# LA BIBLIA EN LA CONFIGURACIÓN DE LA TEOLOGÍA

**PAUL O'CALLAGHAN**

*Disce cor Dei in verbis Dei* (San Gregorio Magno) [1]

*Interpretar es decir lo no dicho en el texto* (M. Heidegger)

*La investigación del sentido original puede llevar a confinar la palabra exclusivamente al pasado, de modo que su alcance actual no se perciba* (Pont. Com. Bíblica) [2]

## 1. ¿En qué sentido se puede afirmar que la Biblia configura la teología?

Esta presentación tiene como finalidad reflexionar sobre el tema de la eficacia de la Sagrada Escritura en la configuración de la teología. El Concilio Vaticano II, retomando una expresión del Papa León XIII, habló del estudio de la Escritura como el «alma de toda la teología» [3]. No será éste el tema que será tra-

1. San Gregorio Magno, *Ep.* 4,31.

2. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, praef., Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1993, 21 (abreviado como PCB). Sobre este documento, cfr. por ejemplo los ensayos recogidos por G. Ghiberti y F. Mosetto (eds.), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Elle di Ci, Torino 1998.

3. «Las Sagradas Escrituras», afirma la Constitución del Vaticano II sobre la divina revelación, *Dei Verbum* (1965), «contienen la palabra de Dios y, puesto que son inspiradas, son verdaderamente palabra de Dios, por lo que el estudio de las sagradas páginas ha de ser como el alma de la sagrada teología», n. 24. Sobre este texto, cfr. M. Tábet (ed.), *La Sacra Scrittura, anima della teologia (Atti del IV Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, 1998)*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1999, 147-168; especialmente la conferencia de M. Tábet, *Lo studio della Sacra Scrittura, anima della Teología*, en *ibid.*, 69-100. El Papa León XIII menciona la idea en la Encíclica *Providentissimus Deus* (1893), en «Enchiridion Biblicum» n. 114, aunque la fórmula se remonta hasta el siglo XVII, según J.M. Lera, «Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae (Notas sobre el origen y procedencia de esta frase)», en *Miscelánea Comillas* 41 (1983) 409-422.


ISSN 0036-9764

tado en la presente conferencia. Cuando en la *Dei Verbum* se decía que el estudio de la Escritura es y debe ser el alma de toda la teología, se trataba más bien de una exhortación a los pensadores, un recuerdo a los teólogos, para no olvidarse de la centralidad de la instancia bíblica en su tarea. Además, para justificar la afirmación «el estudio de la Escritura, alma de la teología» habría que reflexionar previamente sobre una serie de cuestiones, complejas y al mismo tiempo clásicas, que hacen referencia a la singular autoridad de la que goza la Escritura: la cuestión de la inspiración, la formación del canon y la unidad de los dos Testamentos; y, a fin de cuentas, la naturaleza de la Sagrada Escritura como «Palabra de Dios».

Esta ponencia se centrará más bien en otra cuestión: el *hecho históricamente verificado* de la configuración de la teología cristiana a partir de la Sagrada Escritura, y la dinámica de este proceso[4]. En pocas palabras, se trata de reflexionar sobre el hecho de que la teología haya sido siempre algo como la *Wirkungsgeschichte* de la Sagrada Escritura, si es lícito en este caso emplear la conocida expresión de Gadamer[5] y otros.

4. Hemos prestado especial atención a lo largo de este trabajo a los siguientes estudios, en aproximado orden cronológico: R. GUARDINI, «Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft», en *Die Schildgenossen* 8 (1928) 24-57 (citamos según la traducción italiana: «Sacra Scrittura e scienza della fede», en L. PACOMIO [ed.], *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 45-91); J. RATZINGER, «Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute», en IDEM, *Schriftauslegung im Widerstreit*, Herder, Freiburg i.B.-Basel-Wien 1989, 15-44 (esta importante conferencia fue pronunciada por el Card. Ratzinger en Nueva York en el año 1988; cfr. los comentarios de J. WICKS, «Biblical Criticism Criticized», en *Gregorianum* 72 [1991] 117-128 y J.A. FITZMYER, *Scripture, the Soul of Theology*, New York 1994; para la traducción española, citamos en este trabajo: «La interpretación bíblica en conflicto», en L. SÁNCHEZ NAVARRO y C. GRANADOS [eds.], *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Palabra, Madrid 2003, 19-54); A. VANHOYE, «L'esegesi biblica e teologia: la questione dei metodi», en *Seminarium* 97 (1997) 48-55; IDEM, «L'esegesi biblica e la fede», en *Seminarium* 97 (1997) 48-55; muchas contribuciones de los volúmenes de G. GHIBERTI y F. MOSETTO (eds.), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, cit., especialmente el estudio de R. VIGNOLO, «Questioni di ermeneutica», en *ibid.*, 261-298, y de M. TÁBET (ed.), *La Sacra Scrittura, anima della teologia*, cit.; I. DE LA POTTERIE, «L'exégèse biblique, science de la foi», en AA. VV., *L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, Fayard, Paris 2000, 111-160 (para la traducción española, citamos aquí: «La exégesis bíblica, ciencia de la fe», en L. SÁNCHEZ NAVARRO y C. GRANADOS [eds.], *Escritura e interpretación*, cit., 55-98); varios estudios en AA. VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (Roma, settembre 1999)*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2001; P. GRECH, *Auditus fidei: esegesi biblica e teologia*, conferencia pronunciada el 24 de enero de 2004 durante el *II Forum* de la Pontificia Academia de Teología. Hemos usado una versión provisional del texto, sin citarla literalmente.

5. Cfr. H.-G. GADAMER, *Warheit und Methode*, 1960. Trad. esp.: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.

Quizá la frase lapidaria del exegeta luterano Ernst Käsemann, aunque se refiera solamente a una clase de textos bíblicos, podría captar mejor lo que intentaremos decir: «la apocalíptica es la madre de toda la teología»[6]. Esta frase refleja quizás, más concretamente todavía, lo que a su vez Martin Werner dijo en el contexto de la llamada «escatología consecuente»: que el retardarse de la *Parousía* es la única causa del desarrollo teológico[7]. Las afirmaciones de Werner y Käsemann, hechas en clave más bien negativa y problemática, contenían a mi parecer más verdad de la que sospechaban sus autores. En efecto, aquellos autores pretendían más que otra cosa dar cuenta de los aspectos espureos de la historia de la interpretación bíblica. Pero no está claro que la tradición cristiana haya comprendido el retardarse de la *Parousía* de este modo[8]. Como botón de muestra se puede citar a San Gregorio Magno, quien decía lo siguiente: *Sacra Scriptura... aliquo modo cum legentibus crescit... Dum narrat textum, prodit mysterium*: «La Sagrada Escritura de algún modo crece con sus lectores. Mientras se narra el texto se revela el misterio»[9].

En un ensayo famoso con razón, de 1928, titulado «Sagrada Escritura y ciencia de la fe», Romano Guardini hablaba «del riesgo de dejar escapar lo propiamente teológico (del texto bíblico) a causa del historicismo. Existe el peligro de echar a perder la "presentidad" (*die Gegenwärtigkeit*) del texto: el hoy, en el que están situados tanto los teólogos como los oyentes de la Palabra. El historicismo anclado en su ayer pierde lo eterno, y también el hoy»[10]. No es sorprendente en-

6. E. KÄSEMANN, «Die Anfänge christlicher Theologie», en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen [2]1965, 82-104 (original en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57 [1960] 162-185).

7. Cfr. M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, P. Haupt, Bern 1941; sobre el pensamiento de Werner, cfr. mi obra *The Christological Assimilation of the Apocalypse*, Four Courts, Dublin 2004, 25-30.

8. Para algunos de los siguientes textos, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La exégesis bíblica, ciencia de la fe*, cit., 92-98.

9. SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia* 20,1. Sobre este texto cfr. P.C. BORI, *L'interpretazione infinita: l'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987, 27-41, e I. DE LA POTTERIE, *La exégesis bíblica*, cit., 88.

