canon. Y esto requiere no solo la evidencia que contiene el testimonio fundamental de la fe de Israel y del cristianismo primitivo; la Iglesia también tiene que ser capaz de mostrar cómo por medio de estos escritos ella recibe orientación en cuestiones relativas a su propia fe y vida²⁸.

Esta necesidad requiere identificar el centro del canon. Solo si empieza desde su centro, la Iglesia puede hacer posible que las Escrituras del canon puedan servir como un testimonio de fe básico que da orientaciones para el presente. También hay que señalar, por supuesto, el carácter histórico de estos escritos. El significado original de un texto y su significado actual crece a partir de su relación con situaciones históricas particulares. Así pues, la relación entre el conjunto polifacético de la Escritura y su centro debería ser descrito en el sentido de una influencia recíproca: si bien es cierto que el testimonio total de la Escritura está unificado y focalizado en su centro, también es cierto que el centro solo se puede captar y desarrollar en su pleno significado, para luego concretarse en un modo u otro con la ayuda de muchas voces bíblicas²⁹.

4) Igualmente respecto a la comprensión e interpretación de la Sagrada Escritura, me parece recomendable describir de modo más preciso lo que está delineado en el texto del grupo de discusión doctrinal de la GEKE.

²⁴ Cf. T. Söding, «Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift», en: W. Pannenberg – T. Schneider (ed.), *Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption*, Dialog der Kirchen 9, Friburgo/Gotinga 1995, 72-121, pág. 97.

²⁵ Sobre esto, cf. Baldermann, *Einführung* (ver nota 14 arriba), pág. 27: Los textos bíblicos «están, pues, llenos de experiencia con esta realidad nueva y perturbadora (la reconciliación y liberación etc.); hablan un lenguaje que está impregnado de ella y no quieren dar ninguna otra cosa como aportación a esta experiencia y sus consecuencias» (traducción de N.C.-B.).

²⁶ Al respecto, cf. por ejemplo, K.-W. Niebuhr, «Die Gestalt des neutestamentlichen Kanons. Anregungen zur Theologie des Neuen Testaments», en: E. Ballhorn – G. Steins (eds.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexion und Beispiele exegesen*, Stuttgart 2007, págs. 95-109.

²⁷ Cf. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Berlin 1983, pág. 283: «Estamos ante un hecho importante, que en el siglo XVI la Iglesia de la ‘Tradición’ fijó el canon escrito de forma básica y definitiva, mientras al contrario la Iglesia de la ‘Palabra’ trató el canon como un cuerpo abierto, y por lo menos estaba contenta con el hecho del existir del canon» (traducción de N.C.-B.).

²⁸ Sobre la necesaria conexión entre la historia de la interpretación («Wirkungsgeschichte») y la fundamentación histórica para el significado canónico de las Escrituras, cf. W. Joest, *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme*, Theologische Wissenschaft 11, Stuttgart et al. 1974, págs. 169-172.

²⁹ Cf. al respecto el énfasis simultáneo de la multiplicidad (teológico-histórica) y de la unidad del Nuevo Testamento (ya sea fundada en la predicación de Cristo, o en el testimonio de la revelación de los escritos del Nuevo Testamento) en E. Lohse (*Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments*, Gotinga 1973; *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments 2*, Gotinga 1982) y F. Hahn (*Theologie des Neuen Testaments*, Band I: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*; Band II: *Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*, Tübingen 2005).

Se tendría que hablar de *comprender* los textos bíblicos en un doble sentido. La comprensión tiene lugar, por un lado, allí donde un texto es leído como testimonio literario de una experiencia de fe histórica y, por otro lado, allí donde una persona escucha el mensaje que Dios le dirige, lo que se cumple por medio del texto.

Lo primero consiste en el objetivo de la persona humana, que pone todo su esfuerzo por comprender. Uno se acerca al significado de un texto específico cuanto mejor conoce su background y su contexto, lo que le permite captar su perfil literario, sus referencias históricas y su intención original. Por eso, es apropiado mantener este esfuerzo a nivel científico³⁰; este tipo de esfuerzo, sin embargo, no está exclusivamente reservado a los y las biblistas.

Sin embargo, si la voz de Dios se escucha a través del texto en un modo que lo relaciona con nuestro presente, esto es la obra del Espíritu Santo que en los seres humanos asume la forma de la fe. Así los creyentes se apropian del testimonio bíblico, puesto que lo captan como una palabra que crea un vínculo entre su vida y la verdad de Dios³¹. Ninguna otra condición subraya mejor un tal comprensión de parte del ser humano que la de una escucha atenta de lo que se dice en el texto.

Las dos maneras de comprender no están necesariamente conectadas. El significado actual de un texto bíblico a veces se capta intuitivamente, pero por encima de todo siguiendo los pasos de la *interpretación* de los textos bíblicos atribuida a la Iglesia. “Interpretación” (“Auslegung”) significa que un texto bíblico está unido a la presente situación vital de aquellos que participan en el proceso de interpretación, de tal manera que el texto y la situación en cuestión se iluminan recíprocamente. Esto se puede dar en maneras diversas y con la ayuda de métodos interpretativos diversos³², y por supuesto debería ser inteligible. Sin embargo, el que más allá de este punto los participantes lleguen a una verdadera comprensión del texto es una cuestión que no depende del poder de interpretación.

Al mismo tiempo interpretar requiere instrucción así como espíritu crítico. Esta necesidad deriva necesariamente de las circunstancias, en las que se realiza cada interpretación en el marco de una larga historia de la interpretación y en una comunidad de intérpretes muy a menudo marcada por conflictos y contradicciones; y por eso debe ser plausible en esta doble conexión. Como medida para tal instrucción y revisión, el texto del grupo de discusión doctrinal de la GEKE acertadamente designa la cuestión como “lo que Cristo promueve” (“was Christum treibet”). Este criterio es particularmente útil si se toma en consideración que la mencionada cuestión no solo se propone acceder a la confesión cristiana sino que también intenta introducir a aquellos que creen en Cristo en el amor de Jesucristo y promover la unidad en su comunidad³³. Pero este criterio no es suficiente. Porque por sí mismo es incapaz de asegurar que una interpretación “sea adecuada y respetuosa con el texto bíblico entendido como una realidad *dada*”³⁴. Por eso, la interpretación necesita tener como contrapartida a la exégesis, cuyo objetivo es precisamente esta esmerada atención al texto.

³⁰ Cf. por ejemplo el estudio de O. Wischmeyer: *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein Lehrbuch*, NET 8, Tübingen et al. 2004.

³¹ Sobre esto, cf. U. H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, pág. 60: «La fe es un comprender los textos bíblicos, a través del cual el lector no solo entra en el texto, para completarlo, sino que por medio de este comprender el lector, por su parte, se transforma comprendiéndose de nuevo y aprendiendo a vivir en modo nuevo».

³² Una visión de conjunto sobre los métodos interpretativos que se utilizan en la actualidad se encuentra en M. Oeming, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 2010.

³³ Ver al respecto la combinación de ‘consideraciones teológicas’, ‘morales’ y ‘ecuménicas’ en la evaluación de diferentes interpretaciones en C. H. Cosgrove, «Toward a Postmodern *Hermeneutica Sacra*: Guiding Considerations in Choosing between Competing Plausible Interpretations of Scripture», en: Idem (ed.), *The Meanings We Choose. Hermeneutical Ethics, Indeterminacy and the Conflict of Interpretations*, JSOT.S 411, Londres et al. 2004, págs. 39-61.

³⁴ Sobre esto, cf. S. Alkier, «Fremdes Verstehen – Überlegungen auf dem Weg zu einer Ethik der Interpretation biblischer Schriften. Eine Antwort an Laurence L. Welborn», *ZNT* 11 (2003) 48-59, pág. 52.

Tomar el texto como una realidad dada por adelantado significa en el caso de los textos bíblicos sobre todo dos cosas: hay que ser consciente de que su carácter está condicionado por la historia, de ahí su “ser extraño”, y hay que saber apreciar su lugar en el canon. Considerando que la exégesis, especialmente en su forma científica, persigue este objetivo, ella se relaciona con la interpretación de ese texto y se pone a su servicio. En este respecto, tiene una función crítica y heurística.



Apóstoles con las escrituras en sus manos

*Detalle de una cruz en la iglesia de Beaufort
Luxemburgo*

En cuanto a la exégesis orientada a la historia, esta función se puede describir del siguiente modo: al mostrar cómo en su origen un determinado texto bíblico explica experiencias históricas a la luz de Dios y luego las expresa como experiencias de fe, la exégesis sirve a la interpretación actual como modelo y como criterio. La interpretación, por supuesto, no puede simplemente repetir el mensaje derivado de la exégesis: tan cierto es que la palabra de Dios entra cada vez de nuevo en la historia³⁵. Sin embargo, puesto que Dios permanece fiel a sí mismo, la interpretación actual debe tener un claro nexo con la intención original del texto. Este será el caso si sigue su “tendencia de significado”³⁶ y, por tanto, entra en relación con la presente realidad vital, la cual corresponde a la relación que el mensaje original mantiene con la situación a la que originalmente se dirigía.

Por otro lado, la exégesis – en la medida en que está al servicio de la interpretación – debe establecer a qué estatus pertenece un determinado texto cuando es contemplado en el contexto del canon bíblico; porque solo en cuanto parte del canon, el texto tiene significado acreditado para la comunidad que interpreta³⁷. Para poder cumplir esta tarea, la exégesis traza relaciones intertextuales que existen entre el texto en cuestión y otras partes del canon. Esto significa, en especial, describir los procesos de recepción históricamente demostrables que caracterizan la historia del origen del texto y la de su efecto en los lectores (“Wirkungsgeschichte”), pero luego también establecer conexiones temáticas al interno del canon que resulten plausibles más allá de este proceso³⁸. La demostración de estas relaciones también califica a la exégesis para proporcionar orientación y servir como criterio de interpretación, justo como la interpretación debería, por su parte, integrar el texto en una comprensión comprensiva del mensaje bíblico que lo relaciona con la realidad actual.

³⁵ Al respecto, cf. M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 600–787, págs. 626/26s.: «Sermo enim Dei venit mutaturus et innovaturus orbem, quoties venit».

³⁶ Cf. Luz, *Erwägungen* (ver nota 23), pág. 504.

³⁷ Al respecto, ver P. Ricoeur, «The Canon between the Text and the Community», en: Pokorný – Roskovec (eds.), *Hermeneutics* (ver nota 5), págs. 7-26, esp. 13-15.23-26.

³⁸ S. Alkier ha justamente diferenciado entre las variaciones de intertextualidad que están orientadas hacia la producción, hacia la recepción y hacia el mismo texto (cf. Idem, «Zeichen der Erinnerung – Die Genealogie in Mt 1 als intertextuelle Disposition», en: K.-M. Bull – E. Reinmuth [eds.], *Bekenntnis und Erinnerung. In honor of H.-F. Weiß*, Rostocker Theologische Studien 16, Münster 2004, págs. 108-128). Esta diferenciación yo la aplico aquí a referencias intracanálicas.

Comprensión e interpretación, así como interpretación y exégesis, están en cada caso tan relacionadas una con otra que la segunda está al servicio de la primera y la primera se desarrolla a partir de la segunda, sin poder ser generada por ella. Pero común a los tres procedimientos es la relación del mensaje bíblico con el mundo de sus oyentes, un mensaje que se da para ser producido o localizado a través de la experiencia de fe³⁹.

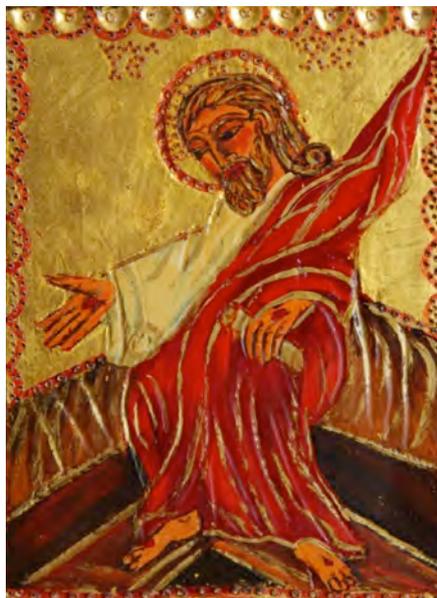
IV

El texto del grupo de discusión doctrinal de la GEKE representa, en mi opinión, un buen inicio para describir una hermenéutica protestante de la Biblia. Este inicio debería continuar en el espíritu de las reflexiones antes indicadas. Entonces quedaría claro que la hermenéutica protestante

- enfatiza el carácter histórico de los textos bíblicos así como su relación con la experiencia,
- subraya la unidad dialógica de la Sagrada Escritura, que consiste en el Antiguo y Nuevo Testamento, mientras reconoce la elección eterna de Israel,
- resalta la conexión necesaria entre la identificación del centro del canon y la aceptación de su variedad, y
- establece la conexión diferenciada entre comprender un texto a la luz de la fe, captarlo adecuadamente, interpretarlo según la realidad actual y analizarlo exegéticamente en su contextos, histórico y bíblico-canónico.

Es precisamente de este modo que una hermenéutica protestante podría servir para un entendimiento ecuménico – y conseguir auto-comprenderse como un fenómeno histórico. Lo último puede considerarse su mayor fuerza, y la característica que se corresponde más de cerca con su objeto y su tarea.

El Señor resucitado
con las Escrituras en sus manos
*Detalle de una cruz en la iglesia de Beaufort
Luxemburgo*



³⁹ Investigar sobre una tal experiencia caracteriza el análisis del proceso generativo de los textos bíblicos, y la percepción de aquellos textos realizada con métodos interpretativos relacionados a procesos de recepción ha sido puesta de relieve por H.K. Berg, *Ein Wort wie Feuer, Wege lebendiger Bibelauslegung*, München/Stuttgart 1991, págs. 420-422.

Proyectos y experiencias

Experiencias con el bibliodrama en Papúa-Nueva Guinea

HNA. ANNA DAMAS SSPS

En contraste con lo que el nombre sugiere, el bibliodrama no es la imitación de una narración bíblica como en una obra de teatro o una puesta en escena destinada al gran público. Más bien, el bibliodrama requiere que la persona se sumerja en el papel de un personaje bíblico con el fin de experimentar o revivir la historia bíblica desde su propia perspectiva. Esto inevitablemente hace que salgan a la luz ciertos sentimientos que reflejan la fe y las experiencias de vida de la persona que participa en el bibliodrama. De este modo, la narración bíblica se convierte en un evento personal que el participante vive en el aquí y ahora.

Desde que estado viviendo y trabajando en Papúa-Nueva Guinea, he tomado conciencia de que soy alemana. El encuentro con una cultura que es tan diferente de la mía me ha hecho tomar conciencia de mi propio origen cultural: la sociedad “iluminada”, occidental e individualista. Mi actividad pastoral con la gente de Papúa-Nueva Guinea me ha puesto delante de otro mundo, un mundo lleno de espíritus, mitos y magia. La visión del mundo de estas gentes se puede comparar con la visión pre-moderna en la Europa de la Edad Media. Por desgracia, la Edad Media a menudo es desacreditada por ser una época de oscuras supersticiones. En realidad, fue una época de gran creatividad cultural y espiritual. Al igual que en la Europa de la Edad Media, en Nueva Guinea el mundo no está desmontado, desmitologizado y falto de sensibilidad hacia el mundo del espíritu. Todo se mantiene vivo con el espíritu, todo está impregnado de mitos, todo transparenta un mundo espiritual. Las narraciones no son concebidas en términos temporales-lineales sino como historias. “Lo que sucedió en aquel tiempo” es el modelo mítico de lo que aho-



ra es y continuará desarrollándose en formas nuevas. Así, por ejemplo, los cristianos en Papúa-Nueva Guinea ven en las doce tribus de Israel el modelo mítico original de sus tribus. A través de la aceptación de la fe cristiana, ellos también han entrado a formar parte del pueblo de Dios, Israel.

La cultura de Papúa-Nueva Guinea es como si hubiera sido hecha para el bibliodrama. Es una cultura prevalentemente oral y con tendencia a las imágenes visuales. Las gentes se cuentan historias unos a otros. Les encantan las pequeñas obras escénicas llamadas “dramas”, que ellos componen y representan de modo informal y espontáneo. Oradores y predicadores callejeros causan impacto en sus audiencias no solo a través de sus palabras sino también con su peculiar lenguaje corporal. Mientras la gente en las sociedades tecnológicas occidentales tiende a representar contenidos con una terminología y conceptos abstractos, a la gente en Papúa-Nueva Guinea les gusta expresarse por medio de proverbios y vivas imágenes.