10. R. GUARDINI, *Sacra Scrittura e scienza della fede*, cit., 83. La misma posición es adoptada, según DE LA POTTERIE (*La exégesis bíblica*, cit., 87) por J. LADRIÈRE, «Postface», en T. TSHIBANGU, *Théologie comme science au XXe siècle*, Presses Universitaires du Zaire, Kinshasa 1980, 229-244. M. THEOBALD («Die Autonomie der historischen Kritik - Ausdruck des Unglaubens oder theologische Notwendigkeit? Zur Schriftauslegung Guardinis», en L. HONNEFELDER y M. LUTZ-BACHMANN [eds.], *Auslegung des Glaubens. Zur Hermeneutik christlicher Existenz*, Morus, Bern-Berlin-Hildesheim 1987, 21-45), critica la posición de Guardini a causa de su epistemología (concretamente la idea de la correspondencia entre objeto y sujeto en el acto de conocer), y de la idea de la jerarquía de grados en lo real, pues tiende hacia el platonismo (*ibid.*, 25). Según de la Potterie, se trata de una acusación infundada, pues Guardini sencillamente quiere distinguir entre la palabra de Dios y la palabra humana. Theobald se muestra contrario a toda

contrar que un filósofo-hermeneuta como Paul Ricoeur, que quiere resaltar lo que él llama «la vida del texto» y dice que en los textos siempre se encuentra «un excedente de sentido», haya sabido ofrecer a la ciencia bíblica de nuestros tiempos una contribución amplia y duradera[11]. Quizás en la misma línea se puede citar a Paul Claudel, que decía que «el sentido de la Escritura es su dirección»[12].

A nivel más amplio se trata de una posición hoy en día común entre los estudiosos de la lengua y de la literatura[13]. Conocida es la observación del segundo Heidegger respecto a la etimología de la palabra alemana «interpretar», *auslegen*: «leer desde», «desplegar el sentido», decir lo que no está dicho en el texto[14]. Con otro lenguaje lo había entendido San Agustín cuando hablaba de la *mira profunditas* de la Escritura[15], y San Jerónimo cuando distinguía entre superficie y médula, entre *folia et radix rationis, verba et sensus, littera et spiritus*[16] de la Escritura. En fin, no deja de sobrecoger la afirmación con que San Juan pone punto final a su Evangelio: «hay, además, otras muchas cosas que hizo Jesús y que, si se escribieran una por una, pienso que ni aun el mundo podría contener los libros que se tendrían que escribir» (Jn 21,25)[17].

En todo caso, la consideración de este tema lleva directamente a tres cuestiones bien conectadas entre sí, de las cuales se enumerarán brevemente las

*pneumatische Dimension* del testo bíblico (*Die Autonomie*, cit., 25), considerándolo «medieval», y afirma que para Guardini «la «verdad histórica»... no puede ser el criterio último y decisivo en la interpretación de la Escritura» (*ibid.*, 25). Sobre este debate, cfr. I. DE LA POTTERIE, *La exégesis bíblica*, cit., 88-92.

11. Cfr. especialmente P. RICOEUR, *Le conflit des intérpretations*, Seuil, Paris 1969.

12. Cit. por I. DE LA POTTERIE, *La exégesis bíblica*, cit., 93.

13. Para Lévinas, el sentido de un texto es siempre «un sentido que orienta». Sobre la cuestión, cfr. la ponencia de M.Á. GARRIDO GALLARDO en este Simposio, *La fuerza y actualidad de los textos*.

14. Cfr. *inter alia,* M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 32. Según Heidegger y Gadamer, si el texto presenta una variedad de significados (*polisemia*), hay que respetar en primer lugar el género literario, y el núcleo u orientación del texto. Cita al respecto el uso que en su tiempo Melanchthon hizo del *scopus* del texto, y lo que Ricoeur dice cuando habla del «sentido idéntico». Cfr. R. VIGNOLO, *Questioni di ermeneutica*, cit., 285ss.

15. Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confessiones* XII, 14, 17.

16. SAN JERÓNIMO, *In Gal.* 1, 11 (PL 26, 347a).

17. Filón habla en un modo semejante: «Si Dios revelase sus propias riquezas, toda la tierra con el mar convertido en tierra seca no podría contenerlas» (*De posteritate Caini*, 144). Se atribuye el siguiente dicho al Rabí Johnanan ben Zakkai (contemporáneo del discípulo amado): «si todos los cielos fuesen pergamino, y todos los árboles plumas, y si todos los mares fuesen tinta, no sería suficiente para escribir la sabiduría que he aprendido de mis maestros; sin embargo, he saboreado la sabiduría de los doctos tan solo como una mosca que se moja en el océano y lleva consigo un poco de agua» en H.L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, C.H. Beck, München [4]1963-1965, 587 (*Tr. Sopherim* 16, § 8). Cfr. G.R. BEASLEY-MURRAY, *John*, Word Books, n. 38, Dallas (TX) 1987, 415ss.

dos primeras y se elaborará un poco más la tercera. Luego se reflexionará sobre el hecho de que, de alguna manera, la tercera sea determinante para las otras dos. A la luz de lo cual, por último, se harán unas breves observaciones sobre la cuestión de la interpretación bíblica.

## 2. La Sagrada Escritura en la configuración de la teología: el hecho

En *primer* lugar, la Sagrada Escritura ha sido siempre una instancia viva y autoritativa —con toda probabilidad, la más fundamental— para el plasmarse de la teología cristiana. En tiempos de controversia y clarificación, los Padres y los teólogos —la Iglesia misma en su Magisterio— han buscado en ella el punto de partida para llegar a decisiones doctrinales vinculantes[18]. En momentos de persecución los cristianos se han aferrado con fuerza a las fórmulas breves de fe esparcidas por doquier en el Nuevo Testamento[19]. Particular interés reviste la controversia arriana y el Concilio de Nicea (325), donde el uso arbitrario de la Escritura de parte de Arrio fue contrarrestado eficazmente por Atanasio entre otros[20]. En este caso el uso del texto bíblico evitó que una difundida comprensión filosófica respecto a la identidad del Cristo —la neo-platónica— llegase a desvirtuar los fundamentos de la fe cristiana. En y por medio del proceso de reflexión, la Iglesia ha reconocido la autoridad divina de la Escritura y ha perfilado el canon bíblico, viendo que toda ella ha sido inspirada por Dios, y goza por ende de un valor normativo y perpetuo[21].

18. Cfr. especialmente *Dei Verbum*, n. 10. Sobre la interpretación patrística de la Escritura, cfr. por ejemplo, M. Simonetti, *Lettera e allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985; B. Studer, *La riflessione teologica nella Chiesa imperiale: sec. IV e V*, Roma 1989; F.M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997. Sobre la historia de la interpretación bíblica durante el Medioevo, cfr., por ejemplo, H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., Seuil, Paris 1959-1964; H.G. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 4 vols., C.H. Beck, München 1990-2001; M. Tábet, *Le trattazioni teologiche sulla Bibbia: un approccio alla storia dell'esegesi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, etc. Sobre el principio inverso, es decir la «regula fidei» como principio hermenéutico para la interpretación bíblica, cfr. P. Grech, «The "Regula fidei" as a Hermeneutical Principle Yesterday and Today», en *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, cit., 208-224.

19. Cfr. P. Grech, *Auditus fidei*, cit., 1-2.

20. Cfr. B. Studer, *La riflessione teologica*, cit.

21. Sobre la formación del canon bíblico, cfr. G. Aranda-Pérez, «Il problema teologico del canone biblico», en *La Sacra Scrittura, anima della teologia*, cit., 13-35; J.A. Sanders, «Scritpure as Canon in the Church», en AA. VV., *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, cit., 121-143; M. Seckler, «Problematik des biblischen Kanons und die Wiederentdeckung seiner Notwendigkeit», en *ibid.*, 150-177. Según Grech (art.

Esta instancia de simple constatación histórica, que no podemos elaborar aquí por su amplitud y complejidad, nos lleva a afirmar que la Escritura se sitúa —por vía de los hechos— en el *origen* de la teología.

En *segundo* lugar, salta a la vista que muchas partes de la Escritura misma contienen un auténtico desarrollo teológico. La Biblia no consiste en una mera colección de aforismos más o menos logrados, descripciones de la vida del pueblo de la Alianza, sino que refleja con enorme riqueza y pujanza la presencia viva de la palabra de Dios que va abriendo camino entre los hombres a lo largo de un amplio arco de tiempo y de circunstancias históricas, empleando una gran variedad de enfoques y estilos lingüísticos. Este fenómeno de la reflexión teológica más o menos desarrollada dentro de la misma Escritura no se limita, por ejemplo, a las conocidas elaboraciones teológicas de San Pablo [22] o de las epístolas de San Juan [23]. En efecto, estos hagiógrafos llevaron a cabo una reflexión teológica sopesada y eclesial de gran fuerza y alcance, mientras la Iglesia se esforzaba por cumplir su misión universal hacia los hombres que su Señor le había encomendado. Pero no eran los únicos. Otros muchos textos bíblicos tienen una clara, aunque no siempre explícita, trama de desarrollo teológico. Los mismos evangelios sinópticos no eran un puro recuento de la vida y de las obras de Jesús [24], sino la interpretación en forma de testimonio de una

cit., 7), hacer teología significa penetrar más a fondo en el significado de la palabra recibida y anunciada para hacerlo presente en la vida de los cristianos. Los *loci theologici*, como en los tiempos apostólicos, son la Sagrada Escritura y la tradición, y esta tradición se hace explícita en la vida y en la vitalidad de la misma Iglesia cuando anuncia, enseña, reza, reflexiona sobre su pasado, se santifica en sus fieles, y goza de la presencia del Espíritu. El mismo Antiguo Testamento consiste en un proceso de reinterpretación, pues el oráculo profético es leído varias veces, puesto al día según una clave hermenéutica que consiste en las circunstancias sociales, religiosas y políticas de Israel en el momento. Esta relectura, dice Grech, requiere otro profeta para dar una interpretación auténtica al oráculo precedente (*ibid.*). Cuando el Nuevo Testamento lee el Antiguo se da el mismo proceso. El primer testamento es leído a la luz de los últimos acontecimientos de la historia de la salvación, es decir la venida y obra de Cristo e interpretado por hombres dotados por el Espíritu Santo. La teología por ende es una continua exégesis, de la Escritura, del dogma, de la liturgia y de la misma historia de la Iglesia, exégesis fundamentalmente literal, pero principalmente hermenéutica (*ibid.*, 8).

22. De la vasta bibliografía concerniente a la teología paulina, entre las obras más antiguas se puede citar F. PRAT, *La teología de San Pablo*, 2 vols., Jus, México DF 1947 (orig. francés 1925-1930); entre las más recientes, J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, W.B. Eerdmans-T. & T. Clark, Grand Rapids, Mich.-Cambridge 1998.

23. Entre las obras sobre la teología de Juan, vale la pena tener en cuenta el comentario de R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 4 vols., Herder, Freiburg 1965-1984 y también: I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, 2 vols., Biblical Institute Press, Roma 1977.

24. Se puede notar que Lutero se interesaba por la Escritura sobre todo porque ofrecía una visión teológica (principalmente en clave cristológica). Por ello tenía en poca

experiencia —en algún caso se podría hablar de una *haggada* cristiana— que asumía el lenguaje y las categorías teológicas del Antiguo Testamento, del judaísmo helenístico y de la cultura griega contemporánea. Al mismo tiempo las «teologías» bíblicas no eran tan variadas como para ser consideradas inconciliables entre sí, como decía Käsemann [25], pues la reflexión cristiana ha visto siempre que todas estas teologías se basaban —consciente o inconscientemente— en la persona, vida, muerte y Resurrección de Jesucristo [26]. Ya lo había dicho Hugo de San Víctor: «toda la Escritura es un solo libro y aquel libro es Cristo» [27].

En todo caso no se trataba de una «mera» teología, pues los autores sagrados obraban siempre bajo la inspiración del Espíritu Santo [28]. Pero por el hecho concreto de que la Biblia contiene ya un cierto desarrollo teológico, la Iglesia ha reconocido siempre la «humanidad» de la Sagrada Escritura, es decir, el hecho de que el hombre haya hecho siempre propia la palabra de Dios revelada para luego comunicarla a otros. Por ello se entiende la centralidad de la autoría humana de la Escritura, y la concomitante necesidad de estudiarla con los enfoques y métodos histórico-críticos, literarios, antropológicos, contextuales y hermenéuticos que se vean necesarios [29].

En pocas palabras, considerando la Escritura como una obra con una incipiente e incisiva reflexión sobre el misterio de Dios que se revela, nos lleva a decir que la Escritura misma es *ejemplar* respecto al desarrollo de la teología.

consideración los evangelios sinópticos. «Las epístolas de San Pablo son más "evangelio" que Mateo, Marcos y Lucas», decía. «Porque éstos presentan solamente la historia de las obras y de los milagros de Cristo; pero ninguno de ellos exalta la gracia que nosotros recibimos por medio de Cristo como San Pablo, especialmente en su carta a los Romanos». M. LUTERO, *Pref. ad Exp. in 1 Pet.* (1523): WA 12, 260. Sobre la exégesis bíblica de Lutero, cfr. mi estudio «Sola Scriptura o tota Scriptura? Una riflessione sul principio formale della teologia protestante», en M. TÁBET (ed.), *La Sacra Scrittura, anima della teologia*, cit., 147-168, especialmente 159-164. Sobre la «cristología narrativa» de Mateo, cfr. mi obra *The Christological Assimilation*, cit., 187-231.

25. Cfr. P. GRECH, *Auditus fidei*, cit., 6.

26. Sobre esta cuestión, cfr. M. BORDONI, «Cristo centro della Scrittura e pienezza della Rivelazione», en M. TÁBET (ed.), *La Sacra Scrittura*, cit., 115-133.

27. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De arca Noe. Mor. II*, 8. Se trata de una idea recogida también por Lutero como clave de lectura de la Biblia. En efecto, para Lutero, la verdad del Evangelio se mide según lo que lleva realmente hacia Cristo, lo que le promueve, lo que se dirige o se inclina hacia Él, *was Christum treibet*, dice (cfr. por ejemplo WA *Deutsch Bibel* 7, 384). Sobre la exégesis bíblica de Lutero, cfr. *inter alia* K. HAGEN, *Luther's approach to Scripture as seen in his «Commentaries» on Galatians 1519-1538*, Tübingen 1993.

28. Cfr. las luminosas páginas de V. MANNUCCI, *Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Queriniana, Brescia [4]1983, 115-193.

29. Cfr. más adelante, las notas 81ss y el texto correspondiente.

## 3. La Sagrada Escritura en la configuración de la teología: motivo e impulso

Así llegamos al *tercer* aspecto, que será desarrollado más que los otros: la Escritura configura la teología cristiana en cuanto que *invita* con fuerza a una reflexión teológica ulterior, y por razones que la misma Escritura contiene. Lejos de ser un simple y pasivo reflejo de la vida religiosa de una comunidad creyente particular[30], los diversos libros que componen la Biblia *invitan perentoriamente* a una reflexión teológica posterior. Y esto no sólo por una posible oscuridad interna del texto que pide un esclarecimiento ulterior, sino por una razón reñida con lo que a veces se ha llamado la «suficiencia formal» de la Escritura[31], que es ésta: la Escritura, en casi todas sus partes, hace ver que la palabra de Dios apunta hacia una realidad que la Escritura misma de algún modo contiene pero que no describe en detalle. Lo que el lingüista Gérard Genette decía de literatura en general —«el sentido de los libros está delante de ellos»[32]— es aplicable, de algún modo, a la Biblia.