Por este motivo, yo quedé bastante sorprendida de que mi primera tentativa con el bibliodrama fuera un fracaso. El bibliodrama, como yo lo entendía, no encajaba con la gente. La forma de bibliodrama que yo conocía dependía de las leyes del psicodrama. Es decir, los participantes reflexionan y se concentran en su propia conciencia con sus sentimientos, estados de ánimo, experiencias y problemas. Por el contrario, la gente en Papúa-Nueva Guinea está menos centrada en sí misma, y originalmente está orientada hacia la comunidad. Los participantes occidentales en el bibliodrama generalmente no tienen problemas en separarse de la narración bíblica (“Pedro en la Biblia se comporta así; pero esto es cómo yo pienso y siento”). La gente en Papúa-Nueva Guinea, sin embargo, prefiere permanecer fiel a las historias bíblicas originales y representar a sus personajes. Así pues, en cuanto directora de bibliodrama, yo les sorprendía de manera confusa y exigente con mis intentos para conducirles hacia una forma de confrontación autoreferencial con las narraciones de la Biblia.

Gradualmente, conseguí desarrollar formas de bibliodrama que se adaptaban mejor a la cultura de Papúa-Nueva Guinea. Hay que enfatizar el lenguaje corporal. Es más fácil que la reflexión se dé cuando deriva de una acción más que cuando es el resultado de un centrarse en los sentimientos personales. Las formas también están orientadas hacia la comunidad de manera más intensa. Por ejemplo, los roles de los personajes bíblicos no son asignados a personas concretas sino que son representados por un grupo. Todo esto no significa que los participantes no reflexionen sobre sí mismos y sobre sus experiencias de fe. Solo que llegan a este resultado a través de algo que está fuera de sí mismos, es decir, a través del grupo y la acción.

A los cristianos de Papúa-Nueva Guinea les gusta leer y entender la Biblia como alegoría, algo así como los procedimientos alegóricos conocidos gracias a los Padres de la Iglesia. Para muchas partes de la Biblia esto es muy útil y a la vez apropiado (por ejemplo, para el libro del Apocalipsis). En otros textos, en cambio, oscurece la dinámica de las historias; estas se convierten en una alegoría estática fuera de las coordenadas de tiempo y espacio. En este caso el bibliodrama es muy útil para hacer que las historias vuelvan de nuevo a la vida como historias. Los participantes viven las historias como hechos actuales que acontecen con personas reales. Y viven el dinamismo interno de las personas que en las narraciones sufren esta transformación. Al igual que los personajes en las historias bíblicas, los que participan en el bibliodrama acaban siendo, al final de la historia, personas diferentes de las que eran al principio.

Más que nada, el bibliodrama es un importante medio de educación. Me costó mucho esfuerzo, por mi parte, explicar en una clase de formación para catequistas quiénes eran

los fariseos y por qué entraban en conflicto con Jesús con tanta frecuencia; no lo conseguí del todo. Esto cambió de golpe cuando representamos una historia de un fariseo (Mc 3,1-6). Los grupos que representaban el papel de los fariseos se identificaron tan completamente con su manera de pensar que al final entendieron muy bien por qué para ellos Jesús era un trasgresor de la ley y un blasfemo. E incluso reconocieron este mismo conflicto en su vida de fe: ¿qué es lo que nos hace buenos cristianos? ¿seguir todos los mandamientos al pie de la letra? Y por lo que se refiere al espíritu de los mandamientos, ¿cómo funciona esto en la práctica?

Para los participantes en el bibliodrama en Papúa-Nueva Guinea (y también para mí como su instructora) el ejercicio es una experiencia de fe estupenda. En el bibliodrama la Palabra de Dios se convierte en lo que se supone que es: una palabra viva en el aquí y ahora. Más que implemente un libro de los misioneros blancos, la Biblia se convierte en Palabra de Dios para la gente sencilla, una palabra que trasciende todas las culturas y épocas por medio de su habilidad para comunicar y motivar.

Noticias de la vida de La Federación

Mensaje de la FBC al Papa
en la ocasión de su elección al Papado

Catholic Biblical Federation
Fédération Biblique Catholique
Federación Bíblica Católica
Katholische Bibelföderation



General Secretariat
D-86941 Sankt Ottilien

D-86941 Sankt Ottilien, 28 de Marzo 2013

Su Santidad, Papa Francisco, Obispo de Roma
El Vaticano

Su Santidad,

Con gran gozo y profunda estima, en nombre de la Federación Bíblica Católica, le felicitamos y le damos la bienvenida como nuestro pastor, en cuanto Vd. asume su ministerio como Obispo de Roma y como *Servus servorum* de la Iglesia Católica Romana.

La Federación Bíblica Católica, con sus ca. 300 organizaciones-miembro extendidas por todo el mundo, se dedica a la puesta en práctica de la Constitución *Dei Verbum* del Vaticano II y en particular de su capítulo 6 sobre “La Palabra de Dios en la vida de la Iglesia”. Desde su fundación en 1969 bajo los auspicios del entonces Secretariado para la Unidad de los Cristianos y con el apoyo explícito de Su Santidad, el Papa Pablo VI, la Federación Bíblica Católica ha puesto todo su empeño para conseguir que la Palabra de Dios sea accesible a todos los hombres y mujeres, por medio del “Apostolado bíblico”, el “Ministerio bíblico pastoral” y la “Inspiración bíblica de toda la pastoral”. Su venerable predecesor, Su Santidad el Papa Benedicto XVI, confirmó la necesidad de la “*Biblica animatio totius actionis pastoralis*” para la renovación de la Iglesia en la *Verbum Domini* (73) y además nos proporcionó un “mapa de ruta” para nuestro ministerio. El reciente Sínodo de obispos reconoció que el estudio atento y la lectura orante de las Escrituras constituyen la base fundamental de la Nueva Evangelización, respondiendo a la alocución que el Papa Benedicto dirigió a la Asamblea del CELAM en Aparecida en 2007.

Su Santidad, los miembros de la Federación Bíblica Católica somos conscientes de ser “siervos inútiles” que solo cumplimos con nuestro deber (Lc 17,10), y de que el fruto de nuestro trabajo depende no solamente de nosotros sino también de la fuerza de la Palabra de Dios. Sin embargo, nos comprometemos humildemente a intensificar nuestros esfuerzos por compartir la Buena Nueva de la Palabra de Dios con todas las personas en los varios continentes donde vivimos y trabajamos; y esto lo hacemos en profunda comunión con Vd. en cuanto pastor supremo. Cuento con nuestro más profundo respeto y ferviente oración por Vd. y su ministerio.

Arzobispo Vincenzo Paglia
Presidente del Pontificio Consejo para la Familia
Presidente de la Federación Bíblica Católica

Bishop Telesphor Mkude
Obispo de la diócesis de Morogoro, Tanzania
Moderador del Comité Ejecutivo de la FEBIC

Obispo Dr. Bernhard Haßlberger
Obispo auxiliary de la archidiócesis de Munich y Freising
Presidente del Consejo Administrativo de la FEBIC

Prof. Thomas P. Osborne
Secretario General en acto de la FEBIC

**El Papa Francisco
en su Exhortación Apostólica**

Evangelii Gaudium

sobre la Proclamación del Evangelio en el mundo actual

Extractos

149. El predicador «debe ser el primero en tener una gran familiaridad personal con la Palabra de Dios: no le basta conocer su aspecto lingüístico o exegético, que es también necesario; necesita acercarse a la Palabra con un corazón dócil y orante, para que ella penetre a fondo en sus pensamientos y sentimientos y engendre dentro de sí una mentalidad nueva». Nos hace bien renovar cada día, cada domingo, nuestro fervor al preparar la homilía, y verificar si en nosotros mismos crece el amor por la Palabra que predicamos. No es bueno olvidar que «en particular, la mayor o menor santidad del ministro influye realmente en el anuncio de la Palabra». Como dice san Pablo, «predicamos no buscando agradar a los hombres, sino a Dios, que examina nuestros corazones» (1 Ts 2,4). Si está vivo este deseo de escuchar primero nosotros la Palabra que tenemos que predicar, ésta se transmitirá de una manera u otra al Pueblo fiel de Dios: «de la abundancia del corazón habla la boca» (Mt 12,34). Las lecturas del domingo resonarán con todo su esplendor en el corazón del pueblo si primero resonaron así en el corazón del Pastor.