En efecto, el hecho de que el estudio de la Escritura es —o debe ser— el alma de toda la teología no equivale a la afirmación típica de la Reforma protestante que insiste en el principio de la *sola Scriptura*, el estudio del puro texto. El principio de la *sola Scriptura*, como hemos demostrado en otro lugar[33], lejos de servir a la causa de la centralidad de la Sagrada Escritura en la vida cristiana y en la reflexión teológica, lo acaba destruyendo. Por decirlo de algún modo, la Escritura contiene una «visión no acabada» de la palabra de Dios revelada. Con este enunciado no se está intentando resucitar la clásica y ambivalente teoría de las «dos fuentes» de la Revelación (*de fontibus Revelationis*), Escritura y Tradición[34]. Más bien se quiere indicar que la Escritura no ofrece una visión

30. La exégesis moderna pone de relieve el papel de la «comunidad interpretativa» para la exégesis de libros específicos de la Biblia. Está claro de todas formas que, por la misma naturaleza de la Iglesia como misionera, los textos en cuestión van más allá que las comunidades cristianas en las que cuajaron, tanto por su contenido, como por su finalidad. Por lo que se refiere al evangelio de Mateo, cfr. mi estudio *The Christological Assimilation*, cit., 236ss.

31. Cfr. mi estudio *Sola Scriptura o tota Scriptura?*, cit., 149ss. Cfr., también, C. Boyer, «Le Concile de Trente et l'insuffisance de l'Écriture», en *Doctor Communis* 16 (1963), espec. 10, y en el periodo medieval, H. Schüssler, *Primat der Heiligen Geistes als theologische und kanonistisches Problem im Spätmittelalter*, Wiesbaden 1977, 73ss.

32. Cit. por I. de la Potterie, *La exégesis bíblica, ciencia de la fe*, cit., 94. Cfr. G. Genette, *Figures III*, Seuil, Paris 1972; Idem, *Nouveau discours du récit*, Seuil, Paris 1983.

33. En *Sola Scriptura o tota Scriptura?*, cit., especialmente 155-167.

34. Cfr. la obra clásica de K. Rahner y J. Ratzinger, *Offenbarung und Ueberlieferung*, Herder, Freiburg i.B. 1961 (trad. esp.: *Revelación y tradición*, Herder, Barcelona

acabada, es decir una descripción detallada y definitiva, de lo que las cosas *ya son y serán* en el orden religioso. Por eso precisamente, desde los inicios, los padres de la Iglesia han rechazado con decisión la visión gnóstica del mundo y de la interpretación bíblica[35]. Y la razón de ello es sencilla: la Escritura es *Evangelio*, es «Buena Nueva», testimonio de la fuerza de Dios que, por Cristo en el Espíritu Santo, está destinada a ser comunicada a todos los hombres hasta la *Parousía*, cuando el Señor Jesús volverá en la gloria para juzgar a vivos y a muertos. Se está hablando aquí, como es lógico, principalmente del Nuevo Testamento —en cuanto cumplimiento definitivo del Antiguo y en unidad con él[36]— que hace presente la vida y obras de Aquel que es precisamente *la «Plenitud»*[37], el Alfa y el Omega[38], *el* Verbo de Dios[39], la Revelación definitiva.

En un estudio reciente, el exegeta Prosper Grech ha reflexionado sobre los distintos elementos que han contribuido a plasmar la teología cristiana a partir del primer *auditus fidei*[40]. Es interesante notar que el último de ellos es precisamente lo que él llama «la tensión escatológica». En efecto, el Evangelio está destinado a la conversión que se hace posible a través de la misión, una misión escatológicamente urgente de salvación universal. Y en el momento en que se puso por escrito el Nuevo Testamento, esto estaba todavía casi todo por hacer.

Aquí se han mencionado dos cuestiones: misión y escatología.

Por un lado, el reto de la evangelización —la misma misión de la Iglesia (Mt 28,18ss)— *inspira* la reflexión teológica, pues los cristianos profundizan en el

1971); U. BETTI, *La rivelazione divina nella Chiesa: la trasmissione della rivelazione nel capitolo II della costituzione dogmatica Dei Verbum*, Città Nuova, Roma 1970.

35. Sobre esta cuestión, cfr., por ejemplo, P. PERKINS, *Gnosticism and the New Testament*, Augsburg/Fortress, Minneapolis 1993.

36. Sobre la cuestión de la unidad de los dos testamentos, cfr. B. COSTACURTA, en L. SÁNCHEZ NAVARRO y C. GRANADOS (eds.), *Escritura e interpretación*, cit., 117-125. «Es la forma final canónica de los escritos bíblicos la que es normativa para la fe de los creyentes» (*ibid.*, 120).

37. Cfr. Jn 1, 16; Gal 4, 4; Ef 1, 10.23; Col 1, 19; 2, 9-10; Heb 9, 26, ecc.

38. Cfr. Ap 1, 8; 21, 6; 22, 13.

39. Jn 1, 1-2.

40. La formación y desarrollo de la teología a partir del evento-Cristo y del *kerygma* cristiano ha sido un proceso largo y complejo. GRECH (*Auditus fidei*, cit., 6) da un elenco de los momentos principales: el anuncio del kerygma, la consolidación de las confesiones de fe, la traducción de la experiencia de Cristo Resucitado en un lenguaje ambiental, las primeras reflexiones sobre estas fórmulas, ulteriores reflexiones sobre el camino de la historia de las comunidades, la respuesta al Evangelio por medio del comportamiento moral y litúrgico, el sentido de auto-conciencia de parte de la Iglesia y su separación de la Sinagoga, la confrontación con el mundo pagano, los conflictos doctrinales internos, los problemas pastorales de las iglesias particulares, la ósmosis lingüística en la aculturación en el mundo del primer siglo, y en último lugar, la tensión escatológica.

misterio de la fe en la misma medida en que son movidos por el Espíritu a comunicarla y defenderla. Esta misión requiere tiempo, espacio humano y espacio cultural para ser realizada[41]. Por otro lado, este tiempo y este espacio son limitados, no sólo por el carácter finito de lo creado en general, sino porque el tiempo de misión es tiempo escatológico, tiempo de espera hasta aquel momento en el que, urgido por los mártires y santos (Ap 6, 10) y en compañía de ellos (Mt 19, 28; 25, 31; 1 Cor 6, 2-3)[42], el Señor Jesús volverá en la gloria. Pero además el hecho de que el Verbo encarnado no ha vuelto todavía para juzgar a los hombres hace entender que no todo está dicho, pues sólo Él tendrá la «Última Palabra» que juzgará todas las demás. El mismo Nuevo Testamento hace ver esta fructífera tensión entre misión y *Parousía* de muchos modos, de los cuales menciono sólo dos.

*Primero*, según las Escrituras la *Parousía* es prefigurada por los signos escatológicos que jalonan el caminar de la Iglesia en el mundo, signos todos ellos —y me parece importante señalarlo— ligados directamente a la dinámica de la misión cristiana: la predicación del reino a todas las criaturas (Mt 24, 14), la conversión del pueblo de Israel (Rom 9-11) y la venida del Anticristo que acompaña a la apostasía de los creyentes[43]. *Segundo*, algo de la misma dinámica se encuentra en esa matriz de urgencia escatológica que caracteriza una parte importante del espíritu misionero del Apóstol Pablo. Se puede pensar, por ejemplo, en el innovador estudio de Oscar Cullmann, de 1936, titulado *El carácter escatológico del deber misionero y de la conciencia apostólica de San Pablo*[44]. En efecto, movido por el Espíritu de Cristo (2 Cor 5, 14), el Apóstol sentía la apremiante necesidad de comunicar la palabra de Dios, contemplada, vivida y aplicada, a todos los hombres (2 Cor 11, 29), a todas las naciones (Rom 16, 26; Gal 3, 8), a todas las culturas (1 Cor 9, 22), pues el Señor Jesús podría aparecer de nuevo en cualquier momento. «Pero ahora ya sabéis», dice Pablo a los de Tesalónica en un modo enigmático, «qué es lo que impide su manifestación, que sucederá en su momento» (2 Tes 2, 6). En pocas palabras, la misión universal de la Iglesia, escatológicamente suspendida y delineada entre las dos venidas del Señor —la primera como oferta de salvación, la segunda para el juicio— impele con urgencia —entre otras cosas— hacia la reflexión teológica cristiana. Y esta distinción viva e inspiradora

41. Sobre la relación entre Iglesia y misión, cfr. por ejemplo mi obra *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts, Dublin 1997, 168-184; G. CANOBBIO, «Chiesa estroversa oggi», en *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 5 (2001) 59-74, y el estudio de O. Cullmann citado en la nota 44.