En torno a la Palabra de Dios

174. No sólo la homilía debe alimentarse de la Palabra de Dios. Toda la evangelización está fundada sobre ella, escuchada, meditada, vivida, celebrada y testimoniada. Las Sagradas Escrituras son fuente de la evangelización. Por lo tanto, hace falta formarse continuamente en la escucha de la Palabra. La Iglesia no evangeliza si no se deja continuamente evangelizar. Es indispensable que la Palabra de Dios «sea cada vez más el corazón de toda actividad eclesial». La Palabra de Dios escuchada y celebrada, sobre todo en la Eucaristía, alimenta y refuerza interiormente a los cristianos y los vuelve capaces de un auténtico testimonio evangélico en la vida cotidiana. Ya hemos superado aquella vieja contraposición entre Palabra y Sacramento. La Palabra proclamada, viva y eficaz, prepara la recepción del Sacramento, y en el Sacramento esa Palabra alcanza su máxima eficacia.

175. El estudio de las Sagradas Escrituras debe ser una puerta abierta a todos los creyentes. Es fundamental que la Palabra revelada fecunde radicalmente la catequesis y todos los esfuerzos por transmitir la fe. La evangelización requiere la familiaridad con la Palabra de Dios y esto exige a las diócesis, parroquias y a todas las agrupaciones católicas, proponer un estudio serio y perseverante de la Biblia, así como promover su lectura orante personal y comunitaria. Nosotros no buscamos a tientas ni necesitamos esperar que Dios nos dirija la palabra, porque realmente «Dios ha hablado, ya no es el gran desconocido sino que se ha mostrado». Acojamos el sublime tesoro de la Palabra revelada.

Mensaje del Comité Ejecutivo de la Federación Bíblica Católica

1. Nosotros, miembros y representantes de los miembros del Comité Ejecutivo de la Federación Bíblica Católica, nos reunimos en Roma en las oficinas del Pontificio Consejo para la Familia del 30 de Junio al 2 de Julio del 2013.

2. Nos alegramos de que todos los miembros del Comité Ejecutivo estuvieran presentes: el arzobispo Vincenzo Paglia, Presidente de la FEBIC; el obispo Telesphor Mkude, moderador y representante de los miembros plenos (África); Mons. Juan Usma Gómez, representante del Pontificio Consejo para la unidad de los cristianos; Mons. Dr. Bertram Meier (representante del obispo Dr. Bernhard Haßberger, presidente del Consejo de Administración); el P. Cesare Bissoli, vice-moderador, representante de los miembros asociados; el P. Guillermo Acero, representante de los miembros plenos (América Latina, CELAM-CEBIPAL); el P. Giuseppe De Virgilio, representante de los miembros plenos (Europa-Oriente Medio); el obispo Renato Mayugba, representante de los miembros asociados (Asia-Oceanía, ECBA Filipinas); la Sra. Teresa Wilsnagh, representante de los miembros asociados (Fundación Bíblica Católica de África del Sur), además del Secretario General en acto, Prof. Thomas Osborne.

3. Animados por la carta de su Eminencia, el cardenal Kurt Koch, presidente del Pontificio Consejo para la unidad de los cristianos, y guiados por el capítulo 5 de la carta de san Pablo a los Gálatas y la oración del Salmo 33, pudimos experimentar no solo la alegría de estar juntos sino también el gozo de compartir nuestra responsabilidad común como guías de la Federación Bíblica Católica en su camino hacia la consolidación de un “nuevo inicio”. La celebración de la eucaristía en la Basílica de Santa María del Trastevere y nuestra oración común nos proporcionaron el alimento espiritual y el ánimo necesario para nuestras deliberaciones.

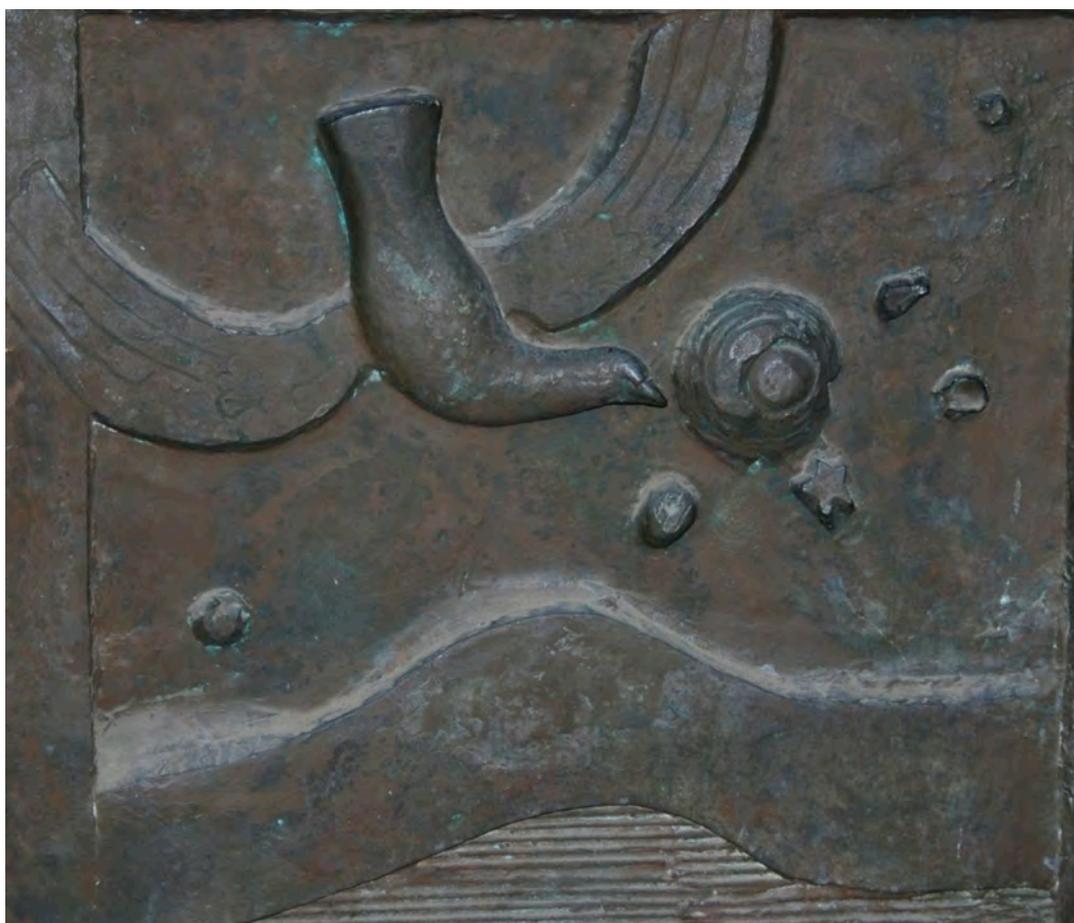
4. Los informes de las actividades en las regiones y subregiones, así como los del Consejo de Administración y del Secretario General en acto fueron fuente de alegría para nosotros, ya que nos informaron de que la Federación seguía viva y también de la renovada confianza que en ella habían puesto muchos miembros, las agencias patrocinadoras, las de a largo plazo y las nuevas, y la conferencia episcopal alemana. Expresamos nuestro sincero agradecimiento al cardenal Reinhard Marx, arzobispo de la archidiócesis de Munich y Freising, que ha contribuido en mucho a la renovación de la Federación.

5. Los intensivos esfuerzos del Consejo de Administración, bajo la dirección del obispo Dr. Bernhard Haßberger, han dado fruto, pues han abierto el camino para construir una base sólida para que la FEBIC pueda alcanzar sus objetivos fundamentales. Por el momento el Consejo está formado por el obispo Haßberger (presidente) y Mons. Bertram Meier (vice-presidente), el P. Jan Stefanów SVD y el Dr. Oliver Bludovsky. Esta lista fue completada por el Comité Ejecutivo que añadió a la Prof. Dra. Hna. Margareta Gruber OSF (Profesora de Nuevo Testamento en Vallendar) y el abad primate Jeremias Schroeder OSB (Presidente de los Benedictinos Misioneros). Expresamos nuestro más sincero agradecimiento al Prof. Wolfgang Simler, que ha servido como Tesorero de la FEBIC durante los últimos cuatro años y medio y ha contribuido notablemente a proporcionar a la FEBIC una base financiera sólida para su trabajo en el futuro.

6. Las deliberaciones del Comité Ejecutivo cubrieron varios aspectos de la vida de la Federación: la redefinición de las funciones esenciales de una Secretaría General simplificada; la organización de la Asamblea Plenaria prevista para el 18-23 de Junio de 2015 en Nemi, en el Centro “Ad gentes” de los Misioneros del Verbo Divino, en cuya ocasión la FEBIC celebrará el 50 aniversario de la *Dei Verbum*; la revisión de los estatutos de la FEBIC; la cuestión de las cuotas de los miembros; la búsqueda de un nuevo Secretario General y de un presidente para el periodo que empieza en el año 2015; los continuos esfuerzos para nombrar coordinadores para todas las subregiones de la FEBIC ...