42. No sabemos cuál será el momento exacto de la *Parousía*, pues sólo el Padre, que sondea el corazón del hombre, lo conoce (Mc 13,32), o mejor, lo decide.

43. Cfr. 2 Tes 2, 1-4.7-10; 1 Jn 2, 18; 4, 3; Ap 12, 18-13, 18.

44. O. CULLMANN, «Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul», en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 16 (1936) 210-245.

entre oferta de salvación y juicio final está metida en la entraña misma de la Escritura. Por ello hemos dicho que la Sagrada Escritura invita con fuerza a la reflexión teológica por razones internas a ella misma, concretamente a su escatología.

Por lo que acabamos de decir se entiende que la categoría «palabra de Dios» no es unívoca[45]. En efecto, la «palabra» no sólo ofrece una explicación o descripción, más o menos completa, de una realidad ya consolidada pero aún no desvelada, como pretendían los gnósticos y la visión bultmanniana centrada en el enunciado «en el principio era la palabra»[46], desligado del evento salvífico. De sobra son conocidas las enseñanzas de la *Dei Verbum* respecto a los *gestis verbisque* con los que nos viene la revelación divina[47]. En efecto, la Palabra de Dios es acción e inteligibilidad divinas en búsqueda de una respuesta humana[48].

Por lo dicho hasta ahora podemos hacer la siguiente afirmación: la obra de Cristo en su fase terrena es *revelación de salvación* que nos ofrece una palabra cuyo significado no nos es del todo esclarecido, palabra que invita a la conversión. Pero cuando Cristo volverá en la gloria, será *revelación de juicio*, palabra abierta a todos, palabra unívoca, inconfundible y por ello inapelable. Como consecuencia, el tiempo cristiano, suspendido entre las dos venidas del Señor, no es mero transcurso de tiempo, disociado de los eventos salvíficos que en él acontecen, sino realmente *historia salutis*[49], espacio y oportunidad para la predicación universal del Evangelio (1 Cor 9, 16), espacio de conversión y, por lo tanto, de reflexión teológica previa, concomitante y consecuente.

En efecto, la palabra revelada en Cristo y presente en la Escritura es palabra que desvela el misterio del Padre y al mismo tiempo lo encubre. Pero no

45. Cfr. AA. VV., «Parola», en L. COENEN, E. BEYREUTHER y H. BIETENHARD (eds.), *Dizionario dei Concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna [4]1991, 1157-1197.

46. Cfr. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, III, J.C.B. Mohr, Tübingen [2]1962, 19ss, especialmente 30ss, y también R. BLANK, *Analyse und Kritik der formengeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann*, Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, Basel 1981, 97.

47. Cfr. *Dei Verbum*, n. 2.

48. Esta idea bíblica, ya presente en Isaías (55,10-11) y la carta a los Hebreos (4,12) encuentra una expresión interesante en la filosofía analítica de John Austin cuando este autor habla del valor «performativo» de los enunciados humanos, aplicable sin lugar a dudas al actuar de Dios en la tierra: cfr. PCB I,B,1-2, y también: J.L. AUSTIN, *How to Do Things with Words: the William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*, Oxford University Press, Oxford [2]1989. Sobre el valor de estas afirmaciones en los discursos escatológicos de Jesús, cfr. mi obra *The Christological Assimilation*, cit., 46ss. Austin se da cuenta de todas formas de que un discurso «performativo» no tendría ningún sentido si las afirmaciones no tuviesen un contenido «informativo» (cfr. *How to Do Things*, cit., 133-164).

49. Cfr. especialmente O. CULLMANN, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1965.

*mitad y mitad* por así decirlo: no es que Dios medio se revela, medio se esconde ante unos ojos humanos que lo quisieran «observar» fríamente. La palabra de Dios realmente revela al hombre todo Dios, o mejor, todo lo que de Dios él puede soportar (*totus sed non totaliter* decían los clásicos, hablando de la visión beatífica [50], la experiencia depende del nivel de la caridad) [51], hasta el momento en que, acogiendo la palabra en el fondo de su corazón como amor que salva, se hace digno de juicio y de retribución definitiva, y por ende de visión «cara a cara» (1 Cor 13, 12), o pérdida de la misma. «Quien tiene oídos para entender, que entienda», decía el Señor (Mc 4, 23 ecc.). En otras palabras, el carácter encubierto de la palabra de Dios entre los hombres no obedece ni a un límite en Dios, que es pura luz y máxima inteligibilidad, ni a un hiato insuperable entre fenómeno y «númeno» en el proceso de conocimiento (como diría Kant) [52], sino al límite del hombre todavía peregrino en la tierra y necesitado de conversión. En efecto, Dios no se ha revelado de este modo porque la estructura de lo creado le obligase a ello [53]. Dios profiere una palabra que encubre mientras desvela, porque quiere suscitar entre los hombres un amor sincero y libre, una respuesta plenamente humana, para que la entera creación pueda en fin «participar de la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rom 8, 21).

Habría que profundizar más, teológicamente, en esta distinción entre «palabra de salvación» y «palabra de juicio». Entre otras cosas para puntualizar que toda palabra que Dios profiere es palabra de verdad (Jn 4, 23), con contenido noético, palabra de juicio (Lc 2, 35; Heb 4, 12), aunque tal juicio puede ser juicio de conciencia en el Espíritu [54], juicio por lo tanto que invita de modo imperativo e imputable a la conversión. «El que escucha mi palabra y cree en el que me envió», dice San Juan (5, 24), «tiene vida eterna y no viene a juicio sino que de la muerte pasa a la vida». En efecto, a la «palabra de salvación» no le falta un claro contenido noético, lo que hace moralmente imputable la escucha o el rechazo humanos de la palabra de Dios. Pero está claro que la distinción se hace necesaria si se entiende que el tiempo de la Iglesia es tiempo de misión y de conversión que media entre oferta de salvación y acontecimiento de juicio.

50. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate,* q. 2, a. 1, ad 3; *S.Th.I*, q. 12, a. 7, ad 3.

51. Cfr. IDEM, *S.Th.I*, q. 12, a. 6, c.

52. La encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II afirma que el hombre es capaz de conocer la verdad; por esto dice que del fenómeno se puede mover hacia el fundamento (n. 83 y *passim*).

53. Sobre el sentido del «secreto mesiánico» en los Sinópticos, cfr. mi estudio *The Christological Assimilation*, cit., 221-223.

54. Sobre la relación entre el actuar del Espíritu Santo y la conciencia humana, cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Veritatis splendor* (1993), nn. 45, 62 ecc.

## 4. La interpretación de los textos apocalípticos

Hasta cierto punto lo que acabamos de decir hasta ahora podría parecer algo demasiado obvio, si no fuese por el hecho de que un cierto número de interpretaciones de los textos escatológicos del Nuevo Testamento —bastante influyentes a lo largo del siglo XX— se mueven en una dirección más bien contraria, reduciendo la Sagrada Escritura a un texto rico ciertamente, con un sentido más o menos claro, pero a fin de cuentas ya acabado y de naturaleza arqueológica. Menciono dos, más una tercera que puede dar pistas para superar —a mi modo de ver— los límites de estos planteamientos.

1. Por una parte habría que considerar una visión que pone la *apocalíptica*, literalmente comprendida y aplicada, en el centro del mensaje cristiano, como promesa segura de una irrupción inminente del poder de Dios en la historia del mundo [55]. Según esta apocalíptica, en efecto, el «nuevo eón», descenderá directamente desde el trono de Dios, probablemente en tiempo breve, desplazando por entero el mundo actual, lleno de pecado y de maldad, y eliminando —en clave dualista— no sólo el cosmos físico, sino también las aspiraciones, proyectos y obras de los hombres [56]. En esta visión el contenido de la «revelación» (*apokalypsis*) ya existe, unívoco, acabado, detallado y amenazador, pero únicamente como *palabra de juicio* destinada a todos, aunque ya en este momento algunos privilegiados tienen acceso a ella [57]. Se entiende que en esta visión no hay espacio ni para misión, ni para teología, sino sólo para afirmaciones perentorias e indiscutibles de tipo fundamentalista respecto al inminente y dramático futuro de la humanidad [58].

2. Paradójicamente esta comprensión de la Escritura no se aleja del todo de la clásica lectura «existencial» de los textos neo-testamentarios de Rudolf Bultmann y su escuela [59]. Para el exegeta luterano los textos apocalípticos del

55. Se trata de una posición sustancialmente ausente de la literatura académica, pero enormemente difundida a nivel popular. Particular interés reviste la serie de novelas llamada «left behind», muy divulgada en algunas partes de América, e inspirada en la corriente evangélica llamada «Dispensationalism».

56. Según los apocalípticos «an absolutely fixed future exists, which they perceived, not as the inevitable outcome of present conduct, but rather as the violent revolution of the present situation». F.C. Porter, *The Messages of the Apocalyptical Writers*, London 1905, 66ss.

57. Sobre el carácter elitista de la literatura apocalíptica, cfr. mi estudio *The Christological Assimilation*, cit., 91, 181 (nota 219).

58. Cfr. PCB I, I, F.

59. Útil todavía la crítica de L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann*, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Bruges-Paris 1954. Sobre la cuestión bíblica, cfr. R. Blank, *Analyse und Kritik*, cit., citado por J. Ratzinger, *La in-*

Nuevo Testamento no son más que expresiones gráficas de la trascendencia de Dios ante el límite y la miseria humanas. No constituyen ni predicción ni promesa de un futuro beato o desgraciado para la humanidad, ni hacen referencia a la venida del Señor Jesús en la gloria; son más bien fuertes expresiones sapienciales —pertenecientes más bien a la categoría de «mito»[60]— que dan expresión a la presencia viva de Dios mediante la fe del individuo.

En esta dirección es obligada una referencia también a la llamada «escatología realizada» del exegeta anglicano Charles H. Dodd[61]. Principalmente con base en el estudio del Evangelio de Juan, este autor afirma que el contenido teológico de la Escritura hace referencia exclusivamente al momento presente. El evento cristiano —vida, Pasión, muerte y Resurrección de Cristo— ya ha tenido lugar, y la salvación del hombre se concreta por la fe solamente en referencia a él. El futuro, por el contrario, sería teológicamente irrelevante. Dicho de otro modo, la palabra de Dios ha sido ya revelada, y contiene, sin solución de continuidad, revelación, salvación y juicio. Nos toca a nosotros ahora, con más o menos acierto, sacar a colación el sentido potencialmente unívoco que contiene.

Una posición semejante la ocupan aquellos autores que consideran la literatura apocalíptica en general —también la del Nuevo Testamento— como un texto sapiencial, que ofrece en el fondo explicaciones generales de la situación abstracta y atemporal del hombre. Tales textos darían expresión a la trascendencia de Dios, ciertamente, pero no tratan del futuro del hombre concreto, y menos aún del destino de la humanidad en su conjunto[62].

En otro lugar hemos intentado demostrar que la característica específica de la escatología de Nuevo Testamento —en cuanto cumplimiento del Antiguo mediante la asimilación, cristológicamente avalada, de los elementos centrales del *corpus* apocalíptico leído proféticamente— es la distinción temporal (y por ende antropológica) entre la palabra de salvación que mueve a la conversión, y la palabra de juicio, que revelará la situación definitiva del hombre delante de Dios[63]. Si para Bultmann no hay un fin cristiano a la historia humana (donde en el Nuevo Testamento se habla de *Parousía*, dice que habría que leer *thánatos*, o muerte del individuo)[64], y si para Dodd tal fin —si es que llega— carece

*terpretación bíblica en conflicto*, cit., 31-39. Cfr. también, recientemente, J. CHAPA, «La antropología teológica de Rudolf Bultmann», en *Scripta Theologica* 36 (2004) 231-257.

60. Cfr. *The Christological Assimilation*, cit., 106-109.

61. Sobre la posición de Dodd, cfr. *ibid.*, 30-36.

62. Cfr. *ibid.*, 36-48.

63. Se trata de la tesis principal de mi estudio *The Christological Assimilation*, cit. Cfr. especialmente *ibid.*, 232-256.

64. Cfr. J. BULTMANN, *Kerygma und Mythos* (ed. H.-W. BARTSCH), Herbert Reich, Hamburg 1954, 131, y *The Christological Assimilation*, cit., 42.

de relevancia teológica, una visión correcta exige que la venida del Señor en la gloria sea considerada como punto definitivo de la historia de la salvación, que cualifica desde dentro el mismo concepto de «revelación», la vida de la Iglesia peregrina, y el existir de cada uno de sus fieles. Según las posiciones señaladas la instancia apocalíptica, lejos de señalar el extremo final del tiempo de la Iglesia y de su misión por medio de la vuelta del Salvador como Juez universal, quedaría replegada sobre los orígenes como una instancia meramente sapiencial [65] y arqueológica, invitando, como ya hemos dicho, a una lectura existencial —potencialmente unívoca y sin vida— de la Biblia. La Biblia no sería más «palabra actual», destinada a ser leída «en el Espíritu».

Esta visión de las cosas, como fácilmente se puede apreciar, queda reflejada de algún modo en la doctrina protestante clásica de la *sola Scriptura*, por ejemplo cuando se afirma que cualquier elaboración teológica posterior a la misma Escritura —pretendidamente enriquecedora—, será por fuerza una corrupción, una nueva forma de «helenización» [66].

3. La insistencia de Bultmann y de sus discípulos sobre el valor puramente existencial de las afirmaciones apocalípticas fue contestada de modo contundente en los años 60 por autores luteranos como Wolfhart Pannenberg [67] y Jürgen Moltmann [68], siguiendo una línea ya señalada por el teólogo reformado Oscar Cullmann [69]. Ellos han hecho ver que el futuro fin apocalíptico del mundo pertenece a la esencia misma del mensaje cristiano. Por esto la reflexión cristiana acontece dentro de una polaridad que existe no tanto entre el Cristo

65. Cfr. *ibid.*, 116-121.

66. Tradicionalmente el protestantismo ha criticado una cierta tendencia entre los católicos de «desarrollar» («helenizar») y quizás «corromper» el mensaje bíblico por medio de la reflexión teológica. Un autor moderno representativo es el luterano Gerhard Ebeling; sobre su pensamiento, cfr. mi estudio *Fides Christi*, cit., 160-165.

67. Cfr. los ensayos de PANNENBERG, «Theology and the Kingdom of God» y «Appearance as the Arrival of the Future», en *Theology and the Kingdom of God,* Westminster, Philadelphia 1969, 51-71 y 127-143; «Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology», en *Harvard Theological Review* 77 (1984) 119-139; y especialmente *Systematische Theologie,* III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 527-646. Sobre el conjunto de su pensamiento, cfr. mis estudios «Whose Future? Pannenberg's Eschatological Verification of Theological Truth», en *Irish Theological Quarterly* 66 (2001) 19-49, y *The Christological Assimilation*, cit., 53-56.

68. Cfr. J. MOLTMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1995, 44ss. La posición de Moltmann permanece sustancialmente la misma respecto a su obra *La Teología de la esperanza*, originalmente del 1964. Sobre la teología de Moltmann, cfr. *The Christological Assimilation*, cit., 50-53.