7. Nos sentimos muy agradecidos porque durante esta reunión hemos experimentado una actitud abierta y de búsqueda en común de cara a conseguir un nuevo inicio de la FEBIC. Somos

conscientes de los principales desafíos y de las ocasiones favorables que esperan a la FEBIC en estos años venideros. El refuerzo y el apoyo de las estructuras subregionales y regionales, el acompañamiento bíblico pastoral del Día Mundial de la Familia previsto en Filadelfia en 2015, el desarrollo de programas de formación para los responsables de la organización de programas de pastoral bíblica en las diócesis, órdenes religiosas, etc. son solo algunos de los principales proyectos que queremos realizar unidos para hacer que la Palabra de Dios, salvadora y liberadora sea accesible a todos los hombres y mujeres de nuestro planeta. Nuestra sincera y humilde esperanza es que la familia de la Federación Bíblica, inspirada por la promesa de la Palabra y guiada por el Espíritu, reúna todas sus fuerzas y su mucha experiencia, en solidaridad y respeto recíprocos, para poder afrontar estos desafíos.



“El Espíritu de Dios se posó sobre las aguas” (Gen 1,2)
Detalle del portal de la catedral de Speyer (Alemania)

El Cardenal Kurt Koch, Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos escribe al Comité Ejecutivo

Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos

Protocolo Número 999/2013/e

Ciudad del Vaticano, 27 de Junio de 2013

Querido arzobispo Paglia,

Le escribo para hacerle llegar a Vd. y a los demás participantes en la reunión del Comité Ejecutivo de la Federación Bíblica Católica (FEBIC) mis mejores saludos y oraciones para el éxito de sus deliberaciones, que son de capital importancia para la vida de la Federación. Me alegra saber que todos los miembros y delegados del Comité Ejecutivo (CE) asistirán a esta reunión. Después de varios años de confusión al interno de la FEBIC, quiero expresar mi agradecimiento a todas aquellas personas que están haciendo posible este nuevo inicio.

Me interesó especialmente saber que la revisión de los estatutos de la FEBIC ha ido por buen camino y que será un punto a tratar en la reunión. Confío en que esta revisión, que mi predecesor, el cardenal Walter Kaspers, solicitó explícitamente, pueda obtener la aprobación de la Santa Sede y, por consiguiente, pueda proporcionar a la FEBIC una base sólida para el gobierno en el futuro.

Confío en que cuando la FEBIC celebre su próxima Asamblea Plenaria prevista para el año 2015, en ocasión del 50 aniversario de su documento fundacional, la Constitución «Dei Verbum» del Concilio Vaticano II, pueda mirar hacia atrás y contemplar todos estos años de compromiso intenso y fructífero en la difusión de la Palabra de Dios en nuestro mundo. Acojo con particular agrado el proyecto que actualmente la FEBIC está desarrollando sobre la lectura de la Escritura en la familia, puesto que estoy convencido de que la fe y el amor por la Palabra de Dios se transmite en primer lugar a través del canal privilegiado de la “ecclesia domestica”.

Le ruego haga llegar a los asistentes a la reunión del CE así como a los miembros del Consejo de Administración y al Secretario General en acto mi agradecimiento por su compromiso con la Federación y por su trabajo. Haga llegar también mi gratitud y aprecio a todos los miembros de la FEBIC por su trabajo en el apostolado bíblico. Les animo a profundizar en su amor por la Escritura, a comprometerse cada vez más a compartir esta Palabra de salvación con los demás, y con todos sus hermanos y hermanas en el mundo entero. Aúnen sus esfuerzos, no solo para consolidar el “nuevo inicio” de la FEBIC, sino también para responder con valentía y generosidad a los desafíos de los próximos meses y años.

Con mis más sinceras oraciones. Que el Señor le bendiga a Vd. y su apostolado.

Suyo en Cristo,

Cardenal Kurt Koch
Presidente

Rev.mo Vincenzo Paglia
Presidente de la Federación Bíblica Católica
Secretaría General
D-86941 Sankt Ottilien, Alemania

Congreso CEBIPAL-FEBIC-LAC sobre “la animación bíblica de la actividad pastoral de la Iglesia a la luz de la Verbum Domini y la nueva evangelización” en Lima (Perú) (5-8 agosto 2013)

El primer congreso Latino-Americano sobre la animación bíblica de la actividad pastoral de la Iglesia fue al mismo tiempo el VI Encuentro de la FEBIC-LAC. Alrededor de 80 personas de 18 países asistieron al evento. Las conferencias del congreso trataron los puntos principales de la exhortación *Verbum Domini* leída en el contexto de Latinoamérica y el Caribe. Durante la sesión plenaria se leyó la carta con el saludo del Secretario General en acto de la FEBIC a los participantes del encuentro. El texto completo de las conferencias será publicado por CEBIPAL próximamente. Durante las reuniones de la FEBIC-LAC, se eligieron a los nuevos coordinadores de zona: Ricardo Guillén (Venezuela) para Países Bolivarianos, Gerardo García Helder (Argentina) para Cono Sur (Brasil fue incorporado a esta zona) así como los coordinadores de México, América Central y las Antillas. En la conclusión del encuentro se presentó un mensaje final.

El encuentro de la subregión de Europa central se celebró en Varsovia (Polonia) el 1 de Septiembre de 2013

Bajo la iniciativa del Secretario General en acto, el Padre Jan Stefanów, svd se dirigió a los miembros representantes de la FEBIC de Europa Central que se habían reunido para el encuentro anual de aquellos miembros activos en el campo de la pastoral bíblica en Europa central para informarles de los acontecimientos que habían tenido lugar al interno de la FEBIC desde la Asamblea Plenaria en Ariccia en 2011. En particular, la decisión de la Conferencia episcopal alemana de reactivar su afiliación a la FEBIC. Su apoyo a la Federación fue muy bien recibida por los participantes. En el futuro, este encuentro anual debería tener lugar bajo los auspicios de la FEBIC en cuanto tal. Los delegados miembros que estaban presentes propusieron al Sr. Wolfgang Baur del Katholisches Bibelwerk en Alemania para el cargo de coordinador subregional. En los días sucesivos los participantes tuvieron la oportunidad de informar sobre sus actividades durante el año anterior.

Asamblea Plenaria del BICAM en Malawi (17-23 de septiembre de 2013)

Unos 75 delegados provenientes de 27 países africanos representando seis subregiones africanas participaron en la XIII Asamblea Plenaria del BICAM. Bajo el tema “Biblica animatio totius actionis pastoralis”, 13 conferencias versaron sobre las cuestiones esenciales de la pastoral bíblica anunciadas en la *Verbum Domini*, la situación socio-cultural-económica de las familias y jóvenes africanos, el aumento del Islam político y fundamentalista, y experiencias compartidas y prácticas en el apostolado bíblico. En la conclusión del encuentro se presentaron un mensaje final y un primer esbozo de un plan estratégico para los próximos tres años.





Encuentro entre las Sociedades Bíblicas Unidas y la Federación Bíblica Católica en Roma (7-9 de octubre de 2013)

La relación entre las SBU y la FEBIC se remonta a los inicios fundacionales de la FEBIC. Se firmaron acuerdos oficiales en 1991 (Declaración para las Iglesias de Europa del centro-este y del este sobre la colaboración en el apostolado bíblico entre las Sociedades Bíblicas [Unidas] y la Federación Bíblica Católica) y en 2008 (Declaración conjunta sobre la colaboración en el apostolado bíblico).

De un total de alrededor de 50 participantes, unos 21 miembros delegados o “amigos” de la FEBIC de 18 países asistieron a este primer encuentro conjunto de colaboración SBU-FEBIC. El objetivo de este encuentro era, en línea con el acuerdo de colaboración SBU-FEBIC firmado en 2008, compartir las buenas prácticas en el apostolado bíblico, sobre todo en relación con la Biblia y las familias, trabajar para lograr un mejor entendimiento y contemplar nuevas posibilidades de colaboración. Desde que las SBU se han involucrado, a partir de 2008, cada vez más en la publicación y distribución no solo de Biblias sino también de materiales para ayudar a “comprometerse con la Escritura”, se retuvo conveniente invitar a algunos editores católicos para hablar también de sus productos. Uno de los delegados de la FEBIC presentó la “Biblia católica de la familia” publicada en español por Verbo Divino (España) a partir de la “Biblia de la fe católica y la familia” publicada por el Centro para el desarrollo del apostolado en los Estados Unidos. El Sr. Elías Pérez habló de las opciones editoriales que están detrás de esta publicación.



El arzobispo Vincenzo Paglia, Presidente del Pontificio Consejo para la Familia y de la Federación Bíblica Católica tuvo la relación central sobre “La Biblia en la familia”. A los participantes de la FEBIC se les había pedido que preparasen una presentación de la situación de las familias en sus países y de las iniciativas que se habían llevado a cabo a este respecto en el campo de la pastoral bíblica, así como también una lista de las editoriales activas en

este sector. Esta documentación fue de gran ayuda en nuestras discusiones y también lo será para ulteriores trabajos sobre la Biblia y la familia.

Un momento culminante del encuentro SBU-FEBIC fue ciertamente la participación a la audiencia papal en la plaza San Pedro. Después de la catequesis del Papa sobre la catolicidad de la Iglesia, delegados de la FEBIC y de las SBU pudieron presentar varias ediciones de la Biblia que habían publicado en sus distintos contextos culturales. En ese momento el Santo Padre recibió la

“Biblia católica de la Familia”. El papa Francisco animó a las SBU y a la FEBIC con las palabras: “Seguid adelante!”



Los participantes acordaron presentar las siguientes recomendaciones a los órganos de gobierno de las SBU y la FEBIC en lo relativo a la constitución de un grupo de enlace SBU-FEBIC y un foro sobre las traducciones.

Reunión conjunta SBU-FEBIC, 7-9 Octubre 2013

- Recomendaciones -

Los delegados de la primera reunión conjunta SBU-FEBIC (2013) han acordado indicar las siguientes recomendaciones.

1. Establecer un grupo de enlace SBU-FEBIC

El grupo de enlace debería, entre otras cosas, promover el mutuo entendimiento de las funciones y propósitos de ambas instituciones, activar un foro regular para discutir las dificultades, desarrollar propuestas para futuras colaboraciones que serán presentadas a los respectivos órganos de gobierno. Debería ayudar a clarificar los términos y condiciones para una efectiva colaboración inter-confesional (UBS-FEBIC-Iglesia Católica) y facilitar la comunicación de decisiones oficiales que afecten las actividades de ambas instituciones.

Las SBU y la FEBIC, cada una, propondrán a los miembros del grupo y el grupo determinará su modus operandi.

2. Crear un Foro para las traducciones de la Biblia

Este foro debería tratar cuestiones como la formación de los traductores y la identificación de necesidades para nuevas traducciones y/o revisiones, así como las necesidades de las culturas orales. La agenda y los procedimientos los concordarán las SBU y la FEBIC.

Estas recomendaciones reflejan algunas de las preocupaciones y necesidades que se compartieron en esta reunión conjunta que tuvo lugar bajo los auspicios del Pontificio Consejo para la Familia y que específicamente trató de la cuestión la Biblia y la familia: las posibilidades y dificultades de colaboración entre las SBU y la FEBIC, las sociedades de la Biblia nacionales y las autoridades nacionales o diocesanas en el seno de la Iglesia Católica; la necesidad de conocerse mejor y de identificar las necesidades y experiencias del otro; la necesidad para la FEBIC de reforzar su relación con las editoriales católicas en particular por lo que se refiere a materiales de pastoral bíblica; la necesidad de reflexionar más específicamente sobre las posibilidades, límites y condiciones para una colaboración “interconfesional”; los desafíos revelados por la traducción de la Biblia en lenguas indígenas ... La subregión latinoamericana (CEBIPAL y FEBIC-LAC) y la región Africana (BICAM) están muy interesadas en este foro. Obviamente, el Comité Ejecutivo debe manifestar su opinión sobre estas recomendaciones y, si son aceptadas, aprobar procedimientos para designar a los miembros del grupo de enlace y del foro sobre las traducciones.

En este contexto, podría ser útil establecer una comisión interna de la FEBIC sobre las relaciones FEBIC-SBU. Este grupo tendría que compilar los elementos de una “buena” y una “menos buena” cooperación en el pasado, identificar las cuestiones a mano y trabajar para su clarificación, respetando al mismo tiempo la especificidad de las dos instituciones. Otra comisión de la FEBIC se encargaría de los desafíos específicos relacionados con las traducciones, del deseo del BICAM de abrir una “escuela de traducción” y de la intención del CEBIPAL de integrar “cuestiones de traducción” en su programa de formación para animadores de pastoral bíblica.

Encuentro de la subregión de Europa del Sur y del Oeste en Maynooth (Irlanda) (10-13 de octubre de 2013)

Delegados de los miembros subregionales en Francia, Italia, España (miembro pleno) y Portugal y Suiza (miembro asociado) informaron sobre sus actividades de pastoral bíblica. Dos asociacio-



nes (una presente en el encuentro y otra que no pudo asistir) mencionaron serias dificultades sobre su sobrevivencia en cuanto instituciones en un futuro próximo. Presentaciones de iniciativas en la pastoral bíblica a nivel de la conferencia episcopal irlandesa (Francis Cousins), en la archidiócesis (Jane Mellet y Kieran J. O'Mahoney) y en la diócesis Killaloe (Marie McNamara) ofrecieron una buena visión de los esfuerzos realizados por la Iglesia de Irlanda en este cam-

po. El Secretario General de la FEBIC hizo una breve presentación de los recientes desarrollos de la vida de la FEBIC desde la Asamblea Plenaria en Ariccia y los delegados tomaron ciertas decisiones para el futuro de la subregión, incluyendo la propuesta de un nuevo coordinador subregional para el periodo antes de 2015.



San Patricio predica a los irlandeses sobre la Santa Trinidad
Capilla del colegio San Patricio en Maynooth, Irlanda

La FEBIC da la bienvenida a un nuevo miembro asociado de Colombia!

Corporación para la animación bíblica diocesana – Diócesis de Cúcuta, Colombia

Persona de contacto: Padre Jairo Cardena Vega, Srta. Gloria Inés Bianco

Email: pastoralbiblicacucuta@gmail.com

Sito web: www.pastoralbiblicacucuta.googlepages.com

Subregión: América Latina

**Nuevos Coordinadores Subregionales
de Europa Central y Europa del Sur y del Oeste**

El Comité Ejecutivo recientemente ha nombrado al Prof. Dr. Séamus O'Connell coordinador de la subregión de Europa del Sur y del Oeste y al Sr. Wolfgang Baur coordinador de la subregión de Europa Central.



Wolfgang Baur



Séamus O'Connell

**Padre Jan Jacek Stefanów, SVD
nombrado nuevo Secretario General de la FEBIC**

El Comité Ejecutivo de la FEBIC recientemente ha nombrado al P. Jan Stefanów de los Misioneros del Verbo Divino para el cargo de Secretario General de la Federación Bíblica Católica.

Un total de siete candidatos habían presentado sus solicitudes en respuesta a la llamada anunciada por Comité de búsqueda de un Secretario General para la FEBIC, compuesto por el obispo Dr. Bernhard Haßlberger (presidente del Consejo de Administración), Mons. Dr. Bertram Meier (vice-presidente del Consejo de Administración), el P. Cesare Bissoli, sdb y el P. Giuseppe De Virgilio (miembros del Comité Ejecutivo). Después de evaluar las solicitudes y de las entrevistas de aquellos candidatos admitidos al segundo turno, el Comité de búsqueda presentó su unánime recomendación al Comité Ejecutivo, el cual, a su vez, votó en favor del nombramiento del P. Stefanów.

El P. Stefanów nació el 12 de Agosto de 1964 en Polonia. Entró en la congregación de los Misioneros del Verbo Divino en 1983, hizo sus votos perpetuos en 1990 y fue ordenado sacerdote en 1991 en España.

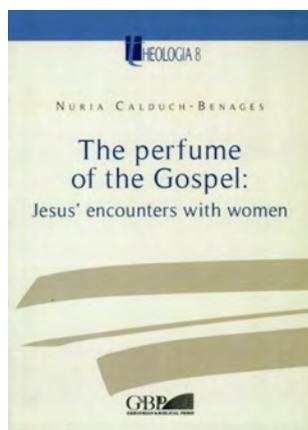
Después del noviciado, el P. Stefanów obtuvo diplomas in Filosofía (Niza, 1986) y Teología (Madrid, 1990); después de un año propedéutico en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1995-1996), obtuvo la Licencia en Teología Bíblica en la Pontificia Universidad Gregoriana con una tesis sobre la teología de la creación Ben Sira 16,24-17,14 (1998). Actualmente está completando su doctorado en misiología en Varsovia. Su tesis versa sobre "La lectura de la Biblia y sus efectos en el reforzamiento y desarrollo de la identidad eclesial y cultural de los indios andinos".