69. Cfr. O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, cit.; IDEM, *Christ et le temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris $^{2}$1969.

pre-pascual y el Cristo post-pascual, sino más bien entre la vida terrena de Jesucristo, vivo, muerto y resucitado (con toda la fuerza salvadora que surge de este Evento cuando es actualizada en la Iglesia por la fuerza del Espíritu), por una parte, y la vuelta del Señor Jesús en la gloria al final de los tiempos para juzgar a vivos y a muertos, por otra. Estos autores eran plenamente conscientes de las potencialidades individualistas, desencarnadas y hasta socialmente irresponsables de las posiciones anteriores, que consideraban la escatología cristiana de modo a-histórico, a-cósmico, interior y existencialista. Por esto intentaron replantear toda la teología cristiana en el horizonte de una abierta aceptación y proclamación del retorno glorioso de Jesucristo (la *Parousía*, y con ella el fin de los tiempos, la resurrección de los muertos y el juicio final), como meta y consumación definitiva de la historia, y por ende como elemento determinativo para todo pensamiento y acción cristianas. Como es lógico, varios autores católicos de la misma época —por ejemplo Hans Urs von Balthasar[70] y Rudolf Schnackenburg[71]— han tomado una posición semejante.

Parece que la posición de Pannenberg y otros va en la dirección justa. Sin embargo ésta podría caer en un extremo paradójicamente no lejano de la posición bultmanniana, pues tiende a considerar la revelación cristiana —también la escatológica— como evento divino *atemático* y no como palabra con un claro —aunque no plenamente esclarecido— contenido noético, es decir como una posibilidad esencialmente abierta que acontece en y por medio de la historia pero que puede perfectamente prescindir de toda palabra autoritativa[72]. Es lo que alguna vez se ha llamado el «agnosticismo escatológico»[73]. En el mejor de los casos a la historia en general habría que otorgarle un valor semejante a la Escritura misma —se piensa en el proyecto originario de Pannenberg, «Revelación como historia» (*Offenbarung als Geschichte*)[74]— pues los dos serían igualmente fuente de revelación cristiana. La paradoja está en que tanto Bultmann cuanto Pannenberg dirían que la palabra de Dios debe ser considerada *solamente* evento salvífico, ya sea en el «ahora» de la fe del individuo (Bultmann), ya sea a lo largo de la historia de la humanidad (Pannenberg). Y para este últi-

70. Cfr. H. URS VON BALTHASAR, «Eschatologie», en J. FEINER, J. TRÜTSCH y F. BÖCKLE (eds.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln ²1958, 403-421 (trad. esp. *Ensayos Teológicos I: Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid 1964, 325-354); IDEM, *Eschatologie im Umriss*, en *Pneuma und Institution*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, 410-455; IDEM, *Theo-drama*, IV, especialmente la sección «La provocación apocalíptica».

71. Cfr., por ejemplo, R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, cit., 77-79.

72. Pannenberg desarrolla esta idea en su *Systematische Theologie*, cit., I (1988), especialmente en el cap. 4. Cfr. mi estudio *Whose Future?,* cit., 29-31.

73. Cfr. *The Christological Assimilation*, cit., 4, 52, 57ss, 60, 295.

74. Cfr. W. PANNENBERG, R. RENDTORFF y U. WILCKENS (eds.), *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961.

mo, además, la resurrección final de los muertos no sería la condición previa e inmediata para el juicio[75] como pensaban muchos padres de la Iglesia[76], sino definitivo evento salvífico[77].

Más justo sería decir que la palabra de Dios (1) es *salvífica* en cuanto que suave y fuertemente intenta suscitar la respuesta del hombre, del hombre entero, tanto intelectual (en su sed de verdad) como volitivo (en su apertura al bien), y al mismo tiempo (2) es *juicio*, en cuanto revelación universal, definitiva e inapelable de la verdad, que se realiza ciertamente en el «ahora» de la fe (como también en la predicación de la Iglesia) pero definitivamente en la *Parousía* con que se pondrá fin a la historia humana, y con ella a la misión de la Iglesia.

Es en medio de esta polaridad entre una verdad plenamente revelada en Cristo, aunque suave y recóndita, por una parte, y una verdad clara, definitiva y universal, por otra, donde la Iglesia, empeñada en una misión urgente e inalienable de predicar a Cristo a todos los hombres, se siente urgida a desarrollar su reflexión teológica. Y quizás tenía más razón Käsemann de lo que él se daba cuenta cuando decía que la apocalíptica —con tal de que se entienda bien esta palabra— es, de verdad, «la madre de toda la teología».

## 5. Teología, Biblia e interpretación

Para terminar, se pueden hacer un par de observaciones más generales.

1. No es sorprendente comprobar cómo los tres modos en que hemos visto que la Sagrada Escritura configura la teología —como origen, como ejemplar, como impulso vivo— en realidad convergen y se complementan. Hemos dicho que la Escritura misma —por la misma tensión escatológica y misionaria que la caracteriza— invita poderosamente a la reflexión teológica. Respecto al *primero* (origen), el hecho de que la palabra de Dios en la Escritura no sea una «palabra acabada» (palabra de juicio) no quiere decir que no contenga ya desde el principio un claro contenido noético (por ser palabra) y una autoridad inamovible (por ser de Dios); conviene evitar los escollos que lleva consigo la equiparación entre palabra y evento típica de Pannenberg, y la consecuente im-

75. Cfr. *The Christological Assimilation*, cit., 165-169.

76. Cfr., por ejemplo, Tertuliano, *De resurrectione* 14, 8. En la redacción del Símbolo presente en su obra *De virginibus velandis*, c.1, dice que «venturum est iudicare vivos et mortuos *per* carnis resurrectionem» (CCL 2, 1209).

77. Cfr. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, III, cit., 610-614.

posibilidad de hacer afirmaciones noéticamente vinculantes tendidas hacia un juicio definitivo respecto a la verdad [78]. En otras palabras, el estudio de la Sagrada Escritura seguirá siendo alma de toda la teología de la Iglesia, instancia vinculante para su pensamiento y para su Magisterio, y al mismo tiempo será instancia viva de una inteligibilidad siempre mayor. Con todo, la «novedad cristiana», la novedad definitiva que viene con Cristo, es novedad de donación, no de esencia, de verdad revelada, no de verdad en sí, y lleva siempre consigo, se puede decir, «más de lo mismo». Respecto al *segundo modo* (ejemplar), si la Escritura es capaz, por razones que ella misma contiene, de impulsar el desarrollo teológico, no hay que maravillarse de que pueda contener ya, en formas muy variadas e instructivas, importantes elaboraciones teológicas, aunque sean incipientes. Por esta razón —dicho sea de paso— se entiende la necesidad de no romper la continuidad que debe existir entre una «teología bíblica» en el sentido estricto de la palabra, y la elaboración teológica posterior [79].

2. Los distintos modos o enfoques empleados para la interpretación de la Sagrada Escritura, de los que se ha hablado tanto en los últimos tiempos [80], no sólo sirven como punto de partida para hacer teología de manera más eficaz y científica. Lejos de poder ser considerados como espacios neutros y autónomos respecto al desarrollo teológico, están ellos mismos condicionados e involucrados en el mismo proceso de profundización creyente en la palabra de Dios. Tenía toda la razón Bultmann al querer poner de relieve las precomprensiones humanas (*Vorverständnis*) presentes en toda exégesis bíblica. El límite del sistema de este autor estriba en la falta de sentido crítico con que se confrontaba con sus *propias* precomprensiones. Por ello el Card. Ratzinger ha hablado de la necesidad en el momento actual de llevar a cabo una consistente «crítica de la crítica» [81]. Como ha puesto de relieve Ignace de la Potterie, la Sagrada Escritura tiene su origen en Dios, o dicho diversamente, la inspiración bíblica debe ocupar un lugar propiamente hermenéutico en la exégesis bíblica [82]. En efecto, la Biblia no es «un libro como los demás», como en su tiempo decía Rénan. To-

78. Considero la cuestión detenidamente en mi estudio *Whose Future?*, cit.

79. Sobre la especificidad de la «teología bíblica», cfr. G. SEGALLA, «Teologia biblica: necessità e difficoltà», en M. TÁBET, *La Sacra Scrittura*, cit., 36-68.

80. Cfr. PCB I.

81. Cfr. J. RATZINGER, *La interpretación bíblica en conflicto*, cit., 28, y *passim*. Ratzinger auspicia que sean los mismos biblistas quienes apliquen a su propria tarea una consistente autocrítica. Insiste que no se pueden aplicar *tout court* a las ciencias sagradas los criterios típicos de las ciencias naturales. Hace notar de todas formas que aun en las ciencias naturales se debe tener en cuenta el principio de la incertidumbre, tal como ha sido elaborado por ejemplo por Heisenberg (cfr. W. HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rowohlt, Hamburg 1955, especialmente 15-23).