Su actividad pastoral empezó cuando era un joven sacerdote en España y luego continuó como párroco misionero en Ecuador. En todo este tiempo, ha trabajado activamente en la pastoral bíblica en Ecuador (Centro Bíblico Verbo Divino en Quito), España (Casa de la Biblia) y Polonia. Fue director del centro en Quito y profesor de Estudios Bíblicos en la sección de Quito perteneciente a la Pontificia Universidad de San Tomás en Colombia del año 2000 al 2003. A partir del 2003, fue coordinador de la provincial polaca de la SVD; de 2006 a 2010, fue profesor de Estudios Bíblicos y Misiología en el Seminario de Bydgoszcz (Polonia) y de 2006 hasta ahora profesor en el Seminario de Pieniężno. El P. Stefanów ha servido como Coordinador de zona del Área Bíblica SVD para Europa desde 2009.

El P. Stefanów ha trabajado activamente en la FEBIC desde 2000. Ha participado en las Asambleas Plenarias celebradas en Líbano (2002), en Dar es Salaam (Tanzania) (2008) y en Ariccia (2011), así como en el Congreso «Dei Verbum» que tuvo lugar en Roma en 2005. Ha sido miembro del Consejo de Administración de la FEBIC desde marzo del 2012 y es miembro del equipo de la Fundación Dei Verbum.

Publicaciones de la pastoral bíblica



Nuria Calduch-Benages
El Perfume del Evangelio: Jesús se encuentra con las mujeres (El mundo de la Biblia. Horizontes), Estella, Navarra: Verbo Divino, 2008.
 ISBN 978-84-8169-849-7

El perfume del Evangelio presenta algunos encuentros entre Jesús y las mujeres. Algunos de estos pasajes se caracterizan, tal como sugiere el título, por la presencia del perfume, un elemento cargado de connotaciones y rico en contenido simbólico, que se abre a múltiples interpretaciones en función de los contenidos.

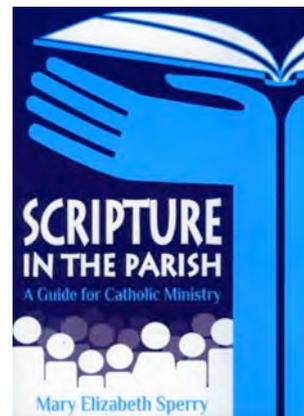
Las mujeres son las protagonistas de este libro. Jesús se pone abiertamente a favor de todas estas mujeres y, solidarizándose con su dolor, físico o espiritual, engendra una nueva corriente de humanidad desde su interior. Procediendo de este modo, Jesús invierte la escala de valores propuesta por la sociedad y supera las discriminaciones vigentes con su actitud gratuita y su relación solidaria e igualitaria con las personas.

El libro concluye con un encuentro inaudito, porque no tiene lugar entre Jesús y una mujer, sino entre Jesús y la *Sophia*.

Nuria CALDUCH-BENAGES es profesora de Antiguo Testamento en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Italia. Desde 2000 es directora de la sección Recensiones de la revista *Biblica* (Pontificio Instituto Bíblico, Roma). Su principal área de investigación es la literatura sapiencial, especialmente el libro de Ben Sira así como también la antropología bíblica. Tiene muchas publicaciones sobre la literatura sapiencial, especialmente sobre Ben Sira. Es vice-presidente de la «In-

ternational Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature» (ISDCL).

Mary Elizabeth Sperry
Scripture in the Parish : A Guide for Catholic Ministry. – Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013. – X, 94 p. – ISBN 978-0-8146-3520-9. – USD 9.95.



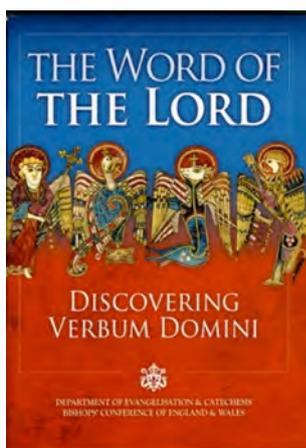
Si eres un/una leader parroquial, la gente constantemente te pregunta sobre la Palabra de Dios.

No hay que ser un especialista en Sagrada Escritura para responder las preguntas sobre la Biblia. Con *Scripture in the Parish: A Guide for Catholic Ministry (Escritura en la parroquia: una guía para el apostolado católico)*, podrás responder con seguridad las preguntas sobre la Biblia que la gente te pueda hacer.

Este libro te ayudará a disipar los mitos comunes sobre la Biblia, a comprender cómo la Biblia inspira la enseñanza de la Iglesia, y te permitirá interpretar la Escritura en modo completamente católico. Cada capítulo incluye algunos “ministry spotlights”, es decir, ejemplos específicos de situaciones con las que te has encontrados o te puedes encontrar, con posibles soluciones que puedes usar desde ahora.

Scripture in the Parish no es un libro sobre la Biblia, sino un libro sobre el cómo se usa la Biblia en la vida de la Iglesia hoy. Es la guía perfecta para los catequistas, miembros del equipo RCIA, apostolado litúrgico, directores de grupos de oración, y para cualquier persona que tenga un papel de liderazgo en su parroquia.

Mary ELIZABETH SPERRY tiene un master de estudios litúrgicos de la Universidad Católica de América. Ha trabajado para la Conferencia de obispos católicos de Estados Unidos 1994, en el Secretariado para Liturgia, la editorial USCCB, y el Departamento of Comunicaciones. Es autora de *Bible Top Tens y Ten: How the Commandments Can Change Your Life* (ambos publicados en 2012).



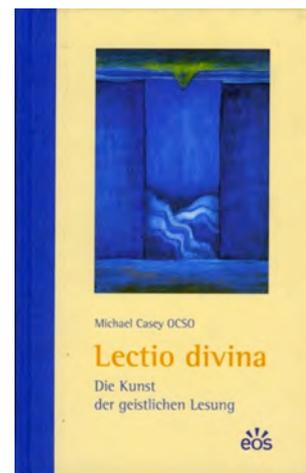
The Word of the Lord: Discovering Verbum Domini / Department of Evangelisation & Catechesis – Bishops' Conference of England & Wales. – London: CTS, 2013. – 86 p. ISBN 978-1-86082-851-5

GBP 4.95.

Esta guía al estudio de la *Verbum Domini* fue preparado por el Departamento of Evangelización y Catequesis de la Conferencia episcopal de Inglaterra y Gales en colaboración con la Sociedad Bíblica en el contexto del Año de la Fe. La Exhortación Apostólica Post-sinodal del Papa Benedicto XVI es presentada brevemente, siguiendo el esquema del documento: el Sínodo de la Palabra de Dios, la Palabra de Dios, la Palabra en la Iglesia, la Palabra para el mundo y el mundo y la alegría. Se han desarrollado un total de seis propuestas para sesiones en grupo, incluyendo lecturas bíblicas, una selección de textos de la *Verbum Domini*, algunas cuestiones para discutir y momentos de oración. Este manejable volumen es recomendado por el arzobispo Vincent Nichols, presidente de la Conferencia episcopal de Inglaterra y Gales, y el obispo Kieran Conry, Presidente del Departamento de Evangelización y Catequesis – “a todos aquellas personas que desean obtener un mayor entendimiento y amor de Cristo cuando leen las páginas de la Sagrada Escritura”.

Michael Casey OCSO

Lectio divina: Die Kunst der geistlichen Lesung (Lectio divina: el arte de la lectura espiritual). Del Inglés (al Alemán) por Adelrich Staub OSB. – 2., verbesserte Auflage. – Sankt Ottilien: EOS Verlag, 2010. – 204 p. – ISBN 978-3-8306-7335-4. – Original title: Sacred Reading: The Ancient Art of Lectio Divina (1996).



Para aquellas personas que quieren volver a las Fuentes de la antigua sabiduría espiritual cristiana, el libro del P. Casey es una buena puerta de entrada. La obra presenta un examen atrevido y estimulante de la tradición occidental monástica de la *lectio divina*, el acercamiento contemplativo a los escritos sagrados, especialmente la Biblia y los clásicos de la espiritualidad.