82. Cfr. I. DE LA POTTERIE, *La exégesis bíblica, ciencia de la fe*, cit., 69-71.

da interpretación de la Biblia debe hacerse «en el Espíritu»[83], el Espíritu de Cristo, pues si el significado de la Escritura fuese contenido «entero» ya en ella misma, y no necesitase de ninguna actualización pneumatológica, toda profundización de su mensaje será por fuerza una añadidura humana.

Se piensa en el *método histórico-crítico*, por ejemplo, dirigido a la comprensión de un texto con un incipiente o desarrollado contenido teológico[84]. Lo más lógico es pensar que este contenido teológico —explícito en mayor o menor grado— dicte por lo menos en parte las etapas de la formación del texto, la selección y orden de las unidades redaccionales, la elección y dinámica de los géneros literarios, la naturaleza del *Sitz im Leben* (que es, nada menos, la situación vital del Pueblo *de Dios*)[85]. En otras palabras, el método no puede prescindir del contenido teológico del texto, so pena de perder su propia cientificidad[86]. Por una parte, el uso de este método tiende fácilmente —como demuestra la historia reciente de la interpretación bíblica— hacia una cierta fragmentación del texto, aunque se lleve a cabo con la intención última de reconstruir su sentido integral y pleno. Por esto, insistía el Card. Ratzinger, es menester entender las «unidades textuales a partir de la totalidad». Pues «leer la Escritura como unidad significa leerla desde la Iglesia como desde su lugar existencial, y considerar la fe de la Iglesia como la genuina clave hermenéutica»[87]. Por otra parte, tales métodos quieren prestar atención principalmente al sentido literal de la Biblia, dejando a un lado hasta un cierto punto los demás sentidos[88]. Y si los sentidos alegórico y espiritual[89] han recuperado algo de su tra-

83. Cfr. *Dei Verbum*, nn. 2, 17.

84. La *Dei Verbum*, nn. 11-12, habla de tres elementos típicos del método histórico-crítico: «la atención a los géneros literarios, la investigación del contexto histórico (cultural, religioso, ecc.) y la búsqueda de lo que se ha dado en llamar *Sitz im Leben*».

85. Cfr. J. RATZINGER, *La interpretación bíblica en conflicto*, cit., *passim*. Sobre algunos de los problemas que han surgido en el campo de los métodos histórico-críticos, cfr. W.G. KÜMMEL, *Das Neue Testament-Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Karl Alber, Freiburg 1958 y J.A. FITZMYER, *Scripture, the Soul of Theology*, New York 1994, 32-38.

86. Cfr. J. RATZINGER, *La interpretación bíblica en conflicto*, cit., 25.

87. *Ibid.*, 25. Ratzinger se da cuenta que este método va en dirección contraria a la orientación moderna, según la cual el texto se estudia o bien críticamente, o bien en referencia a la autoridad. Añade, sin embargo, que con una exégesis crítica, «la Biblia, liberada del dogma, se ha convertido en un documento del pasado; ella misma pertenece, de este modo, al pasado» (*ibid.*, 27). Sobre la Escritura como una unidad compacta, cfr. N. FRYE, *The Great Code. The Bible and Literature*, Routledge & Kegan Paul, London 1982 (cfr. P.J. CAHILL, «The Unity of the Bible», en *Biblica* 65 [1984] 404-411).

88. Cfr. PCB II, B.

89. Cfr. M. TÁBET, «Il senso letterale e il senso spirituale della Sacra Scrittura: un tentativo di chiarimento terminologico e concettuale», en *Annales Theologici* 9 (1995) 3-54.

dicional importancia en tiempos más recientes, quizá —por lo que vimos anteriormente— se podría esperar que el cuarto entre los sentidos clásicos —llamado el «anagógico» o escatológico (*quo tendis, anagogia*, decía Agustín de Dacia)— recupere antes o después su merecido lugar, posiblemente en el contexto del llamado *sensus plenior*[90].

La revelación bíblica acontece en la historia, por medio de la historia; más aún, ella funda la noción misma de una historia significativa[91]. La exégesis bíblica se abre con toda naturalidad por lo tanto al *análisis literario*, a la retórica, a la narrativa y la semiótica[92]. Del mismo modo, los métodos basados en la *Tradición*, el enfoque canónico, las tradiciones judaicas, la misma *Wirkungsgeschichte*, se pueden integrar sin solución de continuidad en una teología eclesial dirigida hacia una misión universal[93]. Dada la posición hermenéutica que ocupa el hombre —elevado, caído y redimido— en todo pensamiento, también teológico (pues «el hombre es la vía de la Iglesia», como dice Juan Pablo II, y la Iglesia a su vez es «experta en humanidad», como decía Pablo VI), se entiende que las *ciencias antropológicas* pueden servir mucho a la hora de interpretar la Escritura: la sociología, la antropología cultural, la psicología y el psicoanálisis[94]. Prosper Grech ha demostrado cómo muchos de estos métodos se encuentran ya presentes, aunque sea de un modo germinal, en la misma Sagrada Escritura[95]. Finalmente, el *enfoque contextual* se hace imprescindible desde el momento en que se ve que la Palabra de Dios se aplica a todas las situaciones humanas, todas ellas —dicho sea de paso— teñidas en mayor o menor medida por el pecado y, por ello, de una cierta ambigüedad. Ya existen trabajos importantes sobre la cuestión (se piensa por ejemplo en las lecturas liberacionista[96],

90. Cfr. R. VIGNOLO, *Questioni di ermeneutica*, cit., 292-293; R.E. BROWN, *The* Sensus Plenior *of Sacred Scripture*, Baltimore 1955; IDEM, «The Sensus Plenior in the Last Ten Years», en *Catholic Biblical Quarterly* 15 (1963) 262-285; J. COPPENS, *Le problème du sens plénier des Saintes Écritures*, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1958; M. TÁBET, *Il senso letterale e il senso spirituale*, cit., 37-41.

91. Cfr. J.L. ILLANES, «La historia entre el nihilismo y la afirmación del sentido», en *Anuario filosófico* 27 (1993) 95-111.

92. Cfr. PCB I,B.

93. Cfr. PCB I,C.

94. Cfr. PCB I,D. Sobre la interpretación sociológica de los textos escriturísticos y sus inconvenientes, cfr. mi estudio *The Christological Assimilation*, cit., 233-237. A la interpretación de la Escritura a partir de la psicología de lo profundo, han contribuido, no sin importantes ambigüedades, las obras de E. DREWERMANN, por ejemplo, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Walter-Verlag, Freiburg i.B. $^{3}$1985.

95. Cfr. P. GRECH, «La reinterpretazione intra-biblica e l'ermeneutica moderna», en *Studia Patavina* 49 (2002) 641-662.

96. Cfr. G. SEGALLA, «Approcci contestuali», en G. GHIBERTI y F. MOSETTO (eds.), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, cit., 222-242; sobre la contextualización liberacionista, cfr. *ibid.*, 222-229 y R. GIBELLINI, «Origine e metodo della teologia della

materialista[97] y feminista de la Biblia[98]) aunque queda no poco camino por recorrer en este campo en que fácilmente se confunden método y contenido.

Paul O'Callaghan
Pontificia Università della Santa Croce
ROMA

liberazione», en R. GIBELLINI, A. RIZZI y A. NESTI, *Teologie della liberazione*, AVE, Roma 1991, 32-36.

97. Es representativa de esta tendencia la obra de K. FÜSSEL, «Materialistische Lektüre der Bibel», en AA. VV., *Methoden der Evangelien-Exegese*, Benzinger, Zürich 1985, 123-163.

98. Sobre la interpretación feminista, cfr. M. PERRONI, «Lettura femminile ed ermeneutica femminista del NT: status quaestionis», en *Rivista Biblica Italiana* 41 (1993) 315-339; G. SEGALLA, *Approcci contestuali*, cit., 229-242.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.