Lectio divina es mucho más que una manera de entender las palabras de una página; es una técnica para leer desde una perspectiva emocional. Michael Casey escribe con elocuencia y gran conocimiento de esta antigua técnica oracional. Las fascinantes ideas de Casey, fruto de su gran familiaridad con la Biblia y las obras antiguas de la espiritualidad occidental, iluminan los distintos modos en que las prácticas meditativas pueden ser utilizadas y reforzadas.

Este interesante libro muestra cómo la *lectio divina* permite adquirir un sentido más profundo de la presencia de Dios mediante una oración encarnada en la vida de forma global y espiritual.

Michael CASEY es monje cisterciense y prior de la abadía de Tarrawarra en Victoria, Australia.



La Parole du Seigneur: Sur l'exhortation Verbum Domini (La Palabra del Señor: sobre la exhortación Verbum Domini) / Yves-Marie Blanchard et al. – Paris: Service Biblique Catholique Évangile et Vie: Éditions du Cerf, 2013. – (Cahiers Évangile; 163 (March 2013)). –

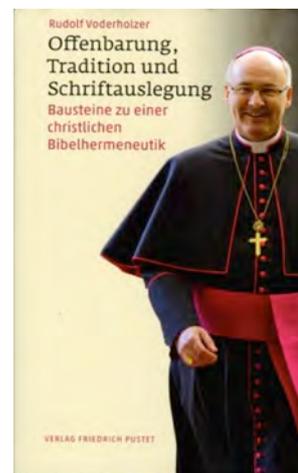
Casi 50 años después de la promulgación de la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II, la cuestión de cómo ha de entenderse la relación entre la Biblia y la Palabra de Dios sigue siendo un tema de debate teológico. A pesar de muchas experiencias prometedoras en la lectura de la Escritura, estamos todavía al comienzo de lo que podríamos llamar “Inspiración bíblica de toda la vida pastoral de la Iglesia”. La exhortación apostólica *Verbum Domini* del Papa Benedicto XVI, que nació a partir de las discusiones de sínodo de los obispos de 2008, tomó como punto de arranque los progresos que ya se habían realizado y trazó el camino a seguir en el futuro ... El presente número de «Cahiers Évangile» ha pedido a conocidos teólogos franceses – Yves-Marie Blanchard, Pierre Marie Carré, Christophe de Dreuille, Jean-François Lefebvre and Jean-Michel Poffet – no solo que presentaran este importante documento sino que entablaran un diálogo crítico y programático con sus afirmaciones de amplio alcance. La guía editorial de Gérard Billon asegura la calidad y pertinencia de esta iniciativa para el apostolado de pastoral bíblica.

En este mismo contexto, el número 164 (June 2013) de «Cahiers Évangile» abordó el

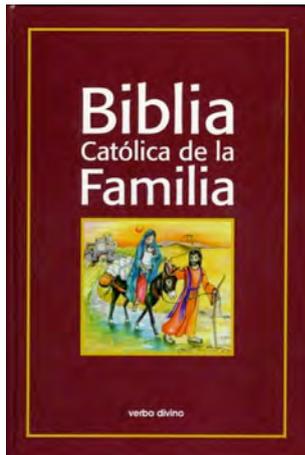
tema “Lectio divina: un camino para rezar la Palabra de Dios”. Christophe de Dreuille coloca este “camino para rezar la Palabra de Dios” en su desarrollo histórico e introduce al lector en el proceso pedagógico de la *lectio divina* según su tradición de los cuatro pasos: lectura, meditación, oración y contemplación.

**Rudolf Voderholzer
Offenbarung,
Tradition und
Schriftauslegung:
Bausteine zu einer
christlichen
Bibelhermeneutik (Revelación, tradición e interpretación de la Escritura:**

pilares de la hermenéutica bíblica cristiana). – Regensburg: Friedrich Pustet, 2013. – 208 p. – ISBN 978-3-7919-2519-2.



La presentación sistemática de la hermenéutica bíblica cristiana sigue siendo “una tarea pendiente” de la investigación y enseñanza teológicas. ¿Qué relación hay entre dogma e historia, entre revelación y exégesis? ¿Es el cristianismo una “religión del libro”? ¿Cuál es la diferencia entre la comprensión cristiana de la Sagrada Escritura y la comprensión islámica del Corán? Estas y otras muchas cuestiones relativas a la lectura y comprensión de la Escritura en la Iglesia primitiva y medieval, durante el Concilio Vaticano II y en la *Dei Verbum*, así como en los escritos de Henri de Lubac y Joseph Ratzinger, forman parte de esta colección de artículos, la mayoría de los cuales han sido publicados con anterioridad. Rudolf Vorderholzer, Profesor de Teología dogmática en Trier de 2005 a 2013, es actualmente Obispo de la diócesis de Regensburg.



Biblia católica de la Familia / Center for Ministry Development y Editorial Verbo Divino. – Estella [España], 2013.

Publicada en inglés en 2010 por el Centro para el desarrollo del apostolado (Gig Harbor,

Washington), la Biblia Católica de la Fe y la Familia fue traducida y adaptada para los lectores de lengua española en los Estados Unidos y Latinoamérica. La edición españo-

la, publicada por la editorial Verbo Divino en España, utiliza la traducción de “El libro del Pueblo de Dios”, una de las traducciones españolas litúrgicas reconocidas. Está pensada para ser leída por las familias y en la familia. El texto bíblico está acompañado por más de 600 artículos destinados a ayudar al lector en la comprensión del texto, a llevar el texto al corazón, a actuar en el texto, a conocer los personajes bíblicos y a rezar la Palabra. Ilustrada con abundantes dibujos sobre las historias bíblicas, con mapas y otro material pedagógico, esta Biblia es una “bienvenida” contribución a los esfuerzos de la Iglesia en favor de las familias, en particular en preparación del Sínodo de la Familia.



Catholic Biblical Federation
 Fédération Biblique Catholique
 Federación Bíblica Católica
 Katholische Bibelföderation

Otro gran tema que surgió durante el Sínodo, y sobre el que ahora deseo llamar la atención, es la interpretación de la Sagrada Escritura en la Iglesia. Precisamente el vínculo intrínseco entre Palabra y fe muestra que la auténtica hermenéutica de la Biblia sólo es posible en la fe eclesial, que tiene su paradigma en el sí de María. San Buenaventura afirma en este sentido que, sin la fe, falta la clave de acceso al texto sagrado: «Éste es el conocimiento de Jesucristo del que se derivan, como de una fuente, la seguridad y la inteligencia de toda la sagrada Escritura. Por eso, es imposible adentrarse en su conocimiento sin tener antes la fe infusa de Cristo, que es faro, puerta y fundamento de toda la Escritura». E insiste con fuerza santo Tomás de Aquino, mencionando a san Agustín: «También la letra del evangelio mata si falta la gracia interior de la fe que sana».

Esto nos permite llamar la atención sobre un criterio fundamental de la hermenéutica bíblica: el lugar originario de la interpretación escriturística es la vida de la Iglesia. Esta afirmación no pone la referencia eclesial como un criterio extrínseco al que los exegetas deben plegarse, sino que es requerida por la realidad misma de las Escrituras y por cómo se han ido formando con el tiempo. En efecto, «las tradiciones de fe formaban el ambiente vital en el que se insertó la actividad literaria de los autores de la sagrada Escritura. Esta inserción comprendía también la participación en la vida litúrgica y la actividad externa de las comunidades, su mundo espiritual, su cultura y las peripecias de su destino histórico. La interpretación de la sagrada Escritura exige por eso, de modo semejante, la participación de los exegetas en toda la vida y la fe de la comunidad creyente de su tiempo». Por consiguiente, ya que «la Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita», es necesario que los exegetas, teólogos y todo el Pueblo de Dios se acerquen a ella según lo que ella realmente es, Palabra de Dios que se nos comunica a través de palabras humanas (cf. 1 Ts 2,13). Éste es un dato constante e implícito en la Biblia misma: «Ninguna predicción de la Escritura está a merced de interpretaciones personales; porque ninguna predicción antigua aconteció por designio humano; hombres como eran, hablaron de parte de Dios» (2 P 1,20-21). Por otra parte, es precisamente la fe de la Iglesia quien reconoce en la Biblia la Palabra de Dios; como dice admirablemente san Agustín: «No creería en el Evangelio si no me moviera la autoridad de la Iglesia católica». Es el Espíritu Santo, que anima la vida de la Iglesia, quien hace posible la interpretación auténtica de las Escrituras. La Biblia es el libro de la Iglesia, y su verdadera hermenéutica brota de su inmanencia en la vida eclesial. (Verbum Domini 29)